

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ББК 63.5

К 90

Ответственный редактор: д-р филос. наук А.В. Малинов

*Печатается по решению
Редакционно-издательского совета факультета философии
и политологии Санкт-Петербургского государственного
университета*

КУЛЬТУРА И ТРАДИЦИИ КОРЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО АЛТАЯ

К 90 Культура и традиции коренных народов Северного Алтая /
Отв. ред. А.В. Малинов. СПб.: Изд. Дом С.-Петерб. гос. ун-та,
2008. – 400 с.

ISBN 978-5-288-04669-8

В сборник вошли статьи о культуре, истории и этнографии коренных народов Северного Алтая. Значительная часть материалов посвящена кумандинцам – одному из малочисленных этносов, представителей исконного населения Южной Сибири.

Книга предназначена для историков, культурологов, этнографов и всех интересующихся многонациональной российской культурой.

ББК 63.5



Издательский Дом
С.-Петербургского государственного университета
2008

ISBN 978-5-288-04669-8

© Авторы статей, 2008

СОДЕРЖАНИЕ

Л.Н. Пешиперова Предисловие3

История и этнография кумандинцев

- В.Д. Славнин, Л.И. Шерстова* Народы Северного Алтая:
некоторые проблемы этногенеза и этнической истории5
- И.И. Назаров* Традиционное хозяйство и материальная культура
кумандинцев125
- Н.И. Шатинова* Алтайско-кумандинские этнографические
параллели181
- Ф.А. Сатлаев* Коча-кан – старинный обряд испрашивания
плодородия у кумандинцев186
- И.В. Самыкова* Ф.А. Сатлаев – исследователь Алтая (Послесловие
к публикации статьи Ф.А. Сатлаева «Коча-кан – старинный
обряд испрашивания плодородия у кумандинцев»)201
- Е.А. Васильева* Воспоминания204

К 100-летию со дня рождения П. И. Каралькина

- П.И. Каралькин* Кумандинцы219
- П.И. Каралькин* Остатки шаманизма у тувинцев
и пути их преодоления231
- С.В. Романова* Коллекции П.И. Каралькина в собрании РЭМ250

Коренные народы Алтая:

историко-культурные аспекты и современные проблемы

- В.А. Чеконов* Актуальные проблемы коренных народов
Северного Алтая257
- Е.П. Кандаракова* Проблемы возрождения традиционной культуры
коренных малочисленных народов Республики Алтай ...261
- Н.М. Киндикова* Размышления о куманах и не только о них:
общеизвестные и неизвестные факты267
- А.В. Малинов* Культура коренных малочисленных народов
России274
- С.А. Троицкий* Образы хтонических существ в алтайской
мифологии293
- Т.В. Чумакова* Исследование религиозных представлений
народов Сибири православными миссионерами
в первой половине XIX в.298

- О.Н. Пустогачева* Этнолингвистические особенности
челканского языка: слова-благопожелания
в лексиконе охотников и рыбаков309
- О.Н. Пустогачева* Название домашней утвари у северных
алтайцев313
- Н.Н. Федина* Фонетика чалканского языка318
- А.П. Макошев* Некоторые проблемы коренных малочисленных
народов Турачакского района Республики Алтай329
- М.Ю. Шишин* Традиционное природопользование
и ценностно-мировоззренческие основания
экологической культуры336
- А.В. Иванов* Гении евразийских народов
как выразители их ценностных констант345

Правовые проблемы коренных народов Алтая

- Д.И. Табаев* Об общих проблемах коренных народов
Республики Алтай (правовые аспекты)348
- Н.М. Малчинов* Коренные малочисленные народы:
проблемы законодательства353
- И.Ю. Пешиперова* Правовые основы самоопределения
коренных малочисленных народов в РФ360

Метафизика Алтая

- А.В. Юданов* Сакральный Канн-Алтай-Шамбала371
- И.В. Самыкова* О влиянии Н.К. Рериха – художника, поэта,
писателя и мыслителя на современную
алтайскую поэзию392

ПРЕДИСЛОВИЕ

9 августа Организация Объединенных Наций отмечает Международный день коренных народов мира. В ежегодном послании Генерального Секретаря ООН по случаю этого дня указывается, что коренные народы по-прежнему страдают от дискриминации, нищеты и конфликтов, сохраняется угроза лишения их традиционных земель и средств к существованию, вытеснения, уничтожения систем их верований, культуры, языка и образа жизни, а порой, и угроза уничтожения. По традиции в начале августа Международный день коренных народов отмечают и кумандинцы, признанные одним из коренных малочисленных народов России.

Кумандинцы – автохтонное население Южной Сибири, без малого четыре столетия назад вошедшее в состав российского государства. Этноним отразил участие в этногенезе кумандинцев двух древнейших народов: куманов и динлинов. Кумандинская этническая общность представлена в финно-угорской (кубанды), индоевропейской (кумадны) и тюркской (куванды) этнических семьях. В своем антропологическом типе кумандинцы сохранили европеоидные черты древнейшего населения Сибири.

К сожалению, численность кумандинцев не велика. По данным переписи 2002 г. она составляет 3114 человек. При этом современные кумандинцы проживают в основном в трех субъектах Российской Федерации: Алтайском крае (г. Бийск, Бийский район, Солтонский район, Красногорский район), Кемеровской области (Тахтагольский район) и Республике Алтай (г. Горно-Алтайск, Турачакский район). Первые исследователи Алтая и Сибири, начиная с XVIII в., выделяли кумандинцев в самостоятельный народ. Однако только в 1993 г. Постановлением Совета национальностей Верховного Совета РФ кумандинцы были включены в Список малочисленных народов Севера. В 2000 г. Правительство РФ признало Турачакский район Республики Алтай районом проживания малочисленных народов Севера. Данные решения восстановили историческую справедливость, уравняв кумандинский народ с другими народами Российской Федерации.

Расселение в трех субъектах РФ, безусловно, не способствует сохранению кумандинцев как единого народа. Еще в XIX в. куман-

динцы имели свои территориально-административные единицы (Верхне- и Нижне-Кумандинские волости). Для поддержания этнической идентичности кумандинцев требуется принятие комплекса мер по сохранению кумандинского языка, самобытной традиционной культуры (материальной и духовной), идейное объединение кумандинцев к активной общественной жизни. Для достижения этих целей в 1999 г. была создана Общественная организация «Возрождение кумандинского народа». Интенсификация ассимиляционных процессов у кумандинцев в не малой степени вызвана утратой родного языка, которым владеет лишь старшее поколение кумандинцев. На сегодняшний день кумандинский язык не преподается в школах, нет учебников и специалистов. Хотя еще в начале тридцатых годов прошлого столетия Н.А. Каланаковым был составлен «Куманды букварь».

Своеобразным символом объединения кумандинцев является ежегодно проходящий в начале августа кумандинский этнографический праздник. В 2007 г. он проходил в с. Шунарак Турачакского района Республики Алтай. Празднику предшествовала Всероссийская научная конференция «Культура и традиции коренных народов Северного Алтая: История и современные проблемы». В конференции приняли участие ученые из разных городов и научных центров России. Трудно переоценить значение подобных научных мероприятий для поддержания народной памяти и подъема самосознания коренных народов Северного Алтая. Всем ученым, приехавшим на конференцию и предоставившим для публикации материалы и результаты своих исследований, хочу выразить от себя и своего народа искреннюю благодарность.

Председатель Общественной организации
«Возрождение кумандинского народа
Республики Алтай»

Любовь Николаевна Пешперова

ИСТОРИЯ И ЭТНОГРАФИЯ КУМАНДИНЦЕВ

В.Д. Славнин, Л.И. Шерстова (Томск)

НАРОДЫ СЕВЕРНОГО АЛТАЯ: НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТНОГЕНЕЗА И ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

КУМАНДИНЦЫ

Втягивание населения Северного Алтая в границы и государственно-фискальную систему Московского царства, объясачивание в том числе и предков кумандинцев напрямую зависело от способности русских властей контролировать ситуацию в прилегающей Кузнецкой земле. Уже в «Наказе» царя Бориса Годунова основателям Томска Г.Писемскому и В.Тыркову отмечено, что «...в томской же де вершине живут двести человек кузнецов, а делати доспехи и железца стрельные и котлы выкавывают. А у них два князца, Босорок да Бейдара...»¹. Непосредственное знакомство русских с местобитанием «кузнецов» позволило более подробно охарактеризовать особенности их культуры: «А около Кузнецкого острога на Кондоме и Брассе реке, – гласит документ 1622 г., – стоят горы каменные великие, а в тех горах емлют кузнецкие люди камень, да то камень разжигают на дровах и разбивают молотками, просяв, сыплот понемногу в горн, и в том сливается железо, а в том железе делания пансыри, бехтерцы, шеломы, копы, рогатины и сабли и всякое железное опричь пищалей... а кузнецких людей в Кузнецкой земле тысячи с три и все те кузнецкие люди горазды делать всякое кузнецкое дело, ...а живут они в горах, а на горах растет всякий лес, и тот лес расчищают, пашут пашни, сеют пшеницу, ячмень, коноплю. А которые кузнецкие же люди живут от Кузнецка далеко, и теми кузнецкими людьми всеми владеют колмащие люди»². Цитата не только ёмко рисует образ жизни здешних аборигенов в пору первых

¹ Наказ царя Бориса Годунова основателям Томска Г. Писемскому и В. Тыркову // Томск, март-июнь. Томск, 1946. С. 132–133.

² Наказ Евдокиму Баскакову // Сборник князя Хилкова. СПб., 1879. С. 191.

контактов с русскими, но вполне определенно указывает на их многолюдство и расселение далеко за пределами Кузнецкой котловины – территории, занятой абинцами, с которыми в литературе обычно увязываются «кузнецкие люди» XVII в. Из текста документа явствует, что в начале XVII в. джунгары облагали алманом ближайших к ним и далеких от русских «кузнецов», т.е. население Северного Алтая и части Верхнего Приобья. Судя по всему, ареал расселения этой «праабинской» этнической общности должен быть расширен на запад и юго-запад до бассейна Бии и ее притоков (Неня), до водораздельного хребта Бийской Гривы и северо-западных отрогов Салаирского кряжа, до бассейна верхнего и среднего Чумыша.

Древние и прочные традиции горно-металлургического и кузнечного дела, являвшиеся важнейшей частью основных занятий средневековых «кузнецких людей», во многом сохранились и у современных шорцев, кумандинцев, челканцев, части тубаларов, во многом определяя их этнокультурную специфику.

Первый ясак с «кузнецких людей» был взят томскими воеводами в 1607 г., но до постройки в 1618 г. Кузнецкого острога ясачный сбор не отличался регулярностью – мешала сложная политическая ситуация. Из Кузнецкого острога достаточно рано стали предприниматься регулярные попытки объясачивания обитателей бассейна Бии. Первое достоверное упоминание Кумандинской волости встречается в документе 1628 г., который извещает об убийстве в ней четырех русских казаков. Убийц схватили и отправили в Кузнецкий острог, где они «в расспросе и с пытки» показали, что именно по приказу телеутского князя Абака убили служилых и забрали их пищали. «А в заводе (сговоре – Л.Ш.) с ними (абаковыми телеутами – Л.Ш.) были Кумандинские волости... да Елейские волости... да Ятиберские... да иные де... многие ясачные люди Елейския и Каргинския волости про то ведали»¹. В следующем 1629 г., несмотря на несколько попыток сбора ясака, «кондомские ясачные люди все отложились и ясака не дали». Кузнецкие воеводы восстановили контроль над этими «кузнецами» только в 1630 г. Тогда «за недобраным раньше за прошлый год ясаком» служилые люди были посланы «в ясачные волости в Еленскую, в Итиберскую, Сарачерскую... Кумандинскую, в Щелканскую, Тиргешскую»².

¹ *Самаев Г.П.* Горный Алтай в XVII – середине XIX в.: Проблемы политической истории и присоединение к России. Горно-Алтайск, 1991. С. 72.

² *Миллер Г.Ф.* История Сибири. М-Л., 1941. Т. 2. С. 370.

Впрочем, косвенные свидетельства позволяют предположить, что Кумандинская волость могла быть объясчена гораздо раньше. Во-первых, именно через Кумандинскую волость проходила дорога в Шелканскую (Щелкальскую) ясачную волость, известную в документах еще до 1622 г. Во-вторых, документ 1628 г. фиксирует тесные связи между Кумандинской и Итиберской (Етеберской, Ятиберской) волостями. Имеется письменное свидетельство 1630 г. о том, что башлык Кумандинской волости Алтыса отказался вести отряд ясатчиков против Кугедея в Итиберскую волость, так как его люди «говорили промеж себя», что тамошние ясачные «хотят побивать служилых людей по дорогам и под Кузнецкой острог хотят приходиться с воинскими людьми»¹.

Знакомство же русских с Итиберскими волостями относится к 1620 г., когда томский казак «Митька Бараксан со товарищи» дошел до «Етеберския волости до князя до Бежбеека»². Позднее эта волость под названием Кондомо-Бежбояковой будет числиться «среди абинских улусов», непосредственно соседствующих с Кузнецким острогом. Отмеченные в официальных документах постоянные контакты Итиберских и Кумандинских ясачных заставляют думать, что их объясачивание произошло примерно одновременно, сразу после постановления Кузнецкого острога. Между тем, sporadически проникать в Северный Алтай русские могли и раньше, беспокоя аборигенов попытками ясачных поборов. «Двести кузнецов», обитавшие, как помним, «вверху Томи» вокруг острога, едва ли могли без содействия дальних соплеменников собрать многочисленное войско, без остатка пожегшего первую Кузнецкую крепостцу. Общее недовольство «Кузнецкой земли», исстари откупавшейся от енисейских кыргызов (позже и телеутов Абака) изделиями из металла, порожденное обязанностью платить новому «русскому сюзерену» исключительно пушной ясак – непривычный, разрушавший традиционный хозяйственный уклад, – вызвало к жизни вооруженный бунт всех «кузнецких людей», направленный на уничтожение ближайшего к ним русского форпоста и ясачного центра – Кузнецкого острога. Дело не закончилось и после возведения новой крепости. Русские документы XVII в. раз за разом отмечают: «К Кузнецкому острогу прилегли орды многие и кочуют...

¹ Самаев Г.П. Горный Алтай в XVII – середине XIX в. С.62.

² Миллер Г.Ф. История Сибири. С. 259.

белые и черные калмыки и киргизские люди и кочюгуты... и саяны... и иных многих земель и орд люди»¹.

Обострение ситуации вокруг первых русских острогов в Южной Сибири было прямо связано с центральноазиатскими событиями конца XVII в. Именно тогда объединительная политика чоросского тайши Хара-Хулы, основателя Джунгарии, выплеснула в Верхнее Приобье не только ущемленных калмыков-торгоутов, но часть горно-алтайских тюрков – будущих телеутов Большого Абакова улуса. Усиление хотогойтов и появление государства Алтынханов привело к миграции групп саянских народов (орчаки, кужегеты-кочюгуты, сойоны русских документов) из Западной Тувы по Катуню в то же Верхнее Приобье. Там «саянцы» кочевали вместе с телеутами².

В свою очередь енисейские кыргызы и быстро обжившиеся на Верхней Оби телеуты почти сразу попали в зависимость от двух мощных монгольских держав и были крайне заинтересованы в сохранении за собою данников-кыштымов, плативших им алман железом, шедший далее джунгарам и Алтын-ханам. После появления в Южной Сибири русских, подчинявших себе местных аборигенов и облагавших их пушным ясаком, и кыргызы, и, чуть позднее, телеуты всеми способами, включая чисто военные, пытались препятствовать этому. Вот почему они тут же воспользовались взрывом недовольства «кузнецких людей» московской ясачной политикой. В одних случаях они прямо провоцировали аборигенов на «отложение и бегства», в других – принуждали тех хранить им верность предельно жестокими карательными мерами. Именно потому не удалась попытка томского служилого И. Пущина заложить в 1632 г. крепость на стрелке Бии и Катуню для защиты южных и западных рубежей Кузнецкой земли³.

Если даже Кузнецкий острог на протяжении всего XVII в. испытывал постоянную угрозу нападения, то в отдаленных от него ясачных волостях кыргызы, телеуты, потом и собственно ойраты чувствовали себя вольготно. В 1643 г. служилые люди из Кузнецка обнаружили «в ясашной Кондомской в Кумандинской волости Мачикова улусу мужиков человек с 10 и больше», собиравших алман,

¹ Там же. С. 258.

² Шерстова Л.И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири XVII–XIX веков. Томск, 1999. С. 62.

³ Миллер Г.Ф. История Сибири. С. 406.

и лишь после жестокой схватки изгнали тех прочь¹. За данью в Кумандинскую волость телеуты приходили и в 1646 г.

Отказавшихся платить алман они подвергли наказаниям: «В Кумандинской волости Мачиков брат Юлек да... Кокин сын Иурган изувечили ясашнова человека Кочеша, Байтанака да Кулунбая ограбили, Сыскыбая, ограбив, к себе в улус взяли; Кубая на пытках замучили»². Осенью 1676 г. в Кузнецк поступило сообщение о том, что люди Мачика прошли из Кумандинской волости на одиннадцати лодках, груженных ячменем³.

К 1660-м годам политическая самостоятельность Кыргызской и Телеутской земель стала почти номинальной, и все последующие их набеги на ясачных, угрожающие их появления под стенами русских городов и острогов, грабежи в окрестностях осуществлялись уже в русле российско-джунгарских отношений. Поэтому именно в Джунгарию отправилось в 1679 г. посольство Г. Пущина с требованием к Галдан-Бошокту-хану строго запретить телеутским и кыргызским князьям нападать на русские уезды и грабить ясачных⁴.

Таким образом, предложенный Галдан-Бошокту-ханом еще в 1640 г. статус двоedanцев для спорных русско-джунгарских волостей в Северном Алтае приживался весьма медленно, что прямо зависело как от военного присутствия там русских служилых людей, так и от того, насколько уверенно чувствовало себя Джунгарское ханство. В 1646 г. ясачные Кумандинской волости сдали в ясак пять соболей (при тогдашней норме в десять). То же повторилось и в 1649 г., при этом кумандинцы заявили сборщикам, что и впредь больше пяти шкурок сдавать не будут⁵. Категорическое несогласие ясачных давать русским «полный ясак», требование ограничиться половинным, видимо, отражает их двоedanческий статус, когда вторую половину получали джунгары.

Неудачные военные действия Галдан-хана против цинских войск, его гибель в 1696 или 1697 году сделали политику его племянника Цэван-Рафтана более мягкой и терпимой. Россия же, не сумевшая наладить отношений с Китаем и подписавшая невыгод-

ный для себя Нерчинский договор, тоже не стремилась обострять отношения с Джунгарией – естественным союзником в противостоянии внешнеполитическим амбициям Цинского двора. Поэтому, вероятно, двоedanческий статус Кумандинской волости окончательно был признан русскими и джунгарами в начале XVIII в.

Впрочем, уже в 1702 г. русские власти попытались препятствовать сбору алмана с Кумандинской волости. Прибывший из Джунгарии к кыргызам Цембель послал отряд Табазака для сбора недоимок с кумандинских кыштымов, но кузнецкий воевода к ним алманщиков не допустил. В следующем году джунгары вновь намеревались получить дань в этих же местах, но были задержаны кузнецкими служилыми людьми. Ойратским сборщикам удалось собрать алман лишь с части Кумандинской волости. В 1705 г. джунгарские сборщики снова явились за кумандинским алманом. Кузнецкий комендант Борис Синявин пригласил их явиться в Кузнецк – они бежали из волости без алмана¹.

Коллизия между кузнецкими властями и алманщиками по поводу формально двоedanческой Кумандинской волости, обязанной тяглом и Джунгарии, и России, проясняется из «Розыскного дела» 1722 г. В этом ёмком документе, достаточно полно характеризующем русско-джунгарские отношения в Северном Алтае начала XVIII в., выделяется сюжет, связанный с 1713 г. Тогда в нижнюю Кумандинскую волость за алманом прибыл некий Дюренг (Дюренг), а оповещенный об этом кузнецкий комендант Синявин отрядил туда сына боярского Григория Рыхлевского для его поимки. Узнав о приближении русского эмиссара, «Дюренг со товарищи бежал из той Кумандинской волости... до их приезде за три дни, и покинул он, Дюренг, в нижней Кумандинской волости 660 белок подпалей, кошлока, 3 черевеси бобровые, 66 котлов железных, 109 таганов, шестеры стремена, железа конские». Главная вина джунгарского сборщика, за которую он должен был быть доставлен в Кузнецк, состояла в том, что «он, Дюренг, в Забийских волостях, прежде его императорского величества, на контайшу ясак собирал по ити (шесть) соболей с человека»². В последней фразе вскрыта основная причина постоянных неурядиц и даже напряженности между русскими и джунгарами отнюдь не в одном лишь 1713 г., но,

¹ Там же. С. 487.

² Самаев Г.П. Горный Алтай в XVII – середине XIX в. С. 71.

³ Там же.

⁴ Шерстова Л.И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири XVII–XIX веков. С.126.

⁵ Самаев Г.П. Горный Алтай в XVII – середине XIX в. С.71.

¹ Там же. С.77.

² Памятники сибирской истории. СПб., 1885. Т. 2. С. 313.

видимо, и раньше. Двоеданческий статус помимо двойного подданства предполагал жесткий порядок и размер сбора подати обеими сторонами. В случае с Кумандинской волостью ясак и алман и в начале XVIII в. составляли по пять соболей каждой стороне, а первоочередное право сбора имели местные русские власти. Вот почему нарушение этих условий джунгарами не только осложняло их отношения с «партнерами-совладельцами», но и обуславливало явное нежелание алманщиков являться в острог и даже их безоговорочное бегство за пределы досягаемости русских служилых без собранной уже дани.

В начале XVIII в. русские вновь попытались закрепить у слияния Бии с Катунью и установить более прочный контроль над двоеданческими волостями Северного Алтая. В 1709 г. была построена Бикатунская крепость, через год сожженная джунгарами и телеутами. Лишь через восемь лет, в 1718 г., ее восстановили чуть выше по течению Бии и она стала русским форпостом в предгорных и горных районах Алтая. Со временем Бийская крепость превратилась в уездный город Бийск.

Следствием усиления русского присутствия в Северном Алтае стал и более упорядоченный сбор ясака с Кумандинской волости. В описи к карте Сибирской губернии, составленной в 1745 г., отражено мнение русских властей о ее большей зависимости от России, нежели от Джунгарии, что, видимо, соответствовало действительности: 110 ясакоплательщиков этой волости ежегодно давали государству 297 соболей¹. Данные о джунгарском алмане находим в ведомости Кузнецкой воеводской канцелярии за 1752 г. Причем, если в русских официальных документах среди ясачных волостей постоянно фигурирует единая Кумандинская волость, то среди джунгарских данников выделяются Нижне- и Верхне-Кумандинская. В первой 120 человек сдавали алман «железными таганами по пяти за собель и за неимением оно по выдре». Во второй каждый из 26 мужчин ежегодно выплачивал по пяти малых железных таганов, приравненных к одному соболу. По Г.П. Самаеву, данники Нижне- и Верхне-Кумандинской волостей платили ясак в размере 2–3 соболей и алман, равный стоимости 1 соболя².

Заметим: несмотря на то, что упомянутые волости числились двоеданческими, они состояли не только из двоеданцев. Число плательщиков алмана было больше, чем ясачных – 146 против 110 мужчин. Выходит, 36 мужчин, повинных алманом, ясаком обложены не были, что едва ли объяснялось недосмотром кузнецкой администрации. Скорее всего, стремление сохранить ровные отношения с Джунгарией и заручиться невмешательством, если не поддержкой необьясаченной части кумандинцев, сдерживало её фискальное рвение.

Вопрос о времени и обстоятельствах введения в русский официальный язык понятий «Верхне-Кумандинская и Нижне-Кумандинская волости» пока остается открытым. Л.П. Потапов приводит документы, относящие этот момент ко времени не ранее 1640-х гг.: в 1642 г. – «Нижняя Куманда»; в 1653 г. – «По Бие и Катуню реке волости Малыя и Большие Куманда»¹. В «Чертежной книге» С. Ремезова (1701), составленной по данным 1695 г., фигурируют уже две волости: Нижняя Куманда на левом берегу Нени и выше по Бие и Верхняя Куманда по Бие до впадения в нее р. Лебеди². Это наиболее ранняя точная территориальная привязка Кумандинских волостей. Отражала ли она уже тогда какие-то этнокультурные особенности, просто обозначала две территориальные группы или закрепляла на карте местное географическое деление бассейна Бии и его обитателей, лишь со временем получившее этнонимический смысл – сказать трудно. Во всяком случае, нужно иметь в виду, что долгая нестабильная обстановка в Северном Алтае вплоть до джунгарского разгрома 1756–1758 гг. существенно повлияла на перетасовки и расселение различных этнических групп «Кузнецкой земли», особенно на ее периферии. Позднее административная и фискальная политика уже только русских властей также существенно изменила этнографическую карту, ход и направленность этнических процессов внутри «Кузнецкой земли», куда входил тогда и Северный Алтай.

Как бы то ни было, на протяжении всего XVII в. в русских документах, как правило, говорится либо о Кумандинской волости, либо о Кумандинских волостях без уточняющих эпитетов. По мнению Л.П. Потапова, разделение на Верхнюю и Нижнюю Кумандин-

¹ Самаев Г.П. Горный Алтай в XVII – середине XIX в. С. 80.

² Там же. С. 85.

¹ Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969. С. 108.

² Ремезов С.У. Чертежная книга Сибири. СПб., 1882. Л. 14.

ские волости укоренилось после 1715 г.¹ По нашим данным, наиболее раннее упоминание особой Нижней Кумандинской волости относится к 1703 г. Тогда в Кузнецк вернулся пеший казак Степан Серебренников и доносил, что «был за Биею рекою в Нижней Кумандинской ясачной волости у ясачного татарина Одияка. Одияк сказал, что был у него... в улусе контайшин посланец Аранжама, а с ним две тысячи черных калмаков (джунгар – *Л.Ш.*) да киргизские два князя Коржинка Еренаков, Тангитка Таин Иркин со своими улусными людьми... и со скотом. И пошли те черные калмыки и киргизы от него, Одияка, из улуса в Калмыцкие земли к контайше, за 5 дней переправились через Бию и Катунь»². Таким образом, нижние кумандинцы, жившие в междуречье Бии и Катунь, стали свидетелями угона енисейских кыргызов в Джунгарию.

В документе 1720 г. вновь упоминается Нижняя Команда³, но показательно, что и в середине XVIII в. русские власти использовали традиционное название «Кумандинская волость» применительно к ясачному населению; тех же, кто выплачивал алман Джунгарии, подразделяли на Верхнюю и Нижнюю Кумандинские волости. Вполне допустимо, что само устойчивое размежевание Кумандинской волости на две части сложилось в русской административной практике не без джунгарского влияния.

Русские источники XVII в. объединяют Кумандинскую, Еленскую (Елейскую), Итиберскую, Сарачерскую, Каргинскую, Кузенскую, Комляжскую, Щелканскую и Тиргешскую ясачные волости под общим названием «Кондомские волости Кузнецкого уезда»⁴. Относительно наименования «Кондомские» существуют две точки зрения. С.А. Токарев считал, что в начале XVII в. это волости обитали на Кондоме⁵. Б.О. Долгих и Л.П. Потапов объясняли название тем, что путь в верховья Бии и на Телецкое озеро из Кузнецкого острога шел через реку Кондому⁶. Предпочтительнее все же усмат-

¹ *Потапов Л.П.* Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 108.

² Материалы по истории Хакасии XVII–XVIII вв. / Под ред. В.Я. Бугаева и А. Абдыкалькова. Абакан, 1995. С. 209.

³ Памятники сибирской истории. С. 282.

⁴ *Миллер Г.Ф.* История Сибири. С. 370.

⁵ *Токарев С.А.* Докапиталистические пережитки в Ойротии. М-Л., 1936. С. 80.

⁶ *Долгих Б.О.* Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. М., 1960. С. 112; *Потапов Л.П.* Этнический состав и происхождение алтайцев. С.108.

ривать в понятии «Кондомские волости» отражение не только географического соседства перечисленных волостей, но и прочные этнокультурные соответствия групп родственного населения. Если так, то вся обширная «Кузнецкая земля», а тем более ее «Кондомская часть» воспринималась всеми без исключения аборигенами как этническая территория, общая родина. Наличие дорусских социально-экономических образований в виде улусов или этнонимических «волостей» не рассекало довольно аморфную массу аборигенов «Кузнецкой земли» на обособленные общности и они, при желании или необходимости, свободно передвигались по всей ее территории.

Утверждение власти Москвы в Южной Сибири сопровождалось причислением каждой данной группы ясачных к строго определенной фискальной волости и стремлением как можно прочнее привязать последнюю к земле. Поскольку главной функцией ясачных волостей являлась выплата подати, русская администрация внимательно следила, чтобы ни под каким видом не уменьшались их количество и численность, ибо такие изменения отрицательно сказывались на поступлениях ясака – основного интереса российского государства в Сибири. Идеалом было полное прикрепление ясачных волостей к определенным территориям, не только фискальное, но и пространственное ограничение аборигенов. Поэтому власти всячески противились любым переселениям ясачного населения без их ведома и дозволения. Следует помнить также устойчиво беспокойную политическую ситуацию в «Кузнецкой земле» вплоть до гибели Джунгарского ханства, что побуждало податное население попросту скрываться как от русских сборщиков ясака, так и от джунгарских алманщиков. Отсюда следует, что карта расселения «кузнецов», зафиксированная в более поздних русских источниках вряд ли совпадала с их реальным расселением в дорусское время. Она уже являлась следствием различных событий и процессов эндогенного или экзогенного характера – хотя бы потому, что административно-фискальная политика Московского царства и Российской империи, вольно или невольно, кардинально изменяла ход и направленность этнических процессов как внутри «Кузнецкой земли», так и в Сибири вообще.

В атласе С. Ремезова (1701) Кумандинские волости показаны только по берегам Бии. В начале XVIII в. Нижне-Кумандинская волость локализовалась в междуречье Бии и Катунь, о Верхне-

Кумандинской источники не говорят. Из рапорта кузнецкого воеводы Шапошникова от 10 августа 1745 г. следует, что «По обе стороны Бии реки, над самой рекой, живут ясашные двоedanцы в следующем порядке: волость Кумандинская, от Кузнецка 140 верст, дорога гориста и чернолесна... Из Бийска же в одни сутки... выше по Бие – вторая Кузенская волость, от Кумандинской в 20 верстах»¹. Верхне-Кумандинская волость не упомянута. В какой-то степени передвижения ясачного населения в пределах Кузнецкого уезда, к которому с 1629 г. была приписана Кумандинская волость, облегчались общей административной зависимостью всех здешних волостей от Кузнецкого острога.

Ситуация резко изменилась после 1804 г., когда образовалась Томская губерния и выделился Бийский округ. С 1806 г. к нему причислены «семь Кузнецких, Кондомских волостей», в том числе Нижне- и Верхне-Кумандинские. С той поры «Кузнецкая земля» перестала быть единой – административными методами от нее были оторваны Кондомские волости. И кузнецкие и бийские власти педантично следили за численностью подведомственных им ясачных, препятствуя малейшему оттоку населения. Так, в 1835 г. в Бийском земском суде рассматривалось дело некоей Агафьи. Эта вдова оседлого инородца Шуйской волости Кузнецкого округа обратилась с просьбой о причислении ее с сыном и дочерью к Нижне-Кумандинской инородной управе Бийского округа на том основании, что после смерти мужа она уже более трех лет живет у своего родного брата Бухтуева. Суд, рассмотрев прошение, определил, что Агафья Абышева не может быть перечислена из Кузнецкого в Бийский округ, так как по ревизским сказкам она вместе со своими детьми записана «в семейство дяди своего умершего мужа»², хотя, как явствует из дела, до замужества была причислена к Нижне-Кумандинской управе Бийского округа.

Но даже в таких условиях население бывшей Кузнецкой земли сохраняло традиционные хозяйственно-культурную близость и брачные связи, хотя новое административное деление существенно повлияло на естественный ход этнических процессов, значительно перенаправило их и, в конечном счете, обусловило форми-

¹ *Потапов Л.П.* Очерки по истории алтайцев. Новосибирск, 1948. С. 174.

² Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф. 3. Оп. 4. Д. 29. Л. 400, 416.

рование современных тюркоязычных этносов Северного Алтая и Шории.

Официальные документы конца XVIII в. дают гораздо более ясную географическую локализацию Кумандинских волостей. С возведением Бийско-Кузнецкой линии крепостей образовывались постоянные поселения казаков, притягивавшие к себе аборигенов. Поскольку в течение всей второй половины XVIII в. сохранялась реальная или потенциальная угроза вторжения цинских войск в Горный Алтай и его северные предгорья, постольку аборигены искали защиты у русских укреплений, поближе приселяясь к пикетам, форпостам, просто селениям. Поэтому русские источники этого периода отмечают оседлое обитание аборигенов вдоль Бийско-Кузнецкой линии.

С другой стороны, начиная уже с первой четверти XVIII в. набирает силу процесс «невоенного» проникновения к линии и за нее и оседания там русских крестьян. Несмотря на военное положение и неустойчивость обстановки, государственные и заводские крестьяне пробирались в верховья Оби, в нижнее течение Катунь, на оба берега Бии. Уже в 1780-е годы вольная крестьянская колонизация вышла за пределы официальной границы России, и не только в районе Бухтармы, но и в верховьях Оби. Так, крестьяне деревни Бехтемирской с момента ее основания в 1727 г.¹, завели пашни на левом берегу Бии, хотя эта территория лежала вне сферы действия русской администрации, а местное население являлось двоedanцами. В сентябре 1749 г. Судебная изба Бикатунской крепости получила строгое предписание о прекращении этой крестьянской инициативы. Попутно отмечалось, что бехтемирские крестьяне живут на полях за Бией «долговременно, якобы за страдною и пахотною работою» и торгуют с калмыками. В декабре того же года запрет был повторен под страхом смертной казни. Все же, несмотря на все строгости, местные власти смотрели сквозь пальцы на самовольное продвижение крестьян к югу. Даже приписанные к заводам крестьяне иногда добывали разрешения отселиться от прежней деревни на новые места, еще недавно считавшиеся опасными. В 1772 г. Бийская земская изба запрещала заводским крестьянам деревни Песчаной, основанной в 1735 г., косить сено «в опасных местах», заниматься промыслами и торговать с калмыками. В 1773 г. отселив-

¹ *Булыгин Ю.С.* Первые крестьяне на Алтае. Барнаул, 1974. С.127.

шиеся из Песчаной жители просили освободить их от повинностей официально, «дабы поднять хозяйство»¹.

В конце 1750 годов правительство даже организовало движение добровольных переселенцев в район Бийской крепости, и уже в 1758 г. 108 мужчин пожелали переселиться к Бийску – все из Енисейского уезда тогдашней Сибирской губернии². Поток переселенцев в Бийский округ продолжался и из Кузнецкого округа. Русские деревни, основанные выходцами оттуда, появляются на Бие – Большая и Малая Угренева, Усяцкая и др.³. Административное переустройство порой не успевало за переселениями крестьян, которые на какое-то время оказывались предоставленными сами себе, устанавливая разнообразные и прочные отношения с местными тюрками – вплоть до брачных. Между Бией и Катунью, по Бие и ее притокам, особенно в нижнем течении рек, успешно шли процессы русско-тюркской аккультурации и ассимиляции.

В 1782 г. Нижне-Кумандинская волость насчитывала 382 души мужского пола, 69 из которых совместно с русскими жили в селах Солтонском и Смоленском, маяках Нижнененинском и Новиковском, деревнях Ажинской, Усяцкой, Чемровской, Воронице и в Бийской крепости. Число таких ясачных росло и в 1795 г. составило 87 душ, а к прежним местам обитания добавились деревни Шубенская, Чесноковская, Буланиха, Савинова, Комарова, Бехтемирская, Карабинская, Марушинская, маяки Сайлапский, Лебязжий, Сайдыпский и село Ново-Енисейское⁴. В 1804 г. Верхне-Кумандинская волость насчитывала 137, а Нижне-Кумандинская – 448 ревизских душ и обе они проживали по р. Бие⁵.

В 1809 г. по данным бийского земского исправника к Бийскому округу была приписана одна Смоленская волость, населенная государственными крестьянами чересполосно с новокрещеными ясачными. Последние жили в селе Солтонском, редутах Бехтемирском, Новиковском, Лебязьем, Сайлабском (Сайлапском), в форпосте Сандыбском (Сайдыпском), в деревнях Усяцкой, Больше-Угреновой, Мало-Угреновой, Старочемровской, Новочемровской,

¹ Громыко М.М. Западная Сибирь в XVIII в. Новосибирск, 1965. С.120.

² Там же. С. 121.

³ Булыгин Ю.С. Первые крестьяне на Алтае. С. 105.

⁴ Там же. С. 105.

⁵ ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 1. Л. 100.

Иконниковой¹. По уточненным данным в 1820 г. в Смоленской волости Бийского округа насчитывалось 17 населенных пунктов. В восьми из них, наряду с государственными крестьянами, отставниками и поселенцами, жили «ясашные крещеные, занимающиеся земледелием». При общей численности населения 871 душ обоего пола последние насчитывали 123 человека, т.е. 14% от всех обитателей. В селениях соотношение русских и инородцев разнилось: в редуте Бехтемирском было 11 казенных крестьян и 3 крещеных ясачных; в редуте Николаевском – 15 и 7; в селе Енисейском – 14 и 15; в редуте Новиковском жили 3 отставных, 30 казенных крестьян, 7 государственных крестьян и 3 ясачных; в селе Солтонском – 25 казенных крестьян и 14 ясачных; в редутах Сайлапском и Сайдыпском и в деревне Усяцкой (соответственно 29, 35 и 17 д.о.п.) указаны лишь ясачные-хлеборобы, русских не было. В последнем случае, несомненно, фиксируется совместное поселение членов одной патронимии (тöль) или разросшейся большой патриархальной семьи – «породы» (кезек), типичных и традиционных для Южной Сибири вообще. В Верхне- и Нижне-Кумандинской волостях крещеных ясачных числилось в деревне Березовке 69 д.о.п., в деревне Быстрянской – 204 д.о.п.²

Новокрещеные ясачные жили и в двух волостях Горного ведомства: Уксунайской в деревнях Бехтемирской, Поповичевой, Локтевской, Апыштайхе, Черемшанской, Титовой, Старо-Тогульской, составляя 3% от общего количества ревизских душ; в Чумышской волости в деревнях Каменке, Крутинской, Максаровой, Дмитриевой, Оплеухиной, Машешкиной, где составляли 1,5% р.д. без улуса Тарабинского Азкыштымской волости³.

При сравнении материалов конца XVIII и начала XIX вв. видно, что часть населения Нижне-Кумандинской волости продолжала обитать в тех же самых населенных пунктах. Большая их часть была сосредоточена в Смоленской волости. В других волостях новокрещеные ясачные происходили, преимущественно, из Тогульской, Тагабской, Азкыштымской волостей.

В 1822 г. в Сибири был введен в действие «Устав об управлении инородцев» М.М. Сперанского, определивший ясачных как особое российское сословие «сибирских инородцев», обозначив их

¹ ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 1. Л. 67–68.

² ГАТО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1217. Л. 579.

³ ГАТО. Ф.144. Оп.1. Д.1. Л. 67–68.

права и обязанности. Согласно «Уставу» Кумандинские волости были переименованы в Верхне-Кумандинскую и Нижне-Кумандинскую инородные управы, отнесенные, в основном к разряду кочевых инородцев. Разряд был присвоен с учетом «непостоянства их жительства, степени гражданского образования, простоты нравов, особых обычаев, образа пропитания, трудности взаимных сообщений»¹. В 1824 г., после введения «Устава», в Нижне-Кумандинской инородной управе насчитывалось 444 кочующих и 42 оседлых инородца, живших по рекам Нине (Нене), Бии, Ише, Пильной, Барде, Чепше и Кубе. Башлыком в то время был Василий Ченичеков. К Верхне-Кумандинской инородной управе было причислено 133 кочевых инородца, обитавших «в горах по реке Бие», с башлыком Данилом Ботвиным. Кроме кочевых в этой управе проживали приписанные к ней оседлые инородцы улуса Кокшинского – выходцы из Телеутской инородной управы 2-й половины Кузнецкого округа – в количестве 91 р.д. Оседлые инородцы зафиксированы также в форпостах Сайдыбском (25 р.д.) и Сайлапском (2 р.д.), в деревнях Солтонской (3 р.д.), Верхне-Каменной (21 р.д.), Быстрянской (130 р.д.), Усть-Каменной (14 р.д.), Березовской (30 р.д.), Солонке (5 р.д.), Харюзовке (12 р.д.), Чесноковой (7 р.д.), Ияшиной (2 р.д.), Угреновой (3 р.д.). Всего в Верхне-Кумандинской волости числилось 268 р.д. оседлого разряда².

При сравнении населенных пунктов обеих Кумандинских волостей в конце XVIII в. и в 1820-е годы обнаруживается, что часть таковых, отмеченных сначала как причисленные к Нижне-Кумандинской волости, позднее значатся в составе Верхне-Кумандинской (например, форпосты Сайдыбский, Сайлапский, Солтонский), а большая часть оседлых инородцев, расселенная по правому берегу Катуня (д. Быстрянская, Березовка) и территориально непосредственно примыкающая к Нижне-Кумандинской управе, оказалась приписанной к Верхне-Кумандинской. Эти противоречия могут объясняться либо отсутствием у властей полной информации о расселении инородцев обеих управ, либо сохранявшейся с XVII в. традицией, определявшей ясачную волость не территорией, а жестким фискальным соотношением с определенной группой населения, где бы та ни обитала.

¹ Шерстова Л.И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири XVII–XIX веков. С.170.

² ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 54. Л. 63–64; Ф. 144. Оп. 1. Д. 17. Л. 6.

В таком случае население одной волости (управы) жило совместно с членами других волостей, но четко выделялось административно-податной подчиненностью и «адресом» ясачных выплат. Если так, то и относительно начала XIX в. становится трудно увязывать интересующие нас инородные управы со сколько-нибудь определенно очерченной территорией, а их географическая локализация по рекам носит во многом условный характер. Во всяком случае, эти земли не должны восприниматься ни изначально, ни позднее как синоним этнической территории Кумандинских управ. Это понятие значительно шире, оно должно включать в себя оба берега Катуня в нижнем ее течении, междуречье Катуня и Бии, бассейн Бии с выходом на речную систему Чумыша – то есть обширную северо-восточную часть Бийского округа, включая остепненные равнины, предгорья и даже склоны Алтайской, Шорской, Кузнецкой и Салаирской горных систем. Кумандинские управы, как общности людей единого податного подчинения, соседствовали, а часто и чересполосно проживали не только с русскими крестьянами, но и с инородцами иных управ – Тогульских, Тагапских, Азкештымских, Кузенской, а также Кондомо-Елейской, Кондомо-Итиберской, Шелкальской управ Кузнецкого округа.

Сложная этнокультурная ситуация в бассейне Бии и в Катунско-Бийском междуречье, связанная с ростом численности русских, довольно быстро и кардинально меняла здесь и этническую ситуацию, и устоявшуюся, казалось бы, этнографическую карту. Именно в нижнем Катунско-Бийском бассейне уже в конце XVIII – начале XIX вв. стали возникать едва ли не самые ранние земельные споры между русскими и коренным населением: претензии на хозяйственное освоение одной и той же ниши жизнеобеспечения – земледельческой – неизбежно обостряли межэтнические контакты. Но до поры такое соперничество имело спорадический характер: 24 января 1817 г. бийский земский исправник доносил в Томское губернское правительство: «Из числа живущих в селе Быстряном разных волостей ясачных настоящими домами по-русски, Алексей Сафронов с товарищи просят о позволении им переселиться из Быстрянки на 25 верст от их селения, на устье реки Наймы, впадающей в Катунь, так как там места для хлебопашества и скотоводства выгодны. Напротив того, около Быстрянки *полному ныне заселению ясачных*

земли вытахались» (курсив мой. – Л.Ш.)¹. Когда же 9 ясачных семейств прибыли на устье Наймы, оказалось, что на этом месте уже начали селиться заводские крестьяне заимки Чаргазацкой «Алексей Заблоцкий с товарищи» и «построили довольно домов и распахали пашни». Быстрянец Сафронов и его спутники, столкнувшись с неожиданностью, обратились за помощью к начальству: «Он же... и прочие его товарищи, хотя имеют дома и пашни, но эти крестьяне, не допуская их, чинят хлебопашеских и в звероловстве совершенное притеснение, от чего они пришли в крайнее разорение, а потому просят (исправника – Л.Ш.) от такого стеснения защитить их». Исправник обратился к управителям Горной Канцелярии Беглову и Сахарникову, и последний уведомил его, что «о непритеснении ясачного Сафронова с товарищи крестьянам деревни Чергазацкой Заблоцкому и прочим учинено строжайшее подтверждение». Но уже в конце 1819 г. другой инородец жаловался на «стеснения» Заблоцкого. На основании рапортов бийского земского исправника Томское губернское правительство в 1820 г. обратилось в Канцелярию Колывано-Воскресенского горного начальства с просьбой о совместном расследовании «самовольных поступков крестьян заводских и пресечении оных, запретив тем крестьянам завладение мест им не принадлежащих, и с виноватыми в самовольстве поступить по законам»².

Впрочем, одновременно усиливались и ассимиляционно-аккультурационные процессы. Выразилось это, в частности, в количественном росте «ясачного оседлого новокрещеного населения» в русских деревнях. Во многих хозяйственно-культурных характеристиках, порой даже в языке, люди эти уже практически слились с русскими крестьянами, что обременяло местную администрацию фискальными и управленческими трудностями. Такого рода процессы, актуальные для всей Сибири, особенно заметны были на территориях интенсивных русско-аборигенных контактов.

«Устав об управлении инородцев» 1822 г. предложил решение этой проблемы, учитывая расселение оседлых ясачных. Если те жили «особыми деревнями», то выбирали сельских старост по общим правилам «о сих старостах в русских селениях». Если «число душ в селениях достаточно», то они «составляют особенную волость», и

волостная управа в этом случае аналогична той, что действует в крестьянских волостях. Если же селения не могут составить особой волости, или инородцы не образуют особого селения, то их причисляют к русским деревням и русским волостям. Видимо, сразу после принятия «Устава» немногочисленные ясачные, жившие в русских деревнях и форпостах, были к ним приписаны и со временем дополнили собою русское крестьянское сословие.

Случилось так, что «Устав» невольно разрушил податную целостность Кумандинских инородных управ, так как часть их членов была отнесена к разряду кочующих, а другая – к оседлым. Памятуя, что принадлежность к разряду обуславливала разные права и обязанности отнесенных к ним людей, возникали новые сложности в руководстве инородными управами. Поэтому Ясачная комиссия 1828–1835 гг. не только проверила правильность причисления инородцев к разным разрядам, но и восстановила податное и административное единообразие Кумандинских управ: все их члены получили разряд кочевых. В 1849 г. численность Нижне-Кумандинской управы составляла 614 р.д., а Верхне-Кумандинской – 178 р.д.¹ Из последней к тому времени был выделен в качестве самостоятельной инородной управы телеутский Кокшинский улус, давший название новой оседлой управе. Из сильно обрусевшего населения Катунско-Бийского междуречья образовалась Быстрянская инородная оседлая управа, обитавшая в селах Быстряном, Березовке, Старо- и Ново-Суртайском, Чепше, Пильне и Балыксе. В начале XX в. в этой инородной управе насчитывалось 1849 д.м.п., проживавших в 5 селах и 2 деревнях, таких, как Быстрянское, Березовка, Чепша, Пильна, Балыкса.

В Кокшинской инородной управе числилось 897 оседлых д.м.п., в одном селе и трех деревнях: Старо- и Ново-Суртайских, Верх-Карагужихе, Березовке. В начале XX в. эта управа была упразднена и часть ее населения вошла в состав Улалинской инородной управы, насчитывавшей в 1903 г. 1183 д.м.п.²

Инородцы, составлявшие Быстрянскую и Кокшинскую инородные управы, по свидетельству современника, «говорили на русском языке с местными сибирскими провинциализмами, ничем не отличались от русских, все были православными и не помнили ни-

¹ ГАТО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1217. Л. 577.

² Там же. Л. 578–579.

¹ ГАТО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 56. Л. 1293.

² ГАТО. Ф. 3. Оп. 8. Д. 10. Л. 41, 103.

чего о своем происхождении»¹. Продолжалось и пополнение этих податных образований извне. В 1903 г. в Быстринской управе значилось 142 «непричисленных инородца» (т.е. причисленных к другим управам, но проживавших в селениях данной) и 842 лица других сословий, большинство из которых были русские крестьяне. Аналогичное явление наблюдалось и в Кокшинской управе: соответственно 6 и 76². В сущности, в этих двух инородных управах в это время численность русского населения составляла 912 человек, т.е. почти 30% от общего количества реальных обитателей, и они постоянно подпитывались не столько аборигенными, сколько русскими поселенцами.

Развернувшийся со второй половины XVIII в. процесс ассимиляции коренного населения междуречья Бии и Катунь к началу XX в. привел к полному его обрусению. После административной и земельной реформ. 1905–1906 гг. эта часть бывших аборигенов, ранее составлявших часть Кумандинских волостей, безболезненно влилась в русско-сибирский субэтнос.

На протяжении XIX в. менялась численность обеих собственно Кумандинских управ. В 1858 г. к Верхне-Кумандинской управе были причислены 322 д.м.п. и 284 д.ж.п., всего 606 д.о.п.; к Нижне-Кумандинской – 831 д.м.п. и 740 д.ж.п., всего 1571 д.о.п.³. В начале XX в. в Верхне-Кумандинской управе насчитывалось 319 д.м.п., в Нижне-Кумандинской – 1373 д.м.п. По официальному свидетельству, «все население Верхне и Нижне-Кумандинской волостей кочевых инородцев, числящихся в этом разряде лишь формально» в сущности, занимаются оседлым земледелием «хотя бы для своих нужд». Расселены первые в с. Макарьевском и 13 аилах, вторые – в трех деревнях и 24 аилах⁴.

Обращает на себя внимание то, что в этих управах проживало значительное количество «непричисленных инородцев (в Верхней – 226, в Нижней – 674) и «лиц других сословий» (соответственно 102 и 165), т.е. они интенсивно пополнялись «со стороны». В Верхне-Кумандинской управе непричисленные по отношению к причисленным составили в начале XX в. почти 71%, в Нижне-Кумандинской – почти 46%. Доля собственно кумандинцев от всего реально

обитавшего вместе с ними населения составляла около 60%, причем, в первой управе – 49%, во второй – 63%.

В Кумандинские управы непрерывно «притягивались» родственные им группы инородцев, по преимуществу, из Кузнецкого округа, что, безусловно, влияло на ход, интенсивность и характер этнических процессов, протекавших внутри них. Не уменьшался, скорее, увеличивался и приток русского населения. В середине XIX в. отмечалось, что «Русские исключительно живут в нижней части течения, по р. Бие и ее правым притокам Нине и Бехтемиру». В 1859 г. русских в долине Бии было около 7200 душ обоего пола¹. В начале XX в. русские, проживавшие на территории обеих управ, составили примерно 15% от приписанного к ним населения, а русская крестьянская культура серьезно затронула весь этнокультурный комплекс аборигенов.

В 1905 г. в Кумандинских управах началась землеустроительная реформа, сопровождавшаяся переводом инородцев в оседлый разряд и введением у них волостного правления и суда по типу крестьянских. Еще в 1891 г. в Томском губернском совете обсуждался вопрос о переводе Кумандинских управ в крестьянские волости, и даже принято было решение о причислении их к Сростинской волости. Тогда это решение в жизнь воплотить не удалось: по действующему «Уставу» 1822 г. вопрос этот должны были добровольно решить сами инородцы на сходе, а они были категорически против². Ситуация вновь осложнилась после выхода в свет закона от 31 мая 1899 г., подтвердившего необходимость землеустройства в кочевых волостях, предполагавшего и здесь пятнадцатидесятидушную душевую надел, как у крестьян. В случае удачного проведения землеустройства, Кабинет е.и.в. получал в свое распоряжение свыше 6 млн. десятин «лишних», «свободных» земель³. Но закон этот, вконец затянувшимися подготовительными работами по причислению инородцев к крестьянским волостям, вызвал сильное противодействие со стороны алтайских горных калмыков. Им, а также четырем тубаларским инородным управам удалось отодвинуть введение нового закона на неопределенное время.

¹ Землеведение Азии. С. 433.

² Шерстова Л.И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири XVII–XIX веков. С. 278–279.

³ Михайлов В.П. Отчет о поездке на Алтай начальника Алтайского округа в 1910 г. Барнаул, 1910. С. 23.

¹ Там же. Л. 41.

² ГАТО. Ф. 3. Оп. 8. Д. 10. Л. 41.

³ Землеведение Азии Карла Риттера. СПб., 1877. Т. IV. С. 434.

⁴ ГАТО. Ф. 3. Оп. 8. Д. 10. Л. 41.

У кумандинцев же, не сумевших избежать землеустройства, реформа сразу же выявила ряд проблем. Для их решения была создана поземельноустроительная комиссия, заседавшая 19–21 июня 1906 г. в с. Старо-Бардинском «по делу о кочевых инородцах Нижне-Кумандинской управы». Члены комиссии констатировали, что «поземельное устройство застало нижнекумандинских инородцев в переходный момент от кочевого быта к оседлому». Такое понимание социально-экономического состояния кумандинского общества соответствовало научным взглядам областнической части сибирской интеллигенции. Комиссия сочла определяющим признаком оседлости кумандинцев форму поселений: около их айлов сосредоточены земельные угодья – покотины, пашни, сенокосы. Черты кочевого быта усматривались «в слабой связи некоторых айлов с землей, свободное передвижение айлов по территории всей волости, ежегодный уход целыми семьями в отдаленные места Горного Алтая для охоты и сбора кедровых орехов». Был сделан вывод: «поземельное устройство должно неизбежно сохранить за кумандинцами все те земли, которыми они донныне имели право располагать, чтобы дать возможность естественного развития земледелия в будущем». Пагубно для них и «сохранение излишков (земли) с условием допринятия (в управы) новых членов, тем более, что таким путем к инородцам могут быть приселены чуждые им элементы, что противоречило бы принципу охранения бытовых особенностей кочевых инородцев. К тому же часть кумандинцев проживает за пределами своей управы и может вернуться, поэтому нужно оставить землю и для них». Было решено ходатайствовать перед Министерством Императорского двора о сохранении земель за устраиваемыми нижекумандинскими инородцами; сохранить за ними право беспрепятственно и безвозмездно пользоваться кедровыми насаждениями и охотиться в лесных местах Горного Алтая; «наделять устраиваемых инородцев земельными наделами не по айлам, так как они часто меняют свои земли, но передвигаются внутри волости, а отвести всем айлам Нижне-Кумандинской волости земли, как одному сельскому обществу, общий надел». Комиссия считала, что такие меры будут способствовать безболезненному переходу аборигенов к оседлому, т.е. крестьянскому образу жизни¹.

¹ Сибирская жизнь. 1906. 13 июля. № 148.

К сожалению, предложения комиссии во многом противоречили духу нового законодательства, а потому не были поддержаны губернскими властями. Землеустройство в обеих Кумандинских управах должно было осуществляться в рамках закона от 31 мая 1899 г. Из этого следовало, что наделы определялись похозяйственно в 15 десятин на ревизскую душу, выявленные же излишки землеустроители переводили в переселенческий фонд. К началу 1907 г. Верхне-Кумандинская и Нижне-Кумандинская инородные управы были переименованы в соответствующие волости. В них были учреждены волостные правления и волостные суды, практически идентичные крестьянским. Введение волостных судов затянулось, и первые проверки их деятельности относятся к 1911 г. По данным на 1912 г., в суде Верхне-Кумандинской волости было рассмотрено 160 дел, но часть приговоров так и не была принята к исполнению. С этого времени стали проводиться ежегодные ревизии волостных правлений¹.

Кумандинцы, получившие законные душевые наделы в 15 десятин на р.д., были переведены в разряд оседлых инородцев. К 1911 г. в Верхне-Кумандинской волости насчитывалось 15 населенных пунктов, 245 дворов. К ней было приписано 653 д.м.п. и 672 д.ж.п., т.е. общая численность населения составляла 1325 душ. Нижне-Кумандинская волость состояла из 2500 д.м.п. и 2550 д.ж.п., т.е. из 5050 душ обоего пола. Кумандинцы жили в 29 населенных пунктах с 871 двором².

Заметим, что землеустроительные мероприятия абсолютно не коснулись непричисленных инородцев, живших на кумандинских землях и составлявших, как помним, не менее половины всего здешнего податного населения. «Доброму соседству» немало способствовали реально осознаваемые этнокультурные связи потомков обитателей «Кузнецкой землицы» – кумандинцев, итиберов (чедыберов) елейцев, тогулов (тонгул), тагапцев (таг-аба), азкиштымов (ашкыштымов) и др. Именно часть из них традиционно проживала вперемежку с кумандинскими сеоками, хотя и не была причислена к их управам. Администрация по-прежнему прекрасно знала, к каким округам и управам причислены те или иные группы аборигенов да и отдельные ясачные, и пристально следила, чтобы, независимо

¹ ГАТО. Ф. 3. Оп. 44. Д. 4117. Л. 714–725.

² Список населенных мест Томской губернии в 1911 г. Томск, 1911. С. 328–332.

от фактического местожительства, все они оставались подведомственными соответствующему округу и платили подать именно туда. Землеустроительные работы тормозились извечной евразийской традицией организации российского государства по «принципу улуса»¹, когда, несмотря на непрестанные попытки введения принципа административной территориальности, податное население в административно-фискальном плане зависело от одного органа управления, а проживало на территории другого.

В 1909 г. Томское губернское правление приняло решение о дальнейших землеустроительных работах в Горном Алтае. Это привело к необходимости уточнения результатов таковых в Кумандинских волостях. Власти в очередной раз подчеркивали, что инородцы Кузнецкого уезда, живущие «...в пределах Бийского уезда... по племенным особенностям, по происхождению и по истории поселения здесь... являются населением пришлым. Поэтому в ряды населения причисленного они зачислены быть в Бийском уезде не могут» и фактически «права на наделение не имеют»². Здесь губернские власти официально подтвердили, что население и земли, на которых оно живет, административно никак не связаны. Такое четкое размежевание людей, населяющих одну территорию, но подведомственных разным уездам, имело следствием сложение не совсем верных представлений об этнической ситуации в Кумандинских волостях и этнических компонентах кумандинского этноса в XX в.

Словно не замечая сложных этнических, в том числе миграционных, процессов, веками протекавших на данной территории, наука и органы управления, вслед за В. Радловым и В. Вербицким, родовой состав кумандинцев определяли только теми сеоками, которые зафиксировали эти исследователи. Реальная же этническая ситуация подменялась памятью о том, какие этнические группы входили в состав ясачных волостей (инородных управ) и какие инородные управы существовали. Таким образом, значительное число аборигенов, причисленных к управам Кузнецкого округа, но фактически уже вошедших в состав формирующегося кумандинского этноса, из-за их ведомственной принадлежности воспринимались как чуждый компонент.

¹ Шерстова Л.И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири XVII–XIX веков. С.91–106.

² ГАТО. Ф. 3. Оп. 44. Д. 4033. Л. 3.

Это заключение в первую очередь относится к чедыберам (четибер, итибер, етибер) и челеям (елейцам). В литературе устойчиво бытует представление о них либо как о телеутских, либо шорских сеоках. Но и шорцы, и телеуты, сами изначально полиэтничные, так же, как кумандинцы находились на рубеже XIX–XX вв. в состоянии этноформирования, поэтому считать упомянутые «роды» шорскими или телеутскими бессмысленно, хотя бы потому, что эти два этноса во времена Радлова-Вербицкого еще не сложились окончательно и сами «подпитывались этнически» со стороны членами, в том числе, и названных сеоков¹.

В связи с этим показательны результаты исследования В. Кимеева, который очень осторожно относит чедыберов и челеев к шорцам, подчеркивая при этом, что, во-первых, в собственно шорской устной традиции об этих родах неизвестно, во-вторых, даже сейчас часть чедыберов и челеев, живущих в Кемеровской области, считает себя кумандинцами, а не шорцами².

В этом нет ничего удивительного, так как с начала XVII в. предки чедыберов (Итиберская волость) и челеев (Елейская волость) наряду с Кумандинской волостью входили в Кондомские волости Кузнецкой земли. В какие-то периоды они проживали, соседствуя друг с другом. В рапорте кузнецкого воеводы Шапошникова за 1745 г., где перечислены североалтайские ясачные, говорится: «На здешней (левой – Л.Ш.) же стороне Бии, По Чернолесью живут двоedanцы; Итиберской же волости 50 человек платят... ясак, а в Елейской волости – 31 ясачный»³. Из материалов В. Вербицкого следует, что в середине XIX в. по р. Антропу, в непосредственной близости от Кумандинских управ, было разбросано 30 юрт Кондомо-Елейской волости. Показательно, что земли челейцев по Антропу в 1920-е годы шорцы не считали своими⁴.

Локализовать Кондомо-Итиберскую волость в середине XIX в. было уже затруднительно. Насчитывавшая 469 д.м.п., она не была обозначена территориально. Однако было известно, что по р. Нене жили «черневые татары», среди которых уже в 1832 г. было 150 принявших христианство. В 1858 г. насчитывалось 286 д.о.п. «не-

¹ Шерстова Л.И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири XVII–XIX веков. С. 324–349.

² Кимеев В. Шорцы. Кто они? Кемерово, 1989. С. 63–65.

³ Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. С. 175.

⁴ Кимеев В. Шорцы. С. 63; Землеведение Азии. С. 486.

нинских татар», причисленных к Кондомо-Итиберской управе, и они считались «коренными жителями»¹. Резонно предполагать, что и во второй половине XVIII в., когда в бассейне Нени была обозначена Нижне-Кумандинская волость, здесь же обитали итиберы. Бассейны Нени и Созы считаются традиционным местом обитания кумандинского сеока чедыбер – потомков «ненинских татар» середины XIX в.²

На протяжении XVII–XIX вв. население Кондомских волостей, позже управ, независимо от своей административной подчиненности, сохраняло общее этногенетическое наследие «Кузнецкой земли» и постоянные этнокультурные и брачные контакты, следствием чего к XX в. стало значительное количество чедыберов и челеев, живших на территории Кумандинских волостей. Эти земли были для них такой же этнической территорией, как и для причисленных к Кумандинским управам.

Материалы, например, начала XIX в. рисуют тесные связи между различными группами этнически родственного населения междуречья Бии и Чумыша. Так, в 1821 г. комиссия при М.М. Сперанском рассматривала дело о смерти ясачного Тагабской 2-й половины волости Кузнецкого уезда Шашки Алапова. Он отправился из улуса Ненинского Бийского округа в улус Еленский к своей собственности для продажи шкурок 16 сурков. Не доезжая р. Бии он встретился «с татарами Кумандинской волости Манжираевыми», тоже ехавшими «за Бию» на свадьбу в Пильну. Недалеко от переправы через реку они остановились, «пировали» и дальше поехали, оставив Алапова одного. На следующий день тот был найден замершим. Смерть констатировали башлык Тагабской 2-й половины волости Менгушев и ясаул Кумандинской волости Василий Чинчиков. Дело было передано в Бийский земский суд³. Из дела видно, что кузнецкий инородец Алапов проживает в улусе Ненинском в Бийском округе, а его собственность в улусе Еленском (Елейском) в Кумандинской волости. Название Еленского улуса на левом берегу Бии, существовавшего и в начале XX в., напрямую связывается с этнонимом населения Елейской волости Кузнецкого уезда (округа). Не исключено, что часть елейцев осела на бийском левобережье,

¹ Землеведение Азии. С. 438, 482–484.

² Славнин В.Д. Полевые материалы. 1985 г.

³ ГАТО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1189. Л. 36.

основав одноименное поселение, со временем, судя по всему, приписавшись к Нижне-Кумандинской управе.

В это же время в Кузнецком земском суде рассматривалось дело о краже ружья у крестьянина Сростинской волости Полосухина. Это ружье обнаружили у ясачного Тагабской 2-й половины волости Акбашева Петра. В ходе следствия выяснилось, что Акбашев приобрел оружие у ясачного Кумандинской волости «Фетки Игашева, а им куплено у таково же ясачного Кухтекова, который уже помер, а... им было куплено у ясачного Трошки Семенова»¹.

Даже из приведенных здесь судебных эпизодов явствует, сколь прочными и многообразными были отношения между аборигенами Бийско-Чумышского междуречья, несмотря на разную ведомственную принадлежность. Эти отношения продолжали развиваться и в последующий период, воздействуя на этническую ситуацию во всех управах. Усиление русской крестьянской колонизации Причумышья в начале XIX в., естественно, привело к стягиванию родственных тюркоязычных групп в места с меньшим русским присутствием в бассейне Бии. Там в середине XIX в. последним русским населенным пунктом являлся Сайдып, а дальше к востоку шли аборигенные селения².

В начале XIX в. количественно выросло и русское население междуречья Катуни и Бии. Часть Нижне-Кумандинской волости также отходила в черновые районы, создавая таким образом возможность для дальнейшего этнического развития и последующего оформления кумандинского этноса, но в более отдаленных горно-таежных районах бассейна Бии – Бийская Грива, склоны Шорско-Телецкой горной системы. Компонентами нового витка этого конкретного этногенеза стали, по преимуществу, «осколки» населения бывлой «Кузнецкой земли», потомки древней абинско-кумандинской общности³.

В результате землеустройства 1905–1906 гг. кумандинцы утратили часть своих земель, перешедших в ведение переселенческого управления. Территория бассейна Бии заселялась стремительно. Образовывались новые крестьянские волости, и места расселения

¹ Там же. Л.136.

² Гельмерсен Г. Телецкое озеро и телеуты Восточного Алтая // Горный журнал. СПб., 1840. Ч. 1. С. 247.

³ Шерстова Л.И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири XVII–XIX веков. С.81–83.

кумандинцев тоже этого не избежали. В 1911 г. в рамках Верхне-Кумандинской волости значилось 4 переселенческих участка с населением 282 человека¹. В 1912 г. на правобережье Бии были созданы два переселенческих участка – Сузопский и Озеро-Куреевский, которые уже через год были заполнены исключительно новоселами². В 1914 г. была образована Озеро-Куреевская волость, состоявшая главным образом из переселенцев и относившаяся к Бийскому уезду. Сокращение этнической территории кумандинцев шло и со стороны Кузнецкого уезда. К 1912 г. по Кондоме и ее притокам существовало 36 переселенческих участков, которым было отведено 3,5 тысячи душевых наделов³. Часть переселенческих поселков располагалась по р.Антропу и по левым притокам Кондомы. Эти русские населенные пункты словно надвое рассекли близкородственных аборигенов Кузнецкого и Бийского уездов. Эта своеобразная «граница» стала действенным этническим барьером между кузнецкой и бийской частями бывших Кондомских волостей. Постепенно Кумандинские волости оказались отграниченными русскими деревнями со всех сторон; только на юге и юго-востоке они соприкасались с аборигенами: челканцами и тубаларами.

Смена населения происходила так быстро, что новопоселенцы вскоре стали большинством и в самих инородных волостях. В октябре 1914 г. Томское губернское правление рассматривало прошение волостного правления Верхне-Кумандинской волости. В нем говорилось, что «Верхне-Кумандинская волость Бийского уезда состоит из русских православных селений, а между тем название волости татарское. Волостной сход Верхне-Кумандинской волости постановил ходатайствовать о переименовании волости в Макарьевскую». Губернское правление согласилось, и с 1 января 1915 г. решение вступило в силу⁴. Изменение названия волости очень наглядно продемонстрировало качественные этнические и этнодемографические трансформации в этих местах и, по существу, отразило изменение численности населения в пользу переселенцев. Аналогичные процессы шли и в Нижне-Кумандинской волости, хотя она и удержала за собой привычное название. Она оказалась в окружении многолюдных крестьянских волостей: Сростинской, Троицкой,

Покровской, Успенской, Усятской, а также все более русифицирующимися Быстринской и Улалинской.

Начало XX в. наглядно обозначило результаты предыдущего развития кумандинцев. С одной стороны, начиная со второй половины XVIII в. часть их мало по малу перетекла в русское крестьянское сословие и стала одним из компонентов русско-сибирского субэтнуса. С другой стороны, на протяжении всего русского периода шли процессы формирования самостоятельного кумандинского этноса за счет «переваривания» родственных этнических компонентов – «осколков» средневековой абинско-кумандинской общности, которые трансформировались в роды-сеоки и встраивались в социальную организацию кумандинцев. Чедыберы, челеи, тастары, тоны и другие остатки одноименных волостей Кузнецкой земли, уже как кумандинские роды стянулись воедино и сохраняли ее культурное наследие, во многом определившее этнокультурное своеобразие кумандинцев как этноса.

В этнополитическом аспекте формирование кумандинского этноса сдерживалось усиливавшейся русской крестьянской колонизацией, а также административными переустройствами, начавшимися в начале XIX в. Именно изменение административных границ Бийского и Кузнецкого уездов, ведущее к разноподчиненности Кондомских волостей, сделалось отправной точкой для формирования современных тюркоязычных народов этого района Южной Сибири. Формированию устойчивого и цельного этнического самосознания кумандинцев помешали и позднейшие переустройства, которые в конечном итоге привели к дроблению этноса на несколько частей в разных административно-территориальных образованиях: в Солтонском и Красногорском районах Алтайского края, в Турачакском районе Республики Алтай, в Таштагольском районе Кемеровской области. Иными словами, в отличие от иных тюркоязычных народов Южной Сибири, в том числе североалтайских, кумандинцы не обрели территориальной автономии, но и не были целю включены в состав национально-территориального образования тюркоязычного населения Горного Алтая. Вместе с тем, постоянно отмечаемые, например, еще миссионерами Алтайской духовной миссии особенности менталитета – упрямство и непреклонность, то, что «из всех татар (североалтайских тюрков – *Л.Ш.*) кумандинцы

¹ Список населенных мест Томской губернии. С.328.

² ГАТО. Ф. 3. Оп. 44. Д. 4117. Л. 7.

³ ГАТО. Ф. 3. Оп. 45. Д. 990. Л. 129.

⁴ ГАТО. Ф. 3. Оп. 44. Д. 4124. Л. 521.

дольше всех держатся за старое»¹ — свидетельствуют о глубине и прочности их этноисторической памяти и, несмотря на неблагоприятные для этноформирования условия, устойчивости их этнического самосознания, то и другое в совокупности позволило кумандинцам, независимо от внешней русской аккультурации, «удержать вживе» богатую этнокультурную традицию своих предков.

В качестве самостоятельной этнической группы кумандинцы были выделены В. Радловым и, по его мнению, входили в общность «татар Северного Алтая» вместе с лебединскими татарами (челканцами), черневыми татар (тубаларами) и шорцами². В. Вербицкий согласился с выводом В. Радлова о кумандинцах как особом народе. Он включил их в общность «черневых татар», живших «в северной части Алтая... по Бии, Лебеди, Томи, Мрассе», а также в «степных волостях» – Ашкиштымских, Тогульских, Тагабских, Кумышской, Камларской, Шуйской, Ячинской – Кузнецкого округа³. Уже в работах В. Вербицкого эта общность получила и другое название – «северные алтайцы», под которым утвердилось в отечественной историографии. Общепринято, что, при всей этноспецифике кумандинцев, они являются частью обширной тюркоязычной этнокультурной общности, которая, по нашему мнению, восходит к «Кузнецкой земле» начала XVII в.⁴. Напомним, что понятие «земля» в то время подразумевало определенную хозяйственно-культурную и этнополитическую целостность как населения, так и территории.

Сохранявшееся и в начале XX в. этнокультурное единство народов Северного Алтая, отчасти Горной Шории позволяет считать их историческими и этническими потомками «кузнецких людей» за некоторыми исключениями⁵.

По бытовавшей тогда в Сибири административной традиции этноним своим утверждением часто был связан с названием ясачной волости и лишь со временем распространялся на все, иногда генетически различные, группы населения, приписанные к данной волости. Поэтому определить первичный родовой состав (если он

¹ Радлов В. Из Сибири. М., 1989. С. 70.

² Там же. С.92–93.

³ Вербицкий В. Алтайские инородцы. М., 1893. С. 21–22.

⁴ Шерстова Л.И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири XVII–XIX веков. С. 81–83.

⁵ Там же.

практиковался) современных тюркоязычных этносов Южной Сибири весьма затруднительно: русские власти интересовались, в первую очередь, количеством ясачных, стремились «полнить волости», и только к концу XIX в. стали обращать внимание на происхождение и культуру аборигенов, и то в сугубо прагматических целях. Поэтому, начиная с периода объясачивания, родовой и нередко соответствующий этнический состав ясачных волостей мог неоднократно меняться. С этой точки зрения показательное определение родového состава кумандинцев. Впервые это сделал В. Радлов, в соответствии с административным делением решивший, что «зайсанство верхних кумандинцев... состоит из двух родов: со и кубанды или куманды», а затем «имя последнего было дано всему племени». «Зайсанство нижних кумандинцев» было представлено родами тастар, юты, чабраш и тон-кубанды¹. В 1936 г. Л.П. Потапову во время его поездок в Северный Алтай назвали четыре рода: оре-куманды, алтына-куманды, чооты и тастар. После расспросов ему удалось установить, что «сеок чабан (чабраш у В.Радлова) есть у верхних и нижних кумандинцев, но те и другие, принадлежащие к нему, называют себя либо оре-куманды, либо алтына-куманды. Сеок тон также вспомнили только после расспросов». Архивное дело 1906 г., обнаруженное Л.П. Потаповым, свидетельствовало, что «Верхние кумандинцы состоят из 4 родов: Керзал, Солу, Алтон и Ере». Исходя из полученных данных, он сделал вывод о том, что кумандинцы состоят из следующих родов: со (солу), тоон, тастар, чабат, керзал, и указал на падение роли сеоков в жизни кумандинцев. Было высказано мнение, что «административные деления на волости Нижне-Кумандинскую и Верхне-Кумандинскую ...местами фактически заменили название по сеоку», т.е. названия управ стали соотноситься с названиями родов, регулировавших экзогамию в кумандинском обществе. По данным Л.П. Потапова, алтына куманды не вступали в брак с родом тоон (тон, тонг), оре-куманды – с родами тастар и чооты².

Из перечисленных Л.П. Потаповым кумандинских родов XIX–XX вв. сеоки солу (со), тастар, керзал и чабат связаны с одноименными волостями Кузнецкого уезда XVII в. Особо отметим при этом, что если Кумандинская волость, как правило, считалась од-

¹ Радлов В. Из Сибири. С. 92–93.

² Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 59.

ной из Кондомских волостей, то, например, «Солунская волость», впервые объясненная в 1643 г., находилась «в двух днищах от кузенских людей», рядом с «усленскими людьми»¹. По мнению Б.О. Долгих, Усленская (Исленская) волость – это Юсская волость. Тогда вполне вероятно, что Солунская волость находилась юго-западнее Кузенской и соседствовала с Южской (Юсской), т.е. в момент первоначального объяснения расселялась в черневых районах левобережья Бии, в соседстве с предками будущих тубаларов. Численность ее неизвестна, но вряд ли велика, так как в XVIII в. как самостоятельная податная единица эта волость исчезла. Скорее всего, к этому времени она в виде рода уже была инкорпорирована в состав верхних кумандинцев.

Упоминание о керзалах как о кумандинском роде единично, хотя в XVII в. Керсагальская волость была хорошо известна. Она тоже не относилась к Кондомским волостям, и в сфере влияния Кузнецкого острога керсагальцы (керзальцы) появляются внезапно, спустя длительное время после того, как было объяснено местное население. Самая первая ясачная выплата Керсагальской волости относится к 1632 г., затем она «отложила». В 1643 г. «приходили керсагальские люди с Мачиком под Кузнецкий острог и подгородных юрт людей побили, и они же ходят все годы по государевым ясачным волостям и ясачных людей побивают, грабят и ясак не дают платить». В ответ на это «поговорить с керсагалами» из Кузнецкого острога был послан атаман Петр Дорофеев с отрядом более сотни служилых и татар. Керсагалы ясак платить отказались и «бой начали», но «служилые люди их в бою побили, многие разбежались, а жен и детей в плен взяли». Среди пленников оказался «Мачикова улуса мужик Саргучи»².

Из документов трудно установить точные места обитания керсагалов, но неоднократные упоминания об их тесной связи с телеутами, а также перечисление их волости в ряду с Тогульской, Тагабской, Азкыштымской³ позволяет локализовать их в Причумышье, в непосредственной близости от верхнеобских телеутов. Впрочем, уже в 1676 г. керсагалы (или их часть) оказались в низовьях Катуня, а С. Ремезов помещает их между устьями Бехтемира

и Нени и в междуречье Бии и Катуня¹. Последние сведения о керсагалах относятся к 1703 г., когда «Приехал из Керсагальской земли в Кузнецкой керсагальский князь Баяндары Урусов» и сообщил, что «как контайшин посланец Аранжама переплавились реки Бию и Катуню, взял де у него... двух человек князцов с собою провожатых... а сам он... приводил их, черных колмаков и киргиз, за Бию и за Катуню реку...»². Иначе говоря, в начале XVIII в. керсагалы были свидетелями угона джунгарами енисейских кыргызов и предоставили им проводников для переправы. Из этого следует, что керсагалы контролировали броды через Бию и Катунь, а значит по-прежнему обитали в районе их слияния. В более поздних источниках о керсагалах не упоминается вовсе, их имя вновь всплывает в начале XX в. в виде названия кумандинского рода. Впрочем, народная традиция сохранила-таки память о керсагалах: ими пугали расшалившихся детей³.

Внезапно появившиеся в Верхнем Приобье и столь же неожиданно исчезнувшие керсагалы были, безусловно, пришлой общиной. Еще Л.П. Потапов увязал их «с тувинскими племенами, которые приночевывали в Приобские степи, а затем уходили к себе за Саянские горы»⁴. Действительно, усиление хотогойтских Алтынханов в конце XVI в. привело к частичному выплеску западнотувинских групп по Катуню на Приобское плато. Именно здесь в первой четверти XVII в. источники, вместе с верхнеобскими телеутами, фиксируют кочевки орчаков, кужегетов. Как уже сказано, документальные упоминания о керсагалах с самого начала свидетельствуют и об их прочных контактах с телеутами. Воинственность тех и других, стремление утвердиться и выделиться из местного населения, уже объясненного русскими, и даже противостоять кузнецким воеводам, только подчеркивала их недавнее здесь пребывание. Возможно, керсагалы получили свой этноним от соседей или русских по имени «князца Саянской земли Кара-Сакала», у которого в 1617 г., проездом к Алтынхану, побывало посольство Василия Тюменца⁵ и который мог увести свой улус подальше и от Алтынханов, и от Тубинских кыргызов в еще относительно свободные

¹ Миллер Г.Ф. История Сибири. С. 488.

² Там же. С. 487.

³ Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 110.

¹ Ремезов С.У. Чертежная книга Сибири. Л. 14.

² Материалы по истории Хакасии. С. 209.

³ Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 110.

⁴ Там же. С.111.

⁵ Фишер И.Э. Сибирская история. СПб., 1774. С. 256.

районы Верхнего Приобья. Достоверно известно также, что на протяжении всего XVII в. нередки были передвижения тувинских групп к западу. Некоторые из них временно оседали на южном берегу Телецкого озера и были известны русским как «верхние саянцы». Если так, то «нижними саянцами» должны были быть тувинские мигранты, в том числе керсагалы, обитавшие в Верхнеобском бассейне.

После того, как верхнеобские телеуты попали в политическую зависимость от Джунгарии, керсагалы, видимо, переместились из Причумышья в более спокойные низовья Катуня и Бии, где и были отмечены русскими документами в 1676 г. Пережив здесь джунгарский увод енисейских кыргызов, а затем и усиление русской гегемонии в Южной Сибири, керсагалы, или большая их часть, вернулись в Туву, где и ныне обитает крупная группа «керзал»¹, так как о керсагалах начала XVIII в. нет упоминаний ни у Г. Миллера, ни у воеводы Шапошникова. Не исключено, что известная доля этой общности осталась в прежних местах и частью русифицировалась уже в рамках Быстринской управы в начале XIX в., частью приселилась к кумандинцам, а затем инкорпорировалась в их состав. Но учитывая исторические сведения и негативную народную память о керсагалах в кумандинской среде, вряд ли стоит принимать всерьез значение их участия в этноформировании этого североалтайского этноса. Упоминание же о них как о кумандинском роде, скорее, случайность, оговорка, никакими иными источниками неподтверждаемая, или отголосок давно забытого прошлого, базирующийся на недолгом соседстве в низовьях Катуня-Бии кумандинцев с керсагалами и на последующем втягивании осколков последних в жизнеспособную кумандинскую социальную среду.

Сеок тастар признается кумандинским как историографией, так и устной традицией кумандинцев. Интересно, что Тастарская волость никогда не значилась среди Кондомских, а ее первоначальная локализация связана, скорее, со склонами Кузнецкого Алатау в районе истоков Кии, с так называемыми «горными порубежными волостями» Томского уезда XVII в. Во всяком случае, ее название перечисляется в тогдашних документах в одном ряду с Шушской (Шуйской) и Камларской. В 1661 г. Тастарская ясачная волость на-

считывала 25 р.д.¹. Из трех порубежных волостей точно локализируются Шушская (Шуйская) – по р. Серезу и вокруг Божьего озера, и Камларская – вниз по Чулыму в районе хребта Арги². Видимо, в верхнем Причумылье первоначально обитала и Тастарская волость. Известно, что в 1661 и 1681 гг. ее жители убегали от кыргызов на р. Томь в Тюлюберскую волость³.

Борьба за двоedanцев Причумылья между русскими и кыргызами Алтысарского княжества обострилась к концу XVII в. и привела к частичной миграции местного населения на запад, в Притомье. К началу XVIII в. на Томи под защитой Сосновского острога осели Камларская, Щуйская и Ячинская волости. Видимо, вместе с ними переместилась и соседствовавшая с ними небольшая Тастарская волость, в силу своей малочисленности или каких-то иных причин не сумевшая и на новом месте сохраниться как самостоятельная податная единица. Здесь за тастарами закрепилось их второе самоназвание «томнар» (томские), отсюда они вверх по Томи перебрались в бассейн Бии, со временем в виде сеока войдя в состав верхних кумандинцев и тубаларов⁴.

По данным Л.П. Потапова, род тастар считался кровнородственным по отношению к роду чооты (иоты) и браки между ними были запрещены. Если так, то резонно предположить генетическую их близость. Но и о сеоке чооты известно немного. Появление его у кумандинцев предание связывает с приходом на Бию с севера из Ашкитымской волости братьев, положивших начало этому роду у кумандинцев и кузенов⁵. Л.П. Потапов, считавший Ашкиштымскую волость телеутской, называл телеутским и род чооты⁶. Однако этноним чооты (йоты, чооду) широко распространен в Южной Сибири и встречен у карагасов, койбалов, тувинцев⁷. Подчеркнем, что Ашкиштымская (Азкыштымская) волость по происхождению является дотелеутской и именно ее часть в виде субстрата вошла в со-

¹ Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. С. 102.

² Ремезов С.У. Чертежная книга Сибири. Л. 13.

³ Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 109.

⁴ Швецов С.П. Горный Алтай и его население. Т.1. Вып.1. Барнаул, 1900. С. 98.

⁵ Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 60.

⁶ Там же.

⁷ Катанов Н.Ф. Письма из Сибири и Восточного Туркестана. СПб., 1893. С. 113.

¹ Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 111.

став бачатских телеутов¹. Видимо, одним из компонентов самостоятельно не существующих ныне азкыштымов и являлся сеок чооты, через азкыштымов принявший участие в этноформировании бачатцев.

Из материалов Г. Миллера следует, что жители «Юской или лучше – Ютской волости... называют себя ютами»² (юты, йуты, йоты, чооты – *Л.Ш.*), т.е. тубалары Южской волости, считавшие себя аборигенами левобережья Бии³, применительно к себе также использовали этот этноним. Думается, что даже приведенные данные свидетельствуют не только о широте бытования родового имени «чооты» у южносибирских тюрков, но и указывают на весьма раннее его распространение в этом регионе. В связи с этим интересна мысль В. Радлова, подтвержденная уже в наши дни В. Васильевым⁴, о южносамодийском происхождении сеока «чооты-чооду». Она делает понятным активное участие компонента «чооты» в этнических процессах Обь-Енисейского междуречья. Эта древняя общность легко инкорпорировалась в состав формирующихся генетически близких этносов, занимая свое место в их экзогамной организации. Запреты на браки между членами сеоков чооты и тастар указывает на возможное их родство на совместной исходной территории обитания в восточной части Обь-Енисейского междуречья. Заманчиво было бы объяснить появление названия «чооты» в связи с миграциями тувинских групп в Верхнее Приобье в конце XVI в. вместе с орчаками, керзалами и др. Но, во-первых, в источниках напрочь отсутствует какое-либо упоминание этого этнонима среди «тувинских мигрантов», несмотря на тщательную фиксацию этих процессов в течение XVII–XVIII вв. Во-вторых, наличие в реальности у азкыштымов, кумандинцев, кузенов, юссов (ютов), т.е. аборигенов Верхней Оби и Бии, сеока «чооты» при отсутствии одноименной ясачной волости, объясняется, скорее всего, очень ранним его появлением в этих местах и полным включением этой группы в

¹ *Шерстова Л.И.* Этнополитическая история тюрков Южной Сибири XVII–XIX веков. С. 325–328.

² *Потапов Л.П.* Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 133.

³ *Швецов С.П.* Горный Алтай и его население. С. 104.

⁴ *Васильев В.И., Вайнштейн С.И.* К проблеме этнической принадлежности коренного населения лесостепного и горнотаежного регионов Западной и Средней Сибири ко времени прихода русских // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1983. С. 88–95.

среду аборигенных этносов в виде «вторичного рода» к моменту прихода сюда русских.

Сеок чабат, судя по всему, является автохтоном левобережья Бии и известен как ясачная волость Кузнецкого уезда с 1629 г. В 1636 г. Чабатская волость вместе с Южской откочевала «в черные колмаки». Но в 1653 г. «чебатские мужики» возвратились и, как неплательщики ясака, «вновь отмечены за Биею рекой»¹. Какие-либо подробности об этом сеоке отсутствуют, видимо, к концу XVII в. он прекратил существование в качестве самостоятельной податной единицы, но, будучи родственным остальным бийским аборигенам, вошел в состав Нижне-Кумандинской волости. Г.Н. Потанин отмечал, что сеок «шабат живет по р. Бие, в черни»². Возможно также, что большая часть Чабатской волости, учитывая ее «забийское» положение и связи с Южской волостью, семейными группами включилась в тубаларский «улус».

Еще одним сеоком, на наличие которого у кумандинцев единодушно указывают источники и устная традиция, является тон. Название фиксируется в двух вариациях: тон и тонг. Известно, что северные шорцы всех кумандинцев называли «Тон-кижи». Л.П. Потапов объяснял этимологию этого этнонима отражением былых хозяйственных особенностей его носителей: «олень», «оленеvod» Он предполагал, что «далекие предки данного кумандинского сеока могли быть оленеводами, что увязывается с некоторыми охотничьими легендами... кумандинцев о доении оленей», и видел в этом свидетельство участия в этногенезе кумандинцев «южносамодийских племен»³. Если это так, то род тон можно считать в основе своей осколком дотюркского населения Верхнего Приобья. Г.Н. Потанин приводит интересные данные: кроме известных подразделений кумандинцев (оре и алтына), есть еще «третье отделение, называется тоон... Кумандинцы говорят: это с боку пришедшие; другие говорят, что они помесь, метисы. Сами тооны говорят: предки наши вышли из пня»⁴. Из сказанного следует, во-первых, безоговорочное признание сеока чисто кумандинским. Во-вторых,

¹ *Потапов Л.П.* Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 109.

² *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. СПб., 1883. С. 938.

³ *Потапов Л.П.* Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 61–62.

⁴ *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. С. 9.

намечаются три версии происхождения сеока, не только не противоречащие, но взаимно дополняющие одна другую.

Если видеть в тонах пришельцев, неизбежно возникает вопрос о месте их исхода. Соглашаясь с Л.П. Потаповым о возможном южносамодийском генезисе сеока, можно предположить, что его наименование соотносится с названием исторической Тогульской волости через форму «тонг» (в конце слова носовой дифтонг). В свою очередь, тюркское «тонг, тонгул» достоверно увязывается с самодийско-селькупским «тон-гула», где «гула» – люди, народ. Одним из названий южноселькупской группы, в старину практиковавшей оленеводство и доение оленей, являлось «томель-гула» – южный народ¹. Не исключено, что наряду с праселькупским этнонимом у рассматриваемой верхнеобской группы могли сохраниться и воспоминания о прежних оленеводческих навыках, и с этой памятью люди «тонгула» стали одним из субстратов будущих кумандинцев. Тезис «тоон – метисы», несомненно, отражает реальные этнические связи автохтонов и пришельцев в процессе кумандинского этногенеза из гетерогенных элементов. Этологический миф о происхождении тонов из пня относится к древнейшим представлениям народов Евразии о деревьях-двойниках человека. Таким деревом для членов сеока тон являлись береза или кедр, так же, как и для упомянутого южноселькупского подразделения². Важно, что предания о происхождении из пня зафиксированы также у тастаров³, которые в древности обитали в Чулымо-Томском междуречье и соседствовали (а может быть, являлись частью) с южными селькупами байгула (они же томель-гула). Как бы то ни было, напрашивается вывод, что предки сеоков тон и тастар близкородственны в этногенетическом плане и в древности входили в обширную дотюркскую общность Обь-Енисейской этнокультурной провинции, характеризовавшейся, видимо, помимо прочего и чертами языковой непрерывности. Будучи осколками этой широкой общности, роды тон и тастар, уже ставшие кумандинскими, в этническом подсознании удержали память об этом и считались «братскими» сеоками, между членами которых браки не допускались.

¹ Пелих Г.И. Селькупы XVII в. Новосибирск, 1981. С. 35.

² Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск, 1972. С. 129; Полевые материалы В.Д. Славнина 1989 г.

³ Вербицкий В. Алтайские инородцы. С. 23.

Таким образом, не вызывает сомнений наличие в этногенезе кумандинцев вполне явного самодийского субстрата (южного или праселькупского, может быть, того и другого), внешним выражением которого и являются сеоки чооты, тастар, тон (тонг).

Л.П. Потапов обратил внимание на то, что нижние кумандинцы, не помнившие своего сеока и именовавшиеся просто алтына, считали род тон кровнородственным, запретным для браков. В свою очередь, оре-куманды аналогичным образом рассматривали род тастар. Исходя из этого исследователь предположил, что забывшие свой род нижние кумандинцы, признавшие родственным сеок тон, были, скорее всего, его потомками. Соответственно, «не имеющие рода» верхние кумандинцы – это потомки либо тастаров, либо чооты¹. Получается, что ядром общности алтына-куманды следует считать исходный дотюркский «род» тон, а оре-куманды – чооты, так как появление родственных чооты тастаров на этнической территории кумандинцев относится уже к русскому периоду. Эти два самодийских по происхождению «рода», скорее, напоминают классические фратрии и вызывают в памяти очень типичную для угро-самодийцев дуальную систему экзогамии, а значит и организации социума вообще. Иными словами, первоначально, на субстратном уровне традиционное деление предков кумандинцев на верхних и нижних сложилось под влиянием дуально-экзогамной организации общества, размытой и получившей новое содержание в процессе дальнейшего этнического развития предков кумандинцев. Со временем различные этнические процессы (в том числе тюркизация), выход на сцену новых этнических компонентов и их интеграция в этническое ядро, трансформации самой дуальной организации все же не устранили из жизни деление на два социально-организующие подразделения консолидирующегося кумандинского этноса. Лишь мало по малу, в результате изменения этнокультурной среды, этнополитической ситуации и иной направленности этнических процессов традиционные подразделения стали восприниматься самими носителями как обычное территориальное деление на группы, живущие в нижнем и верхнем течении Бии.

Следует заметить, что «выход вовне» этнонима «куманды (кубанды)» и появление его в исторических документах отразили новый виток этногенеза в бассейне Бии на фоне новой этнополитиче-

¹ Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 62.

ской ситуации. В русских источниках имеются туманные упоминания о том, что северо-запад Горного Алтая именуется Кумандой до Чарыша и Большой Кумандой, выходя за эту реку¹. Немаловажно установить время бытования этих топонимов, ибо тогда можно резонно представить обстоятельства их появления в местах, с которыми обычно связано их употребление: как ясно из сказанного, первоначально термин «куманда» узко с бассейном Бии не увязывался.

По материалам Л.П. Потапова, сами кумандинцы в старину не подразделялись на верхних и нижних. В предании, записанном им в 1936 г. у верхних кумандинцев, рассказывается, что «в ойротское время кумандинцы жили по Чарышу, близ впадения его в Обь». С устья Чарыша кумандинцы переселились в верховья Оби, сначала осевши по нижней Катуню. Сведения о широком расселении кумандинцев в дорусский период, которые имеются и в наших полевых материалах, подтверждаются более поздними архивными источниками, не говоря уже об устной традиции. Еще в начале XIX в. фиксируется расселение кумандинцев в пределах Смоленской крестьянской волости на левобережье Катуню. Они, в частности, жили в деревнях Усть-Каменской, Солоновке, Чесноковке, а также на правом берегу Чарыша². В 1820 г. у солдата Попонина «перехватили» лошадь «стоящие ниже устья речки Татарки по реке Чарышу по обеим сторонам калмыки, бывшие на зверином промысле, на правой стороне – Мукай (по-кумандински “медведь” – *Л.Ш.*) и с ним другой кумандинец Токоён, а на левой – Тобосар в 5 человеках...»³. Такое далекое от Бии пребывание кумандинцев – отголосок давнего их более широкого расселения по огибающей Алтайскую горную систему предгорной дуге. Еще на рубеже XIX в. отдельные кумандинские группы продолжали обитать на землях между Чарышем и Катунью. Реки же Алей, Песчаная, Чарыш в кумандинской устной традиции прямо именуется местами обитания предков⁴. Добавим, Г.Н. Потанин отмечает «поколение кувандык» (кубандык) в Баянаульском округе на левом берегу Иртыша, в Казахском мелкосопочнике, в который плавно переходят западнее Семипалатинска Ал-

¹ Молчанова О.Т. Топонимический словарь Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1979. С. 241.

² Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 57; ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 54. Л. 63.

³ ГАТО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1217. Л. 316.

⁴ Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 57.

тайские предгорья¹. Документ 1830 г. подтверждает дальнейшее «забайское» расселение кумандинцев: он посвящен перечислению инородцев в количестве 268 р.д. из Смоленской волости Кумандинскую управу².

В связи со сказанным выше показательно предание, записанное у хакасов-качинцев о прежнем обитании качинского рода соко или соки на Иртыше и Тоболе и о переселении его на Енисей после гибели Кучумова ханства³. Кстати, уже в XVIII в. род соки входил в состав Кубанова административного рода Качинской земли⁴. Достаточно вероятно предположение о том, что связь между секом соки (со) и наименованием Кубан могла существовать и гораздо ранее и, быть может, со изначально являлись подразделением общности Кубан. Между прочим, по В. Радлову верхние кумандинцы – это совокупность родов со и куманды⁵. Следовательно, допустимо считать, что в число общих предков качинцев и кумандинцев могла входить группа куманды-со, в связи с бурными событиями конца XVI – начала XVII вв. отселившаяся из среднего и верхнего Прииртышья и, разделившись надвое, достигшая в первом десятилетии Качинской земли на севере и Кузнецкой земли на юге. Принимая во внимание реминисценции упоминавшейся выше единой Иртыш-Обь-Енисейской праобщности, можно думать, что поздний «пришлый» компонент кумандинцев – словно «возвратился к своим», привычно мигрируя в рамках огромной территории, которую все без исключения здешнее население мыслило этнической. Дойдя вдоль Алтайских предгорий до Бии, группа куманды-со без труда вписалась в родственный ей массив «кузнецких людей» и уже к 1620-м годам стала заметна на русском ясачном горизонте. Попутно был возвращён к жизни древний общий этноним «куманды» (куманди)⁶, перенесённый вскоре на все население крайнего юга Кузнецкой земли, близкородственного абинцам – тем, кто почти сразу составил центр притяжения русских Кондомских волостей.

¹ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. С. 658.

² ГАТО. Ф. 3. Оп. 13. Д. 42. Л. 1.

³ Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 59.

⁴ Шерстова Л.И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири XVII–XIX веков. С. 298.

⁵ Радлов В. Из Сибири. С. 92.

⁶ Шерстова Л.И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири XVII–XIX веков. С. 93.

В материалах Г.Н. Потанина встречается фольклорный сюжет о происхождении верхних и нижних кумандинцев от двух братьев, «один из которых поселился вверху, а другой внизу»¹, скорее всего, отражающий достаточно поздний этап сосуществования двух административных волостей. Однако глубинный смысл предания мог заключаться в памяти о разновременном оседании в бассейне Бии двух близкородственных групп (два брата), когда поздние поселенцы (куманды-со) застали уже там своих соплеменников, тесно связанных с Кузнецкой землицей и Кондомскими волостями, ядро которых составляли абинцы, итиберы (чедыберы) и челейцы.

Последние, менее подвижные, приспособленные к местным природным условиям и сохранившие древнюю цельную систему жизнеобеспечения, стали основой нового, кумандинского этногенеза. В их среде в наибольшей степени удержались хозяйственно-культурные и ментальные традиции абинско-кумандинского единства. В свою очередь, не очень многочисленный, но монолитный улус, своего рода «исходный союз двух родов» куманды и со, выйдя в конце XVI в. из-за Чарыша из Большой Куманды, врезался в рассеянное, по 3–5 домов в айле, большесемейное расселение своих «бийских родственников» и сыграл свою роль в кумандинском этноформировании. Наряду с многочисленными итиберами и елейцами, он вскоре попал в поле зрения русских сборщиков ясака и был разделен для удобства и в силу географических причин на две податных волости – ближнюю Кумандинскую и дальнюю, соседнюю с Южской и размещенную в прителецкой горной черни, Солунскую. Много спустя это территориальное размежевание сказалось во внутрикумандинских выяснениях, кого считать настоящими кумандинцами. В начале же XVII в. заметная консолидированность недавних приселенцев облегчила описанный выше процесс, равно как и позволила сравнительно быстро и безболезненно распространить издавна знакомым этноним «куманда» на всех почти жителей бийского бассейна независимо от родовой принадлежности, подчиненных Кузнецкому острогу и «дававших ясак» от Кумандинской волости.

Наложившись со временем на трансформированную этническими, в том числе миграционными, процессами дуально-экзогамную организацию гетерогенного этнического массива, эт-

ноним «куманда» совместился с географическим делением его на «верхних» и «нижних» по течению Бии, отчасти по степени близости к Кузнецкому острогу: верхние – дальние, горные, нижние – ближние, равнинно-предгорные. По мере демографического роста кумандинского населения в относительно спокойных после джунгаро-китайской войны условиях Российской империи деление кумандинцев на верхних и нижних устоялось, воспринимаясь людьми – и чем дальше, тем больше – как привычное деление на «вторичные роды», и получило административный статус, усугубивший процесс. В некотором смысле это обстоятельство ослабляло консолидационные тенденции внутри кумандинского этноса, удерживая его в фазе переходности, хотя серьезно и не мешало этноформированию в масштабах и на территории Кумандинских волостей, а позднее инородных управ.

Как бы то ни было, в русский период фактически восстановилась, казалось бы, замещавшаяся уже надродовым сознанием южносибирских аборигенов, предельная форма их социальной организации в виде вторичного (административного) рода-сеока, в основе которого чаще всего лежали осколки древних этносов. Кстати, сама по себе разнообразность родовых наименований, неустойчивость родового состава говорит о достаточно объемном смысле понятия «кумандинцы», о незавершенности процесса консолидации. С другой стороны, в понятии отражено уже наличие у этой общности явно надродового самосознания, хотя и не вполне отчетливого, – когда принадлежность даже ко «вторичному роду» не имела более существенного содержания. Именно у кумандинцев наиболее разработаны «семейно-родственные» социальные и хозяйственные связи на основе «кезек», – т.е. «порода», «фамилия», «патронимия», разросшаяся и когда-то разбросанная, но поддерживающая постоянные контакты большая семья со своим ментально-культурным комплексом. Именно экзогамная «кезек», по многим данным, являлась основой организации традиционного комплекса жизнеобеспечения кумандинцев¹.

Учитывая интенсивность этнических процессов в пограничьях леса и степи, степи и предгорий в Сибири и Центральной Азии вообще, особо отметим, что трансформация разноэтничных компо-

¹ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. С. 9.

¹ Шерстова Л.И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири XVII–XIX веков. С. 353; Полевые материалы В.Д. Славнина 1988–1990 гг.

нентов в социальные структуры типа родовых с их неизбежным выходом за пределы собственной общности в брачных устремлениях и отношениях, создавала реальные условия для мирного характера взаимодействий разных по генезису этнокультурных субстратов Южной Сибири. Роль благоприятного фактора в этом плане сыграла типичная для Обь-Енисейского междуречья интразональность, когда той или иной этнопопуляции не было особой нужды «завоевывать и отстаивать» привычную для себя эколого-хозяйственную нишу. В условиях комплексного хозяйства и подвижности населения, рельефно-ландшафтного многообразия и богатого обводнения столетиями могли сосуществовать – обмениваясь культурными достижениями, смешиваясь, или, наоборот, сохраняя этнокультурную особость – группы, различающиеся не только происхождением, но кардинально различные по системам жизнеобеспечения. В такой ситуации неизбежно вырабатывается этническая комплиментарность (по Л.Н. Гумилеву), весьма благоприятствующая интенсификации конкретных этногенезов или уж, во всяком случае, мирному характеру взаимоотношений.

Этническая история и весь этнографический облик кумандинцев могут служить неплохой иллюстрацией к высказанным соображениям. Полному и объемному представлению на этот счет в чем-то препятствует не раз отмечавшаяся слабая этнографическая, языковая и этноисторическая изученность кумандинцев как этноса¹ и, в известной мере, некоторые устоявшиеся в специальной литературе положения, связанные с авторитетными именами². Все же, опираясь на накопленные к нашему времени данные, в том числе и на имеющиеся в нашем распоряжении полевые материалы 1984–1995 гг., можно с уверенностью утверждать, что в кумандинской живой и исторической этнографии отчетливо выявляются три мощных этнокультурных пласта, функционировавших в прошлом относительно самостоятельно, не смешиваясь один с другим³. Каждый из этих

¹ Баскаков Н.А. Диалект кумандинцев (куманды-кижи): Грамматический очерк, тексты, переводы и словарь. М., 1972. С. 5.

² Речь идет, в частности, об отнесении кумандинцев вместе с шорцами и тубаларами к «чрезвычайно архаичному» типу горнотаежных охотников и собирателей, устоявшемуся в отечественной этнографии благодаря Л.П. Потапову.

³ Славнин В.Д. Новые материалы по этнографии кумандинцев // Полевые исследования ГМЭ народов СССР. 1985–1987 гг. Л., 1989. С. 50.

хозяйственно-культурных и ментальных пластов может быть более или менее соотнесен с тремя основными исходными этническими компонентами кумандинцев, о которых говорилось ранее, но лишь по преимуществу, в общих чертах, ибо по мере этнического развития, сочетаясь и сплаваясь уже в едином этническом организме кумандинцев, именно они поддерживали своеобразное внутриэтническое разделение труда, обусловили и экологически сбалансированное комплексное хозяйство, и всю вообще систему традиционного жизнеобеспечения этноса, включая устойчивое мировосприятие, уверенное самоощущение, достоверную этноисторическую память. К тому же необходимо помнить о классификационном характере излагаемого, о том, что в рафинированном виде эти этнокультурные пласты не существовали, да и не могли существовать в комплексном хозяйстве, базирующемся на полном и оптимальном использовании всех без исключения природных ресурсов данной территории и знании всех особенностей местных биосферы и климата.

Оговорившись, что обозначенная проблема достойна отдельно-го глубокого исследования и не исчерпывается имеющимися на сей счет публикациями¹, охарактеризуем в самом общем виде упомянутые три этнокультурных пласта кумандинцев, базируясь для сравнения на основополагающих хозяйственно-культурных этнических признаках, таких, как основные занятия, домостроение, орудия основных производств, одежда, средства передвижения, отчасти производственная терминология, этноспецифические черты менталитета и верований, отчасти обряды и обрядовая атрибутика.

1. Палеосибирский охотничье-рыболовецкий пласт. Его главнейшая составляющая – регулярный промысел мигрирующего дикого северного оленя от Западного Саяна через Бийскую Гриву в Кузнецкий Алатау. Кумандинские охотничьи артели, нередко объединявшиеся с таковыми соседних народов (шорцев, сагайцев, бельтир) в погоне за зверем иногда достигали широты Енисейска. Широко использовался загонный способ промысла с сооружением за-

¹ См., например: Славнин В.Д. Погребальный обряд кумандинцев // Обряды народов Сибири. Томск, 1990. С. 132–146; Он же. Архаика в духовной культуре кумандинцев: Вселенная и человек, время и календарь // Методы реконструкции в археологии. Новосибирск, 1991. С.179–218; Он же. Жертвоприношение коня духу-покровителю рода у верхних кумандинцев // Проблемы этнической истории тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М., 1994. С. 57–74 и др.

крытого загона «шеден». Детально разработана система разнообразных давящих и ударных ловушек на крупных копытных и хищников. Повсеместно применялось множество разнообразных типов ловушек на пушного зверя от лисицы до крота; сети, петли, перевесы на водоплавающую и боровую птицу. В рыболовстве определяющим является заборный лов на небольших реках и в озерах, конструктивно почти идентичный среднеобскому, а также применение хорошо разработанной системы ловушек типа венгеря, фитиля, морды из конопляных нитей или прутьев. Характерна выделка разнообразной берестяной посуды и покрышек для жилищ из вываренной бересты.

Типичны четырехскатные жердевые полуземлянки с чувалом, слегка углубленные в землю шалаши из плах или жердей, покрытые берестой и дерном, основой которых служат два-четыре вертикальных столба, называемые «одок». Вместо чувала посередине шалаша располагается очажная яма, выложенная плитняком. Нередки бревенчатые избы с плоской или двускатной крышей с дверью, чувалом или глинобитной печью и одним-двумя волоковыми окнами на передней торцевой или южной стене¹. По меньшей мере до XVIII в. встречался древний тип землянок, аналогичных по конструкции селькупским «карамо» в оврагах и приречных ярах².

С первым этнокультурным пластом соотносятся сложный двухслойный лук западносибирского типа, распространенный в прошлом у кумандинцев, аналогичный простой лук, тупоконечные стрелы с деревянным или костяным утолщением вместо наконечника; ручные нарты на четырех прямых копыльях без барана, идентичные нартам чулымских тюрков и селькупов, лодки-долбленки обского варианта и овальные кожаные лодки на каркасе из тонких жердей и прутьев, кендырно-крапивное ткачество и вязание из собачьей шерсти на нитяной кендырной основе, а также туникообразная распашная плечевая одежда западносибирского покроя из холста с полками, обшлагами и воротом, орнаментированными вышивкой, обувь типа кожаных чирков с холщовым голенищем, мужские головные уборы в виде четырехклинного невысокого колпака с отогнутыми узкими полями. Показательна цельнокроеная меховая

¹ Полевые материалы В.Д. Славина 1989 г.; *Славин В.Д.* Типы жилищ кумандинцев // Жилища народов Западной Сибири. Томск, 1991. С. 90.

² *Пелих Г.И.* Происхождение селькупов. С. 46–51.

охотничья куртка с надеваемым сверху чехлом типа «лус» для защиты от снега¹.

В сфере духовной культуры с этим пластом связаны захоронения в невысоких срубах и воздушные захоронения, богатая промысловая обрядность, обряд «коча-кан», относящийся к культу плодородия и имеющий близкие аналогии в этнографии угро-самодийцев и восточных финнов².

Только что описанный комплекс неплохо увязывается с самодийским субстратом, а следовательно, с предками сеоков чооты, тастар и чабат.

2. Динлинский – основной – земледельческо-коневоодческий и ремесленный этно-культурный пласт³. Истоки его, полученного кумандинцами от средневековой абинско-кумандинской праобщности через посредство Кузнецкой земли, кроются в гунно-сарматской (динлинской) и раннекыргызской эпохе, а может быть и несколько ранее. Во всяком случае, по всем параметрам отчетливо прослеживается достоверная ретроспекция от наших кумандинских этнографических материалов к основным татаро-таштыкским и раннекыргызским характеристикам⁴.

В плане основных традиционных занятий к этому пласту относятся сошно-пашенное земледелие на равнинах и ручное земледелие на склонах гор с тщательно разработанной собственной терминологией и устойчивым набором культурных растений – ячмень, рожь, полба, просо, конопля, лен (корүсте); конопляное (кендырное), льняное, шерстяное ткачество и шерстяное вязание на спицах. Навыки придомного содержания крупного рогатого скота и племенного коневодства с богатой уникальной терминологией, не имеющей прямых аналогий у соседних народов; принципы верхо-

¹ *Симченко Ю.В.* Культура охотников на оленя Северной Евразии. М., 1976. С. 175–177.

² *Сатлаев Ф.А.* Кочо-кан – старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // Сборник МАЭ АН СССР. Л., 1971. Т. XXVII. С. 130–141; *Шишло Б.П.* Восточно-финские черты в культуре алтайских тюрков // Языки и топонимия. Томск, 1976. С. 151–155.

³ *Славин В.Д.* След динлинов в этико-мировоззренческих и обрядовых текстах верхних кумандинцев // Обзор результатов полевых и лабораторных исследований археологов, этнографов и антропологов Сибири и Дальнего Востока в 1993 г. Новосибирск, 1995. С. 114–116.

⁴ *Славин В.Д.* Архаика в духовной культуре кумандинцев. С. 201, 213.

вой и упряжной (волокуша, соха) езды, конской упряжи и сбруи. Кумандинские седла, узды, украшения сбруи имеют множество аналогий, вплоть до идентичности, с раннекыргызскими и даже позднеташтыкскими материалами.

Особое место в этом ряду занимают горное дело, металлургия и домашнее ремесло, превратившиеся в основное занятие всего этноса, навыки которого не исчезали до середины XX в. Устная традиция хорошо сохранила названия месторождений черных и цветных металлов, некоторые из которых использовались кумандинцами еще в середине XIX в.: Темиртау (Тебирьтау) и Тельбес на Кондоме (железо); отроги Салаира, гора Чылан в Кольванском хребте близ современного Змеиногорска (медь); Тельбес, среднее течение р. Мрассу, г. Гегде (Кивда) в истоках Нени-Уруны (серебро, рассыпные оловянные касситериты); верховья р. Антроп на Бийской гриве, верхняя Мрассу и Кондома, низовья Лебеди и Байгола (золото) и т.д. Способы добычи, промывки, обогащения руды, методы плавки и металлообработки у кумандинцев, формы и набор инструментов, фактически, повторяли те, которые фиксируются в этом районе, начиная, по крайней мере, с V в. до н.э.¹ Горнодобывающие артели работали зимой, тогда же заготавливали дрова для растапливания плавильных печей. Весной руду обогащали и промывали, одновременно начиная жечь в специальных закрытых ямах березовый уголь. Плавку производили в конце лета – начале осени, обязательно в период ново- или полнолуния, в глинобитных печах с поддувом в глиняных тиглях, после чего полученные крицы проковывались и заготовки поступали к кузнецам. Письменные источники отмечают чрезвычайно высокое качество местного железа, стали и металлических изделий. Каждый мужчина-кумандинец обязан был иметь навык горного и кузнечного дела, а искусные ремесленники, вроде жившего в 1850-е гг. Сакрыла Сузопова из рода «тон» — прекрасного ювелира, оседали в народной памяти навсегда. Заметим, что остатки множества кумандинских плавильных печей были заметны даже на поверхности земли на территории, прилегающей к названной выше горе Гегде еще в 1977 г.

От описываемого этнокультурного пласта кумандинцам достались деревянное и саманное домостроение по единому канону с

¹ Славнин В.Д., Шерстова Л.И. Археолого-этнографический очерк Северной Хакасии в районе геологических полигонов сибирских вузов. Томск, 1999. С. 157, 164–167.

отоплением спального помещения в виде кана или суфы¹, археологически фиксируемым в северо-восточных предгорьях Алтая еще в начале н.э.; бревенчатые амбары и сеновалы, хлевы, омшаники, да сама группировка жилищ в аилах и размещение таковых по течению рек. Заметим, что многие детали построек, их общий облик, типы и группировка вызывают в памяти общеизвестные изображения на Боярских писаницах.

Динлинский, гунно-сарматский архетип лежит в основе кумандинского сложно-составного лука усиленного типа с «рессорами», состоящими из двух групп перекрывающих друг друга пластинок, вырезанных из ячьего рога, не говоря уже об арбалете так называемого ханьского типа и охотничьем самостреле, сконструировавшемся по тому же принципу, или о кумандинском колчане для стрел². То же следует сказать о камусных лыжах на шнуровке и костном клее, о способе передвижения по воде на специальном плоту «сал», имеющем близкие аналогии, например, у шорцев и хакасов.

В наивысшей степени, быть может, в силу крайней консервативности ментальной сферы, динлинский пласт в этнографии кумандинцев, особенно былых «кондомцев», включая сюда чедыберов и челеев, проявился в духовной культуре. Речь идет о развитом культе предков, о космологии, о роли чаши, котла и священного родового бронзового меча в обрядах, включая свадебный, о смысле и формах общественных ритуалов, наконец, об особенностях погребального обряда и отношении к покойным, не говоря уже о роли и значении человека и его этики в общей системе мироустройства³. Все перечисленное имеет множество точек пересечения не только с тагаро-таштыкской древностью, но вообще с сугубой восточно-иранской (доахеменидской, скифо-сарматской) или, по меньшей мере, кыргызо-уйгурской архаикой.

Но историческая память кумандинцев удержала и прямые сведения, позволяющие смелее относить отправную точку этногенеза их отдаленных предков, как, впрочем, и предков части шорцев и хакасов, к динлинско-гуннскому времени. Имеются в виду обширные этико-религиозные тексты, записанные нами в 1987–1990 гг. от верхнего кумандинца М.В. Костаракова (сеоки чедыбер-тон, на-

¹ Славнин В.Д. Типы жилищ у кумандинцев. Табл. 1–2.

² Славнин В.Д. Лук и арбалет у кумандинцев. Рукопись. 4 с., 1 табл. 1992. В печати в ИАЭ СОРАН. Новосибирск,

³ Славнин В.Д. Архаика в духовной культуре кумандинцев. С. 181–186.

следственный кам) и подтвержденные позднее из других источников. Центральное место в этих сакральных повествованиях принадлежит «народу-предку дин-калык, дин-кижилер», его приходу из Китая в Обь-Енисейское междуречье под натиском «черных ханов», взаимоотношениям народа дин с енисейскими кыргызами и его «разбреданием» и рассеиванием в результате кыргызского коварства, закончившегося поголовной резней динских мужчин и пленением женщин. Отметим, что тексты рисуют динов «золотоволосыми» и светловолосыми (алтан-баштух, сары-баштух), светлоглазыми и высокорослыми людьми, что вполне соотносится с зафиксированной антропологами значительно большей, чем у соседних, даже близкородственных народов, европеоидностью кумандинцев, особенно бывших «кондомцев»¹.

3. Поздний, сравнительно слабо выраженный этнокультурный пласт скотоводов-полукочевников с культурой общетюркского типа. С ним соотносятся заметный кыпчакский слой в кумандинском языке, отгонно-скотоводческая практика, табунное коневодство и овцеводство, а также домашние ремесла, связанные с кожевенным и косторезным делом; каркасно-столбовые и глинобитные жилища с плетеными стенами и плоской кровлей из плетня, покрытого сверху пластинами дерна. К проявлениям этого же компонента следует отнести некоторые формы традиционного рациона, стеганую холщовую плечевую одежду без ворота или с небольшим меховым воротом-стойкой, некоторые виды кожаной обуви. В погребальном обряде сюда относятся наземные и подземные погребения с конем. В сфере мировоззрения и верований – культ Ульгена с тенгристской окраской, культ богини-жизнедательницы Умай и Духов-хозяев Чер-эези и Тах-эези, а также подземного эрлика, как олицетворения зла. Здесь же упомянем общую окраску некоторых шаманских обрядов, связанных с жертвоприношением, и облик шаманской атрибутики за исключением отдельных сакральных предметов, подобных уже упоминавшемуся родовому мечу или шаманских прутьев для камлания без бубна.

Описанный этнокультурный пласт, скорее всего, нужно относить к наиболее поздним составляющим кумандинской традиционной культуры и увязывать его с переселившимися с запада в пред-

¹ Славнин В.Д. След динлинов в этико-мировоззренческих и обрядовых текстах верхних кумандинцев. С. 114.

русское время общностями со, кубанды и, возможно, с некоторым участием керзалов, вообще саянцев, в этноформировании части кумандинцев.

Все три рассмотренных этнокультурных пласта к моменту объясачивания Кумандинской волости русскими уже «притерлись» друг к другу, ибо носителями их являлись потомки древней историко-этнографической сверх-общности, и положили начало уникальному местному хозяйственно-культурному типу предгорных земледельцев-скотоводов-ремесленников, представителями которого кумандинцы и часть будущих шорцев (прежде всего, абинцы) оставались, по крайней мере, до второй половины XVIII в. Русская ясачная политика, сразу же начавшая деструктивно воздействовать на традиционную систему жизнеобеспечения аборигенов, за сравнительно короткое время привела их к вынужденной «охотничье-пушной» специализации, забвению многих отраслей комплексного хозяйства (прежде всего, земледелия и металлургии) и обусловила разбалансирование последнего. За этим вскоре последовал общий регресс привычного образа жизни, обвальная упадок всех этноспецифических характеристик¹. Данное обстоятельство, наряду с удержавшимся земледельческими навыками², в целях этнического самосохранения толкало кумандинцев и близкие им этнические группы в сторону русской аккультурации и последующему «окрестьяниванию». И все-таки, с исчезновением уникального хозяйственно-бытового уклада, с деформациями аборигенного общества и природной среды, где оно возникло, кумандинцы сумели сохранить – и не только в памяти и устной традиции, а и в практике – многое из этнокультурного наследия не только жителей средневековой Кузнецкой земли, но и древнейших своих прапредков. Удивительно, что это обстоятельство, по сути дела, осталось вне поля зрения как дореволюционных, так и советских исследователей, хотя фрагментарно эти интереснейшие данные затрагивались многими из них.

В заключение напрашиваются следующие общие выводы из всего изложенного в разделе. Начало собственно кумандинского этногенеза должно быть отнесено ко времени не ранее рубежа XVI–XVII в., хотя ему предшествует длительная этническая история

¹ Шерстова Л.И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири XVII–XIX веков. С. 166–167.

² ГАТО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 56. Л. 1293.

абинско-кумандинской праобщности и Кузнецкой земли, в которую, так или иначе входили все три компонента будущего этноса – «кондомский», самодийско-кетский (?), кубанды-солунский. Этот процесс в значительной степени был инициирован появлением русских в Южной Сибири и объяснением Кузнецкой земли, а также общей политической ситуацией в бийско-чумышско-кондомском бассейне. Начальная фаза этноформирования кумандинцев завершилась после создания Кумандинской ясачной волости – сначала двоedanческой, потом русской – уже в ее рамках после полного перехода здешнего населения в российское подданство.

На процессы дальнейшего этноформирования кумандинского этноса действовали разнонаправленные факторы, в том числе административно-политический и фискальный, искажавшие естественный ход этнических процессов. В результате этого часть формирующейся общности постоянно размывалась под влиянием административных переустройств и крестьянской колонизации. Другая часть консолидировалась в рамках этнонимической податной волости, затем управы, вольно или невольно консервируя в повседневности и в менталитете, наряду с этноспецифическими признаками и представлениями, еще и то, что явилось следствием исторического регресса и частичной энтропии. Поэтому и в начале XX в. кумандинский этнос не достиг предельной стадии консолидации, оставаясь в переходном состоянии, показателем чего явилась неустойчивая – двойная (род – этноним) или даже тройная (кезек – род – этноним) самоидентификация.

ТУБАЛАРЫ

Знакомство русских служилых людей с будущими тубаларами и начало объяснения последних относится к 1625 г. Тогда из Кузнецкого острога был послан отряд во главе с «томским годовальщиком» Никоном Волковым «в Кумнаши и Тирхеша», т.е. к комдошам и киргежам. К шерти привели «в Кумнашех» 20 мужчин и взяли в ясак по соболу с души. «В Тирхешах» объяснили 30 человек, сдавших 30 «недособолей»¹. В 1626 г. ясачные волости Куз-

нецкого уезда пополнились Кузневской и Юсской. В следующем, 1627 г., Петр Дорофеев с отрядом отправился «в новые земли в Читатцы (чагат. – *Л.Ш.*) да и в Иберы (тибер – итибер. – *Л.Ш.*) да в Тогусы». Но чагатцы, тиберы и тогусы отказались платить ясак и дали бой пришельцам. Схватка закончилась их поражением: кузнецкие служилые люди их «побили и языки и ясырь поимали». В плен были взяты шестеро, доставленных в Кузнецкий острог. Там троих пленных оставили «в закладе», троих же, приведя к шерти, отпустили с условием их скорого возвращения с ясаком и «по ясырь с выкупом». Как далее развивались события, из источников неясно. «Новая Боланская Землица» (подразделение кондошей) была объяснена также в 1627 г. Шанжилина волость (подразделение шанмы или санмай рода жүс) появляется в ясачных книгах с 1629 г.¹

Таким образом, по имеющимся бесспорным материалам, направленные из Кузнецкого острога в 1625–1629 гг. военные отряды объяснили и обозначили «ясачными волостями» или «землицами» те группы аборигенного населения, которые стали исходными для формирования тубаларского этноса.

Вместе с тем, есть основания полагать, что первичное знакомство с обитателями средней и верхней Бии и северного берега Телецкого озера состоялось раньше. Во-первых, здешнее население, по документам, уже в начале XVII в. входило в круг так называемых «Кондомских волостей», являясь юго-западным и южным сегментами «многочисленной Кузнецкой земли»; по материалам того времени оно отличалось от «забийских захребетных волостей» – «тотошской, мундусской, кезегелицкой»², располагавшихся в междуречье Катуня и Бии. Во-вторых, указание на выплату «кумнашами» и «тирхешами» подушного ясака в 1 соболь не соответствует принятой в начале XVII в. норме в 10 соболей с ясачной души, зато соотносится с таким же показателем, который фиксируется в документах 1625 г. по отношению к Щелкальской волости; этот момент может отражать общую политическую ситуацию в Кузнецкой земле 1620-х гг. – от общего состояния ее неустойчивой зависимости от русских до осад Кузнецкого острога и, вероятно, Томского города енисейскими кыргызами, в которых принимали участие их подданные – «кондомские волости» в союзе с «черными

¹ *Самаев Г.П.* Горный Алтай в XVII – середине XIX в. С. 60.

¹ Там же. С. 61; *Миллер Г.Ф.* История Сибири. М., 2000. Т. 2. С. 681.

² *Миллер Г.Ф.* История Сибири. М., 2000. Т. 2. С. 568.

колмаками». В результате появился уже упоминавшийся государев указ кузнецким воеводам Тимофею Бабарькину и Осипу Оничкову о том, что с ясачных людей «ясак на государя собрать с кого сколько мочно взять, чтобы их не ожесточить»¹, и с «шелкальцев», «кумнашей» и «тирхешей» взяли минимальный ясак в 1625 г. Наконец, в третьих, уже в 1622 г. ясаком была обложена «Телесская волость», чье название увязывает ее с побережьем Телецкого озера. Но путь туда от Кузнецкого острога шел с Кондомы на водораздел Бии и вверх по ней, а значит служилые люди не могли миновать Кузенской, Комдошской и Тиргежской волостей.

Следующее обострение русско-аборигенных отношений на Северном Алтае, видимо, произошло в 1628–1630 гг. В это время заметно оживляется наступательная политика джунгар в северном направлении, вплоть до подступа к Томску. В нее неизбежно вовлекались их союзники и данники. Как уже было сказано, в 1628 г. «ясачные кумандинской волости» убили четверых кузнецких служилых и их начальника Осипа Филиппова, прибывших за ясаком, а сами «бежали в черные колмаки». Посланный за ними в погоню карательный отряд дошел до «Чебанской волости» и «Ыслели», но «воров не нашли». Из документа также следует, что «пойманные» два ясачных из Кумандинской волости на допросе признались, что действовали по приказу Абака. Зачинщиками они назвали «Кузжейко и Кочашко из Кумандинской волости да Когутейко и Кулуначко из Итиберской волости»². Судя по всему, кузнецким служилым не удалось подавить сопротивление аборигенов в 1628 г. Оно затянулось и приняло всеобщий характер.

Общую обстановку, сложившуюся в 1630–1631 гг. вокруг Кузнецкого острога кратко, но емко рисует документ того времени: «Во всех де в мраских и в кондомских в ясачных людей шатость великая, а белые колмаки от Кузнецкого острогу кочуют за два днища, да с ними же кочует государев изменник чатцкой мурза Тарлавко, а Киргисские де люди кочуют от Кузнецкого острогу за 5 днищ; а в Кузнецком де остроге с служилыми скудно»³. Из документов явствует, что наиболее упорно «бунтовали» отдаленные от Кузнецка южные и юго-западные волости. По мнению Б.О. Долгих, вариантом написания названия Южской волости (Юосской) является

слово «Юсленская»¹. Если так, то вполне резонно усматривать в названии «Ыслели» Юсленскую, т.е. Южскую волость, видимо, располагавшуюся в XVII в. там же, где она обитала в XVIII в., т.е. на левом берегу Бии «в Чернолесье». Следовательно, она примыкала к «захребетным волостям», контролировавшимся телеутами Абака и ойратами. Попытки собрать ясак в 1630 г. также натолкнулись на неповиновение. Ясатчики под началом Оверкиева в январе доносили в Кузнецк, что «кондомские ясачные люди все отложились, а ясаку не хотят дати, а жены свои и дети отпровалили в городок». Служилые не рискнули углубляться в ясачные земли: из «дальних волостей» удалось вызвать «лучших людей трех человек», которые и дали ясак, хотя «не сполна». Другие девять кондомских волостей вовсе отказались от выплат. Особенно непримиримо были настроены против сборщиков ясачные Тиберской (Итиберской) волости во главе с Кугодеем (Когутеем). Оверкиев собирался повести против него свой отряд, взяв проводником князю Кумандинской волости Алтыса, но тот отказался. Заявил, что его люди «промеж себя говорят»: «ясачные люди хотят побить служилых людей по дорогам и под Кузнецкий острог хотят приходить с воинскими людьми»². Другой документ за тот же год добавляет: послан был из Кузнецка «Гриша Яковлев с товарищи» за ясаком за 1629–1630 гг. «в государевы ясачные волости в Еленскую, в Итиберскую, да Сарачерскую, в Каргинскую, в Кумандинскую, в Комляшскую, в Щелкальскую, в Тиргышскую и в иные волости». Вернувшись, они рассказали: «Сказывали де им... ясачные кондомские волости лутчий ясачный человек Алтынка: слышал де он, Алтынка, Итиберские волости от лутчего человека от Кугодейка с товарищи, что тех волостей ясачные люди от... государя отложились и ясаку с себя на нынешний год... сполна дати не хотят»³.

Словом, конфликт между русскими властями и аборигенами, начавшийся в 1628 г., продолжался. Причина, по которой ясачные отказывались от выплат, была единой для всей Кузнецкой земли: местное население не привыкло к тем объемам дани или подати пушниной, которые возложили на них представители московских властей. Развитая металлургия, наличие земледелия позволяли «откупаться» от более сильных соседей – енисейских кыргызов, позд-

¹ Сборник кн. Хилкова. СПб., 1879. С. 192.

² Самаев Г.П. Горный Алтай в XVII – середине XIX в. С. 72.

³ Миллер Г.Ф. История Сибири. Т. 2. С. 437.

¹ Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. С. 110.

² Самаев Г.П. Горный Алтай в XVII – середине XIX в. С. 62.

³ Миллер Г.Ф. История Сибири. Т. 2. С. 62.

нее телеутов и джунгар – соответствующими продуктами и изделиями собственного комплексного хозяйства (зерном, железом, серебряными и золотыми предметами). Русские же требовали непременно пушной ясак, что нарушало устойчивую хозяйственную систему аборигенов и порождало возмущение. К тому же, непрерывное русско-кыргызское противостояние из-за кыштымов, расширение влияния Абаковых телеутов на все Верхнее Приобье, включая западные окраины Кондомских ясачных волостей, периодические миграции «саянцев» из Тувы и Северо-Западной Монголии через Абаканский и Чулышманский хребты в бассейн Телецкого озера и их проникновение в междуречье Бии-Катуни с последующим выходом на Верхнюю Обь, формирование Джунгарского ханства¹ – все это провоцировало и усугубляло несложения в отношениях между русскими и североалтайскими аборигенами, нередко уже объясненными.

Не случайно в документах неоднократно упоминается имя «лучшего человека» Итиберской волости Когудея, как самого непримиримого «бунтовщика», притягивавшего к себе, видимо, не одних только итиберов. В начале XVII в. Когодеев улус Итиберской волости документально локализуется на Кондоме². Другие современные источники помещают его в непосредственной близости от Кумандинской волости. В процитированном выше документе 1630 г. Кугодей является главой «Тиберской волости», что, очевидно, синонимично, так как трудно представить себе одновременное сосуществование на ограниченной территории двух «созвучных» родов волостей с одноименными родоначальниками. В то же время, в отписке Б. Дорофеева 1627 г. «Иберы» перечисляются среди «новых земель» между «Чигатцаии» и «Тогусами», никак не причисляемыми к «Кондомским волостям». Кажущиеся разночтения лингвистически являются результатом, во-первых, русской передачей иноязычного этнонима, а, во-вторых, постепенного редуцирования изначального «ити(е)бер» в силу объективных причин – в частности, дробления некогда единой итиберской (чедыберской) этнической группы (или этнографической общности). Особо отмечу, что, помимо Кугодеева (Когутеева) улуса, в Итиберской волости (как совокупности людей, а не земель) документально зафиксированы

¹ Шерстова Л.И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири в XVII–XIX веках. С. 62–63.

² Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. С. 110.

еще два улуса – Озолбаев на Кондоме¹ и Бежбояков (по имени князца) в землях абинцев близ Кузнецкого острога. Последний позднее прямо фигурирует как «абинский». Судя по всему, уже к началу XVII в. итиберская (чедыберская) этническая общность, по происхождению связанная с абинско-кумандинской и составлявшая часть Кузнецкой земли, в силу определенных причин распалась на улусы, разделенные большими расстояниями, но сохранивших в той или иной огласовке общий этноним и этнокультурную целостность с собственно «Кондомскими волостями». Заметим также, что данный термин отражает не постоянную географическую локализацию, а скорее, те земли, где волости были зафиксированы впервые, и сохранившийся в документальной традиции XVII в., где бы носители его впоследствии ни обитали. О раздроблении итиберов сохранились весьма определенные и выразительные свидетельства в современном историческом фольклоре аборигенов бассейна Бии.

Кугодеев улус располагался в непосредственной близости от Кумандинской волости, видимо, на южной периферии Кузнецкой земли и, следовательно, соприкасался с «захребетными, забийскими волостями», лишь временно подчинившимся русским властям. Их соседство с телеутами Абака, с саянцами, а затем и вовлечение в зону влияния джунгар, создавало иллюзию известной «независимости» от Кузнецка. Именно этим объясняется решительность и самостоятельность Когудея в его противостоянии с «сюзеренами» из Кузнецкого острога.

В связи с этим более масштабными по задачам, в чем-то результативными представляются походы Федора Пушина (1632) и Петра Сабанского (1633). Судя по документам, вышедший из Томска Ф. Пушин должен был «идти вверх по Оби на Бию реку острог ставить». С ним был отряд из 60 служилых, а также «мундусский мужик Тайталко» и Айдар – сын телесского князя Мандрака, видимо, находившийся в Томске в качестве аманата. Около устья Чумыша пушинский отряд был остановлен Кокой Абаковым с войсками. Во время переговоров бывший, видимо, толмачом Тайтал узнал «белых колмаков (телеутов. – Л.Ш.) Куранака, да Изелбея, да Илчигея» Они говорили «черных колмаков языком (по-ойратски – Л.Ш.): для чего де воюют наших (зависимых от джунгар. – Л.Ш.) людей телетцев и белых калмыков людей». Переговоры ни к чему

¹ Там же.

не привели, Ф. Пущин вернулся в Томск, потому что «людем не в силу, прилегли орды многие»¹.

Таким образом, именно возрастающее давление западных монголов и их союзника Абака на окраинные юго-западные и южные ясачные волости Кузнецкого уезда понуждало русские власти к поиску способов нейтрализовать это влияние. Попытка построить острог на Бии в 1632 г. оказалась неудачной. Это означало, во-первых, сохранение нестабильности в ясачных волостях бассейна Бии; во-вторых, с утверждением джунгар в Горном Алтае эти волости должны были попасть в положение двоedanцев; в-третьих, сложный путь к ним по-прежнему пролегал из Кузнецкого острога через Кондому на Бию и далее на Телецкое озеро. Видимо поэтому в следующем 1633 г. П. Сабанский совершил поход на телесов Мандрака по опробованному маршруту. Документ же 1649 г. подтверждает двоedanческий статус прибийских и «захребетных» волостей.

Как известно, в 1640 г. Галдан-Бошокту-хан для того, чтобы сгладить русско-джунгарские противоречия из-за зависимого сибирского населения, предложил его паритетную политическую подчиненность Джунгарии и России, и, следовательно, их одновременное налогообложение в пользу обеих держав – ясак русским, алман ойратам. Так появились двоedanцы, двоedanческие ясачные волости.

В отписке кузнецкого воеводы содержится жалоба, что князь Кока Абаков велел ясачным Кумандинской, Щелкальской, Тиргешской, Комляшской и других волостей уплачивать русским ясак не по 10 соболей с человека, а по пять. И в следующем 1650 г. от ясачных удалось собрать только по пяти соболей с души. Ясачные заявляли, что и впредь более этого количества пушнины сдавать не станут². Иными словами, ясачные люди буквально поняли договоренность между джунгарами и русскими, выплачивая половинный ясак: вместо нормы в 10 шкурок с души, определенной указом 1601 г.³, «справедливо» отдавалось русскому сюзеру пять, подразумевая, что оставшиеся пять – джунгарский алман.

¹ Миллер Г.Ф. История Сибири. Т. 2. С. 460, 462.

² Самаев Г.П. Горный Алтай в XVII – середине XIX в. С. 71.

³ Щеглов И.В. Хронологический перечень важнейших данных из истории Сибири. 1032–1882. Иркутск, 1883. С. 62.

Материалы 40-х годов XVII в. довольно подробно описывают механизм сбора ясака. Так, в 1643 г. «за ясаком вверх по Кондоме во все улусы и волости» посланы «кузнецкие служилые 20 человек да трое татар». Им было велено «провесть кондомскими ясачными людьми захребетных новых волостей... которые государева ясака не платят». Среди «кондомских ясачных людей» значится «ясачная Кузенская волость», члены которой сообщили служилым, что «не платят ясак усленские (Южская волость. – Л.Ш.) и солунские (Солун, Со, позже сеок верхних кумандинцев. – Л.Ш.) люди..., а от них де кузенских людей живут те захребетные волости в 2 днищах». В Успенскую и Солунскую волости послали «Кузенской волости ясачного человека Оргаиха, чтобы те пришли и ясак дали. И те люди Успенской и Солунской волости в Кузенскую землю пришли и ясак принесли».

Затем сборщики добрались до «государевой ясачной Козляшской» (Комляжской) волости, и им сообщили там, что ясака не платят «захребетных волостей мундусские да тототские да кезегелицкие волости (позже сеоки алтай-кижи. – Л.Ш.), а до них от Козляшской волости во шти (шести. – Л.Ш.) днищах». К названным группам ясачники отправили ясачных «козляшцев» с тем же заданием, которое успешно выполнил Оргаих. Однако «тех захребетных волостей люди не пришли и ясак не прислали». Служилые, взяв в проводники «Козляшския волости ясачного человека Мельбеска, пошли в захребетные волости». Местное население встретило казаков стрельбой из луков, но те их «побили», взяли в Кузнецк двух аманатов. С тем и вернулись в острог, но «Мундусской волости Букулу» принес ясак, пообещав, что «захребетные люди» вскоре придут для шертования и доставят ясачную пушнину. При этом кузнецкие власти напомнили, что «мундусские, тототские и кесегецкие люди» обязаны явиться в острог с ясаком и чтобы «платили во все годы сполна по 10 соболей с человека против иных ясачных людей». Из документа также следует, что «керсагальские люди» прислали ясак «с кондомскими ясачными людьми Когодеева улуса з Батаем да с Мазанком»¹.

Источники свидетельствуют, что русские напрямую использовали лояльную часть сибирских аборигенов для сбора подати либо с еще не объясаченных групп, либо с тех, кто, как керсагалы, пла-

¹ Миллер Г.Ф. История Сибири. Т. 2. С. 566–569.

тили ясак крайне нерегулярно. В описанных случаях «агентами русского влияния» выступили ясачные Кузенской, Комляжской волостей и Когутеева улуса. Видимо, к тому времени самого Когутея уже не было в живых, и его бывшие подданные стали проводниками русской политики в Черневом районе. Показательны сведения о количестве ясака: очевидно, в 1643 г. уже действовали договоренности о Кондомских волостях как двоеданческих, иначе неясен смысл фразы о выплате «захребетными волостями» полного ясака в отличие от «иных ясачных людей». Так как эти волости сопротивлялись служилым, но все же были завоеваны, «по праву войны» они становились подданными только русской стороны, чего открыто не оспаривали и джунгары.

Важной является документальная, пусть косвенная, информация о расселении североалтайских групп – будущих компонентов тубаларского этноса. Во-первых, она лишней раз подтверждает связь Кузенской, Комляжской (Комдошской), Кергешской, Ислельской (Юсленской), Итиберской (Кугодеев улус) волостей с Кондомскими волостями и с Кузнецкой землицей в целом. Во-вторых Кузенская волость выступает в качестве отправной точки для последующих походов ясатчиков. Совсем рядом с нею, в Чернолесье бийского левобережья, расселялись усленская (Ислельская, окская) и Солунская волости, видимо, тоже двоеданцы. Недаром их население безропотно отдало ясак, хотя и половинный, имея в виду присутствие русских казаков на недалеких землях кузенов.

Продвигаясь вверх по Бие, служилые оказались в Комляжской (Комдошской, Козляшской) волости, которая осталась в этих местах и в начале XX в. Соседями комдошей были «тотошские, мундусские и кезегелицкие люди», известные в XVIII в. как «таутелеуты». Очевидно, они были расселены западнее комдошей, на той территории, где в XIX в. обустроилась 1-я Алтайская дючина. Существенно, что эти три группы обитали сравнительно далеко от Комляжской волости, в шести днях пути, а их сопротивление русским, скорее всего, обуславливалось более прочными связями с «черными колмаками», соенцами (саянцами) и телеутами Абака. Несомненно, с последними были связаны керсагалы, располагавшиеся в нижнем течении Катуня и разбитые П. Дорофеевым¹, после

чего приславшие ясак с ясачными Когодеева улуса, видимо, «сидевшего» в левобережной черни на Бие.

Материалы середины XVIII в. показывают, что аборигенное население «Бийских волостей» проживало, практически, в тех же местах, что и в период их знакомства с русскими сборщиками ясака. Показательно сохранение названий ясачных волостей, связанных с административно-фискальной организацией аборигенов для выплаты ясака в первой половине XVII в. и закрепленный за ними с 1640 г. двоеданческий статус.

Из рапорта кузнецкого воеводы Шапошникова от 10 августа 1745 г. следует, что «по обе стороны Бии, над самой рекой живут ясашные двоеданцы». Первой названа Кумандинская волость, «выше по Бие – Кузенская волость от Кумандинской в 20 верстах, в ней ясашных 46 человек; следующая – Комляжская волость, в которой 51 ясашный. Кергешская волость от Комляжской в 10 верстах, при самом Телецком озере, ясашных 43 человека... На здешней же стороне Бии (т.е. на левой. – Л.Ш.), по Чернолесью, живут двоеданцы: Итиберская волость, 84 человека; здесь же Елейская волость, численностью в 31 ясашный; Карачерская волость – 75 человек,... Юсская волость с 11 ясашными»¹.

Как видно, все названия волостей – этнонимические, прямо или косвенно связанные с Кузнецкой землицей начала XVII в. и прилегающими к ней территориями. Присутствие на Бие, даже на ее левом берегу, итиберов, елейцев (гелей), шорцев (карашор) свидетельствует о значительной роли в этногенезе будущих тубаларов представителей Кондомских волостей начала XVII в., вытесненных за южную границу Кузнецкой землицы. Вторым, вероятно, основным компонентом этого процесса стали, скорее всего, автохтонные общности верхней Бии и прителецкой черни у северного берега озера (комляж, тиргеш-кергеш, юс). Наложение на эту этническую основу заметных телеско-теленгитских и саянских (может быть тувинских-самодийских) пластов довершило картину и привело к консолидации этих гетерогенных составляющих в особую этническую общность, со временем получившую от соседей этноним «тубалар». Термин «туба» закрепился в сознании окружающего эту общность населения в связи с мощными подвижками саянцев в предджунгарское и джунгарское время и призван был обозначить

¹ Там же.

¹ *Потанов Л.П.* Очерки по истории алтайцев. С. 174–175.

«непохожесть» населения прителецкой черни на все остальные соседние этнические группы. «Мостом» между «кондомским» и «забийским» компонентами явились кузены, этнокультурно близкие тому и другому.

Г.П. Самаев исследовал степень зависимости североалтайских волостей от России и Джунгарии. Для этого он сравнил величину ясака и алмана, выплачивавшихся двоеданцами, предположив, что размер подати должен отражать степень зависимости. На основании материалов 1752–1759 гг. им были сделаны важные выводы относительно положения ясачных. Оказалось, что, по убеждению русских властей, Кузенская, Комляжская, Кергежская (бывшая Тиргешская), Итиберская и Юсская волости больше зависят от них, нежели от Джунгарии. Джунгарские же власти, в целом, видимо, соглашаясь с российской стороной, тем не менее считали, что Комляжская и Кергежская волости двоеданческими не являются, а потому должны находиться в полном подданстве ханства.

Однако и по степени зависимости от России ясачные волости различались между собой. Размер собираемого ясака показывает, что в подавляющем большинстве волостей, в том числе Комляжской, Итиберской, Юсской и Кергежской, с одного ясачного брали в среднем по 3 соболя. С ясачных Кузенской же волости взыскивали ясак стоимостью в 1,4 соболя с души, т.е. намного меньше. Если ясак и в XVIII в. исчислялся в собольих шкурках, то джунгарский алман по составу был разнообразнее.

Джунгары брали не только пушнину, но и железные изделия: наконечники стрел, котлы, таганы, стремяна, «полицы куяшные» (пластины для панцирей) и т.д. В переводе на стоимость ясачного соболя каждый албату Кузенской волости обязан был сдавать алман ценою в 2 соболя, Комляжской и две трети плательщиков Итиберской – в 3 соболя (последняя треть – 1 соболь). Сравнение данных показывает, что североалтайские двоеданческие волости (кроме Итиберской, больше платившей русским) находились в примерно одинаковой зависимости от России и Джунгарии, и все претензии русских на большее были лишены оснований.

Показательно, что в двоеданческих волостях не все были двоеданцами. Так, если в Комляжской волости из 51 ясачного сдавали ясак и алман 50, то в Кузенской – из 46 ясачных 26, в Итиберской –

из 84 ясачных 49 платили еще и алман¹. Иными словами, в некоторых двоеданческих волостях часть мужчин платила только ясак, но не облагалась алманом. Ситуация, когда волость в целом считается двоеданческой, а число сдающих ясак и алман не совпадает, требует некоторых пояснений.

История объяснения сибирских аборигенов демонстрирует, что принесение шерти и выплата ясака были строго индивидуальными процедурами. Тот же порядок, очевидно бытовал и в Джунгарии. Пребывание в одной и той же волости людей с разными податными обязанностями может свидетельствовать о конкретных обстоятельствах, из-за которых данный человек попал в зависимость от России или Джунгарии или был причислен к уже сформированным административно-фискальным единицам. Последние, с одной стороны, обладали прочностью и большой социальной адаптивностью, с другой же были вполне открыты для возможных пополнений членами не одних лишь собственных этнических групп. Это, в конечном счете, приводило к укоренению в североалтайских волостях (в истоках этнонимических) родов-сеоков, выходцев из иноэтничных групп.

Ликвидация двоеданческого статуса «бийских волостей» связана с кардинальными изменениями общеполитической ситуации в Центральной Азии. Очередная джунгаро-китайская война закончилась гибелью Джунгарского ханства. В 1755 г. последний контайша Дабачи был пленен Цинами. Подданные джунгар, спасаясь от цинских преследований, подошли к Кольвано-кузнецкой крепостной линии, преследуемые китайско-халхасскими войсками. Из Коллегии иностранных дел в Петербурге последовал Указ от 2 мая 1756 г., в котором предписывалось переселить российских новоподданных в пределы Калмыцких кочевий. В Сибири могли остаться лишь двоеданцы². Однако среди бывших джунгарских подданных было немало тех, кто не желал перебираться в Поволжье. Под угрозой реального нападения китайцев на Горный Алтай, эти люди, отказываясь от выселения, предпочитали укрыться среди двоеданцев. Весной 1759 г. в Бийске стало известно, что юрт пятьдесят южноалтайских теленгитов живут в Комляжской волости. Туда был послан «ясашный князец» Акучай Истегешев. Башлык Комляжской волос-

¹ Самаев Г.П. Горный Алтай в XVII – середине XIX в. С.83–87.

² Там же. С. 138.

ти Сарбага Иванов объяснил Акучаю, что теленгиты живут у его демичи Икыша Тазаева, «который де их к себе присовокупляя, держит ис подарков», но самого Акучая до Икыша не допустил¹. Подобные случаи, видимо, были нередки, и подпитка здешнего тюркоязычного населения теленгитами (родственниками, отчасти предками современных алтай-кижи) разных сеоков сказалась впоследствии в родовом составе этнически оформившихся тубаларов.

Соединения цинской армии не ограничивались вторжениями только в горные районы Алтая. Осенью 1758 г. войска богдохана совершили очередное нападение на кочевья южных алтайцев, причем отдельные их отряды добрались до междуречья Бии и Катуня. Комендант Устьянинского форпоста капитан Таракановский получил известие, что вниз по течению Бии «в Комляжские и Кузенские волости пришло мунгальское войско (подчиненные Цинам халхамонголы. – *Л.Ш.*) и тех Комляжской и Кузенской волостей ясашных татар в полон побрали»². Так закончился джунгарский период в истории населения Северного Алтая. Но и в конце XIX в. его потомки – черневые татары – помнили, что когда-то они платили подать ойратам, жившим на реке Имень (возможно, Уймень. – *Л.Ш.*)³.

Постепенно ситуация на Алтае стабилизировалась. В 1804 г. из состава Тобольской губернии выделилась Томская, что сопровождалось административными преобразованиями на Алтае. Ещё в 1799 г. по просьбе зайсанов Южного Алтая им было разрешено платить ясак в Бикатунскую крепость. Население Северного Алтая по-прежнему сдавало ясак в Кузнецк, подчиняясь ему и в административном отношении. В 1809 г. было принято решение о передаче ясачных волостей по реке Бие, кроме Щелканской, в ведение Бийского земского суда. По документам 1804 г. Южская волость насчитывала 105 ясачных душ и располагалась по реке Ише; в Камляжской волости было 285 ясачных, обитавших на реке Сарыкакше (Сары-Кюкша); в Кузенской волости насчитывалось 122 ясашных и они жили по реке Бие; и, наконец, Кергежская волость численностью в 172 ясашных обреталась «по озеру Телецкому»⁴. Эти четыре волости (позднее Инородные управы) сохранились до начала XX в.,

¹ Там же. С. 160.

² *Моисеев В.А.* Цинская империя и народы Саяно-Алтая в XVIII в. М., 1983. С. 102–103.

³ *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. С. 660.

⁴ ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 1. Л. 100.

а их население с середины XIX в. стало обобщенно называться «черневыми татарами».

Следует обратить внимание на то, как менялись количество волостей и «землиц» прителицко-верхнебийского района с XVII в. Изменение номенклатуры аборигенных волостей отражало не только влияние внешних факторов, например, случайности первичной фиксации этнонимической волости ранними русскими сборщиками ясака. Оно было и следствием внутренних этногенетических процессов, протекавших в аборигенной среде Северного Алтая. В первой половине XVII в., кроме устоявшихся к началу XX в. волостей, были отмечены «земли» — «чигатцы», «иберы», «тогусы», а также Баланская земля и волость Шанжилина. В XVIII в. среди «бийских волостей» сохранялось название только одной «земли» как самостоятельной ясачной волости – Итиберской (Иберы), но в начале XIX в. среди североалтайских волостей ее уже нет. В XVIII же веке изменилось название Тиргешской волости – она именуется Кергежской, а Юсская, окончательно отождествилась с Ислельской (Юсленской) и стала именоваться Южской.

Самая ранняя фиксация родового состава «черневых татар», предпринятая В. Радловым, показывает их этническую неоднородность. По его мнению, «черневые татары состоят из пяти племен, каждое из которых подчиняется своему зайсану (башлыку. – *Л.Ш.*): 1) кюзён (роды кюзён и чедибеш (чедыбер, итибер. – *Л.Ш.*); 2) тиргеш (роды тогуз, йобур, чыгал (тогус, ибер чигат – *Л.Ш.*); 3) Кёмнёш (роды кёмнёш, ялан, тон, чыгал (чигат. – *Л.Ш.*) и палан (Балан. – *Л.Ш.*); 4) юс (роди юс и шор (карачер. – *Л.Ш.*)); 5) торгул (Тогульская волость 2-й половины. – *Л.Ш.*)»¹.

Проведенная в 1897 г. всеобщая перепись населения Российской империи позволила уточнить не только численность, но и родовой состав черневых татар. С.П. Швецовым были обработаны материалы переписи. Получилось, что к Кузенской волости было причислено 8 сеоков: кузен составлял 54,7 общей численности, тен-терек (кештым пер) – 31,4%, модор – 5,6%, юуты – 3,7%, юртас – 2,3%; педеш, мундус, юс составляли примерно по 1%. В Южской волости проживало четыре сеока: юсь – 90%, чор – 7,6%, ярык – 1%, мундус – 0,9%. Комляжская волость состояла из 8 родов, причем самый крупный – комдош (60,1%) — подразделялся на Канда-

¹ *Радлов В.В.* Из Сибири. С. 93.

гас-Комдош и Коберчи-Комдош; там же отмечается сеоки ярык (23,9%), чагат (9,1%), ялан (5,6%), байлагас, соён, тастар (каждый менее 1%). Наконец, Кергежская волость насчитывала 7 сеоков: могол (44,6%), чагат (32,1%), тибер (20,6%) санмай (1,6%); роды саргылар, тогус, кергиль составляли менее 1% каждый¹.

Существенно, что в трех из четырех волостей выделяется один самый многочисленный род, название которого соответствует наименованию административной единицы: в Кузенской – кузен, в Южской – юс, в Комляжской – комдош. Не менее важно и то, что эти этнонимы сохранились с начала XVII в., когда вошли в оборот местных русских властей. Процесс же дальнейшего развития названных волостей, ставших в итоге составными частями будущих тубаларов, шел за счет инкорпорирования либо уже известных с XVII в. этнородовых групп, которые также первоначально были выделены как ясачные волости, либо за счет общностей одновременных переселенцев, которые «встраивались» в экзогамную социальную организацию. При этом пришлые группы могли быть родственными и в этногенетических истоках связанными с Кузнецкой землицей или с другими подобными общностями, включая саянцев, телесов, теленгитов.

Из этого общего процесса словно бы выпадает Кергежская волость. Известная в XVIII в. как «Тирхешская, Тиргешская», в XVIII в. она меняет огласовку названия, которое, к тому же, не соответствует ни одному из составляющих ее родов. Более того, зафиксированный С.П. Швецовым как самый многочисленный род «могол» у Л.П. Потапова в числе сеоков этой волости вообще не фигурирует². По его мнению, родовой состав черневых татар выглядит следующим образом. В Кузенской волости 6 родов: кузен, тентерек (подразделение сеока кузен) и совсем немногочисленные танды, йоты (чооты), тёртас, педебеш. Общими у Л.П. Потапова и С.П. Швецова в Кузенской волости были: кузен, тентерек, йоты (юуты, чооты), тёртас (юртас), педебеш. Но в списке Л.П. Потапова отсутствуют модор, мундус, юс, зато отмечается сеок танды, которого нет у С.П. Швецова.

В Комляжской волости, по материалам Л.П. Потапова, 9 сеоков. При этом названия родов комдош (комнош), ярык, чагат, ялан,

тастар, байлагас, соён совпадают с данными С.П. Швецова, дополняясь сеоками мундус и дьеты-сары. Родовой состав Южской волости, выделенный Л.П. Потаповым, – юс, чор (шор), ярык, мундус – соответствует списку С.П. Швецова.

В Кергежской волости, по мнению Л.П. Потапова, самыми многочисленными были сеоки тогус, чагат и тибер; роды кергиль, сарылар, комдош – невелики. Хотя большинство названий родов – чагат, тибер, тогус, кергиль, сарылар (саргылар) – совпадают в обоих списках, а род санмай, как считал Л.П. Потапов, есть подразделение сеока юс, а не особый род в Кергежской волости по С.П. Швецову, главное отличие списков заключается все же в упоминании Л.П. Потаповым сеока могол. Слабая этнологическая изученность тубаларов не позволяет сколько-нибудь достоверно объяснить упомянутое несоответствие. Если бы зафиксированный С.П. Швецовым род могол не был столь крупным (44,6% от всего населения Кергежской волости), то можно было бы предположить, что со временем он «рассеялся» и потому не попал в поле зрения Л.П. Потапова. Но составляя около половины всех «кергежцев», сеок могол вряд ли мог бесследно «размыться» за 30–40 лет от Швецова до Потапова. В силу каких-то причин могло измениться наименование рода, но тогда бы в материалах Л.П. Потапова должен был появиться многочисленный сеок, не известный С.П. Швецову. Между тем, за исключением сеока могол, тот и другой списки родов Кергежской волости идентичны. Само по себе это совпадение не позволяет объяснять казус с родом могол ссылками на непрофессионализм С.П. Швецова, тем более что во всех иных случаях материалы его отличаются предельной степенью достоверности. Словом, проблема родовой структуры Кергежской волости и происхождения ее названия до поры остается открытой: нужны, видимо, специальные исследования.

По поводу первоначального наименования этой фискальной единицы, которое отразилось в русских документах XVII в. – Тирхешши, Тиргешская – Л.П. Потапов предположил, что оно связано с древнетюркским этнонимом «тюргеш»¹. Тюргешши упоминаются в контексте сведений о походе Кюль-Тегина, Могиляна и Тоньюкука (Второй тюркский каганат) против енисейских кыргызов в 711 г. Захватив в 709 г. территорию Тувы, где жили чики и азы, в 711 г.

¹ *Швецов С.П.* Горный Алтай и его население. С. 98.

² *Потапов Л.П.* Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 47.

¹ Там же. С. 50.

они разбили кыргызов и через «Алтунскую чернь» (Алтай), дошли до Иртыша и, переправившись через него, разгромили тюргешей¹. После гибели каганата возвысились уйгуры, создавшие в 745 г. Уйгурский каганат, однако расстановка политических сил в Центральной Азии и Южной Сибири по-прежнему определялась противоречиями между «северным» и «южным» тюркоязычными объединениями. Можно предположить, что поход против тюргешей на Иртыш был вызван их связями с енисейскими кыргызами. Во второй половине VIII в. налицо тесные взаимоотношения последних с карлуками, обитавшими на Западном Алтае, т.е. рядом с тюргешами. Более того, наличие прямых связей кыргызов и тюргешей подтверждается еще и тем, что, провозгласивший себя в 820 г. каганом кыргызский Ажо, был сыном тюргешской княжны². Развернувшаяся кыргызско-уйгурская война, завершившаяся гибелью Уйгурского каганата и установлением «кыргызского великодержавия», могла способствовать усилению союзников кыргызов и росту живых контактов с тюргешами, вплоть до прикочевков на подвластные кыргызам земли. В этом же направлении мог действовать и такой политический фактор, как сложение кимако-кипчацкого государственного образования в Прииртышье в IX–X вв., которое не обошлось без участия в нем уйгурских общностей, разбитых кыргызами и продвинувшихся в степи бассейна Иртыша³.

В свою очередь эти события могли вызвать миграцию каких-то тесно связанных с кыргызами тюргешских групп на территории, непосредственно контролировавшиеся кыргызами, в частности, в восточную часть Северного Алтая. Этноним «тюргеш», «тиргеш» намного пережил своих первоначальных носителей, по воле истории закрепившись со временем за одной из ясачных волостей в верховьях Бии. Хотя ни один из входивших в Кергежскую волость сеоков официально не носил ее названия, еще в 1920–1930 гг. некоторые тубалары своим сеоком считали тиргеш⁴.

Следует отметить, что население Кергежской волости по ряду этнографических признаков резко выделялось среди черневых татар. Еще Гельмерсен, путешествуя по Бие обратил внимание на

¹ Савинов Д.Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. Л., 1984. С.60–61.

² Там же. С. 83.

³ Там же. С. 106.

⁴ Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С.49.

внешний вид подданных зайсана Енуки (башлыка Кергежской волости): «Мужчины бреют головы, оставляя на темени клочок волос. Они носят длинную куртку наподобие китайцев и панталоны из темносиней шерстяной ткани. Сверх того надевают длинный халат с узкими рукавами. Головной убор состоит из небольшой шапки с поднятыми вверх полями»¹. Это описание вкупе с этнографической живописью Л.В. Базановой (1906 г.) невольно ассоциируется со свидетельствами древних авторов о внешности тюрков эпохи каганатов и с древнетюркскими каменными изваяниями. «Китайские» черты в одежде кергешей объясняются их постоянными торгово-обменными связями с телесами и теленгитами южного берега Телецкого озера, которые во времена Гельмерсена еще были русско-китайскими двоеданцами и вели торговлю китайскими товарами. Побывавший в Забийской черни в 1881 г. А.В. Адрианов, тоже отметивший своеобразный внешний вид ее жителей, в отличие от Гельмерсена считал, что, наряду с людьми енуки, надлежит выделять и комноши (комдоши). Последние отличаются не только «по языку, они носят косы (мужчины), признак, решительно отличающий их от всех соседних татар системы Томи, Лебеди, Бии, так и Абакана». Адрианов обратил внимание и на «обычай их женщин, которые замужем, носить особый костюм – чигедек, какой носят, например, алтайки в системе Катуни»².

Все сказанное, а также «приготовление молочных продуктов, способ приготовления и терминология которых свойственны для тюркоязычных кочевников», по мнению Л.П. Потапова, подтверждают связь тубаларов Кергежской волости с древними тюргешами³.

Название Комдошской (Камляжской) волости также не переводится из современных языков Алтая. Показательно, что в XVII в. она (Кумнаши) упоминается вместе с «Тирхешами», т.е. их соседство было достаточно давним, что, вероятно, и обусловило их этнографическое сходство⁴. Но в конце XIX в., когда стал известен родовой состав североалтайских волостей, ни одна из них не состояла из одного сеока.

¹ Гельмерсен Г. Телецкое озеро и телеуты Восточного Алтая // Горный журнал. СПб., 1840. Ч. 1. С. 257.

² Адрианов А.В. Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное в 1881 году. СПб., 1886. С. 146.

³ Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 50.

⁴ Адрианов А.В. Путешествие на Алтай и за Саяны. С. 146.

Роды черневых татар, как и названия их волостей, имели этнонимические истоки, что указывает на сложность этногенеза тубаларов из гетерогенных компонентов. Обобщенные характеристики черневых волостей, данные Гельмерсеном, Адриановым и Потаповым, не углублявшихся в детали их этнического состава, затрудняют этнографическую идентификацию этнических компонентов тубаларов. В этом плане стоит обратить внимание на присутствие в Комляжской и Кергежской волостях многочисленного сеока чагат. По Л.П. Потапову, он имел телесское происхождение и был связан с племенем чиков, обитавших в VII–VIII вв. в долине Енисея на территории современной Тувы¹. Как было сказано выше, чики были разбиты тюрками во время похода 709 г. С образованием Уйгурского каганата чики в 750 г. были покорены уйгурами, но через год вместе с кыргызами создали антиуйгурскую коалицию. Впрочем, опередивший союзников каган Моюн-гур (Боян-гор) вновь разгромил чиков, а за ними и кыргызов².

Видимо, следствием сложных центральноазиатских событий предмонгольского и монгольского периодов стало нарушение единства чиков и их последующее расселение не только в Туве, но и за ее пределы. Л.П. Потапов упоминает предание, согласно которому чагатцы сначала жили среди телесов Телецкого озера, а затем переселились в места обитания тубаларов³. Это переселение должно было случиться не позднее начала XVII в., так как «чигатцы» присутствуют в ранних русских документах, касающихся Северного Алтая. К тому же, этот срок достаточен для того, чтобы событие оформилось в предание, но не изгладились из народной памяти. Вследствие неясных причин «Чагатская волость» уже к концу XVII в. исчезает из окладных книг Кузнецкого уезда и обнаруживается как род в составе Кергежской волости в конце XIX в. Тогда возможно, что именно с этим родом связано появление этнонима «Туба» на Северном Алтае. Первоначально он должен был соотноситься с каким-то сеоком, группой родов или волостью, а впоследствии – в результате этнической или территориальной консолидации аборигенов Северного Алтая – распространиться на часть населения.

Показательно, что сами себя «забийские волости» именовали «йыш-кижи» или «чиш-кижи», т.е. «люди черни», «таежные лю-

ди» – отсюда и русское название «черневые татары», укрепившееся в середине XIX в. «Туба», «тубалар» их называли южные алтайцы¹.

Возможно, «тувинский след» в названии черневых татар связан еще с одним родом в составе Кергежской волости. По Л.П. Потапову, самым многочисленным сеоком в ней оказался род «тогус», который, по его мнению, соотносится с названием тогус-огузов. Под ним понимается объединение племен теле в VII–VIII вв.², увязывающееся с древними уйгурами Тувы. В начале XVII в. «земля тогус» представлена в русских документах вместе с «чигатцами» (чагат), к концу же столетия тоже исчезает из списка ясачных волостей. Снова этот этноним обнаруживается в исследовании В. Радлова, а затем в материалах переписи 1897 г. по Кергежской волости³. Л.П. Потапов предположил, что с разложением общности огузов со временем из названия исчез собственно этноним «огуз», а память о ней сохранилась среди ее потомков в форме «тогус». Правдоподобность этой гипотезы вызывает серьезные сомнения хотя бы потому, что трудно представить себе название этноса в виде числа «девять» (тогуз) без определяемого им существительного. В связи с этим напрашиваются следующие соображения.

Тогусы в начале XVII в. обитали в непосредственной близости от «Тотошской волости». Наименование последней соотносится с распространенным у южных алтайцев сеоком тодош (тотош), по алтайским преданиям, пришедшим на Алтай из Тувы (т.е. связанным с миграцией «саянцев»). В свою очередь, в Туве была зафиксирована этническая группа, еще недавно именовавшая себя «тодот». Алтайский сеок тодош считался «кровным братом» сеока чапты, прямо соотносящегося с теми тофаларами и тувинцами Прикосоголья, которые именовали себя «чептей»⁴. Таким образом, алтайские тодоши, видимо, генетически связаны с некоторыми группами тувинцев (в том числе, отюреченных самодийцев), у которых слово «тоба, туба» было этнонимом. Между тем, алтайские тодоши рассматривали тубаларский сеок «тогус» как близкий по крови: браки между ними были невозможны, поскольку роды «тодош» и «тогус» имели общее происхождение⁵. Включение тогусов и чагатцев в

¹ Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 50.

² Савинов Д.Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. С. 84.

³ Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 83.

¹ Радлов В.В. Из Сибири. С. 215.

² Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 51.

³ Радлов В.В. Из Сибири. С. 93.

⁴ Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 37.

⁵ Швецов С.П. Горный Алтай и его население. С. 106.

Кергежскую волость и присутствие чагатцев в родовом составе Комляжской волости способствовало накоплению собственно тюркских этнографических характеристик в облике и материальной культуре части кергешей и комдошей, что и заставило А.В. Адрианова сделать вывод о том, что они «гораздо ближе стоят к алтайцам, напоминая их и типом, чем к кумане или кузен»¹. Видимо, южная этническая подпитка (телеская, тувинская) юго-восточных групп северных алтайцев продолжалась и после распространения на их территории влияния России. В Комляжской волости род ярк отмечен как второй по численности. Л.П. Потапов, ссылаясь на своих информаторов, утверждал, что род этот также по происхождению телесский. Считалось, что это часть телесов, живших по р. Чулышману, переселившаяся на земли Комляжской волости, где и разделились на два подразделения: Сыгынчи-Ярк (охотящиеся на маралов ярки) и Кара-Ярк («черные», обычные ярки; может быть, «лесные» или «северные» ярки). Телесское происхождение сеока ярк подтверждалось запретом брачных отношений между родами ярк и телес. К тому же ярки не имели в районах нового обитания собственных родовых охотничьих угодий и промышляли в родовых угодьях комдошей².

Приведенные материалы свидетельствуют, что, как уже говорилось, одним из компонентов тубаларского этноса являются южные и восточные группы населения древнетюркского и телесского происхождения, в наибольшей степени прослеживающиеся среди кергешей и комдошей. Процесс оседания в «забийской черни» телесско-теленгитских мигрантов продолжался и в последующее время. Об этом говорит наличие представителей южноалтайских родов в «забийских волостях», хотя и в очень малых количествах. Так, к концу XIX в. в Комляжской волости было 6 р.д. мундусов, 5 р.д. байлагасов, 3 р.д. дьеты-сары; в Южской волости – 6 р.д. мундусов; в Кергежской – 6 р.д. кергилей³. Очень выразительно и существование одинаковых фамилий у южных алтайцев 1 дючины и у тубаларов. Так, фамилии Тозыяковых и Куранаковых встречаются в Комляжской волости и в 1-й дючине; в последней известны фамилии Тыдыковых, чьи однофамильцы проживали в Южской волости, и Егучевых, причисленных к Кергежской.

¹ Адрианов А.В. Путешествие на Алтай и за Саяны. С. 146.

² Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 30.

³ Там же. С. 47.

Как было сказано выше, помимо относительно позднего, «древнетюркско-саянско-телесского» компонента, в этногенезе тубаларов принимали участие, по меньшей мере, еще два основных компонента – «кондомский» и «автохтонный». Основным сеоком Комляжской волости являлся «кондош». Название этого рода известно в разных вариантах: көмнөш, комнош, көмнеш, комдош, конгдош, кондош¹, ни один из которых не может быть переведен из современных алтайских языков. В преданиях считается, что кондоши «коренные» жители в своих местах. В старину кондоши славились умением выплавлять железо и изготавливать из него множество изделий, которыми они платили дань, в частности, джунгарам. В целом же их культура рисуется вполне архаической. Они выглядят типичными пешими охотниками, ходившими на промысел с деревянными посохами (таяк агаш), в обуви с холщевыми голенищами, опоясанные ременными поясами². Хотя в Комляжскую волость в конце XIX в., кроме кондошей, входило еще 6–8 сеоков, этот крупный род имел 6 подразделений: кобурчи-конгдош (угольщики), катагус-конгдош (молчаливые, неразговорчивые), киис-пюрюк конгдош (носящие войлочные шапки), палан-конгдош (сборщики калины).

Последнее подразделение делилось еще на два: тастар-конгдош (плешивые) и көгюс-конгдош (горластые, с громким голосом)³. Наличие большого числа подразделений внутри одного рода требует пояснений. Какого-либо единого принципа выделения разных частей одного целого проследить не удастся: в одном случае это отражение некоего «внутриродового разделения труда» (кобурчи и палан), в других – чисто внешние признаки. Хотя, быть может, здесь мы вообще имеем дело с поздней «народной этимологией» названий родовых подразделений. Вспомним «Баланскую землю» (палан) начала XVII в., которая впоследствии не фиксируется в русских источниках и название которой первоначально имело, видимо, этнонимический смысл. Тот же процесс отразился и в названии подразделения «тастар». В XVII в. самостоятельная Тастарская ясачная волость, как «порубежная», расселилась в Томь-Енисейском междуречье, входя в число потомков абинско-кумандинской праобщности. Затем она исчезла, а в составе куман-

¹ Радлов В.В. Из Сибири. С. 93; Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. С. 202.

² Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 52.

³ Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. С. 256–257.

динцев и комдошей появились сеок или подразделение «тастар». При этом этноним теряет свой исходный смысл и начинает переводиться буквально. Отчленение «катагус-конгдош» и «көгюс-конгдош» на основе противоположных поведенческих характеристик явно условно: обозначенные стереотипы вряд ли могли быть свойственны каждому из членов этих групп. Наконец, «киис-пюрюк-конгдош» выделены благодаря частной особенности их костюма. Создается впечатление, что этот случайный набор критериев, «раздробивший» единство кондошей, вовсе не затрагивает существенных моментов. Более вероятным кажется усматривать в родовых подразделениях внутреннюю структуру былого этноса, со временем превратившегося во вторичный род-сеок. То, что несколько родов, часто имеющих совершенно разное происхождение, пребывают в одном этносе и составляют его – явление типичное для всего тюркоязычного населения Южной Сибири. В условиях экзогамного устройства социума и относительно подвижного образа жизни включение иноэтничных групп в «свою» общность было процессом естественным, а усложнение социальной структуры усиливало адаптивные возможности этноса. Кондошские подразделения «палан» и «тастар» являются результатом подобного рода процессов. Однако если обычно иноэтничный компонент, входивший в «чужой» или формирующийся этнос просто сохранял свое название, то к подразделениям Комляжской волости обязательно добавлялось название основного рода кондош. Помимо того, что таким способом подчеркивается внутривидовое единство, этот момент показывает, что и до включения в состав комдошей тех или иных иноэтничных групп стратификация их социума была достаточно сложна.

Если согласиться с тезисом об автохтонности кондошей и архаичности их этнокультурной основы, то их можно рассматривать как этнический микроизолят. При отсутствии на каком-то этапе его существования иноэтничной подпитки, усложнение социальной организации — в том числе и осуществление экзогамно-брачных связей – могло идти только за счет внутренних переустройств, одним из вариантов которых стало известное обособление подразделений. Отсюда обязательное сохранение «словесной памяти» об исходном целом – названия «кондош». Поэтому, когда кондоши инкорпорировали в себя группы «палан» и «тастар», они придали этому факту обычное «двухчастное слововыражение».

Нечто подобное наблюдается у юсов, также разбитых на подразделения «танну-юзтар» (горные юзы), «сары-юз» (желтые юз), шанмы-юз и саргайчи-юз (собиратели сараны)¹. Как и в первом случае, единого принципа выделения частей одного рода не прослеживается. Танну-юз – по местообитанию на горном хребте, сары-юз – видимо, по более светлой пигментации волос и кожи (европеоидность?), саргайчи-юз – по важной отрасли своего комплексного хозяйства. Появление же «шанмы-юз», видимо, объясняется инкорпорацией в состав юсов «Шанжилиной волости» начала XVII в.

Таким образом, особенности внутренней социальной организации сближают роды кондош и юс и позволяют считать их осколками каких-то более древних этносов. Как и кондоши, юсы считали себя коренными обитателями территории черневых татар, остатком особого народа. О появлении сеока юс существовала легенда: «Местность на левом берегу Катуня, где сейчас живут алтай-кижи, некогда была занята сойонами, вышедшими вместе с китайцами из Китая. Между сойонами и юсью шла война. Юсь уничтожалась поголовно. Только одна беременная женщина спряталась под камнями. Позже ее приютили комдоши. У нее родился мальчик, он и сохранил это имя. Его потомство составило народ юсь, часть которого смешалась с комдошами. Остальные со своими демичи отделились от комдошей»².

Л.П. Потапов приводит несколько иной вариант предания: «Сеок юс произошел из рода кондош. Якобы девушка-кондош родила ребенка от неизвестного отца. Мальчик получил имя сеока матери. От этого мальчика пошло потомство. Когда оно достигло ста (юс) человек, оно с согласия сеока кондош выделилось в особый сеок, получивший числовое название юс, т.е. сотня»³.

Общим мотивом в обоих преданиях является указание на тесные связи между сеоками кондош и юс. В первом случае кондоши спасают женщину-юс, во втором – сеок юс «вышел» из кондошей, что согласуется с утверждениями об автохтонности обеих групп в бийском бассейне и подчеркивает их этногенетическую близость.

Главное различие двух вариантов предания заключается в объяснении названия юс. Если в первом это этноним разбитого при-

¹ Там же. С. 256.

² Швецов С.П. Горный Алтай и его население. С. 104.

³ Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 52.

шельцами народа, то во втором – численное обозначение отделившейся части кондошей. Второй вариант кажется более поздним. Он возник, когда первоначальное значение слова «юс» было забыто, но само оно сохранилось в названии сеока. Впоследствии сформировалось этимологическое по своей сути предание, объясняющее этноним «юс» из тюркского языка и, вероятно, отразившее консолидационные процессы внутри «забийских волостей».

В первом сюжете мы имеем дело с наложением друг на друга воспоминаний о различных исторических событиях, не совпадающих по времени. Следует иметь в виду, что в начале XVII в. Юсская волость уже была объяснена и воспринималась как устоявшееся единое целое. Значит, ситуация, описанная в предании, могла соотноситься либо с рубежом XVI–XVII вв., либо с цинским нашествием второй половины XVIII в., отсюда мотив геноцида. Внимательный анализ предания заставляет прийти к выводу, что речь в нем идет, во-первых, о факте гибели «народа юсь», который случился столь давно, что конкретные его обстоятельства уже забылись. В силу особенностей традиционного исторического мышления указанный факт конца «особого народа юсь» был увязан с продвижением по Катуню в Верхнее Приобье сойонов в конце XVI – самом начале XVII в., которое было вызвано образованием государства Алтын-ханов. Военные столкновения при этом, разумеется, не исключались, но они не могли иметь характера геноцида. С течением времени три события – гибель «юси», подвижки саянцев и столкновения с ними, китайские рейды 1750-х годов, сопровождавшиеся геноцидом ойратов и их подданных – могли слиться воедино, а этноним древних (потому «неактуальных») врагов юсов заместился более поздним и привычным.

Есть все основания считать этноним «юс, юсь» дотюркским, а потому нуждающимся в объяснении (второй вариант предания). Еще Г.Ф. Миллер считал, что юсы называют себя ютами, что позволяет соотнести этноним с формами уты, йоты, чооты, которые, по мнению В. Радлова, являются самодийскими по происхождению¹. Вполне вероятно предположение о енисейском (кетском) субстрате юсов. Кетским по происхождению принято считать род шю (шуй, шюс) в составе современных хакасов. В XVII в. в районе Божьего озера существовала Шуйская ясачная волость, рядом с ко-

торой протекали две реки под названием Июсы (Белый и Черный Июс; по-хакасски — «ўсь», из хакасского языка не переводится). Название прилегающей степи у В. Радлова передано как «Юсская степь». Лингвистически доказано, что «шуй, шю, шюст, ус, ўсь, июс, юсь, юс» – разные формы огласовки одного и того же понятия, слова енисейского (кетского) происхождения. Напрашивается гипотеза о некоей дотюркской общности енисейского генезиса, меридианально соседствовавшей с абинско-кумандинской с востока (вспомним асанов, аринов, имбатцев, наконец, собственно кетов, расселенных вдоль левобережья Енисея). Не исключено, что эта общность в своем составе имела носителей этнонима, близкого к форме шўс, июс, ўсь, юсь, юс. Показательно, что кетоязычные по происхождению шуйцы обитали в XVII в. на территории, где удержался мощный слой кетской топонимики. Однако дело не ограничивается лишь Томь-Енисейским междуречьем. По данным О.Т. Молчановой, ряд топонимов Северного Алтая имеет кетскую этимологию. При этом два значимых гидронима – реки Паспаул и Сары-Кёкша находятся на территории юсов, а родовой горой кондошей является гора Паламыр (Баламыр) в устье Кара-Кёкши. Ее название выводится из асанского как «теплый холм» или имбатского «холм с черной смородиной»¹.

Итак, на Северном Алтае сохранилась представительная дотюркская кетская по происхождению топонимика, а два тубаларских рода – кондош и юс – считали себя автохтонными жителями верховьев Бии и прителецкой черни. Вероятно, выделение подразделения «сары юс» «желтые, светлые юс» – отражало реальный факт антропологической неоднородности населения этого района или воспоминания о былой большей европеоидности этой группы по сравнению с более поздними монголоидами. Во всяком случае, земли юсов распространялись и на бассейн р. Иши, а по сообщению антрополога А.Р. Кима, сделанному автору в 1987 г., и раннесредневековое, и даже современное коренное население этих мест отличается гораздо более заметной европеоидностью, нежели соседние группы.

В 1832 г., во время путешествия по Бие, Гельмерсен был поражен сходством местного населения «в очертании лиц, а иногда одежды, с финнами». Путешественник отмечал, что женская одеж-

¹ Радлов В.В. Из Сибири. С. 90.

¹ Молчанова О.Т. Топонимический словарь Горного Алтая. С. 8–9.

да напоминает «мордвинскую (мордовскую) и черемисскую (марийскую)». Остановившись в деревушке в устье р. Уймени, он описал здешних жителей: «Сильные, среднего роста мужчины носят здесь русское платье и стригут волосы на манер русских. Кроме того они (видимо, другая часть мужчин. – *Л.Ш.*) носят еще длинную косу... Здешние девушки довольно статны, носят шерстяные юбки с красным пояском, голову покрывают пестрым платком, концы которого спускаются вниз. На некоторых красные шерстяные чулки и длинные балахоны. Заплетают одну или несколько кос, украшая их пуговками, змеиными головками (бронзовыми бляшками такой формы. – *Л.Ш.*) или жемчугом»¹. Согласно архивным материалам, по Уймени расселялись в 1820–1830-е годы Комляжская и, видимо, Южская волости². Судя по всему, Гельмерсен встречался с кондошами, у которых наряду с древними «рускоподобными» одеждой и прической, некоторые мужчины носили косы, как уже отмечалось, более распространенные у кергежских родов чагат и тогус.

Важно, что основные этнографические характеристики занятий кондошей и юсов – металлургия, охота, рыболовство – находят прямые аналогии в хозяйственной деятельности енисейцев XVII в. Неслучайно территория обитания аринцев и кетов близ Енисейского острога в документах часто именовалась «Кузнецкой землицей».

В свете сказанного, вполне достоверным выглядит предположение о наличии в тубаларском этносе, помимо древнетюркского и телесско-теленгитского, предшествовавшего им кетско-уральского субстратного компонента, условно обозначенного выше как «автотонный», хотя эта проблема, несомненно, нуждается в специальной проработке.

Несколько обособленно среди тубаларских сеоков стоит род кузен, с которым в первую очередь связано присутствие в этногенезе тубаларов «абинско-кумандинского» компонента³. Согласно записанному Л.П. Потаповым преданию, предок рода кузен – Кузенец – вместе с братом Чалганакком пришел на реку Бию из более северных лесостепных мест Кузнецкого уезда, где они занимались земледелием и скотоводством. Потомки Чалганака осели на р. Ле-

беди и дали начало челканскому роду чалканыг. Потомки Кузенека перебрались на левый берег Бии, так как на правобережье «мест пригодных для скотоводства не было». Однако кузены сохранили свои родовые охотничьи угодья на правом берегу реки. Поэтому сеоки кузен и чалканыг считаются кровнородственными и не могут вступать между собой в брачные отношения¹.

Несмотря на то, что в предании сохранены многие подробности переселения кузенов в забийские земли, следует отметить, что именно там уже в начале XVII в. они были объяснены Кузнецкими казаками. Можно, следовательно, предположить, что это была обычная миграция в неустойчивых «границах» Кузнецкой землицы, а прибытие кузенов с севера указывает на их принадлежность к абинско-кумандинской этнокультурной общности.

По данным Л.П. Потапова, сеок кузен делился на тонжарак-кузен, педеш-кузен и киштендер-кузен (охотники на соболя). Название тонжарак-кузен в переписи 1897 г., по мнению Л.П. Потапова, искажено на «тентерек»², но в материалах С.П. Швецова тентерек указан как отдельный сеок Кузнецкой волости и приводится его второе название – кештым пер³. При сравнении материалов Л.П. Потапова и С.П. Швецова наблюдается разногласие, хотя оба автора опираются на одни и те же данные переписи 1897 г.: тентерек то ли род, то ли искаженное название подразделения сеока кузен; кештым пер то ли второе название сеока тентерек, то ли искаженное название подразделения рода кузен и т.п. Как бы то ни было, путаница может быть ликвидирована только после скрупулезного исследования исходного источника, внимательного изучения как родового состава Кузнецкой волости, так и всех родовых подразделений. Пока же предпочтительнее кажется считать тонжарак-тентерек подразделением рода кузен. Напомним, что у челканцев было два взаимобрачующихся сеока – чалканыг и шакшылыг, и если первый находился в кровнородственных связях с кузенами («братья Кузенец и Чалганак»), то второй – шакшылыг, по происхождению телесский – в рамках экзогамной организации считался предпочтительным брачным партнером родов чалканыг и кузен. И в самом деле, из зафиксированных в 1936 г. восьми шакшылыгских

¹ Гельмерсен Г. Телецкое озеро и телеуты Восточного Алтая. С. 248–250.

² ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 54. Л. 63.

³ Шерстова Л.И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири в XVII–XIX веках. С. 83.

¹ Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 51.

² Там же. С. 49.

³ Швецов С.П. Горный Алтай и его население. С. 98.

фамилий две имеют кузенский генезис: Тонжераровы и Трапеевы¹. Существенно, что фамилий, связанных с другими группами тубаларов у челканцев нет.

Кроме челканцев, у кузенов существовали прочные этнокультурные связи с другими осколками абинско-кумандинской общности, например, с кумандинцами. В устной традиции последних именно кузены выступают как родственный и культурно близкий народ, с представителями которого возможны браки². По этому поводу А.В. Адрианов писал, что «куманда и кузен... состоят в тесном родстве, хотя и различаются несколько по языку и образу жизни»³.

Контакты кузенов с соседней Кузнецкой землицей не прерывались и после их включения в сферу влияния Москвы. В Кузенскую волость нередко мигрировали группы населения не только с правого берега Бии, но и из более северных районов. В конце XIX в. только в этой волости числились роды чооты (юуты) и тёртас (юртас). Появление сеока чооты (юуты) у кумандинцев предание связывает с приходом на Бию с севера, из Ашкышымской (Азкыштымской) волости Кузнецкого уезда, братьев, явившихся родоначальниками этого рода у кумандинцев и тубаларов кузенов⁴. Род тёртас также своим происхождением был связан с ашкыштымами Верхнего Приобья.

Кроме Кузенской волости, пополнявшейся выходцами из северной лесостепи, в Комляжскую волость «из степи» переселилась часть тогульцев Причумырья, которая в новом местообитании оформилась в род «ялан» – «степной». По данным С.П. Швецова, это произошло «не более 8 поколений назад»⁵.

К Кергежской волости было причислено довольно много тибетов (итиберов, чедыберов), потомков Когутеева улуса XVII в. Итиберская общность, достаточно многочисленная в XVII в., к началу XX в. рассеялась в Обь-Енисейском междуречье, войдя в виде сеоков в новые формирующиеся тюркоязычные этносы – шорцев, кумандинцев, тубаларов, хакасов. Какая-то часть итиберов, располагавшаяся в абинских землях – Бежбояков улус, – полностью обру-

¹ Функ Д.А. Численность и расселение челканцев в XIX в. // Челканцы в исследованиях и материалах XX в. М., 2000. С. 51.

² Полевые материалы В.Д. Славина. 1988 г.

³ Адрианов А.В. Путешествие на Алтай и за Саяны. С. 146.

⁴ Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 60.

⁵ Швецов С.П. Горный Алтай и его население. С. 105.

сев, вошла в состав русско-сибирского субэтноса. Следует отметить, что в бассейн верхней Бии – самый труднодоступный, мало пригодный для занятий пашенным земледелием, а значит, поначалу мало интересовавший русских крестьян регион – переселялись не только отдельные семьи или группы из «Кузнецкой землицы». На землях тубаларов оказалась вышедшая оттуда целая волость. По данным В. Радлова, оставшимся почему-то без внимания со стороны этнографов-преемников, среди черневых татар присутствовало «племя торгул»¹. В начале XVII в. Тогульская волость фиксируется в Причумырье, то же подтверждается Атласом Ремезова для рубежа XVII–XVIII столетий². Видимо, в XVIII в. Тогульская волость разделилась на две части – Тогульские волости 1-й и 2-й половины.

В начале XIX в. Тогульская волость 2-й половины отмечена на территории Бийского округа по рекам Барде и, Черной Чепче³, а в 1835 г. она сменила свою административную подчиненность и формально была переведена из Кузнецкого в Бийский округ. Тогульцы (тонгульцы, торгульцы), близко соседствуя с черневыми татарами, постоянно и разнообразно контактируя с ними, неизбежно вовлекались в этнические процессы, проходившие среди здешнего населения. По крайней мере известная их часть сыграла свою роль в этногенезе тубаларов. Не исключено, что другая часть тогульцев русифицировалась и пополнила собою оседлые управы междуречья Бии и Катуня: Быстрянскую, Кокшинскую, потом и Улалинскую. То, что тогульцы вошли в состав этносов бийско-катунского бассейна, подтверждается распространением в междуречье типичной тогульской фамилии Колонаковых. Она встречается у алтайцев 1 дючины и у черневых татар Южской управы.

Вообще к началу XX в. интенсифицируются внутренние контакты населения Бийского бассейна и Бийско-Катунского междуречья. На этом фоне заметно усиливаются консолидационные процессы среди черневых татар. Наглядным выражением сложившейся ситуации стало распространение на всем исследуемом пространстве одинаковых фамилий. Так, фамилия Сатлаевы (Сотлаевы) отмечена в Кергежской, Верхне-Кумандинской, Кондомо-итиберской управах; фамилия Казагачевы (Казагашевы) встречена в Кергежской, Комляжской, Кондомо-Итиберской и Нижне-Кумандинской упра-

¹ Радлов В.В. Из Сибири. С. 93.

² Ремезов С.У. Чертежная книга Сибири. Л. 14.

³ ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 45. Л. 52.

вах; Чичконаковы (Чичканаковы) – в Кондомо-Итиберской и Кузенской; Шебалины – в Кондомо-Итиберской и Комляжской; Веселковы – в Кузенской управе Бийского округа и Ашкыштымской управе 2-й половины Кузнецкого округа и т.д. Наличие общих фамилий в имевших разный генезис этнических общностях бассейна Бии, междуречья Бии и Чумыша отражает процесс «распыления» прежних этнонимических волостей, массовое включение их компонентов (родов, семей-тöль) в состав формирующихся новых этносов Северного Алтая и сопредельных территорий.

Во второй половине XIX столетия в трудах В. Радлова и В. Вербицкого была предпринята первая научная попытка классификации народов Южной Сибири. Именно они особо подчеркивали, что, несмотря на деление населения забийских и прителецких земель на инородные управы, все они пользуются общим самоназванием «йыш-кижи». В.Радлов писал: «Черневые татары – это перевод татарского «йыш-кижи», так как все эти татары (т.е. люди, говорящие по-тюркски. – Л.Ш.) живут в горах, заросших густыми хвойными лесами, к востоку от Катуня, а такие местности сибирские русские называют “чернь”, а алтайские татары – йыш. Алтайцы (южные. – Л.Ш.) называют этих татар также и туба»¹. С такой классификацией в целом соглашался и В.Вербицкий, подразделивший черневых татар на «бийцев», живших по речной системе Бии (будущие тубалары. – Л.Ш.) и «мрасо-кондомцев» (будущие шорцы. – Л.Ш.)².

Таким образом, основным признаком для выделения будущих тубаларов послужили отнюдь не их этнокультурное единство или прочная этническая консолидация. В это время каждая инородная управа (бывшая ясачная волость) сохраняла этнографическое своеобразие: кергеша и часть кондошей по своим этнографическим характеристикам сохраняли близость к телесам Телецкого озера; юсы и часть кондошей в большей степени отражали архаический субстрат в составе черневых татар; кузены, сочетая в себе признаки абинско-кумандинской общности и культурные традиции аборигенов Бийского бассейна, демонстрировали своеобразную «этнографическую непрерывность» между кумандинцами и челканцами с одной стороны и жителями левобережья Бии с другой.

¹ Радлов В.В. Из Сибири. С. 93.

² Вербицкий В.А. Алтайские инородцы. М., 1893. С. 241.

Из материалов В. Радлова и В. Вербицкого следует, что основным критерием выделения будущих тубаларов из общего тюркоязычного этнического массива послужила природно-географическая среда их обитания: все они «жители черневой тайги», что не могло не унифицировать в известной мере их хозяйство, образ действий и мыслей, материальную культуру. Учитывая слабость и вялость консолидационных процессов, протекавших у черневых татар, но и их безусловное этнокультурное своеобразие, их несходство как с южными алтайцами, так и с тюрками Причумышья и бассейна Кондомы-Мрассу, можно заключить, что побудительным импульсом для обособления черневых татар в качестве отдельного этноса послужило не столько осознание внутреннего единства ими самими, сколько чуждость черневых татар окружающим этносам, то, что последние не воспринимали их как «своих». Отсюда и этноним бийской группы черневых татар. Он не «вырос изнутри» как показатель их этнической монолитности, как выражение этнического самосознания, а был дан им соседями, подчеркнувшими таким способом «непохожесть» этой группы на них самих.

В сущности, выделение черневых татар – тубаларов – как особого этноса во второй половине XIX в. было явно преждевременным, однако оно стало «научным фактом». К тому же, в пользу обособления черневых татар действовали и другие факторы. Несмотря на то, что каждый сеок был увязан с определенной инородной управой (инородные управы появились как аналоги ясачных волостей после введения в Сибири «Устава об управления инородцев»), на деле население жило смешанно по всей территории «черневых волостей», перемежаясь с селениями русских крестьян. За пределами своей территории, т.е. в бассейне нижней Катуня с правыми притоками, в конце XIX в. обитало 23,9%, всех черневых татар-бийцев, а подавляющее их большинство оставалось в бассейне Бии и в прителецкой горной тайге. Все четыре инородные управы содержали свои органы управления в селе Инырге (Ынырга), что отражало некоторую этнополитическую целостность этой общности. Впрочем, в немалой степени такая консолидация объяснялась пребыванием в иноэтнической среде: на юге и частично на западе тубалары граничили с 1 дюжиной алтайских горных калмыков и с теленгитами; на севере – с деревнями русских крестьян и оседлых инородцев; на западе и северо-западе, в нижнем течении Бии – с землями кумандинцев. С востока земли бийцев подпирали трудно-

проходимая молодая складчатость Абаканского хребта. Вообще же и природно-ландшафтные условия горной черни, и этнокультурные традиции препятствовали созданию крупных, устойчиво существовавших поселений «черневых татар». Их поселки, состоявшие из 4–7 юрт самых близких родственников, были разбросаны по речкам и горным распадкам Бийского бассейна далеко один от другого, что во многом обуславливалось как спецификой охотничьего по преимуществу хозяйства, так и свойственным всем южносибирским тюркам принципом семейного совместного проживания. А.В. Адрианов, путешествуя по землям черневых татар, отметил одну важную особенность их менталитета: «привязанность членов одного рода, любовь к своему району, всегда ограниченному довольно тесными пределами весьма сильная. Иноходец под отечеством своим понимает едва ли только не тот район, искони веков занимаемый его родом. Для такого инородца местность, отстоящая от его жилья на 2–3 дня, выглядит как “чужая”, свое место признается лучшим»¹. Такая тесная связь каждого вторичного рода, точнее, семьи-толь со своими угодьями и поселками не только суживала представление о единой для всех тубаларов территории, но и ограничивала этнический горизонт, замедляя этноконсолидационные процессы.

Вообще все коренные обитатели шорской и североалтайской горных систем – и кузнецкие татары-шорцы, и черневые татары-бийцы, и кумандинцы – создали за века своего пребывания здесь оптимальный вариант образа жизни, органично вписывавшийся в гористый со множеством рек ландшафт. Жизненный их уклад, базировавшийся на комплексном хозяйстве и небольших, тесно спаянных родственными узами хозяйственных коллективах, обеспечивал максимальную экономическую результативность при минимуме удобных земель. В этом все они, несмотря на этнографические и этногенетические различия, были очень похожи. Это бросалось в глаза в разное время всем русским – служилым, переселенцам, ученым, на бытовом уровне видевшим в данных южносибирских тюрках единый массив «черневых татар». Приметливые русские крестьяне, селившиеся здесь, немедленно восприняли от аборигенов многие принципы их хозяйственного и общественного бытия. Они, в частности, предпочитали вести хозяйство в рамках семейных заимок. Это последнее обстоятельство наложило важный отпечаток на

¹ Адрианов А.В. Путешествие на Алтай и за Саяны. С. 179.

тенденции этнического развития североалтайских и кондоморасских аборигенов. Поскольку предельной формой этнического объединения у общностей такого типа являлся род-сеок, а его закрепление на государственном уровне как административного образования неизбежно тормозило этническую консолидацию, замыкая ее на этнородовом (волостном) варианте, постольку наличие русских заимок и микроанклавов в аборигенной среде лишь значительно усугубляло вышеозначенный процесс.

В 1830-е годы последним русским поселением на Бие был форпост Сайдып. К концу XIX в. по всей территории крайнего юга Кузнецкого и севера Бийского округов были разбросаны десятки если не сотни русских заимок, а заимочное, преимущественно русское, население достигало 26,6% от общего числа здешних жителей¹. Чересполосное русско-инородческое расселение повышало степень аккультурационного влияния на аборигенную среду. Материалы окружных властей постоянно констатируют: «Черневые татары живут смешанно с русским населением»². В дневниках современников, посещавших «чернь» во второй половине XIX в., отмечается воздействие на здешних инородцев крестьянской бытовой культуры, фиксируются непрерывные контакты последних с русскими перекупщиками кедрового ореха³.

Русификацией черневых татар усиленно занималась Алтайская духовная миссия, начавшая свою деятельность в Северном Алтае в 1830 г. В конце XIX в. на территории их обитания либо в непосредственной близости от нее действовали не только миссионерские станы, но и регулярные молитвенные дома и церкви. Последние имелись в с. Александровском (центр 1 алтайской дючаны), в Паспауле, Ынырге, к которым тяготело население Южской и Комляжской волостей; в Кебезене – центре Комляжской волости, в Ильинском, где жили юсы, а также в Билюле (Бирюле), Чемале и Чепоше. Молитвенные дома находились в Карасуке и Саланде Комляжской волости и в с. Никольском, где проживали черневые татары Южской волости, а также в ряде населенных пунктов 1 алтайской дю-

¹ Юхнев П.М. Горный Алтай и его население. Заимочники Горного Алтая. Барнаул, 1902. Т. 3. Вып. 3. С. 3.

² ГАТО. Ф. 3. Оп. 8. Д. 10. Л. 47–48.

³ Землеведение Азии Карла Риттера. С. 425.

чины: в Сайдысе, Урласнаке, Аносе, Бешпельтире, Едигене¹. По данным миссионеров, большинство черневых татар были православными.

В конце XIX в. общие модернизационные процессы, развернувшиеся в российском государстве, захватили и тюркоязычных аборигенов бассейна Бии. Появление законов 1896 и 1899 гг. предполагало проведение административной и землеустроительной реформ. Законы были направлены на унификацию экономического и правового положения сибирского податного населения, уравнивавшую сибирских аборигенов с русскими. Однако недовольство инородцев кочевого разряда, к которым относились и черневые татары Бийского уезда, вело к появлению 12 мая 1904 г. «Правил устройства кочевых инородцев Бийского уезда Томской губернии» по которым землеустроительные работы «в волостях Камляжской, Южской, Кузенской и Кергежской» откладывались «впредь до времени»².

Однако процесс унификации инородческого управления и землеустройства с крестьянским получил дополнительный импульс после ускорения аграрных преобразований П.А. Столыпина в Европейской России. В Сибири П.А. Столыпин, не отменяя «Устава» М.М. Сперанского и зная о незавершенном здесь землеустройстве, все же, начиная с 1908 г., настаивал «на скорейшем переводе кочевых инородцев в разряд оседлых и реорганизации внутреннего управления и суда у оседлых и оседло живущих кочевых инородцев Томской губернии по типу крестьян»³. Результатом мощного давления центральной власти стала отмена «Правил» в 1911 г. У черневых татар продолжилось прерванное в 1904 г. землеустройство. По переписи 1897 г. Камляжская инородная управа насчитывала 1863 душ обоего пола, объединенных в 388 хозяйств. В Кузенской инородной управе состояло 827 д.о.п. и 157 хозяйств. В Южской – 700 д.о.п. и 136 хозяйств, в Кергежской – 1106 д.о.п. и 210 хозяйств⁴.

¹ Швецов С.П. Горный Алтай и его население. С.89; Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. СПб., 1891. С. 296–297.

² ГАТО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 4033. Л. 1.

³ Шерстова Л.И. Аборигены Южной Сибири в контексте российской модернизации начала XX века: выбор пути // Сибирское общество в контексте модернизации XVIII–XX вв. Новосибирск, 2003. С. 148.

⁴ Швецов С.П. Горный Алтай и его население. С. 228.

Таким образом, общая численность черневых татар накануне землеустроительных работ составляла 4496 д.о.п. В ходе землеустроительных работ надлежало выдать отводные записи и наделить землей почти 900 хозяйств или семей. Провести столь масштабную реформу в условиях повсеместного недовольства аборигенов можно было не только путем насилия, но и другими, более мягкими методами. Такую возможность давали сами действующие законы. Так, в ст. 10 Закона от 31 мая 1899 г. разрешалось с учетом местных условий сохранять за инородцами земельные излишки «без возложения на общества и селения обязательства относительно присоединения новых членов». Эта удобная для аборигенов статья применялась неоднократно. Но все же чаще, дабы не возбуждать недовольства инородцев, но не нарушать духа и основных положений закона, власти обращались к другой его статье: оставлять излишки на трехлетний срок с условием «допрятия» в сельское общество новых членов. Именно так часто решалась проблема лишних земель у черневых татар. В 1911 г. за инородцами Байдаева аила Кузенской инородной управы оставили 75 «лишних» десятин в расчете на 5 новопоселенцев, а в селе Кузя Камляжской инородной управы обитателями удалось удержать 105 десятин «дополнительных угодий»¹. Желательное же «допрятие новых членов инородных управ могло растягиваться на годы или вовсе не реализовываться.

Возможно, такая гибкая политика или уже накопленный землеустроительный опыт в совокупности с жестким и неукоснительным исполнением законодательства позволили бийским чиновникам провести административную и аграрную реформу Северного Алтая в кратчайший срок. С 1 января 1913 г. Кергежская, Камляжская, Кузенская, Южская инородные управы упразднились, а их население переводилось в волости, образованные по территориальному признаку².

Этим самым на Северном Алтае ликвидировалась не просто форма особого аборигенного управления, аборигены теперь переводились на один правовой и экономический уровень с русским крестьянством. Из административного устройства Российской империи уходил древний принцип неувязанности территории и населения, на ней обитающее его. Прежние ясачные волости, как и по-

¹ ГАТО. Ф. 3. Оп. 45. Д. 696. Л. 427.

² ГАТО. Ф. 3. Оп. 44. Д. 4117. Л. 742.

следующие инородные управы, создавались как административно-фискальные образования, когда для власти важны были одни лишь податные обязанности и возможности населения, и при низкой его плотности мало заботили места его обитания. К тому же, в административном устройстве России долго удерживался «улусный» принцип организации подданных¹. Эти обстоятельства позволяли сибирским аборигенам сохранять в виде названий волостей память о собственных этнонимах, так как большинство административных образований имело этнонимические наименования. Проведенная в 1911–1912 гг. административная реформа внедрила непривычный аборигенам тип волостного устройства, организующего людей не на основе единства их происхождения, а на принципе совместного проживания на данной территории, независимо от этнической принадлежности. Образовавшиеся волости, где бок о бок жили инородцы и крестьяне (теперь уже равные в правах), как правило, получали топонимические названия.

Поначалу, видимо, планировалось все же, изменив названия, сохранить волости, состоящие преимущественно из инородцев. Большая часть айлов и селений Кергежской управы вместе с крестьянскими заимками составили Верхне-Бийскую волость. В нее вошли с. Кебезень, д. Талой, айлы по правому берегу Телецкого озера, а также кергежские айлы по рекам Пыже, Едербесу, Сараккокше². Позже она пополнилась за счет селений Комляжской волости: в нее вошли села Ынырга и Большая Ынырга, аил Усть-Пыжа, урочища Баушка, Кузя, Юля, Сартакол и Усть-Уймень, а также южские аил Бежелъбик и село Никольское и кузенский аил Чоорбок³. Большая часть поселений Кузенской управы была соединена с Щелканской управой, образовав Лебедскую волость. Из Кузенской управы в нее вошли с. Турочак, д. Тондошка, айлы Кюльтюбейский, Санькин, Байдаев, Данилкин и др.⁴. Большинство населенных пунктов Южской управы и оставшаяся часть других трех управ были введены в уже существовавшую Улалинскую волость. Однако в июне 1912 г. из-за резкого роста «столыпинских пересе-

¹ Шерстова Л.И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири в XVII–XIX веках. С.101–105.

² ГАТО. Ф.3. Оп. 44. Д. 4117. Л. 742.

³ ГАТО. Ф. 3. Оп. 44. Д. 4124. Л. 49; Список населенных мест Томской губернии на 1911 г. Томск, 1911. С. 322–327.

⁴ ГАТО. Ф. 3. Оп. 44. Д. 4124. Л. 100.

ленцев» была образована Успенская волость на левом берегу Бии. В нее были включены некоторые айлы, расположенные по Кара-Кокше и Сары-Кокше. Но проблему «перенаселенности» Улалинской волости это не решило. В конце 1913 г. «некоторые селения Улалинской волости, причисленные из бывших Комляжской, Кузенской и Южской инородных управ, будучи расположенными по реке Ише» заявили, что им «затруднителен» проезд до волостного села и обратились в Томское губернское управление с просьбой образовать из них особую волость под названием «Паспаульская». Решением губернских властей с 1 января 1914 г. из «отчисленных из Улалинской волости сел: Паспаул, Салганда, деревень Адыскан, Чаарбай, Караторбок, Куртуголь, Учек, Карым, а также поселков Сугулинского, Пановского, Троицкого, Бочкаревского, Богдановского, Пановского, Сарабановского, Верх-Адымала, Верх-Паспаула, Большого Карасука и Малого Карасука» и из «отчисленного от Покровской волости села Кочкина, а из Успенской поселка Левинского и деревни Туньяж (Тунья) была образована Паспаульская волость. Новая волость состояла из 22 селений и 1 хутора¹.

Приток переселенцев в бывшие инородческие земли бассейна Бии не прекращался и после окончания землеустроительных работ. В феврале 1917 г. были «открыты» новые переселенческие участки: два в Улалинской, три в Верхне-Бийской, одиннадцать в Успенской, семь в Паспаульской и девять в Лебедской волостях².

Со временем прежние этнонимические названия бывших ясачных (инородческих) волостей исчезали из памяти не только русского, кратно увеличивавшегося в ходе столыпинских реформ, населения, но и самих аборигенов, тем более, что черневые татары, составлявшие четыре волости со своей этногенетической спецификой у каждой, не консолидировались в рамках прежнего инородческого устройства. Процесс сложения единого этнического самосознания еще более замедлился. Думается, этим можно объяснить факт замены в советские годы описательного названия «черневые татары» обобщенным официальным наименованием «тубалары», под которым они были известны у чуждых им южных алтайцев. Своего же эндогенного этнонима у этой группы южносибирских тюрков так и не возникло, т.е. их этногенез до конца не завершился. Ход и тен-

¹ Там же. Л. 620–621.

² ГАТО. Ф. 3. Оп. 44. Д. 4286. Л. 65–69.

денции этнического развития тубаларов в рамках Горноалтайской автономии должны стать предметом особого научного исследования.

ЧЕЛКАНЦЫ

С возведением Томского города (1604) и Кузнецкого острога (1618) русские служилые люди получили опорные пункты для проникновения на юг и юго-восток Западной Сибири вплоть до отрогов Алтая и, вместе с тем, для объяснения незнакомых доселе тюркоязычных этносов, среди которых оказались челканцы (шелканцы, шалкальцы).

В отечественной историографии утвердился тезис о том, что первые упоминания о челканцах в русских документах относятся к 1625 г., а значит именно так датируется первое знакомство русских с этой группой южносибирских тюрков. Тогда казаки Сидорко Федоров и Ивашко Путимец, посланные из Кузнецка «в Телесскую землю и в Щелканы», сообщили, что «в Щелканской волости по смете 20 человек, а ясаку с них взяли... 20 соболей вновь»¹. Но в приведенном небольшом отрывке заключены некоторые неясности. Слово «вновь» можно понимать двояко: либо как «новый», т.е. первый, ясак, либо как ясак, собранный заново, после известного временного промежутка. Более предпочтительным кажется второе понимание, которое косвенно подтверждается отпиской кузнецкого воеводы Федора Голенищева от 1627 г. в Москву: здесь упомянуты «вновь объясаченные землицы Мутарская (Моторская. – *Л.Ш.*) и Тубинская»² Но они были «подведены под государеву руку» и объясачены еще в 1609г.³, однако позже «отложились» и несколько лет ясака не платили. Более того: имеется документ, который объясачивание Телесской земли относит к 1622 г.⁴

Таким образом, вполне допустимо, что соседние с телесами челканцы уже давали какой-то ясак до установившейся в литерату-

ре даты, а потом отказались от его уплаты. Просто пока не найдены документальные свидетельства этого.

В административно-фискальном отношении челканцы подчинялись Кузнецкому острогу и с 1629 г. значились в ясачных книгах Кузнецкого уезда как «ясачная Шелканская волость»¹. В этнокультурном плане в первой половине XVII в. они составляли одну из Кузнецких волостей (волость – тяглые люди, а не земли) и входили в понятие «Кузнецкие люди» в широком смысле слова. Это обстоятельство помогает устранить вторую кажущуюся несообразность приведенной выше цитаты: из нее следует, что с челканцев был взят один соболь с человека, хотя в те годы обычная подать, без поминков, определялась в десять соболей.

В начале 1620-х годов центральная администрация была обеспокоена слухами о возможной войне против Томского города и Кузнецкого острога, которую якобы готовили енисейские кыргызы и их подданные в союзе с «черными колмаками»². К тому же, в это время по-прежнему сложными оставались отношения «кузнецких людей» со сборщиками ясака и сибирскими властями вообще. Документ 1622 г. досадует: «...кузнецких людей в Кузнецкой земле тысячи с три, и все те кузнецкие люди горазды делать всякое кузнецкое дело. И из тех кузнецких людей дают государю ясак немногие люди, которые живут близко к острогу, всего с 200 человек... А которые же кузнецкие же люди живут от Кузнецкого острога далеко – и теми кузнецкими людьми всеми владеют колмацкие люди и ясак с них емлют соболями и железом всяким деланным»³.

Угроза очередной осады Кузнецкого острога и попытки русских властей уладить противоречия с кузнецкими людьми привели к тому, что по государеву указу 1622 г. к кузнецким воеводам Тимофею Бабарькину и Осипу Оничкову из Тобольска послали 200 служилых, которые должны были сменить «томских годовальщиков» и привести «под государеву руку к шерти ласкою» кузнецких ясачных людей, «а приведя к шерти, велено с них ясак на государя собрать с кого сколько мочно взяти, чтоб их не ожесточить» (разрядка моя. – *Л.Ш.*)⁴. Видимо, среди недовольных кузнецких людей

¹ *Потапов Л.П.* Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 104.

² *Миллер Г.Ф.* История Сибири. М.-Л., 1941. Т. 2. С. 568.

³ *Миллер Г.Ф.* История Сибири. М.-Л., 1937. Т. 1. С. 423.

⁴ *Самаев Г.П.* Горный Алтай в XVII – середине XIX в. С. 66.

¹ *Долгих Б.О.* Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. С. 4.

² Сборник кн. Хилкова. С. 189.

³ Там же. С. 191.

⁴ Там же. С. 192.

были и «краинные» челканцы, и тогда становится понятным тот ничтожный ясак, который они дали в 1625 г. Одновременно это говорит о наличии русско-челканских контактов до этой даты.

Исследователи уже не раз обращали внимание на то, что Шелкальская (Шелканская) волость, как и кумандинские, в документах XVII в. часто относятся к Кондомским волостям¹. И если С.А. Токарев предположил, что такое название закрепилось за ними из-за их расположения на Кондоме², то Л.П. Потапов считал, что наименование «Кондомские волости» отражает речной путь, которым с ними был связан Кузнецкий острог³. Думается, что пояснение такого рода стало возможным лишь после того, как напрочь забылось первичное содержание понятия «Кондомские волости». Принимая во внимание свидетельство 1622 г. о многочисленности кузнецких людей (3000 ясачных душ), о том, что основная их часть обитала далеко от Кузнецка и контролировалась «колмацкими людьми», заключим: «Кузнецкая земля» простиралась на юг, юго-запад и запад от острога и входила в зону влияния ойратов – прямую и через посредство телеутов и кыргызов, вынужденных считаться с могущественной Джунгарией. Документ 1630 г. перечисляет Кондомские волости: Елейская, Итиберская, Сарачерская, Каргинская, Кумандинская, Кузенская, Комляшская, Щелканская, Тиргышская⁴.

Таким образом, «Кондомские волости» — это южный сегмент «Кузнецкой земли», которую в этнокультурном плане можно определить как абинско-кумандинскую общность⁵, учитывая этнонимическое обозначение некоторых ясачных волостей XVII в. В нее, кроме абинцев и кумандинцев (или их субстрата) должны быть включены итиберы (иттибер, чедыбер), елейцы (челей), юссы, тастары, комдоши, часть шорцев (сары-чор), челканцев, кузенов, а также население «степных волостей» – тагапцы (таг-аба), тогульцы (тонг, тонгула), кумыши, кереты, аз(аш)-кыштымы.

¹ Токарев С.А. Докапиталистические пережитки в Ойротии. М.-Л., 1936. С. 79–80; Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 108–111; Функ Д.А. Численность и расселение челканцев в XIX веке. С. 42.

² Токарев С.А. Докапиталистические пережитки в Ойротии. С. 80.

³ Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 108.

⁴ Миллер Г.Ф. История Сибири. Т. 2. С. 370.

⁵ Шерстова Л.И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири в XVII–XIX веках. С. 81–83.

Общее этногенетическое и культурное наследие, возможно, уходящее корнями в гунно-сарматскую эпоху или, по крайней мере, в начало процесса тюркизации населения Кузнецкой котловины, Верхнего Приобья и Северного Алтая, обеспечивало этнокультурную целостность «Кузнецкой земли» начала XVII в. Именно этим обстоятельством объясняются культурные, хозяйственные, ментальные аналогии и совпадения у населения Чумыш-Томь-Абаканского междуречья, а также наличие одноименных сеоков («вторичных родов») в составе современных шорцев, телеутов, северных алтайцев. Челканцы, географически оказавшиеся на водоразделе Кондома-Бия и при водораздельных землях, обнаруживают этнографические параллели как с современными шорцами, так и с северными алтайцами, особенно с кумандинцами.

В качестве особого этноса под названием «лебединцев» челканцев впервые выделил В. Радлов: «Лебединские татары называют себя куу-кижи, что означает «люди с Лебеди», так как основной район их расселения – бассейн р. Лебеди с притоками (куу – «лебедь»)¹. В. Радлов назвал и два сеока, на которые разделялись лебединцы: Якшы и Чалган.

В 1930-е гг. Л.П.Потапов уточнил челканское наименование сеоков: Чалканыг и Шакшылыг (или Шакшы)². Названия утвердились в литературе, хотя относительно второго стоило бы помнить замечание из полевых материалов А.В. Адрианова-Г.Н. Потанина: «Шашкылы – там же, где и Шалканы (сами родовичи произносят *чалканы* и *чачкылы*)»³.

Сеоки были экзогамными, но, кроме того, существовал ряд экзогамных запретов по отношению к некоторым сеокам соседних этносов и наоборот – брачные отношения с другими считались предпочтительными. Это наблюдение позволило Л.П. Потапову поставить вопрос о разном происхождении двух челканских родов. Его полевые материалы подтвердили этот тезис. Было записано предание, из которого следовало, что сеок кузен (тубаларский) и чалканыг своим происхождением связаны с родными братьями по имени Кузенок и Чалганак, поселившимися на правом берегу Бии. Братья пришли в эти места из более северных лесных районов Куз-

¹ Радлов В.В. Из Сибири. С. 210.

² Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 70.

³ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. С. 939.

нецкого уезда. Они занимались земледелием и скотоводством. Потомки Чалганака остались затем на р. Лебеди, а потомки Кузенека переселились на левый берег Бии с намерением развести скот, поскольку на правобережье удобных для скотоводства мест нет. Предание – заключил Л.П. Потапов – увязывает челканский род чалканыг с Кузнецкой землей, и переселение это могло состояться в конце XVI или в самом начале XVII в., так как Шалканская и Кузенская волости отмечены в 1625–1629 гг.

Но в 1930-е же годы тем же Л.П. Потаповым записано и другое предание, которое сами челканцы датируют «ойротским временем», т.е. периодом распространения политического влияния Джунгарии на весь Алтай. Повествуется, что Ойрот-хан собирал алман по р. Иртышу, с которого вошел в верховья Катуня и двинулся вниз по реке. Достигнув слияния с Бией, хан стал подниматься вверх по ее течению, о чем стало известно чалканцам. В знак покорности они водрузили при впадении Лебеди в Бию шест с висящей на нем соболойной шкуркой. Завоеватель поэтому обещал не трогать челканцев, если те будут платить ему дань пушниной и железом.

Из этого текста Л.П. Потапов сделал вывод о том, что челканцы жили по Лебеди вплоть до ее устья еще до прихода сюда кумандинцев, будучи обложены алманом в пользу ойратов еще по появления русских в этих местах¹.

Налицо явное противоречие: по одной версии исследователя челканцы появляются на Лебеди в конце XVI – начале XVII в., по другой же – в это самое время они, исконные жители реки, платят дань джунгарским контайшам задолго до русских.

Недоразумение легко устраняется, если всю территорию Кузнецкой земли рубежа XVI–XVII вв. признать за этническую территорию абинско-кумандинской общности, частью которой являлись и предки челканцев-чалканыг. Тогда передвижения отдельных групп населения внутри общей этнической территории не являются миграцией в терминологическом смысле. При этом следует отметить устойчивость этнонима чалканыг, от которого получила название целая ясачная волость; отсутствие в «сеоке» более мелких подразделений, кроме патронимических.

Из сказанного следует, что челканды-чалканыг – достаточно сконсолидированный осколок древнего этноса, входившего, воз-

можно, в состав дотюркского населения Обь-Томского междуречья. В пользу этого свидетельствует и невозможность перевода этнонима из тюркских языков.

Относительно второго чалканского «сеока» шашкылыг (шакшылыг) имеются убедительные доказательства его телесского происхождения. Из собранных Л.П. Потаповым преданий следует, что его предки жили у Телецкого озера, насчитывали «40 дымов» (юрт) и часто воровали лошадей у енисейских кыргызов, обитавших на р. Абакане. Кыргызы нередко наказывали шашкылыгов и, наконец, полностью их разгромили, уничтожив почти поголовно. Но во время побоища один мужчина отсутствовал, сватая себе невесту в верховьях Лебеди. Он-то и спасся, положив начало сеоку Шашкылыг, населившему берега р. Кылык, левого притока Байгола. Другой случайно уцелевший мужчина стал прародителем шашкылыгам, расселившимся по р. Садре, левому притоку Лебеди. Именно кыргызским погромом объясняется немногочисленность сеока¹.

Исследователи давно обратили внимание на два важных момента. Во-первых, свой современный этноним население бассейна Лебеди получили от названия ясачной Шелканской волости XVII в. Во-вторых, именно из сеока чалканыг в XIX в. всегда выбирался волостной старшина (паштык)², хотя к этому времени лебединцы устойчиво делились на две половины – хотя и разные по происхождению, но составлявшие одно целое. Судя по всему, при первоначальном объяснении, как и позже, «сеок» чалканыг занимал доминирующее положение и именно с его представителями имели дело русские служилые люди XVII в. Поэтому из его среды происходили сначала потомственные, позднее – назначаемые паштыки.

Учитывая, что русские власти часто делили население этого региона на ясачные волости по этнонимическому принципу – Итиберская, Сарычерская, Кузенская и т.д., – в отличие от волостей вокруг Кузнецкого острога, строившихся на патронимической основе – Бежбояков улус, Барсоцкий улус и пр., – можно предположить, что в начале объяснения предков сеока шашкылыг в бассейне Лебеди еще не было. Соответственно не была выделена одноименная волость и шашкылыги не имели собственного паштыка.

¹ Там же. С. 73.

² Функ Д.А. Численность и расселение челканцев в XIX веке. С. 44.

¹ Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 51, 70.

Но род шашкылыг далеко не единственный сеок телесского происхождения в бассейне Бии. В составе североалтайских инородных управ XIX в. аналогичные истоки имели род Ярык (Комляжская и Юсская), род Чагат (Кергежская и Комляжская)¹, составлявшие 30% от всего населения этих управ, числом 3468 душ. Мощный «телесский пласт» северо-алтайских аборигенов вряд ли стоит объяснять лишь следствием кыргызских набегов.

Собственно телеская волость на северо-западном берегу Телецкого озера впервые была обложена ясаком в 1622 г., а князь ее Мандрак «шертвал великому государю». Ясак с нее был взят и в 1625 г. Видимо, несмотря на ее удаленность от Томска и Кузнецка ясачные сборщики посещали ее довольно регулярно, а сын Мандрака Айдар, будучи в томских аманатах, сопровождал Ф. Пущина в походе на Верхнюю Обь в 1632 г. Однако телесы периодически отказывали русским в выплатах ясака, что влекло за собой карательные акции – в 1633, 1642, 1646, 1653 гг. Их следствием оказались «побеги», отселения телесов или их части на север к Абаковым телеутам; на южное побережье Телецкого озера к саянцам (сойонам), которые и сами были здесь сравнительно недавними пришельцами.

Дело в том, что усиление в конце XVI в. хотогойтских Алтанханов и распространение их влияния на Западную Туву вынудили часть тюркоязычных саянцев, потесненных монголами, мигрировать на Алтай. Некоторые из них осели по Чульшману, другие двинулись на северо-запад и смешались в общем миграционном потоке с будущими Абаковыми телеутами, оказавшись в Верхнем Приобье (кужегеты, орчаки, точи, керсагалы)². В 1637 г. Алтан-ханы стали претендовать уже и на телесов, требуя от них алман³.

Телесы, теснимые сойонами, ожидающие русских, ойратских, хотогойтских сборщиков ясака или карателей, ищущие спасения в бегстве, «разбежавшись», неизбежно потеряли свою этническую целостность. Оставшиеся на прежнем месте не могли противостоять ни натиску мигрантов, ни постоянным набегам енисейских кыргызов. В результате телесские группы, выселившись, осели в бас-

сейне Бии и ее притоков, в виде «сеоков» инкорпорировавшись в состав местного, родственного по языку, населения.

Внедрение телесских групп отнюдь не было одномоментным или кратковременным, внешне однотипным. Так, Чагатская волость, видимо, заключавшая в себе многочисленную и относительно самостоятельную группу, документально фиксируется уже в 1627 г. Время появления сеока ярык в составе Комляжской и Юсской волостей, равно как и шашкылыг в Шелкальской доподлинно неизвестно. Можно, впрочем, обоснованно предположить, что тех и других на этих землях не было в момент первичного ясакообложения и образования волостей, и, «выйдя из телессов», они на новом местеобитании были присоединены к уже обозначенным ясачным волостям в качестве самостоятельных подразделений – как в силу прищлости, так и малолюдства. Произошло это значительно позже, поэтому ярыки и шашкылыги не были зафиксированы под своими настоящими названиями, а платили ясак в составе «принявшего» их населения.

На этот счет в материалах А.В. Адрианова–Г.Н. Потанина имеется показательное замечание. Чалканыги трактуя название «шашкылыг» как «взятые в плен», «пленные», может быть, «примаки». Это описательное название, учитывая «военное состояние» южной Сибири в начале XVII в. и крайне неустойчивое положение телесов, о котором речь шла выше, видимо, вполне адекватно отражает причины и обстоятельства появления «сеока» шашкылыг в среде собственно челканцев. Казалось бы, не будучи самостоятельным фискально-административным образованием, не имеющие своего главы шашкылыги были обречены на зависимость и размывание. Но процесс формирования челканского этноса-полуизолята, состоящего из двух взаимобрачных частей, получил биологический импульс, «оживил» дуально-экзогамную модель социального устройства наподобие угорской, возможно, отразив какие-то древние формы организации социума, связанные с дотюркским субстратом.

Итак, этнографические и исторические материалы вполне определенно свидетельствуют о том, что начало этногенеза особого челканского этноса, разделенного на два экзогамных «вторичных рода», приходится на XVII в. Консолидация нового этноса произошла на основе взаимопроникновения двух гетерогенных, но родственных по языку компонентов в условиях относительной изоляции

¹ Швецов С.П. Горный Алтай и его население. С. 93, 98; Потанов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 27.

² Шерстова Л.И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири в XVII–XIX веках. С. 67–70.

³ Самаев Г.П. Горный Алтай в XVII – середине XIX в. С. 73.

на «краинно-пограничных» землях. Компонент «чалканыг» – ядро будущих челканцев, – «фрагмент» обширной абинско-кумандинской общности, в чью этническую территорию входил бассейн Лебеди от ее впадения в Бию, – появился здесь первым, видимо, не позднее рубежа XVI–XVII вв. Вторая составляющая – осколок телесов «шашкылыг» приселился к более жизнеспособной группе «хозяев земель», очевидно, после 1622–1625 гг. Долгое сосуществование и взаимобрачность привели к размыванию этнических различий и прерращению соседствующих разноэтничных групп во внутренние подразделения единого этноса челканцев – «вторичные роды».

Этническое развитие проходило в сложной и бурной политической обстановке, когда Северный Алтай становится зоной соперничества кыргызов, телеутов, ойратов, хотогойтов, русских, затем ареной борьбы за кыштым между Москвой и Джунгарией и, наконец, полностью переходит «под высокую государеву руку». Политический фактор ускорил темпы этнической консолидации и этногенеза челканцев, как нового единого образования с общей этноспецификой. В том же направлении действовала и фискально-административная политика русских властей, окончательно соединившая обе разнородные составляющие – чалканыг и шашкылыг – в рамках единой ясачной волости, в XIX в. ставшей называться Шелкальской, Кондомо-Шелькальской инородной управой.

Подчеркнем, что в Южной Сибири, в частности, в бийском бассейне, русские встретились с населением, давно воспринявшим суть государственных отношений как отношений господства-подчинения по преимуществу. В это время оно уже не имело собственных политико-потестарных объединений, но входило на условиях зависимости в сферу административно-фискальных, политических отношений киргизских княжеств и монгольских государств. Привычное существование в их социально-экономической структуре позволило южносибирским аборигенам безболезненно войти в формирующуюся административно-податную систему московско-сибирского социума. К тому же, все внешние атрибуты зависимости, подданства московскому государству оказались общеизвестными и привычными: шерт, ясак и аманатство. Они функционировали в Южной Сибири задолго до появления здесь русских отрядов.

Для русских властей главная проблема удержания ясачных в зависимости сводилась в основном к тому, насколько они способны

защитить своих новоподданных от притязаний на них других государств, часто их прежних «сюзеренов» Ссылаясь на изыскания Г.Ф. Миллера, А.Х. Элерт констатирует: «Сбор ясака с татарских народов был вначале единственным намерением русской стороны в этих местах. Поэтому Кузнецкий острог был построен небольшим и длительное время не имел иных жителей, кроме приказчиков и казаков»¹. Иными словами, основной функцией ранних сибирских острогов были сбор и транспортировка ясака, защита же ясачных осуществлялась спорадически ввиду малолюдства гарнизонов. Вообще в течение всего XVII столетия русские людские ресурсы в Сибири оказались явно недостаточными, и потому решение вопроса о переводе ясачных в полное российское подданство затянулось почти на 150 лет.

Из документов явствует, что первоначально челканцы давали алман джунгарам, от которых они политически зависели по меньшей мере с конца XVI в. Тогда, после внутриойратских междоусобиц, усилились чоросы, а часть торгоутов мигрировала через Алтай в Верхнее Приобье. По традиции дань с челканцев периодически собирали енисейские кыргызы – скорее всего, тубинцы и алтырцы. Но удаленность междуречья верхней Томи – Бии от политических центров Южной Сибири обеспечивала его населению известную стабильность бытия. По словам И. Фишера, к моменту прихода русских «...они (татары Кондомы и Мрасы, кузнецкие люди. – *Л.Ш.*) не подвержены были еще никакой власти, но жили в природной своей вольности; иногда подъезжали к ним киргизы и, откупаясь от них, они отдавали им подарки своей работы – котлы, таганы, стрелы и т.д. чтобы не быть уведенными в неволю или не иметь других неприятностей»². Однако, как повествуют исторические предания, челканско-кыргызские контакты были регулярнее и прочнее. К тому же именно в енисейских кыргызах томские и кузнецкие воеводы видели главных своих соперников в борьбе за ясачное население южной Сибири – и в первые годы после возведения крепостей, и, особенно, в 20–30 годы XVII в. В те же годы постоянно пытались обложить алманом Кондомские и Кумандинские волости верхнеобские телеуты. В 1646 г. кузнецкий воевода А. Зубов доно-

¹ Элерт А.Х. Экспедиционные материалы Г.Ф. Миллера как источник по истории Сибири. Новосибирск: СО РАН, 1990. С. 76.

² Фишер И.Э. Сибирская история. СПб., 1774. С. 214.

сил в Томск: «...Кокин сын Иурган в Шелкальской волости Кочигаша на пытке замучил, за то, что тот отказывался от уплаты алмана»¹.

Но с 1620-х годов кыргызы и, особенно, телеуты, не могли считаться вполне суверенными. Силы их истощались в постоянном противостоянии русским, которым они не могли или не желали покориться, уравнившись в правах с собственными кыштымами. Усиление ойратов и образование Джунгарского ханства, быстро и успешно вышедшего на арену евразийской истории, заставили тех и других «прилепиться» к могущественному соседу и, фактически, осуществлять северную политику джунгар. И кыргызы, и телеуты не прекращали попыток взять алман с населения, формально объявленного русскими, но теперь по наущению и под контролем джунгарских властителей, получавших львиную долю дани.

В 1640 г. Батур-хунтайджи предложил русским компромиссный вариант сбора податей со спорных волостей: двоеданство в пользу и Москвы и Джунгарии. Тем самым на долгое время определен социальный-политический статус аборигенов Обь-Енисейского междуречья: ставши двоеданцами, они вынуждены были нести двойное тягло – русский ясак и джунгарский алман. В 1649 г. кузнецкий воевода жаловался в Москву, что Кондомские волости, в том числе и Шелкальская, наученные телеутским Кокой Абаковым, выплатили не по 10, а по 5 соболей с души, т.е. «половинный ясак». На следующий год повторилось то же самое. Ясачные заявили сборщикам, что и впредь больше пяти соболей с человека давать не будут². По существу челканцы продемонстрировали буквальное понимание своего нового податного положения: другая половина установленного Москвой ясачного сбора – 5 соболей – ушла в Джунгарию, прямо или через посредников.

Зависимое население нередко сопротивлялось сложной политической ситуации и усилению экономического давления со стороны сюзеренов. Наиболее распространенной формой сопротивления было бегство с контролируемой ими территории. Так, в 1642 г. часть челканцев и тиргешей ушла «в телесы и в Саяны»³. Впрочем, беглецы тут же попадали в кыштымы к Алтан-ханам.

Отношения между русской администрацией и кузнецкими людьми вообще складывались весьма непросто. Документы первой половины XVII в. полны возмущенными репликами: «кузнецы живут не в послушании,... дали ясак не сполна, не со всех людей, в Томской город не пошли»(1610). «Тех волостей ясашные люди от государя отложились и ясака за этот год против прошлого дати не хотят, а служилых побили» (1630). У них-де «...на том уложено: государю ясаку не давать и ясатчиков побивать» (1620–1626)¹. Русские в ответ при первой возможности устраивали карательные походы против отказчиков.

Мало того, что кузнецкие люди «ясак давали неполный», они старались подsunуть сборщикам низкосортную пушнину, и в первые годы отношений с русскими – далеко не по злому умыслу. Население, в частности, Северного Алтая традиционно практиковало такой вид комплексного хозяйства, где охота имела второстепенное значение, а пушной промысел – тем более. Наряду с земледельческим укладом, ведущую роль в нем играла добыча руд и металлургия, в особенности черная, и кузнечное дело. Именно оружием, доспехами и котлами здешние жители всегда платили дань сюзеренам. В наших полевых материалах по этнографии средней и верхней Бии имеется обширная верхнекумандинская терминология, касающаяся горнодобывающей отрасли и железодельного производства – тщательно разработанная и совпадающая с челканской.

Именно эта хозяйственная особенность всех представителей абинско-кумандинской общности заставляла их сюзеренов особенно их не притеснять и оберегать от нестабильности. Видимо, отсюда проистекает постоянная, нередко военная поддержка кузнецких людей сильными соседями – кыргызами, ойратами – в их сопротивлении русским. Более того, требовалось постоянное военное присутствие южносибирских государств из-за острых противоречий, порожденных исключительно «пушной» направленностью русской ясачной политики, приводившей к экономической и податной разрухе, к общей нестабильности среди кыштымов. Поэтому Джунгария, заинтересованная в поступлении с Томи, Кондомы, Бии, Лебеди высококачественного железа, всеми силами – в том числе и через двоеданство – удерживала здесь свои позиции, пусть

¹ Самаев Г.П. Горный Алтай в XVII – середине XIX в. С. 71.

² Там же

³ Потанов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 111.

¹ Миллер Г.Ф. История Сибири. Т. 1. С. 438, 442; Т. 2. С. 259, 370.

и в ущемленном виде, вплоть до полного уничтожения ханства цинскими войсками.

В XVII в. положение челканцев несколько улучшилось, более четко определился их двоedanческий статус. Этому способствовали внешние обстоятельства. Цинский Китай усилился и возобновил активную северную и западную политику, столкнувшись с интересами России и Джунгарии. В этих условиях оба государства вынуждены были пойти на взаимные уступки в «ясачном вопросе» и взаимоотношениях вообще, дабы противостоять опасному общему противнику. Военное присутствие и политическое влияние русских и джунгар в Южной Сибири уравнились – тем более в отдаленных уголках, каким оставалась этническая территория челканцев. Последние даже смогли использовать заинтересованность обеих сторон в двойной зависимости податного населения. Их жалобы нередко достигали желанных результатов. Так, когда в 1738 г. в Кумандинских и Щелканской волостях случился голод, Галдан-Церен пригласил их представителей, принял тех в своей ставке и распорядился выдать потерпевшим из казны 200 отрезков ткани, русские же власти сложили с них ясачные недоимки за 1732–1734 гг.¹

Постепенно власти России и Джунгарии отладили механизм и пропорции двойного сбора податей, хотя грабительские наезды полностью не исчезли. Августовский 1745 г. рапорт кузнецкого воеводы Шапошникова перечисляет Кузнецкие ясачные волости, где фигурируют и челканцы: «На здешней (правой. – *Л.Ш.*) стороне Бии, по Чернолесью, живут двоedanцы Шалкальская волость, 46 человек, ясаку дают 3 сорока 20 соболей»², т.е. 140 шкурок. Следовательно, каждый ясакоплательщик сдавал в Кузнецкий острог не более 3 соболей. По данным за 1752 г. 15 мужчин Шалкальской волости платили тайшам по одной выдре и по пять железных таганов, т.е. размер алмана соответствовал 2 соболям³. Таким образом, из 46 ясачных только 15 были обложены алманом, преимущественно железными изделиями. Исходя из такого соотношения, русские власти считали, что «Шелкальская волость... платят ясак в Россию и алман в Зенгорию, но судом и расправою состоят ближе к России»⁴.

¹ *Самаев Г.П.* Горный Алтай в XVII – середине XIX в. С. 87–89.

² *Потапов Л.П.* Очерки по истории алтайцев. С. 175.

³ *Самаев Г.П.* Горный Алтай в XVII – середине XIX в. С. 84.

⁴ *Потапов Л.П.* Этнический состав и происхождение алтайцев. С. 212.

К середине XVIII в. среди двоedanческих Кузнецкий и «забийских» волостей достаточно отчетливо выделяются те, которые в большей степени тяготели к Кузнецку в административно-фискальном смысле. Среди них – Щелкальская, Итиберская, две Кумандинские. Размеры ясака и алмана были примерно одинаковы в Кузенской и Комляжской волостях, остальные в большей мере зависели от Джунгарии. Вообще в это время сбор ясака русскими и алмана ойратами значительно упорядочился, а размер подати стал не столь обременителен¹.

Другое дело, что русские сборщики брали ясак исключительно пушниной, при этом всячески препятствуя сбору джунгарского алмана железом – видимо, не желая дополнительного вооружения политических партнеров-соперников. Таким образом, и в XVIII в. продолжалась разрушительная переориентация комплексного хозяйства «кузнецких людей», в прудрусский период «железо делавших и пашни пахавших», на узкоспециализированную пушную охоту. В итоге к началу XX в. традиционно устойчивая система жизнеобеспечения тех же челканцев – хозяйственная деятельность, социальные отношения, культура, менталитет – подверглась необратимой эрозии. За ненужностью из повседневной реальности и ментальной жизни, из привычек были выброшены многие этнокультурные традиции, связанные с неохотничьими отраслями прежней системы жизнеобеспечения, так как прекратилась их непрерывная и всесторонняя повторяемость изо дня в день, из года в год, из жизни в жизнь. Из-за гипертрофированного значения ясака, пушного промысла весь образ жизни южносибирских аборигенов, включая челканцев, обрел единообразную «охотничью окраску» даже там, где ее не было в течение столетий если не тысячелетий, а охота являлась известным, нужным, но отнюдь не главным делом для существования этноса. Это обстоятельство, в свою очередь, послужило основой для выделения в этнографии в 1920–1930-е гг. особого хозяйственно-культурного типа пеших охотников тайги, соотнесенного в первую очередь с Северным Алтаем и якобы существовавшего как в начале XX в., так и в начале XVII столетия.

Помимо разрушения биосферы в хрупких горно-предгорных экосистемах, пушная специализация отнимала у охотника огромное время, которого попросту не оставалось для каких-либо иных видов

¹ *Самаев Г.П.* Горный Алтай в XVII – середине XIX в. С. 86.

производственной деятельности. В результате традиционная экономика деградировала, ее продукты все чаще и шире замещаются привозными, русскими. Аборигены же утратили тысячелетний опыт комплексного хозяйства, позволявшего из-за своей гибкой сбалансированности им и их предкам вполне комфортно развиваться в условиях южной Сибири. Жизнь аборигенов при этом все сильнее зависела как от природных капризов, так и от внешних влияний. Эта общая деградация вольно или невольно фиксируется исследователями, начиная с В.В. Радлова и А.В. Адрианова.

Джунгаро-китайская война 1753–1756 г. и гибель Джунгарского ханства предрешила дальнейшую судьбу челканцев: из двоedanцев они превратились в полноправных подданных Российской империи, пополнив собою складывающееся податное сословие сибирских инородцев.

Но несмотря на постройку и укрепление Бийска как опорного пункта России в Горном Алтае, на проведение административной реформы 1804 г., челканцы по-прежнему остались в ведении Кузнецка и входили в одноименный округ. С образованием в 1804 г. Томской губернии и выделением Бийского и Кузнецкого округов, часть волостей – Кумандинские, Кузенская, Комляшская, Кергежская, Южская – отошли в ведение Бийска. К тому же, эти земли Бийского и Кузнецкого округов входили в состав Алтайского горного округа, но населявшие их аборигены подчинялись лишь губернской администрации,

С одной стороны, в этом проявилась евразийская традиция в российской государственности, когда территориальная подчиненность земель не увязывалась с административным управлением их населением. С другой – хотя из Бийска управлять челканцами было бы ближе и удобнее, по некоей инерции эту функцию оставили за Кузнецком, так как прежде их волость жила на «Кузнецкой земле».

В 1804 г. Шелкальская волость, как и раньше, обитала по Бие и Лебеди и насчитывала 101 ясачную душу. Численность ее не изменилась и в 1812 г.¹. Скорее всего, эта цифра сохранялась в ревизских документах еще с 1763 г., когда впервые появилась в материалах Комиссии Щербачева. В 1816–1817 гг. в Сибири была проведе-

¹ ГАТО. Ф. 44. Д. 1. Л. 87, 99; Функ Д.А. Численность и расселение челканцев в XIX веке. С. 42.

на перепись всего коренного населения, хотя и неполная¹. По ее данным челканцев насчитывалось 132 ревизские души, и это количество ясачных сохранялось в документах на протяжении всей первой половины XIX в. Известен и размер ясака, общей стоимостью в 145 руб. и равный 126 соболям², т.е. на одного ясачного приходилось менее 1 соболя или 1,09 руб. в денежном выражении.

Но этой небольшой суммой не исчерпывались все выплаты челканцев: продолжались различные поборы со стороны воевод и служилых, позднее – чиновников.

В 1822 г. вступил в силу знаменитый «Устав об управлении инородцев» М.М. Сперанского, коренным образом реформировавший и упорядочивший не только обязанности, права и внутреннее устройство сибирских аборигенов, но и определивший сущность их отношений с государством³. В этом кодексе челканцы были отнесены к разряду «кочевых инородцев», оставшись в административном подчинении Кузнецка. «Устав» сохранил многие апробированные принципы управления. Улусы численностью до 15 семейств имели «собственное свое родовое управление», а небольшие улусы причислялись к ним (§§ 94, 95). Несколько улусов «одного рода» подчинялись Инородной управе (§ 103), как теперь называлась ясачная волость XVII–XVIII вв. Несколько изменилось и название административной организации челканцев. Теперь она именовалась Кондомо-Шелкальская Инородная управа, сохранив прежний смысл административно-податной единицы.

Статья 97, гласившая, что «староста избирается или наследуется», одновременно утверждала общий губернский контроль за органами местного самоуправления: как выборные, так и наследные паштыки утверждались губернатором (§147). Но поскольку Инородные управы являлись нововведением, возглавлять их могли только старосты, выбранные «обществом». Обязанности инородных управ перед государством были таковы: «Народосчисление, расклад сборов, правильный учет всех сумм и общественного имущества, распространение земледелия и народной промышленности и ходатайство у высшего начальства о пользе родовичей» (§ 119).

¹ Шашков С.С. Сибирские инородцы в XIX столетии // Шашков С.С. Собрание сочинений. СПб., 1898. Т. 2. С. 571.

² Функ Д.А. Численность и расселение челканцев в XIX веке. С. 42.

³ Шерстова Л.И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири в XVII–XIX веках. С. 220–238.

«Устав» определял: «Все вообще сборы с инородцев суть трех родов: казенные подати (ясак), земская повинность (выделение подвод, ремонт дорог, почтовая гоньба и т.д.), повинности внутренние – на содержание Инородной управы» (§ 296).

Кроме обязанностей, кодекс Сперанского оговаривал и «права инородцев», важнейшим из которых было право на «владение землями, ими обитаемые» (§§ 20, 28). В § 31 «строго запрещается россиянам самовольно селиться на землях, во владение им (кочевым. – *Л.Ш.*) отведенных». Столь же важны §§ 34 и 85, касающиеся внутреннего самоуправления: инородцы «управляются собственными своими родоначальниками и почетными людьми, из которых составляется их степное управление» и «по степным законам и обычаям, каждому племени свойственным», т.е. на основе обычного права. Важное дополнение заключено в § 53, по которому «кочевые инородцы пользуются свободой в вероисповедании и богослужении», что ограничивало миссионерскую деятельность и делало принятие христианства делом личным и добровольным.

Таким образом, сибирские аборигены заняли свое легитимное место в социальной структуре Российской империи в качестве одного из сословий с определенными правами и обязанностями. Сословие это в «Уставе» впервые получило официальное название: «сибирские инородцы».

Причисление челканцев к разряду «кочевых инородцев» хотя и не вполне соответствовало их традиционному образу жизни, но укладывалось в рамки статьи 170 «Устава», гласившей: состояние инородцев кочующих и бродячих отличается «непостоянством их жительства, степенью гражданского образования, простотою нравов, особыми обычаями, образом пропитания, трудностью взаимных сообщений».

Первым этапом введения в действие закона Сперанского явилось определение разряда каждой коренной этнической группы через классификацию каждого ее члена по отдельности. В результате при персональном отнесении конкретной ревизской души к тому или иному разряду получилось, что нередко в одной Инородной управе часть населения числилась оседлыми, а другая – кочевыми. Помимо того, что это нарушало целостность податной единицы – Инородной управы, – создавались проблемы при сборе ясака.

Исправить положение были призваны две ясачные комиссии – для Западной и Восточной Сибири, – созданные в 1828 г. Комисси-

ям вменялось в обязанность проведение переписи населения и составление новых окладных книг. Но и то, и другое можно было исполнить лишь при четком размежевании инородцев по разрядам, поэтому комиссии должны были скорректировать реальные результаты введения «Устава». За семь лет работы эти государственно-ревизионные органы добились немало, в частности, в Западной Сибири все ревизское инородческое население было разбито на управы, целиком и жестко привязанные к одному из разрядов.

Несмотря на изменения, произошедшие в некоторых Инородных управах Кузнецкого округа, челканцы были оставлены в разряде «кочевых». Правда, их численность сократилась: вместо 132 р.д. в 1830 г. до 84 р.д. в 1849 г. Сокращение численности ревизских душ объясняется и более точным учетом при переписи, и тем, что комиссия, опираясь на статью 57 «Устава», челканцев, постоянно проживавших в русских деревнях, приписала к крестьянским волостям. Они сменили сословие, перейдя из инородцев в крестьяне, и через одно-два поколения пополнили собою русско-сибирский субэтнос. Не исключено, что на уменьшение численности челканцев повлияла и массовая эпидемия оспы, прокатившаяся по Западной Сибири в 1830-е годы и нанеся немалый урон их соседям – телесам.

После административной реформы 1822 г. челканцы составили отдельную Кондомо-Шелкальскую Инородную управу, в названии которой по-прежнему сохранился этноним. Так же, как и прежняя ясачная волость, Инородная управа объединяла исключительно челканцев. Влияние административно-фискального устройства на процесс этногенеза челканского этноса продолжилось.

Кочевая Кондомо-Шелкальская Инородная управа должна была выплачивать ясак, в денежном выражении равный 33(42) коп. с ревизской души, а также нести земские и волостные повинности на общую сумму в 47 руб. 57 коп.¹. В расчете на ревизскую душу все годовые выплаты мужчин до 60 лет (а их к 1840-м годам числилось 84) составляли сумму в 53 с небольшим коп. Для сравнения крестьяне Подонинской волости – единственной в Кузнецком уезде, где в 1849 г. проживали государственные крестьяне – платили примерно 85 коп. с души². В 1910 г. Шелкальская волость насчитывала

¹ ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 54. Л. 68–75; Ф. 2. Оп. 1. Д. 56. Л. 300.

² ГАТО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 56. Л. 1160–1163.

99 р.д., но резко увеличились податные сборы: душевой оклад составлял уже 1 руб. 28,5 коп, а общая сумма податей – 153 руб. 46 коп.¹ Приходится констатировать, что с середины XIX в. по начало XX в. налоговый пресс на челканцев заметно усилился. Этот процесс, помимо объективных экономических причин имел и другие, вызванные стремлением властей к фискальной нивелировке податных сословий Сибири. Выплаты инородцев «подтягивались» до размеров крестьянских выплат, что явилось материальным выражением государственной политики наступления на «особые права сибирских инородцев» в первом десятилетии XX в. Тем самым правительство и сибирская администрация рассчитывали унифицировать экономически и социально все тяглое население Сибири, сблизив сословные права инородцев и крестьян. В будущем планировалось упразднить Инородные управы, распространить волостное управление на аборигенов, а их самих включить в крестьянское сословие.

Но хотя налог и повинности челканцев в XIX в. были ниже крестьянских, они подвергались различным посягательствам со стороны русских торговцев и крестьян, несмотря на законодательный запрет русским появляться в инородных волостях без особого разрешения. В журнале Томского губернского правления от 20 марта 1854 г. отмечалось: «Инородцы Бийского и Кузнецкого округа сделались неоплатными должниками торговцев и впали в полную их зависимость. Те же торговцы вывозят ежегодно из принадлежащих инородцам лесов в огромном количестве кедровые орехи, заводят в зверопромышленных лесах пасеки и поселки, и тем самым отнимают у инородцев возможность пользоваться местами, способными промышленности. Оба эти обстоятельства ввергают инородцев в крайнюю бедность, лишают их всякой возможности образования и вредно действуют на их нравственность»².

А.В. Адрианов, побывавший в долине Лебеди в 1881 г., сообщал: «Вся лучшая часть течения с богатейшими кормами, со всеми удобствами... для развития земледельческой культуры и пчеловодства, захвачена русскими купеческими заимками... По Лебеди до 45 таких заимок, из владельцев которых более всего гремят между

инородцами имена Казанцева, Тришкина, Андрея Гурьянова, Михаила Жданова, Кутиловых, Китова и др.»¹.

Процесс захвата земель и их присвоения русскими поселенцами захлестнул всю Сибирь. Хотя «Устав» Сперанского недвусмысленно закреплял за аборигенами их этнические территории и только с их согласия крестьянам позволялось арендовать участки земли, но на практике закон в этой части оказался малодейственным. Во-первых, на местности территориальные владения Инородных управ, фактически, не определялись, поэтому всегда существовала возможность объявления захватываемых у инородцев земель «спорными» и начинались судебные тяжбы. К тому же, в 1782 г. у аборигенов в организованном порядке были изъяты все жалованные грамоты и прочие документы на земельную собственность, данные им в прежние годы. После этого земельные права подавляющего большинства аборигенных общества определялись только «Уставом». Во-вторых, хотя южносибирские инородцы входили в юрисдикцию губернских властей, жили они на Кабинетских землях, а значит, губернские землемеры не имели права проводить на них межевание. Процесс межевания крестьянских и инородческих земель затянулся, и даже открытие Алтайского горного округа для земледельческой колонизации в 1865 г. не исправило положения, так как в землемерах ощущался постоянный недостаток. В-третьих, челканская территория очень рано привлекла внимание чиновников горного ведомства.

С 1830 г. по западному склону Кузнецкого Алатау, на юге Горной Шории и в Прителецких горах началась разработка золотых месторождений. По рекам Кондоме, Мрассу, Томи, Лебеди, Байголу и др. возникли государственные прииски, сосредоточившиеся в основном в верховьях этих рек и по притокам. На Кондоме насчитывалось 25 приисков, на Мрассу – 29, на Лебеди – 11, в районе Телецкого озера – до 29 и т.д. С 1863 г. частные лица тоже получили разрешение вести поиск, разведку и добычу золота на Кабинетских землях². Влияние приисков и приисковых нравов на жизнь аборигенов точно описано А.В. Адриановым: золотая лихорадка приводит к тому, что «люди и звери бегут прочь в еще более далекую, глухую

¹ ГАТО. Ф. 3. Оп. 44. Д. 3886. Л. 13.

² Шашков С.С. Сибирские инородцы в XIX столетии. С. 607.

¹ Адрианов А. В. Путешествие на Алтай и за Саяны. С. 59.

² Сибирская советская энциклопедия. Новосибирск. 1929. Т.1. С. 84–85.

тайгу, ... находя для себя соседство русских золотоискателей разорительным и постоянно подвергаясь стеснениям, обидам и угрозам»¹.

Рост количества русских деревень и заимок, государственных и частных золотых приисков не просто сокращал этническую территорию челканцев, ухудшал их экономическое положение, но и деформировал иные жизненные характеристики челканцев, и без того подверженные влиянию времени. Прежде всего, с начала XVII в. несколько изменилась сама этническая территория челканцев и их этническое окружение. Из документов той поры и исторических преданий, которые можно датировать первыми годами XVII в. следует, что род чалканыг занимал весь бассейн Лебеди с притоками вплоть до ее устья, где первоначально расселились кузены. В «Чертежной книге» С. Ремезова (данные 1695 г.) в устье Лебеди показана уже Верхняя Куманда². Кузенская волость в середине XVIII в. располагалась ниже устья Лебеди, по Бие в 20 верстах от Кумандинской³. Истоки Лебеди, Кондомы, Мрассу берут начало на очень небольшом участке водораздела и почти соприкасаются друг с другом, расходясь затем в разных направлениях. И на самом водоразделе, и по близлежащим двум перевалам, и по руслам притоков этих рек людям было нетрудно совершать переходы с русла на русло, из долины в долину. Осуществлялись постоянные контакты между группами обитателей разных речных бассейнов, нередко они менялись местообитаниями — на короткое время или надолго, чему способствовал сезонный характер их хозяйства, а также близкое этническое родство.

Ближайшей к челканцам кондомской волостью была Итиберская, расселенная по р. Антропу (Ынтрап) и по Кондоме. Через нее, Елейскую, Сарычерскую и Барсоятскую волости челканцы были связаны с нижней Кондомой. В верховьях Мрассу С. Ремезов помещал Кизинскую (Кызыльскую?) волость, а также волости Кызылкарга, Шоры, Тазаша. Внутренние связи населения этого района осуществлялись, как уже сказано, по речным долинам и перевалам, поддерживая этнокультурную близость.

Устройство приисков в верховьях этих рек заставило аборигенов в массовом порядке покидать эти места, и между группами населения образовались территориальные разрывы, свободные про-

странства. Люди же расходились в разные стороны вниз по течению, что сводило на нет устоявшиеся взаимосвязи и отдаляло этнокультурно близкие группы друг от друга. Так было продолжено размежевание челканцев с прочими «кондомцами» и положено начало будущим шорскому и собственно челканскому этносам. В том же направлении действовало превращение сравнительно замкнутых экономических административно-податных управ (волостей) во вторично-родовые структуры или обособившиеся этноподобные образования,

Но в XIX в. русская волна не только с верховьев затапливала земли аборигенов, суживая их жизненное пространство и отделяя челканцев от итиберов. Развернулась русско-крестьянская колонизация, шедшая вверх по Лебеди с низовьев. Еще в 1856 г, последним русским поселком на Бие был Сайдып. Но уже в 1881 г. А.В. Адрианов отметил: «От Кыргызана до р. Базуль и ниже долина Лебеди, была сплошь занята русскими заимками. ... У реки Селезень... встретили пасеку какого-то Ташкентца, забравшегося сюда 3–4 года назад из Семипалатинска... Улус недалеко от горы Толбор... был последним по Лебеди, ... дальше русские сенокосы»¹. С другой стороны, под давлением русских крестьян, отчасти по промышленной необходимости из-за потери угодий, верхние кумандинцы заняли таежные площади между Кондомой и Бией — собственно итиберские владения, и отграничили челканцев с севера и северо-запада от Кондомских «шорских» волостей².

Окончательно размежевание челканцев и складывающихся шорцев произошло в 1905–1910 гг., в период столыпинской аграрной реформы. Тогда только к Кондомской крестьянской волости причислили 35 переселенческих пунктов с общим земельным наделом на более чем 3300 р.д.³ К 1913 г. сменилось административное подчинение челканцев: управу перевели в Бийский уезд, т.е. формально «оторвали» от родственных групп Горной Шории. Словом, в первом пятнадцатилетии XX в, челканцы почти превратились в этнический изолят, оказавшись окруженными верхними кумандинцами, русскими, тубаларами.

¹ Адрианов А. В. Путешествие на Алтай и за Саяны. С. 43–44.

² Ремезов С.У. Чертежная книга Сибири. Л. 14.

³ Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. С. 174.

¹ Адрианов А. В. Путешествие на Алтай и за Саяны. С. 60.

² Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. С. 286.

³ ГАТО. Ф. 3. Оп. 45. Д. 990. Л. 129.

Вместе с тем, ядро челканской этнической территории все же осталось неизменным и в начале XX в, за вычетом земель, захваченных крестьянами, а Шелкальская Инородная управа сохранила этническую однородность и деление на два «сеока», в отличие от тубаларов, у которых сохранилась пестрота и смешанность в расселении разных родов и управ. В 1910 г. только в Усть-Селезене, причисленном к Шелкальской управе, жили 5 выходцев из Тагабской 1-й половины Инородной управы. И лишь один улус Тадачак был смешанным: помимо челканцев в нем обитали представители Кондомо-Елейской управы¹.

Челканцы не стремились покинуть свои земли, их число в других управах было незначительно. Так, в 1889 г. в Кондомо-Барсоятской управе они жили в улусах Осиноском (34 человека) и Усть-Калтанском (3 человека), а также 2 человека в аиле на р. Мандомаш. В улусах Подкатунь и Подкорчяк Кондомо-Бежбояковой управы отмечено 7 челканцев. В Кондомо-Елейской управе 6 человек обитали в улусе на р. Муньже и 7 в Верх-Антропском. В Верхне-Кумандинской управе челканцы пребывали в селе Борбинском (19 человек) и улусе Сапожке (13 человек)².

Таким образом, из общей численности челканцев в 874 человека, за пределами собственной Инородной управы в 1889 г. жили 99 человек, чуть более 10%. Показательны названия управ, в которых, помимо Шелкальской, предпочитали оседать челканцы. Как правило, это так называемые Кондомские управы, что лишний раз обозначает традиционные этнические тяготения этой этнической общности и косвенно подтверждает существование в старину широкого этнокультурного единства – «Кузнецкой земли» XVII в., частью которой были предки челканцев-чалканг.

Исследователи издавна отмечали своеобразие челканцев. «Шелканы, – писал А.В. Адрианов, – представляют много интересных особенностей, которыми они отличаются от всех других черных инородцев»³. Но уже к концу XIX в. они очень быстро стали русифицироваться, чему в огромной степени способствовали приисковое окружение и крестьянская колонизация, заимочные захваты. Даже в 1860-е годы «их одежда мало отличается от шорской и

более приближается к русской; они носят кафтаны, шапки и даже длинные сюртуки с пуговицами, которые проникают к ним с золотых промыслов»¹. Процесс этот, впрочем, несколько ослаблялся традиционными отселениями отдельных челканских семей к кумандинцам и на Бийскую гриву, в пределы Кондомских волостей, куда отсылала их этноисторическая память. Так же воздействовало сохранение этнонимического название управы и то, что на ее территории почти не было выходцев из других Инородных управ или иных аборигенных этносов. Постоянное пребывание и жизнедеятельность в рамках административной единицы, чье название являлось калькой самоназвания, способствовали укреплению этнического самосознания – важнейшего признака любого, даже крайне малочисленного, этноса.

Внимание центральной и местных властей к сибирским инородцам заметно усилилось на исходе XIX в. и отражало назревшую необходимость модернизации российской жизни – в том числе и через решение аграрной проблемы, а также отток избыточного крестьянского населения из Европейской России за Урал. Но изыскание «свободных» земель в инородческих районах Южной Сибири неизбежно упиралось в «особые» сословные права инородцев, в том числе и на земли, «ими обитаемые». Площадь этих земель в душевом расчете часто превышала даже у оседлого разряда положенный надел в 15 десятин на мужскую душу. Таким образом, решение аграрного вопроса зависело не только от успешного и скорого землеустройства как оседлых, так и кочевых инородцев, но и от ликвидации юридической основы инородческого землевладения, т.е. «Устава» 1822 г. К началу XX в. в аборигенной Южной Сибири требовалось не только землеустройство, но и административная реформа, которая приравнивала бы к крестьянам местных тюрков, независимо от разряда.

Землеустроительные работы, основанные на законах 1896 и 1899 гг. шли медленно. Кроме объективных причин, они сдерживались массовым нежеланием аборигенов, так как унификация земельных наделов сопровождалась административными изменениями: ликвидацией Инородных управ и распространением на них волостного управления крестьянского типа. Губернское управление в 1903 г. вынуждено было констатировать, что «открытие поземель-

¹ ГАТО. Ф. 3. Оп. 45. Д. 990. Л. 143.

² Функ Д.А. Численность и расселение челканцев в XIX веке. С. 45–46.

³ Адрианов А. В. Путешествие на Алтай и за Саяны. С. 59.

¹ Землеведение Азии Карла Рттера. Т. IV. С. 437.

но-устроительных работ у кочевых инородцев Горного Алтая... преждевременны». В результате 12 мая 1904 г. были изданы «Правила устройства кочевых инородцев Бийского уезда Томской губернии», где значилось: «хотя Кондомо-Шелкальские инородцы бассейна р. Лебеди» в административном отношении и принадлежат к Кузнецкому уезду, «как аборигены обитаемой ими местности, находящейся в составе Бийского уезда, должны быть устроены здесь также в качестве приписного населения»¹.

Так ликвидировался один из последних реликтов объясачивания XVII в. Тогда местные власти интересовало прежде всего само отсутствие или наличие ясачных людей, от этого зависело, быть или не быть волости. В пространственном отношении волости не определялись. Со временем более или менее точные территориальные границы уездов(округов) установились, с ясачными волостями такой точности до конца не достигли вплоть до XX в. Поэтому по традиции часто сохранялся центр ясачного притяжения и административного подчинения. Вот почему и в начале XX столетия челканцы жили «в местности» Бийского уезда, а подчинялись администрации Кузнецкого. Но в связи с насущным землеустройством вначале возникла необходимость проведения межевания в их владениях, и вслед за тем – обязательность их административного переподчинения для сколько-нибудь успешного осуществления этих работ.

«Правила», приостанавливавшие землеустройство в Бийском округе, были отменены в 1911 г. Губернское управление решило, что «кочевые инородцы Кергежской, Кузенской, Комляжской, Южской, 2 Чуйских волостей, 7 алтайских дючин и волости Кондомо-Шелкальской в бассейне р. Лебедь в пределах Бийского уезда признаются без различия причисления их к той или иной из названных административных групп населения, приписанными к ведомству, и в качестве такового отказываться от получения надела права не имеют»². Объединение всех кочевых волостей и определение их территории, как общей для всех, заложило предпосылки будущего национально-территориального образования – Горно-Алтайской автономии, а затем Республики Алтай. Но и дало импульс внутренним противоречиям между севером и югом нового образования:

¹ ГАТО. Ф. 3. Оп. 44. Д. 4033. Л. 1.

² Там же. Л. 2.

разная этническая история, разные комплексы жизнеобеспечения, разные административно-фискальные (потом экономические) центры притяжения были с самого начала характерны для североалтайских Инородных управ и южноалтайских дючин.

Но вернемся к началу XX в. Согласно действовавшему тогда законодательству, в Горном Алтае подлежали наделению землей все инородческие поселения, т.е. села, деревни, группы юрт или айлы и, наконец, одиночные жилища. Надел каждое поселение могло получить самостоятельно, или же получало совокупный общий надел для нескольких поселений. Такой принцип был введен с учетом специфики поселений коренных обитателей Горного Алтая. Челканские улусы имели самую разную численность. Улус Атла с 30 жителями, улус Байгольский 2-й на правом берегу одноименной реки с 69 обитателями. И тут же – улусы, где население не достигало десятка: Базле – 5 человек, Муньжинский – 6 человек¹. Впрочем, для челканцев были типичны многолюдные поселки, что обуславливалось как древней традицией оседлости, так и влиянием русской земледельческой колонизации.

Состав, компоненты наделов жестко определялись законом. В качестве «постоянных угодий» в него включались усадебные и приусадебные земли, сенокосы, пашни, летние и зимние выгоны для скота. Оговаривались и «непостоянные угодья: пустопорожные пространства, малоценные лесные насаждения и неудобные земли»². То обстоятельство, что в наделы включались непродуктивные земли, открывало простор произволу землемеров и вызывало недовольство аборигенов. Уже 4 августа 1911 г. в губернское управление поступила жалоба от Варлама Сумаченкова и Кузеша Конторакова, инородцев айлов Таштаузен, Тура-узен, Кыргызак и Сурагашев Кондомо-Шелкальской кочевой Инородной управы Кузнецкого округа. До сведения доводилось, что при землеустройстве в земельные наделы их доверенных включено всего по 3–4 десятины удобной земли на душу, вместо 15. После рассмотрения жалобы губернские власти констатировали: «Площадь удобной земли в наделе составляет 1110 дес., на которые из числа 74 наделаемых душ приходится по 15 десятин. Но нужно отметить, что в составе приведенной площади непосредственно пригодной к сенокосению и

¹ Функ Д.А. Численность и расселение челканцев в XIX веке. С. 45–46.

² ГАТО. Ф. 3. Оп. 44. Д. 4033. Л. 5.

пашне – 258,20 дес., остальное количество удобной земли составляют лишь долины из лесистых покатостей, площадь которых составляет 2489,90 дес. И эти склоны признаны удобными землями. Таким образом жалоба Сумаченкова и Конторакова объясняется недоразумением ее подателей, которые признают за удобную землю только совершенно чистые, пригодные для сенокосения и пашни пространства, которых в проекте – 258,20 дес., и на душу действительно приходится 3 десятины. Земли, признанные за неудобные, в проекте составляют 74% всей его площади. Но чистых мест в существующем землепользовании устроенной группы айлов нет, и что все существующее землепользование этой группы айлов за ними сохранено без отрезков. На этом основании жалобу оставить без последствий»¹.

По сути дела, во многих случаях землеустроительные работы проводились таким образом, что если у инородцев и существовали излишки земель, их оставляли за владельцами, иногда на условиях допринятия новых членов в «сельское общество». По мнению администрации, это должно было смягчить их недовольство. Но включение в 15-десятинный душевой надел всех земель, прежде всего, пустопорожных, не давало прекратиться протестам инородцев. Это означало, что кочевые отождествлялись с оседлым разрядом и лишней раз показывало явную метаморфозу государственной инородческой политики. Если до XVIII в. основу повинностей составлял исключительно натуральный ясак, диктовавший отдаленные охотничьи походы и увеличивший степень подвижности тяглого населения, то уже с этого временного рубежа все чаще стали допускаться денежные выплаты вместо пушной подати. В 1912 г. из Томска отвечали на запрос Государственной Думы: в Кузнецком и Бийском уездах нет таких районов, где охота на соболя была бы «главным источником существования инородцев»². Сами же инородцы всячески старались давать натуральный ясак, заботясь о сохранении своего особого сословно-налогового статуса. Газета «Сибирская Жизнь» от 18 июля 1906 г. писала о том же: «Кочевые инородцы Кузнецкого уезда, как и раньше, сдают ясак пушшиной, хотя его сдача деньгами была бы выгодней. Но инородцы убеждены, что

¹ Там же. Л. 510–511.

² ГАТО. Ф. 3. Оп. 44. Д. 4052. Л. 7.

тогда их будут отдавать в солдаты. Бывает, что инородцы сами покупают пушнину, чтобы сдать ее в ясак»¹.

Совершенно очевидно, что за период пребывания в российском подданстве аборигены настолько сжились с назначенной государством сословной принадлежностью, что она стала частью их менталитета. Перевод из кочевого разряда в оседлый и последующее выравнивание в правах с крестьянами воспринимались ими как утрата гарантированных государством особых прав, неразрывно связанных с пребыванием в сословии «сибирских инородцев». Выплата подати не пушшиной, а деньгами, наподобие крестьян, в их понимании означала первый шаг к утрате своей сословной принадлежности и «самих себя», к превращению в русских крестьян. Помимо всего прочего это, как замечено выше, было и экономически невыгодно.

Наступавшие перемены пробудили открытое недовольство среди аборигенов. Челканцы, наравне с другими, резко отрицательно восприняли получение душевых 15-десятинных наделов наравне с русскими. В губернию шли прошения и жалобы. Но в отличие от земельной реформы, лишь косвенно влиявшей на сословно-правовые метаморфозы, гораздо более серьезные последствия имели административные преобразования. Речь идет о нивелировке сельского податного населения Сибири, что выразилось в переводе кочевых инородцев в оседлые и в переформлении их органов местного самоуправления в стандартные волостные правления.

Сказано не раз, что челканцы испокон веков практиковали сезонный, но сугубо оседлый образ жизни с довольно многочисленными постоянными поселениями, по крайней мере, зимними. К XIX в. их комплексное хозяйство, хотя и сменило ориентацию в сторону пушной охоты и промысла вообще, продолжало базироваться на более или менее сбалансированном сочетании разных отраслей: охоты, скотоводства, домашней металлургии, традиционного ячменного земледелия. В 1849 г., фиксируется иная картина: Кондомо-Шелкальская волость общей численностью в 190 р.д. засеивала лишь 9 десятин². Когда в конце XIX в. губернские круги озаботились идеей перечисления кочевых инородцев в оседлые, кузнецкие власти недвусмысленно дали понять: «Кочевые инородцы... земледелием занимаются в очень мелких размерах... Главными

¹ Сибирская Жизнь. 1906. № 152.

² ГАТО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 56. Л. 1292.

же занятиями... служит зверопромышленность, рыболовство и сбор кедровых орехов, так что через продажу добытых своим промыслом предметов, они докупают себе продовольствия хлеб и все необходимое для жизни, а также уплачивают подати ж ясак»¹.

Но уже в 1911 г. Томское губернское управление рассматривало представление Кузнецкого уездного съезда о переведении кочевых инородцев в оседлый разряд и образовании вместо упраздняемых Инородных управ новых волостей. Документ сообщал, что все «кочующие инородцы ведут вполне оседлый образ жизни, занимаются звериным промыслом, охотой, рыболовством, пчеловодством, скотоводством и земледелием; последнее с каждым годом увеличивается ввиду сокращения звериного и охотничьего промысла». Руководство Кузнецкого уезда предлагало «улусы Кондомо-Шелкальской управы, расположенные по р. Лебеди, и ее притокам, перечислить к одной из волостей Бийского уезда, так как эти улусы расположены от Кузнецка в 360–420 верстах... и пути сообщения с ними очень трудны»².

С 1 января 1912 г. Кондомо-Шелкальская управа упраздняялась, а пока решался вопрос о причислении челканцев к Бийскому уезду, они приписывались Кондомской оседлой волости с введением у них волостного управления и суда. Вместе с тем, за ними сохранились некоторые «инородческие» льготы: освобождение от воинской повинности и другие «личные права, предоставленные этому словию по закону».

Новое административное устройство челканцев предполагало появление у них сельских обществ, аналогичных крестьянским, что привело к объединению в одном обществе нескольких улусов. В конечном итоге сложились следующие сельские общества бывшей Шелкальской Инородной управы: Караченское, в которое вошли улусы Куребес с населением 46 человек обоего пола, Атла (35), Карачан (51), Чебучен (39), Садринский 1-й (34) и Садринский 2-й (60); Сурунашевское с улусами Тара-Узень (63). Кыргызал (23), Сурунашев (38), Оо (28), Себезек (17), Колдырак (30), Базле (6); Байгольское с улусами Усть-Селезень (5), Байгол (70), Тадачак (51), Шокма (67), Карагай (34), Тогуна (54), Курмач (70); Клык-

ское сельское общество с улусами Клык (37), Ашкычак (34), Откуч (46), Чуя (61)¹.

Таким образом, накануне упразднения Кондомо-Шелкальская Инородная управа насчитывала 24 улуса с общей численностью населения 1009 человек. Просьба Кузнецкой администрации об «отграничении» улусов этой волости к Бийскому уезду была удовлетворена, в 1913 г. образовали Лебедскую волость Бийского уезда. К ней в течение года, по мере утверждения земельных наделов, были причислены урочища Поломак, Кыргызак, Атла, Байгол, аил Еразумашев и аил Иванов, заимка Казанцева, аилы Каралькин, Кыргызаков, Магалак, Откуч и Сарасов, урочище Садра, аилы Таштаузен, Тараузен, Кыргызак и Суранашев, с. Турочак, аил Усть-Базла, урочище Усть-Оо, Чебучен, аилы Чуя и Югазан, урочище Усть-Атла². В состав новой Лебедской волости вошли в основном челканские поселения, но она уже не была чисто челканской. При ее создании учитывались уже и иноэтничные включения – русские заимки, верхнекумандинский аил Каралькин, Турочак – улус бывшей Кузенской управы. В 1914 г. «наполнение» Лебедской волости продолжилось. В нее включили аил Санькин, урочище Ктебе, аилы Базлаев и Антошкин, деревню Тондошку и аил Калак (Данилкин). Все эти населенные пункты прежде числились в упраздненной Кузенской управе³. Волостным селом вначале сделали Байгольский улус, затем село Турочак.

Лебедская волость с момента образования объединяла населенные пункты по близости их местоположений друг к другу, игнорируя этническую принадлежность их жителей. Волостные органы самоуправления были общими для всех, получивших здесь земельные наделы и причисленных к ней. Все это наглядно демонстрировало, что в государственном устройстве Сибири и России окончательно утвердился административно-территориальный принцип.

Чисто челканская Шелкальская Инородная управа после реформы 1911–1914 гг. прекратила свое трехсотлетнее существование. Созданная на ее территориальной основе Лебедская волость стала теперь пестрой по этническому составу: челканцы, русские, верхние кумандинцы, тубаларские кузены. Кроме того, в волости

¹ ГАТО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 100. Л. 10.

² ГАТО. Ф. 3. Оп. 45. Д. 990. Л. 126.

¹ Там же. Л. 143.

² ГАТО. Ф. 3. Оп. 44. Д. 4142. Л. 100.

³ ГАТО. Ф.3. Оп.44. Д. 4144. Л. 18; Список населенных мест Томской губернии на 1911 г. Томск, 1911. С. 324–326.

образовывались переселенческие районы. Так, в 1913 г. из Верхне-Бийской волости в Лебедскую были переданы два переселенческих района: села Сузопское и Озеро-Куреевское¹. Полиэтническая Лебедская волость с этой поры стала быстро пополняться переселенцами из Европейской России. В целом аграрные и административные преобразования закончились здесь в 1915 г.

Быстро меняющаяся демографическая и этническая ситуация оказывала неблагоприятное воздействие на челканцев. Они утратили большинство своих «иностранческих прав», позволявших им нейтрализовать «размывающие» влияния и экономическое давление легально-юридическим путем, и сохранять в целостности этнопоказательный комплекс признаков. В этом смысле им немало помогала довольно высокая степень этнической консолидации, достигнутая за трехвековую историю этноса-полуизолята. Но фактор общей политико-административной и социально-экономической модернизации был слишком силен, а привычные «законные» методы противостояния государству уже не годились.

Хотя «Устав об управлении иностранцев» «де юре» так и не был отменен, «де факто» при проведении реформ на него просто не обращали внимания. По существу, челканцы после этого сохранили, как и прочие сибирские аборигены, одну лишь сословную принадлежность, скорее даже ее название – «сибирские иностранцы». Тем более, что в 1916 г. они лишились последнего остатка бывших «особых прав»: первая мировая война позволила правительству мобилизовывать иностранцев на тыловые работы.

После Февральской революции 1917 г., отменившей сословия, челканцы практически слились с крестьянской массой своей волости. Но деятельность Алтайской Горной Думы в 1917 г. создала предпосылки создания в 1922 г. Ойротской автономной области, частью которой стал Лебедско-Турочакский аймак, а челканцы заняли свое место рядом с другими народами нового национально-территориального образования.

В заключение отмечу: поскольку с XVII по XIX века челканцы занимали удобную для перспективного этнического развития нишу в административно-территориальной системе Южной Сибири, постольку в начале XX в. они находились на демографическом подъеме. При общей численности в тысячу с небольшим человек, лишь

99 из них платили подати, т.е. были мужчинами в возрасте от 18 до 60 лет. Основную массу составляли дети и женщины (члены типичных для этих мест патронимий), что и обозначает благоприятную демографическую ситуацию. Этнодемографический спад начался с завершением аграрно-административных реформ 1905–1915 гг. и особенно наглядно проявился в советские годы в границах автономии.

¹ ГАТО. Ф. 3. Оп. 44. Д. 4117. Л. 749.

И. И. Назаров (Барнаул)

ТРАДИЦИОННОЕ ХОЗЯЙСТВО И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА КУМАНДИНЦЕВ

Традиционное хозяйство является базисом традиционной культуры этноса, ее экономической основой. Залогом стабильного существования культуры и этноса является сохранение традиционных форм хозяйствования. Особо актуализируется в современную эпоху изучение традиционного хозяйства кумандинцев, поскольку знание опыта предков может стать основой возрождения их этнической культуры. Настоящая работа посвящена описанию традиционного хозяйства кумандинцев и связанных с хозяйством элементов материальной культуры в XIX–XX вв. Статья базируется как на уже опубликованных этнографических сведениях, архивных источниках, так и на собственных полевых материалах автора, которые собирались в 1997–2002 гг. в местах традиционного проживания кумандинцев.

Районы проживания кумандинцев – Красногорский и Солтонские районы Алтайского края, Турочакский район Республики Алтай и Таштагольский район Кемеровской области – относятся к предгорным и горно-таежным ландшафтам, для которых характерно ярко выраженная холмистость. Склоны холмов пологи и не отличаются большой высотой. Долины местных рек здесь очень широки и всегда заливаются во время весенних паводков. Скальные породы в этом районе залегают глубоко. Толщину наносных пород составляют три вида почв, из которых доминирует подзолистый. По дну речных долин залегают илово-болотистые почвы, образующие болота. И третий тип почв – горно-луговой, преобладает на востоке Причерневого района на высоте от 1200 м¹. В хозяйственном отношении всеми путешественниками и исследователями отмечалось преимущество левобережной (относительно р. Бия) части района, где имеются благоприятные возможности для занятия земледелием. Особо благоприятны для земледелия и огородничества южные

¹ Отчет начальника Алтайского округа В.П. Михайлова по ознакомлению с Горным Алтаем в лето 1910 г. Барнаул: б.и., 1910. С. 5–8.

склоны холмов, прогреваемые солнцем до глубокой осени. Правобережная же часть имеет и сейчас обильные лесные массивы. Из лесных пород здесь преобладают лиственные: осина и береза, в восточной же части рассматриваемого района преобладают хвойные породы: кедр, пихта и сосна. В лесостепной части Красногорского и Солтонского районов произрастают кедр, ель, береза, осина, пихта, сосна, лиственница, тополь, ива, черемуха, калина и желтая акация¹. Как отмечали путешественники конца XIX в., кумандинские волости были богаты болотными участками, покрытыми густой и высокой, иногда выше человеческого роста, травой. Такие места, располагавшиеся по берегам рек и речушек, получили название «согры»². Климат предгорий Северного Алтая является континентальным. Средняя температура января –18 градусов, а июля +18 градусов. Годовое количество осадков, выпадающих здесь равняется 580–590 мм. Природной особенностью рассматриваемой территории является обильное выпадение осадков, особенно в холодное время. Еще В.И. Вербицкий сообщал, что снег в этих местах выпал рано и всегда достигал глубины до трех аршин. Данное обстоятельство значительно сдерживало разведение домашних животных, которые могли бы содержаться на подножном корме³. По сообщению Н.Б. Шерра, в местах проживания кумандинцев весной и осенью случаются неожиданные заморозки, а повышенная влажность в условиях предгорий способствует частому образованию густых туманов⁴.

По территории проживания кумандинцев тянутся несколько горных хребтов, самыми высокими вершинами которых являются Синюха (*Кызыл-гая*) и Ажи (*Ажиг* — перевал). Наиболее почитаемой горой у красногорских кумандинцев является Елтош (*Елиг тош*, *Чилыг кай*), у солтонских кумандинцев – гора Кивда, а у турочакских – Салоп. На рассматриваемой территории обитают следующие животные: белка, бобр, рысь, выдра, норка, ондатра, лось, медведь, волк, лиса, косуля, хорек. А из птиц – тетерев, глухарь, сойка, куропатка⁵.

¹ Энциклопедия Алтайского края: В двух томах. Барнаул: Пикет, 1997. Т. II. С. 195, 339.

² ЦХАФ АК Ф.81. Оп. 1. Д. 43. Л. 9 об.

³ *Вербицкий В.И.* Алтайские инородцы. Горно-Алтайск: б.и., 1993. С. 40.

⁴ *Шерр Н.Б.* Из поездки к кумандинцам в 1898 г. // Алтайский сборник. Барнаул, 1903. Т. V. С. 83.

⁵ Энциклопедия Алтайского края. С. 195, 339.

Традиционный календарь кумандинцев отразил в себе особенности местных природных условий, и специфику хозяйственных занятий кумандинцев.

Таблица 1.

Традиционный календарь кумандинцев

№	Месяц	Названия по материалам И.И. Назарова	Названия по «Кумандинско-русскому словарю»	Названия по данным В.Д. Славнина
1	Январь	Кичик кырлаш ай (младший морозный месяц)	Кичиг кырлачи ай	Кичих кырлаш ай (малый морозный месяц)
2	Февраль	Чель ай (ветренный месяц)	Челин ай	Чель ай (ветренный, поземочный месяц)
3	Март	Ажих ай (перевалочный месяц)	Ажиг ай	Ажих ай (переходный месяц)
4	Апрель	Курек ай (бурундучий месяц)	Курек ай	Курек ай (бурундучий месяц)
5	Май	Кыра ай (месяц посевной, месяц пашни)	Кыра суртен ай	Кыра салчин ай (пахотный месяц)
6	Июнь	От ай (месяц прополки)	Одыг ай	Кыра отапчин ай (месяц прополки посевов)
7	Июль	Пичин ай (месяц сенокоса)	Пъчан шапчин ай	Пычан тургусчин ай (сеноставный месяц)
8	Август	Чаргы ай (месяц решения духов)	Чалтак ай	Кусук ай (орешничать месяц), Чаргы ай (судный месяц)
9	Сентябрь	Аш кыстын ай (месяц уборки урожая)	Идирген ай	Аш кестин ай (хлебоуборочный, жатвенный месяц)

10	Октябрь	Ак палык ай (месяц, когда рыба плывет вниз по течению)	Ак палык ай	Аш сокчин ай (месяц обмола-та хлеба)
11	Ноябрь	Куртуяк ай (старушечий месяц)	Куртыйак ай	Ангчил ай (промысловый месяц)
12	Декабрь	Улук кырлаш ай (старший морозный месяц)	Улуг кырлаш ай	Улук кырлаш ай (большой морозный месяц)

Основу хозяйства кумандинцев в прошлом составлял охотничий промысел, который получил довольно подробное освещение в специальной литературе. Описание этой главнейшей и древнейшей отрасли хозяйства у северных алтайцев, в том числе и кумандинцев, содержится в работах Н.П. Дыренковой¹, многочисленных публикациях Л.П. Потапова², а также в исследованиях Ф.А. Сатлаева³ (1969; 1974). К настоящему времени охотничий промысел в прежних традиционных чертах у кумандинцев не сохранился.

Природные особенности предгорий Северного Алтая обусловили развитие у кумандинцев и их ближайших соседей – челканцев, шорцев и тубаларов пешей зимней охоты. Специфические условия такого зимнего промысла требовали участия коллектива (артелей), но со временем все большее развитие получает индивидуальный промысел. Объединение охотников в артели происходило по нескольким принципам: 1) по отцовской линии (члены по сеоку отца,

¹ Дыренкова Н.П. Охотничьи легенды кумандинцев // Сборник МАЭ. М.; Л., 1949. Т. XI. С. 110–132.

² Потапов Л.П. Охотничьи поверья и обряды у алтайских турков // Культура и письменность Востока. Баку, 1929. Кн. V. С. 132–149; *Он же*. Разложение родового строя у племен Северного Алтая. М.–Л., 1935. 120 с.; *Он же*. Черты первобытно-общинного строя северных алтайцев // Сборник МАЭ. М.; Л., 1949. Т. XI. С. 5–41.; *Он же*. Очерки по истории алтайцев. Издание второе. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. 444 с.; *Он же*. Охотничий промысел алтайцев (отражение древнетюркской культуры в традиционном охотничьем промысле алтайцев). СПб.: МАЭ, 2001. 168 с.

³ Сатлаев Ф.А. Кумандинцы Алтайского края. Автореферат диссертации ... кандидата исторических наук. Л., 1969. 18 с.; *Он же*. Кумандинцы: историко-этнографический очерк (XIX – первая четверть XX в.). Горно-Алтайск: Алтайское книжное издательство, 1974. 200 с.

но не обязательно родственники); 2) родственники; 3) родственники по сеоку матери (особенно при охоте на медведя); 4) артель из жителей одного улуса, необязательно родственников; 5) объединения по принципу знакомства. Индивидуальная охота осуществлялась вблизи селений и, главным образом, посредством ловушек и самострелов.

Охота традиционно считалась мужским занятием. Это разделение труда у алтайцев закрепилось в ряде запретов в охотничьем промысловом культе. Женщинам, например, запрещалось прикасаться к оружию, носить охотничью одежду и т.д. Но уже во время экспедиций Л.П. Потапова, ему встречались женщины-охотники.

О значении этого вида деятельности в хозяйстве кумандинцев начала XX в. говорят следующие цифры. По данным землеустроителей в 1900 г. в Верхне-Кумандинской волости охотничьим промыслом занимались 73,1 % хозяйств, а в Нижне-Кумандинской – 61,7 %¹.

Из еды охотники брали с собой на промысел талкан, который добавляли в чай. Запас пищи и остальных припасов, которые охотник брал с собой на промысел, назывался *ажиг*². Наличие у охотника металлического котелка (*атгыр* или *алгай*), по представлениям кумандинцев, связывалось с удачей на промысле и счастьем вообще. Потеря котелка, соответственно, приводила к утрате охотничьего счастья³. Обязательной принадлежностью охотника являлся пояс, на котором висел нож, натруска с порохом и огниво для разведения огня. Отправляясь на промысел, охотник обувал на ноги кожаные сапоги (*эдек*) с высоким голенищем, верх которого затягивался под коленом специальным шнурком. Ноги охотник обматывал особым видом осоки – загатом, либо надевал специальные носки, изготовленные из шерсти по типу валенок и имевшие высокое голенище.

Охотились кумандинцы на следующих животных и птиц: белку, колонка, горноста, соболя, выдру, марала, дикого козла, волка, крота, бурундука, суслика, крысу, рябчика, глухаря, косача, лося, северного оленя, косулю, зайца, хорька, ласку, барсука, и водяных крыс. В фольклорных текстах кумандинцев соболь предстает как самое ценное животное тайги: *«aba čyšta čug qyimat – uzun quiruqtug kiš qyimat... – Что самое ценное в тайге? Ценное – соболь с длин-*

¹ ЦХАФ АК Ф. 29. Оп. 1. Д. 572. Л. 5 об.

² Дыренкова Н.П. Охотничьи легенды кумандинцев. С. 131.

³ Там же. С. 132.

ным хвостом»¹. Для соболя у кумандинцев имелось иносказательное название – *кара аң*, что означает черный зверь². Иносказательным языком охотники пользовались для того, чтобы ввести в заблуждение духов и те не поняли, кто и сколько зверей убил в их владениях.

Среди орудий и способов охоты преобладали ее пассивные формы: петли (*кыл*), кулемки (*кулемке*), различные придавы, капканы и ловушки (*куреч*). Охота ружьями (*мултук*) осуществлялась главным образом на крупных животных. Но на некоторых, в частности медведя, устанавливались петли из толстого конского волоса. Использовались также ловчие ямы (*курун*). Кумандинские охотники применяли на промысле *чъргәй* – специальные ловушки-самострелы, *пара* – сети на мелких зверей и птиц, *табир* – капканы, *ун журди* – сеть на выдру, *ырбык кул* – петли на птиц. Около солонцов сооружались специальные помосты – *тастак*, на которых притаившиеся охотники дожидались маралов³.

Ранее кумандинцы охотились при помощи лука (*нјанчык, алар*) и стрел (*соган*). Охотники использовали стрелы со свистящими в полете наконечниками (*соган*). Позднее появились огнестрельные ружья, которые, в зависимости от их убойной силы, получали названия счастливых (*ырысты*) или несчастливых (*ырысты абас*) ружей⁴. В конце XIX в., как сообщал Ф.А. Сатлаев, наряду с обычными пистонными ружьями у кумандинцев существовали еще и архаичные кремневые ружья с подставкой. Среди кумандинских мастеров имелись умельцы, которые могли изготовить и нарезное ружье (*төрт кырлу мултук*)⁵.

Описание охоты на копытных при помощи многокилометровых изгородей имеется в статьях и монографиях Л.П. Потапова. Охотники сооружали изгороди, тянувшиеся на большое расстояние и пересекающие тропы животных. В этой изгороди, перегораживающей основные тропы миграций животных, сооружались не-

¹ Дыренкова Н.П. Кумандинские песни «tagrag» // Советский фольклор (Сборник статей и материалов). М.; Л., 1941. № 7. С. 85.

² Дыренкова Н.П. Охотничьи легенды кумандинцев. С. 132.

³ Там же. С. 113–115.

⁴ Там же. С. 114.

⁵ Сатлаев Ф.А. Кумандинцы Алтайского края. С. 7.

скольких проходов, в которых устанавливались самострелы, петли (*пач, тузак*), или в засадах сидели сами охотники¹.

Во время промысла охотники жили в шалаше, сооруженном под развесистыми ветвями пихты или кедра. Основной пищей охотникам служили помолотые зерна ячменя. Артель располагалась в охотничьем шалаше (*одог*), по обе стороны огня поровну. Старшим в артели был обычно пожилой или старый опытный охотник. Его место было за костром в левом дальнем углу от выхода. У входа обычно располагались самые молодые охотники. Вся добыча делилась артельщиками поровну².

Промысловая территория верхних кумандинцев располагалась по водоразделам рек Бии и Кондомы (хребет Когене). Кроме того, верхние кумандинцы охотились в верховьях рек Ульмень, Ушпа, Кебезень³. Промысловая территория у кумандинцев находилась в родовой собственности. Однако с переменой собственности на территориально-общинную, жители одного аила стали охотиться в одном месте независимо от их принадлежности к тому или иному роду⁴.

Ориентирование охотников на местности осуществлялось по звездам. Так, например, ориентиром служили звезда *Шагнат*, находящаяся в южной части небосклона, Млечный путь (*Ак Кра чолы*), созвездие Плеяд (*Ульгер*). Последнее созвездие, как считалось, влияло на погоду, вызывало морозы и несчастья⁵.

В течение XX в. происходили стремительные изменения в самом охотничьем промысле. Во время своей поездки к кумандинцам в 1951 г. П.И. Каралькин застал в Солтонском районе много кумандинцев-охотников. Они промыслили в основном пушного зверя: белку и горностаю. В с. Сатуга охотничий сезон длился с декабря по январь. Как и прежде, на промысел ходили артелью по 5–10 человек. В тайге строили шалаш и жили в нем все вместе, однако, питание охотников уже было отдельным. Каждый ел только свои про-

¹ *Потапов Л.П.* Черты первобытно-общинного строя северных алтайцев. С. 21.

² *Потапов Л.П.* Охотничий промысел алтайцев. С. 31–32.

³ Там же. С. 50.

⁴ *Потапов Л.П.* Черты первобытно-общинного строя северных алтайцев. С. 34.

⁵ *Славнин В.Д.* Архаика в духовной культуре кумандинцев: вселенная и человек, время и календарь // *Методы реконструкции в археологии.* Новосибирск, 1991. С.194.

дукты. Старший в артели совершал обряд трехкратного брызгания масла в огонь. Добычу между собой уже не делили, каждый получал лишь то, что добывал сам. Во время промысла передвигались на лыжах (*чакан-шана*), обшитых конским камусом (*пычкакпачакан*)¹.

Сбор дикорастущих плодов, листьев, стеблей и корней растений является древнейшим хозяйственным занятием, которое в некоторых формах дожило и до наших дней. Заготовленные впрок продукты собирательства были существенным дополнением к продуктам охотничьей, земледельческой и скотоводческой деятельности аборигенного населения Северного Алтая. Объектами собирательства кумандинцев являлись клубника, земляника, малина, черника, клюква, смородина черная и красная, черемуха, калина, а также кедровый орех, корни кандыка, дикого лука и чеснока, черемша, дягиль и некоторые другие растения. По данным В.И. Вербицкого, в середине XIX в. у кумандинцев и черневых татар (тубаларов) продукты собирательства: сарана, кандык, чеснок, калба, полевой лук и ревень в весеннее время являлись едва ли не единственной пищей, так как своих запасов хлеба и мяса на зиму им не хватало, а приобрести их они не могли из-за бедности². Кумандинцы, проживавшие в начале XX в. у подножья горы Елтош собирали все клубни, травы, ягоды. Самыми полезными являлись: калба, сарана, кандык, пучка, несколько сортов лука, корни пиона, луковицы сараны, болотный батун, солодка. Солодка использовалась для приготовления напитков, ее копали в местечке *кайкыр* – обрывистая скала в стороне Малого Елтоша. Некоторые травы, как, например, чагу, использовали не только как чай, но и как красители. Окрашивали дубленую кожу и шерсть. В качестве красителей применяли также и настой калины. Шерсть при этом окрашивалась в ярко-красный цвет. Сбором дикорастущих растений у кумандинцев обычно занимались женщины и дети. При этом клубни растений выкапывались из земли при помощи простой заостренной палки (*чучкаш*)³.

Значительное место в хозяйстве кумандинцев конца XIX – начала XX в. занимал сбор кедровых орехов. По данным землеустроителей, в 1900 г. в Верхне-Кумандинской волости ореховым промыслом занималась 1/4 хозяйств, а в Нижне-Кумандинской – всего

¹ Архив МАЭ Ф.К-1. Оп. 2. Д. 37.

² ЦХАФ АК Ф. 164 Оп.1 Д. 5 Л. 6.

³ *Сатлаев Ф.А.* Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 64.

лишь 1 %. При этом землеустроители отмечали, что в 1900 г. был неурожай ореха¹. В прошлом кумандинцы выезжали на промысел целыми семьями и жили в тайге несколько недель, пока длился промысел. Позднее стали создавать мужские артели из 3–5 человек. Эти артели жили в тайге длительное время, сооружая при этом промысловые жилища, наподобие охотничьего шалаша. Во время промысла основной пищей артельщиков были талкан, масло, сыр-курут и чай². Орехи сбивали палками с земли или с деревьев. Собранные орехи просушивали, а затем лушили на специальной терке или толкли в ступе. Н. Богатырев называл следующие орудия, которыми инородцы пользовались на промысле: топоры, сита (*эскин*), берестяные ковши, жернова для перетирания орехов (*наспах*), шесты для лазания и колотушки³.

Шишки хранили в небольших срубках. В этих сооружениях шишки дозревали. После чего шишки перетирались на специальной терке, состоявшей из двух зазубренных досок. Производительность такого станка была очень низкой и составляла пять мешков в день. Поэтому этот станок очень скоро был быстро вытеснен заимствованной от русских деревянной машинкой, которая увеличила производительность до 70 мешков в день⁴. После этого, для отделения зерен от скорлупы, протертую на машинке массу просеивали на решете. Затем орехи провеивали, подбрасывая их деревянной лопатой или на ручной веялке. Чистые орехи упаковывали в мешки. Из тайги орехи вывозились на верховых конях, при этом мешки с грузом навьючивались на животное по обоим бокам. Орехи кумандинцами употреблялись в пищу в сыром или поджаренном виде, шли на продажу или обмен на хлеб или в степных районах – на сено для лошадей. Как отмечал Н. Богатырев, в конце XIX в. кумандинцы платили орехами ясак и подати⁵. Собираательство у кумандинцев утратило свою прежнюю роль в начале XX в. с развитием у них земледелия и огородничества⁶.

¹ ЦХАФ АК Ф. 29. Оп. 1. Д. 572. Л. 5 об.

² *Богатырев Н.* Об ореховом и зверовом промысле кумандинских инородцев Бийского уезда // Алтайский сборник. Барнаул, 1908. Т. IX. С. 21.

³ Там же.

⁴ *Сатлаев Ф.А.* Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 70.

⁵ *Богатырев Н.* Об ореховом и зверовом промысле кумандинских инородцев Бийского уезда. С. 19.

⁶ *Сатлаев Ф.А.* Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 63.

В историко-этнографической литературе утвердилось мнение, что в хозяйстве кумандинцев рыболовство было слабо развито. Впервые наиболее полно рыболовство кумандинцев было описано в обобщающей монографии Ф.А. Сатлаева. Он описал основные орудия и приемы ловли рыбы, существовавшие у кумандинцев во второй половине XIX – первой четверти XX в. А именно он называл: лов мелкой рыбешки подростками при помощи мешка; лов удочкой, саком, жерлицами (*канга*), корчагами, неводом (*шуйун*), вершами или мордами (*суген*); переметами; также называлась охота ружьем на шук и лучение крупной рыбы по осени. При этом Ф.А. Сатлаев замечал, что упомянутые выше способы рыбной ловли были у кумандинцев наиболее характерными. «Часть из них, по всей вероятности, – писал далее он, – была заимствована у местных русских крестьян»¹.

Исторические и этнографические источники свидетельствуют, что в XIX в. и в предшествующее время кумандинцы занимались рыболовством. По сообщению берггешворена Сметанина, нижние кумандинцы, проживавшие у р. Барда, помимо охоты и скотоводства, занимались также рыболовством². Кумандинцы сеока тастар по преданию, записанному П.И. Каралькиным, были в прошлом рыбаками (*налыкчилар*)³.

В местах традиционного проживания кумандинцев имеются благоприятные условия для ловли рыбы. Здесь протекают две крупных реки Бия и Катунь, а также их многочисленные притоки, среди которых самые крупные: Иша, Неня, Кажа и др. Объектами рыболовства у кумандинцев служили карась, хариус, окунь, чебак, пескарь, ерш, таймень, щука, ускач, лосось, налим, линь, гальян.

Лов рыбы осуществлялся кумандинцами удочками (*карвык сабы*, *карвак*, *карбык*, *кармакта*). Ловом мелкой рыбешки на удочку в летнее время в с. Егона занимаются обычно дети⁴.

¹ Там же. С. 65.

² Цит. по: *Сатлаев Ф.А.* Сельская община кумандинцев во второй половине XIX – первой четверти XX в. // Социальная история народов Азии. М., 1975. С. 103.

³ *Каралькин П.И.* Кумандинцы // Краткие сообщения Института этнографии. Л., 1953. Вып. 18. С. 29.

⁴ *Бельгибаев Е.А., Назаров И.И.* Традиционное рыболовство таежных групп Алтая // Древности Алтая. Горно-Алтайск, 2003. № 10. С. 164–165.

При помощи петель (*кыл*), прикрепленных к длинным, до двух метров, палкам, кумандинцы ловили щук. Кроме того, зимой ловили рыбу при помощи шеста с полуметровым шнуром с крючком с живцом. Зафиксирован также способ подледного лова, когда рыбу выслеживали сквозь прозрачный лед и преследовали серией оглушительных ударов деревянной колотушкой об лед. В летнее время кумандинцы ловили рыбу плетеными сетями и неводами. При этом сеть называемая *шуун*, являлась одновременно и орудием ловли водоплавающей дичи. Ее устанавливали на протоках крупных рек. Примечательно, что на р. Бия до сих пор сохранился кумандинский поселок Шунарак, название которого происходит от рыболовного снаряда. При ловле рыбы неводом иногда использовался бот (*булгаши*). Кумандинцы из с. Озерки (к настоящему это село уже перестало существовать) ловили мелкую рыбешку бреднем из сплетенных между собой прутьев ивы. Для лова рыбы на реках кумандинцы плели из ивовых прутьев морды (*марда/мордо*) и верши (*суген*). Верша устанавливалась обычно на больших реках. Эти приспособления часто становились составными частями запорных сооружений, возводившихся кумандинцами на реках и их протоках. Так, например, кумандинцы с. Санькино Турочакского района Республики Алтай, устанавливая морды на мелких речушках, перегораживали их течение каменной выкладкой, оставляя лишь один проход, куда помещается морда. Кумандинцы с. Озерки перегораживали изгородью из частокола (*шаян*) протоки, соединяющие близлежащие озера и р. Иша. В специально оставляемые между кольями проемы, они помещали морды.

Осенью кумандинцы сооружали на реках заездки (*туглар*) – изгороди, которые перегораживали всю реку. Заездки могли быть двух типов: влияющие и не влияющие на уровень воды в реке. В первом случае колья набивались слишком часто, напоподобие плотины, что приводило к подъему реки. Во втором случае колья ставились редко, так, чтобы не вся рыба попадала в вершу, но часть ее проходила далее по течению. Осенью верша устанавливалась в заездок против течения реки, а весной, когда рыба шла на нерест, наоборот – по течению.

На крупных реках и на мелких речках во время весенних паводков, когда рыба старается держаться ближе к берегу, кумандинцы сооружали около берега рыболовные снаряды – *сайып*. Он представлял собой небольшую, длиной до двух метров изгородь, отхо-

дящую от берега. На дальнем конце этой изгороди закреплялась верша устьем против течения. Зафиксированы воспоминания о сооружении кумандинцами в с. Тосток земляных запруд на р. Кубия. Для сооружения такой плотины от основного русла реки отводился небольшой ручей в низину, края которой укреплялись земляными пластами и деревянными кольями. В получившуюся неглубокую запруду заходила рыба, которую ловили сачками, руками или били острогами или вилами. Когда искусственный водоем наполнялся, воду спускали и собирали оставшуюся в лужах рыбешку.

На озерах и старицах рек кумандинцы ставили котцы (*кисы*). В плане котцы имели форму «червоного туза» или спирали (диаметром около 2 м) с двумя направляющими открьлками. Кумандинцы практиковали лучение рыбы при помощи остроги (*сайгы*). Рыбу лучили по ночам. Для этого на носу лодки зажигали бересту. По сообщению Ф.А. Сатлаева, острога имела 4–5 зубов¹. Как писал Ф.А. Сатлаев, кумандинцы стреляли щук из ружей. Этому видимо предшествовала стрельба из лука². Кроме того, кумандинцы ловили рыбных мальков (*удара*), чем занимались обычно женщины и дети. Мальков ловили при помощи большого мешка (*шакыр кан*)³.

Земледелие, как одна из отраслей хозяйства на Алтае, по мнению археологов, зародилось еще в эпоху бронзы. В последующие времена, в соответствии с колебаниями природно-климатических условий, изменялась и роль земледелия в общей структуре хозяйства местного населения. Земледелие у северных алтайцев имело преимущественно ручной характер. Земля ими возделывалась при помощи мотыги (*абыл*). Еще в начале XX в. абыл являлся главным сельскохозяйственным орудием у шорцев⁴. У верхних кумандинцев мотыга использовалась вместо тяпок при возделывании огородов вплоть до 1990-х гг.

Со временем мотыга была вытеснена орудиями, заимствованными у русских крестьян. Так, например, в одном из донесений берггешворена Сметанина, датированном 1850 г., указывается, что жители айла, расположенного недалеко от села Карагуж, имели по-

¹ Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 65.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Дыренкова Н.П., Потанов Л.П. Озуп и абыл – хозяйственные орудия шорцев Кузнецкой тайги (из области первобытной культуры турецких племен) // Культура и письменность Востока. Баку, 1928. Кн. III. С. 103.

севы до полутора десятин и землю пахали как крестьяне сохами, имели избы и амбары¹. Уже в начале XX в. у кумандинцев вспашка производилась при помощи конной тяги и примитивной сохой (*салда*). В качестве бороны (*тарбаши*) использовалось сухое с большим числом сучков дерево².

Земледелие у кумандинцев получило развитие не во всех районах их расселения. У нижних кумандинцев, проживавших в лесостепных районах левобережья Бии, земледелие было более развито, чем у верхних кумандинцев на территории проживания которых простиралась тайга. О масштабах занятия земледелием свидетельствуют следующие цифры. По данным С.П. Швецова, в конце XIX в. из 626 хозяйств Нижне-Кумандинской волости 72 совсем не имели посевов³. По данным землеустроителей начала XX в. в аилах верхних кумандинцев: Сапожкин, Паяска, Танькин аил и Курлем «земледелия совсем не обнаружено»⁴.

Традиционное земледелие в горно-таежных районах Северного Алтая, в том числе и у кумандинцев, представляло собой классический пример подсеčno-огневой системы. Для своих пашен (*кыра*) кумандинцы расчищали небольшие участки тайги, которые использовались несколько лет. После истощения земли, участок забрасывался, и расчищались новые площади. Во время сельскохозяйственных работ, которые требовали больших трудозатрат, в частности при расчистке новых участков или при сборе урожая, кумандинцы, проживавшие в одном аиле, прибегали к взаимопомощи, которая называлась *одуштем*⁵.

Кумандинцами возделывались следующие зерновые культуры: ячмень, пшеница, просо, овес, рожь. Из технических культур кумандинцы выращивали коноплю и лен. Последняя культура была

¹ Модоров Н., Тадыев П. Из истории Горного Алтая. Учебное пособие для 7–8 классов. Горно-Алтайск: Горно-Алтайск. отд. Алтайск. кн. изд-ва, 1984. С. 48.

² Потапов Л.П. Этнографический очерк развития земледелия у алтайцев // Труды Института этнографии. Новая серия. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. Т. 18. С. 176.

³ Самлаев Ф.А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 36.

⁴ ЦХАФ АК Ф. 29. Оп. 1. Д. 572. Л. 5.

⁵ Самлаев Ф.А. Сельская община кумандинцев во второй половине XIX – первой четверти XX в. // Тезисы докладов годичной научной сессии. М., 1968. С. 35.

заимствована у русских крестьян. Урожай собирали в августе. Ячмень убирали ножом, срезая только колосья. Позднее при жатве стали использовать заимствованный от русских серп. По утверждению Л.П. Потапова, серп получил распространение у северных алтайцев в конце XIX в.¹. Но, как сообщал миссионер М. Чевалков, кумандинцы уже в первой половине 1860-х гг. продавали серпы чулышманским теленгитам². Позднее появляются косы-горбуши и литовки, заимствованные у русских. При уборке хлеба и технических культур, кумандинцы вырывали растения с корнями³. Выдернутые с корнем растения очищали от земли, складывали в снопы и перевязывали. Затем снопы сушили, предварительно обрубив топором у стеблей корни. От стеблей колоски отделяли при помощи огня. Зерно на месте ссыпали в мешки. К месту постоянного проживания его доставляли на лошадях. Зерна перемалывались в муку при помощи каменных зернотерок и ручных мельниц.

Возделывание технических культур – конопля и льна – обеспечивало кумандинцев сырьем для производства тканей. До колонизации русскими Северного Алтая для этой цели служила крапива и волокна дикорастущей конопля (*кендырь*). Позднее *кендырь* был вытеснен культурным видом конопля⁴. Лен кумандинцы убирали в августе. Сушили его под навесом или в банях до хрупкости. Ломали лен на мялке. На волокна стебли разделяли зубами или же при помощи специального станка-чесалки. Таким образом, получалась кудель (*кудельке*). Из длинного, хорошего льна получали кудель наивысшего качества (*курусте*).

Развитие земледелия у кумандинцев в XIX в. происходило в тесном взаимодействии с хозяйством русских крестьян. С организацией в 1830-х гг. Алтайской духовной миссии, русские семьи стали специально поселяться в кумандинские аилы для обучения «правильному домохозяйству и хлебопашеству». Личным примером кре-

¹ Потапов Л.П. Этнографический очерк развития земледелия у алтайцев. С. 181.

² Самлаев Ф.А. К вопросу о развитии плужного земледелия в Горном Алтае (XIX – начало XX в.) // Ученые записки ГАНИИИЯЛ. Горно-Алтайск, 1974. Вып. 11. С. 82.

³ Потапов Л.П. Этнографический очерк развития земледелия у алтайцев. С. 180–181.

⁴ Попов А.А. Плетение и ткачество у народов Сибири в XIX в. первой четверти XX столетия // Сборник МАЭ. М.; Л., 1955. Т. 16. С. 119.

стьяне обучали кумандинцев приемам пашенного земледелия, знакомили с новыми орудиями труда. Наибольшее развитие земледелие получило у нижних кумандинцев, территория проживания которых заселялась русскими крестьянами в первую очередь. У верхних кумандинцев темпы развития земледелия значительно отставали.

Дальнейшее развитие земледелие получило в начале XX в. с внедрением новых орудий и в первую очередь – железного плуга (*тебир салда*). Заимствование орудий происходило очень активно. В 1910 г., по данным землеустроителей, во всех хозяйствах Нижне-Кумандинской волости насчитывалось: 318 сох, 188 косуль, 44 деревянных плуга и столько же плугов железных, 680 деревянных борон, 1 сеялка, 6 жатвенных машин, 2 конные молотилки, 73 веялки, 17 сенокосилок, 30 конных грабель¹. По данным всероссийской сельскохозяйственной переписи 1916–1917 гг. в аиле Егона, состоящем исключительно из кумандинцев, выращивались просо, лен, овес и яровая пшеница. Не имели посевов пять из 28 хозяйств². В аиле Пильненском (современное с. Пильно) числилось 25 хозяйств, из них три русские, а остальные – кумандинские. Из всех кумандинских хозяйств только два совсем не имели посевов. Остальные хозяйства сеяли лен, овес и яровую пшеницу³.

Влияние крестьян на традиционное хозяйство кумандинцев, главным образом на земледелие, выразилось и в распространении огородных культур. Выращенные на небольших участках овощи стали занимать весомую долю в питании кумандинцев. Разведению огородных культур кумандинцы научились у крестьян, проживавших с ними в одних селениях. В этих селах в конце XIX в., как писал Н.Б. Шерр, кумандинцы садили в небольшом количестве огурцы и картофель, а в отдаленных аилах овощей совсем не имелось⁴. Картофель кумандинцы стали активно выращивать в годы Великой Отечественной войны, когда обозначилась нехватка других продуктов и нависла угроза голода. По данным архивов сельских администраций, в кумандинских хозяйствах на территории Красногорского и Солтонского районов в 1930–1940-е гг. выращивались следующие культуры: подсолнечник, табак, конопля, бахчи, картофель и другие овощи. Как сообщал Ф.А. Сатлаев, кумандинцы употребляли огур-

цы (*огурчин*), лук (*лук*), морковь (*моркуп*) и капусту (*капыста*) в свежем виде, не засаливая их¹.

По историческим и этнографическим сведениям, кумандинцы издревле занимались животноводством, но отрасль эта у них была развита слабо. Еще в начале XIX в. Г.И. Гельмерсен указывал, что кумандинцы держат все больше лошадей, а «рогатого скота весьма мало». Причина этого, по мнению Гельмерсена в том, что зимой рогатый скот не в состоянии доставать себе пищу из-под снега. А сена кумандинцы заготавливали на зиму очень мало². Несмотря на крайне жестокие условия и постоянные грабежи со стороны кочевых соседей, население Северного Алтая старалось держать лошадей в основном для мяса и как транспортное средство³. Лошадь являлась основным средством передвижения кумандинцев. Лошадь использовали как верховой транспорт, запрягали их в сани и телеги.

У кумандинцев существовало две системы наименования лошадей. Первая основывалась на смене у животного молочных зубов, которая обычно происходит в возрасте трех-четырёх лет. Соответственно, животное определялось как еще не сменившее зубы, либо как уже сменившее. Период смены зубов являлся очень болезненным для животного. Это время, когда животное болело, выбиралось для кастрации, которая проводилась обычно кровавым способом. Совершение кастрации после смены молочных зубов позволяло вывести широкогрудую, сильную лошадь. Вторая система счета была основана на количестве лет домашнего животного. Сопутствующую терминологию можно представить в виде таблицы 2.

Таблица 2

Коневодческая терминология кумандинцев

Возраст животного	Название на кумандинском языке
Только что родившийся жеребенок	кулнач
Жеребенок сосущий мать	сарбаа
Жеребенок от года до двух лет	чааба/чабаачак
От двух до трех лет	кунан

¹ ЦХАФ АК Ф.29. Оп. 1 Д. 939 Л. 55 об.–56.

² ЦХАФ АК Ф. 233 Оп. 1 а Д. 306.

³ Там же. Д. 303.

⁴ Шерр Н.Б. Из поездки к кумандинцам в 1898 г. С. 97.

¹ Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 41.

² Там же. С. 24.

³ Сатлаев Ф.А. Из истории хозяйственного развития Северного Алтая // Проблемы изучения древней культуры населения Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1988. С. 203.

Трехлетний	майтал
Четырехлетний	торт чаштыг
Пятилетний	беш чаштыг
Шестилетний	алты чаштыг

Название большей части конской упряжи кумандинцев, также восходит к общетюркскому лексическому фонду: узда (*уйген*), удила (*суглуг*), седло (*эр*) и др. Терминология тележной упряжи была заимствована от русских: шлея (*илей*), вожжи (*ножа*), дуга (*туга*), хомут (*кобут*), оглобля (*угаба*) и т.д. Разработанной у кумандинцев была и терминология мастей лошадей, которую можно представить в виде таблицы 3.

Таблица 3

Названия мастей лошадей у кумандинцев

Мать	Название на кумандинском языке
игреневая	шамдар
рыжая	чегрин
вороная	кара
чалая	бурул
кауряя	конгыр
гнедая	кер
мухортая	калдар/калмыр
соловая	бур
саврасая	чуз
белая	ак
пегая	ала
белоголовая	пажа паш
голубая	кок
сивая	пора

Происхождение коневодства у северных алтайцев некоторыми исследователями связывается с тюркскими скотоводами-кочевниками. Л.П. Потапов считал, что этнический пласт тюркских скотоводов-кочевников, связан своим происхождением с древнетюркскими племенами теле и западных тюкю¹. По мнению Л.П. Потапова, древнетюркские этнические компоненты у кумандинцев прослежи-

¹ Потапов Л.П. Этнографическое изучение тюркских народностей в СССР за советский период // Тюркологический сборник. 1970. М., 1970. С. 163–175.

ваются в наличии таких этнонимов как *со/солу*, связанные с хунно-сянбийской средой, *мас* – с кыпчакской средневековой средой¹.

Особого ухода за лошадьми, как писал Ф.А. Сатлаев, у кумандинцев не было. Молодняк объединяли в небольшие табуны-косяки по 20–25 голов с одним жеребцом производителем². По ночам в летнее время лошади выпускались на свободную пастьбу в путах или на аркане. В зимнее время лошади содержались под навесом, огороженным с наветренной стороны. Эти загоны назывались *кажа*. Подобные названия загонов для скота известны и у других тюркоязычных народов Саяно-Алтая.

Содержание крупного рогатого скота (далее – КРС) в предгорьях Северного Алтая сдерживалось многоснежными зимами и неспособностью аборигенного населения заготовить на зиму достаточного количества сена. Значительный прорыв в разведении КРС произошел после знакомства кумандинцев со способами сенокосения, которым их научили русские крестьяне. К началу XX в. кумандинцы уже заготавливали достаточное количество сена для содержания большого числа КРС. В начале XX в. в Нижне-Кумандинской волости заготавливалось 271320 копен сена, что считалось вполне достаточным для содержания 1770 голов скота³.

Сено косили косами-горбушами, позднее косами-литовками. Оба этих орудия кумандинцы заимствовали от крестьян. Скошенное сено просыхало на лугах, а в августе высохшая трава ставилась в стога. Сено на лугах хранилось до глубокой осени. В ноябре стога перевозились на личное подворье. Перевозка осуществлялась на санях. Чтобы сено при транспортировке не разваливалось, его придавливали к саням длинной жердью (*бастрык*). Оба конца этой жерди привязывали длинной веревкой к саням.

Терминология КРС, используемая кумандинцами, имеет аналогии у других тюркоязычных народов Западной и Южной Сибири: телка (*толонек*) нетель (*торбач*), корова (*нек*), бык (*луга*), стельная корова (*посторнек*), бодливая корова (*мюзен нек*), кастрированный бык (*шарлатан буга*).

Коровы содержались в зимнее время в сараях, а летом – в небольших загонах. Для выпаса коров сельское общество нанимало

¹ Потапов Л.П. Черты первобытно-общинного строя северных алтайцев. С. 131–134.

² Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 45.

³ ЦХАФ АК Ф. 29. Оп. 1. Д. 939. Л. 40.

пастуха, либо коровы находились на свободном выпасе неподалеку от деревни. При этом нескольким старым коровам привязывали металлические ботало, звук которых сзывал все стадо. Подобный способ выпаса используется и в наши дни. Для молодняка специально устраивали поскотины. Одна из таких поскотин еще недавно функционировала в с. Егона на крутом изгибе р. Чепша. Сооружались также загоны для молодняка, которые обычно размещались в центре села.

Овец кумандинцы разводили в небольшом количестве. Для их выпаса обычно нанимали чабана. При этом практиковалась особая система учета овец при помощи специальной палочки, на которую наносились надрезы по числу сдаваемых в общую отару овец. После чего палочка раскалывалась пополам. Одна ее половина оставалась у чабана, а другая – у хозяина овец. Осенью, когда хозяин получал назад своих животных, он проверял их количество по счетной палочке¹. Терминология овцеводства также восходит к общетюркскому лексическому фонду: овца (*кой*), баран (*кушкар*), ягненок (*палацак*). Стрижка овец проводилась два раза в год: весной и осенью. Шерсть с весенней стрижки шла на вязку носков, а осенняя шерсть использовалась для изготовления войлока и валенок. Забой овец обычно производился мужчинами путем перерезания животному горла. При этом обязательно собиралась кровь, которую сцеживали через марлю в чашку. Эта кровь шла на приготовление кровяной колбасы. При разделке туши овцы или барана, ее подвешивали на веревку с поперечной перекладиной, вставляемой в прорези на задних ногах животного. Голова отделялась от туловища, очищалась от шкуры и шла на приготовление студня. Кишки животного использовались для приготовления колбас, а внутренности (сердце – *чурек*, легкие – *окпе*, печень – *пагры*) – в качестве начинки для пирогов. Овечья шкура пересыпалась солью и помещалась на крышу дома, где и хранилась до того, как ее начинали обрабатывать. Овца у кумандинцев являлась тем животным, которое брал себе шаман в качестве оплаты своих услуг по лечению больного человека.

Животноводство, судя по архивным документам, являлось одной из динамично развивающихся отраслей хозяйства кумандинцев. По данным землеустроителей, в начале XX в. в Верхне-

Кумандинской волости имелось 1629 голов крупного рогатого скота и лошадей, а в Нижне-Кумандинской волости – 5589 голов. При этом на одного годного работника мужского пола в Верхне-Кумандинской волости приходилось по 7,9 голов рогатого скота и лошадей, а в Нижне-Кумандинской – 7,3. Всего же в Верхне-Кумандинской волости насчитывалось 205 годных работников, а в Нижне-Кумандинской – 760¹. В 1900 г. в Верхне-Кумандинской волости на одно хозяйство приходилось в среднем по 6,3 лошади, 10,7 голов КРС и 2,7 – мелкого рогатого скота (далее – МРС). Те же показатели по Нижне-Кумандинской волости выглядели следующим образом: на одно хозяйство приходилось по 6,2 лошадей, 7,6 голов КРС и 5,8 мелкого рогатого скота².

Анализ данных, проводимых в таблице 4, позволяет сделать вывод, что в течение пяти лет, с 1903 по 1908 гг., в кумандинских хозяйствах произошел рост поголовья лошадей и КРС, но в то же время уменьшилось число голов МРС. Как сообщал Н. Богатырев, в начале XX в., с развитием маслоделия на Алтае, зажиточные кумандинцы стали больше держать коров. В их хозяйствах насчитывалось в среднем по 3–4 коровы³.

Таблица 4

Животноводство в кумандинских аилах начала XX в.

Населенный пункт (аил)	Данные 1903 г.			Данные 1908 г.		
	голов лошадей	голов КРС	голов МРС	голов лошадей	голов КРС	голов МРС
Сузоп	71	105	81	192	272	140
Тосток	59	78	23	45	34	14
Карасев	152	188	143	132	145	154
Курлаган	11	17	9	39	115	50
Кичиков	42	86	95	74	118	104
Ионы	-	-	-	6	8	15
Ташта	125	203	68	91	174	68
Камыжак	35	44	24	60	80	30
Курлек	206	268	202	127	193	88
Каракан	134	119	180	130	140	170

¹ ЦХАФ АК Ф. 29. Оп. 1 Д. 939. Л. 41 об.

² ЦХАФ АК Ф. 29. Оп. 1. Д. 572. Л. 5 об.

³ Богатырев Н. Об ореховом и зверовом промысле кумандинских инородцев Бийского уезда. С. 7.

¹ Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 51.

Бехтемир	54	35	70	40	60	26
Кубия	210	286	243	120	158	193
Пешпер	166	261	176	241	190	185
Сайлапка	3	5	-	3	5	7
Ибеке	-	-	-	5	9	12
Сарыков	236	246	238	192	173	139
Нарлык	84	119	54	85	155	34
Теберек	53	84	50	88	203	41
Подчайный	20	20	6	66	102	39
Алешкин	136	143	123	78	80	65
Иртышкин	161	163	150	150	190	220
Богучак	85	137	63	111	146	160
Калташ	92	94	65	173	184	110
Ужлеп	99	88	57	169	140	111
Озерки	131	133	79	65	70	10
Елтош	72	91	76	120	127	112
Егона	120	112	99	80	70	50
Елей	162	149	160	201	210	140
Пильненский	197	261	190	140	115	84
ИТОГО:	2916	3535	2724	3023	3666	2571

Рассчитано по: ЦХАФ АК Ф. 29. Оп. 1. Д. 939. ЛЛ. 41–42.

До середины XX в. кумандинцы практически не разводили свиней (*чушко, шушко*). Свиней стали разводить под влиянием русского населения. Нами встречены неоднократные упоминания о том, что раньше кумандинцы считали этих животных нечистыми, а потому в пищу не употребляли. Зафиксированы случаи, когда кумандинцы начинали выращивать свиней, но их мясо по-прежнему не ели, а выменивали на мясо лошадей – *согум*. Такое пренебрежение к свиному мясу, во-первых, можно объяснить предпочтительным отношением кумандинцев к конскому мясу, являвшемуся с древности одним из основных блюд на семейных и родовых праздниках, а также во время жертвоприношений. А во-вторых, могло иметь место и влияние старообрядцев, многочисленные поселения которых располагались поблизости от кумандинских аилов. Как пишет В.А. Липинская, алтайские старообрядцы некоторых толков отказывались от свинины из-за всеядности животного¹. К активному разведению свиней кумандинцев подтолкнула угроза голода во




¹ Липинская В.А. Старожилы и переселенцы: Русские на Алтае. XVIII – начало XX в. М.: Наука, 1996. С. 148.

время Великой Отечественной войны, когда обострилась нехватка мясных продуктов.

Кумандинцы использовали специальные знаки для клеймения своих животных. Имеющиеся в архиве клейма кумандинцев представляют собой простейшие фигуры: круг, крест, полукруг (лук ?). Тамги кумандинцев представлены в таблице 5.

Таблица 5
Тамги кумандинцев конца XIX – начала XX вв.

Изображение тамги	Фамилии владельцев	Место проживания (аилы)
	Акпыжаев Бореев Борзеев Карачаков Кириянов Курекеев Пастаев Пронькин Сарбашков Сатлаев Сафранкин Соураков Тельтеков Чеклаев Чувачинов	Алемчир Алешкин Калташ Колонак Кулунак Пайлаш Сапожкин Сурбашев Тостоков Шунарак
	Алексеев Базеев Бореев Борзеев Дмитриев Кириянов Сатлаев Сафронкин Тендеков Чеклаев Чувачинов	Алешкин Сапожкин Тосток Чинчикеев Шунарак
	Акпыжаев Борзеев Карвечаков Туртлашев Чинчинаков	Алемчир Колонак Кулунак Пайлаш Сурбашев Тосток

		Шунарак
	Акпыжаев	Неизвестно
	Алеков Антрушкин Быстраев Дмитриев Ениреков Желеков Иванов Канабушкин Кокочек Манрагачев Николаев Сапронов Чичканаков	Алемчир Чинчикеева

Составлено автором по: ЦХАФ АК Ф. 4. Оп. 1. Д. 2155. ЛЛ. 110–110 об; Ф. 29. Оп. 1. Д. 572. ЛЛ. 79, 192–194.

Пчеловодство у северных алтайцев возникло из древнего собирательства. Исследователем А.И. Новиковым был описан способ выслеживания диких пчел при помощи солонца (*адарунынг сидик*), приготавливавшегося из человеческой мочи. Привлеченная стойким запахом, пчела лакомилась приманкой, затем возвращалась в свой улей, а промысловик следовал за ней, пока не обнаруживал улей. Выслеженный улей приносили на свою пасеку¹. Кроме того, кумандинцы ранней осенью ходили по лесу и простукивали топором деревья, искали полые стволы или стволы с дуплами. Найденное дерево сваливали и раскалывали, обнаруженных там пчел извлекали при помощи небольшого берестяного ковша. Обязательно захватывали и пчелиную матку, которую помещали уже в свой улей

¹ Новиков А. О способе выслеживания лесных пчел у алтайцев с помощью «солонца» // Этнограф-исследователь. Л., 1928. № 2–3. С. 22–28.

на пасеке. Мед из сваленного дерева собирался отдельно. По данным С.П. Швецова, в 1899 г. в Верхне-Кумандинской волости из 174 хозяйств – 58 имели пасеки с общим числом колодок 1437 штук. В Нижне-Кумандинской волости из 384 хозяйств пасеки имели 89 хозяйств, у которых насчитывалось 1272 колодки¹. В 1900 г., по данным землестроителей, в Верхне-Кумандинской волости немногим более 46 % хозяйств имели пасеки. На каждое хозяйство приходилось в среднем по 20 ульев. В Нижне-Кумандинской волости в то же время пчеловодством занимались 29 % хозяйств. Число ульев, приходившихся здесь на одно хозяйство было несколько меньше и составляло 19². Настоящий бум пчеловодства в Старо-Бардинском районе начался в середине 1920-х гг. Если в 1917 г. в районе насчитывалось всего две пасеки, то в 1924 г. их насчитывалось уже 197, с общим количеством пчелиных семей – 19399. При этом большая часть ульев – 15225 представляли собой колоды, а 4179 – заводские рамочные улья конструкции «Дадан-Блатт». Пчеловодством занималось 18 % населения района³.

Довольно развитыми у кумандинцев были домашние ремесла. Кузнечное ремесло является одним из древнейших занятий кумандинцев. По археологическим материалам жители Алтая занимались производством железа в скифскую эпоху⁴. В эпоху средневековья Алтай являлся крупным центром производства и обработки железа⁵. По историческим документам XVII–XVIII вв. кумандинцы предстают как умелые мастера, производившие трубки, таганы, котлы, ковши, предметы военного и охотничьего снаряжения и другие металлические изделия. Частью этих изделий кумандинцы платили дань джунгарам⁶.

Руду для своих плавильных печей (*хуллек*) кумандинцы добывали в верховьях реки Суза (Суза-бажа). Одно из мест, где осуществ-

¹ Цит. по: Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 70.

² ЦХАФ АК Ф. 29. Оп. 1. Д. 572. Л. 5 об.

³ Звезда Алтая. 1925. № 267.

⁴ Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. С. 250–252.

⁵ Зиняков Н.М. История черной металлургии и кузнечного ремесла древнего Алтая. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1988. С. 4.

⁶ Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 71.

лялась плавка руды, по сведениям Ф.А. Сатлаева, располагалось в местечке Чебачевка – в 12 км от с. Пешпер¹.

В XIX в. кузнечное ремесло у северных алтайцев, в том числе и кумандинцев, теряет свое прежнее значение. Привозные изделия заводского производства вытеснили местные. Л.П. Потапов указывал также, что со второй половины XVIII в. прекратился спрос, предъявляемый со стороны Джунгарии на железные изделия, производимые на Алтае².

У кумандинцев имелась собственная сырьевая база для производства тканей. Они использовали волокна дикорастущих (а впоследствии выращиваемых) крапивы и конопли, позднее переняли от русских лен. Овечья шерсть шла на производство суконной ткани. Полученную растительную или шерстяную пряжу закрепляли на прядке и пряли при помощи деревянного веретена. Для утяжеления веретена, на него навешивали каменное или глиняное пряслице. При этом пряслице располагалось в верхней части древка веретена. Такое веретено длиной до 40 см использовалось для производства длинных тканей. Для производства длинных нитей, прядильщица устраивала для себя высокое сиденье – обычно она садилась на табурет, поставленный на лавку. Веретено запускали, толкая его ладонью о бедро. Деревянное веретено с тяжестью внизу (русского типа) называлось у кумандинцев *веретешко*. С его помощью пряли шерстяные нити и сращивали несколько нитей в одну. Его запускали также как это делали русские прядильщицы – пальцами.

Готовая нить поступала в основу ткацкого станка (*чепсель*). Его описания в литературе не имеется, однако, Ф.А. Сатлаев утверждал, что бытовавший ранее у кумандинцев станок был безрамочным, горизонтального тканья и полностью аналогичен шорскому, челканскому и тубаларскому станкам, описанным в работах А.А. Попова и Л.П. Потапова³. Позднее традиционный станок кумандинцев был вытеснен более производительным станком русских крестьян, на который, однако, было перенесено прежнее название *чепсель*. При производстве суконных тканей кумандинцы делали основу

¹ Там же.

² *Потапов Л.П.* Черты первобытно-общинного строя северных алтайцев. С. 16.

³ *Попов А.А.* Плетение и ткачество у народов Сибири в XIX в. первой четверти XX столетия. С. 41–146; *Потапов Л.П.* Разложение родового строя у племен Северного Алтая. С. 99.

холщовой, а уток – шерстяным. Вытканый холст отбеливали вымачиванием в растворе осиновой золы и полосканием.

Исчезновению ткачества как отрасли домашнего производства, способствовало распространение в первой половине XX в. более дешевых тканей фабричного производства. Однако в некоторых семьях ткацкие станки сохранились до наших дней. На них ткали дорожки, которыми выстилали в домах пол.

Производимые суконные и холщовые нити шли для производства веревок, вязания сетей, чулков и рукавиц. При этом вязание шерстяных изделий осуществлялось особой вязкой одной спицей (*писке*), изготовленной из кости.

Для изготовления обуви чаще всего использовали шкуры крупного рогатого скота и коней. Для этого шкуру помещали в бочку или корыто с кислым раствором. В качестве окислителя использовалось тесто, а позднее – известь. В этом растворе шкура находилась в течение двух недель. Затем шкуру извлекали из бочки и полоскали на реке, отделяя выпадающую шерсть. После этого шкура дубилась в растворе коры тальника и мялась на мялке, которая представляла собой две палки, которые с одной стороны были скреплены между собой наподобие шарнира. На рабочих плоскостях этих палок, обращенных друг к другу, имелись зубчатые прорезы. Шкура мялась двумя людьми, один постоянно нажимал на палки, а второй непрерывно переворачивал шкуру. Мездру со шкуры снимали при помощи коленчатого скребка.

Объем производства войлочных изделий у кумандинцев, как отмечалось выше, был ограничен небольшим поголовьем мелкого рогатого скота. В традиционном быту кумандинцев войлочные изделия не играли такой большой роли, какую они играли в быту скотоводческих народов: тувинцев, бурят, южных алтайцев и др. На изготовление войлока шла любая шерсть от весенней и от осенней стрижки овец. Шерсть взбивали палками, а затем раскладывали ровным слоем на половик, который вместе с шерстью наматывали на длинную палку и начинали катать. Войлок катали на улице руками, поливая небольшим количеством воды. Получившийся войлок промывали, а затем сушили¹. Из войлока кумандинцы шили чулки с высоким голенищем, одевавшиеся в сапоги, делали специ-

¹ *Сатлаев Ф.А.* Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 73.

альные подстилки на пол, одеяла, верхнюю одежду. Войлок украшался узорами из шерсти и ниток разных цветов.

Сведения относительно изготовления кумандинцами глиняной посуды чрезвычайно скупы. Глиняная утварь не играла большой роли в их традиционной культуре. Этнографические описания зафиксировали у них глиняную утварь, изготовливавшуюся по образцам русских изделий, которая, однако, называлась своим термином (*кош*). Вероятно, гончарные изделия русских довольно скоро вытеснили традиционные глиняные изделия кумандинцев.

Поселения являются одним из важных компонентов культуры жизнеобеспечения. В условиях предгорий Северного Алтая человек мог выжить только лишь являясь членом определенного коллектива (семьи, группы семей, сеока), занимавшего свою промысловую территорию и проживавшего в границах этой территории.

Особый характер традиционного хозяйства кумандинцев, который требовал постоянных перемещений в границах их промысловой территории, обусловил сезонный характер их поселений. На это указывают письменные и архивные источники. Так, например, Ф.А. Сатлаев в статье, посвященной изучению сельской общины кумандинцев во второй половине XIX – первой четверти XX в., ссылается на архивные материалы, в которых сообщается, что в 1813 г. возле речки Карагуж находилось 27 «зимовых юрт» кумандинцев. Однако Ф.А. Сатлаев трактует эти «зимовые юрты» как землянки¹, тогда как речь здесь идет о зимних жилищах кумандинцев. В своей книге Ф.А. Сатлаев приводит и другие архивные данные о том, что кумандинцы, проживавшие в первой четверти XIX в. по реке Иша, переселялись на лето в горы к вершине р. Майма, чтобы не потравить скотом посева. Осенью они возвращались в свои «зимовые юрты» для уборки урожая².

В письме землеустроителей, написанном в 1907 г. в Томское губернское управление сообщалось, что «образ жизни Нижне-Кумандинцев находится в переходном состоянии от кочевого быта к оседлому, причем показателем оседлости являются особые постоянные селения – айлы, окруженные земельными угодьями, а тяготение к кочевой жизни выражается в беспорядочных перекочевках из айла в

¹ Сатлаев Ф.А. Сельская община кумандинцев во второй половине XIX – первой четверти XX в. // Социальная история народов Азии. М., 1975. С. 103.

² Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 117.

айл и переселение целыми семьями ежегодно в отдаленные места Горного Алтая для занятия ореховым и зверовым промыслом»¹.

В конце XVIII в. на территории проживания кумандинцев стали появляться постоянные поселения русских, сведения о которых содержатся в архивных источниках. Первыми такими поселениями были укрепленные пункты Бийской линии. Большая часть укрепленных пунктов Бийской линии возникла в последней трети XVIII в. На территории проживания кумандинцев были образованы деревни: Ненинская (1770 г.), Ажинская (1777 г.), Ворониха (1782 г.) и Солтонская (1782 г.), а также маяки Караканский (1777 г.), Лебяжий (1777 г.), Новиковский (1748 г.), Нижнененинский (1777 г.), Сайдыпский (1795 г.), Сайлапский (1777 г.) и Верх-Ненинский (1777 г.)².

Позднее названные укрепленные пункты разрослись в крупные поселения. Вместе с первыми русскими жителями, как утверждал Ф.А. Сатлаев, в этих селениях проживали и кумандинцы³. Но большая часть кумандинцев в то время жила в своих традиционных поселениях – небольших деревнях – айылах/айылах. Все они располагались по рекам.

Впервые кумандинские поселения были описаны В.В. Радловым, который совершил поездку по кумандинским землям летом 1861 г. Он посетил девять следующих кумандинских деревень: Макарьевское на р. Черновой Богучак, Тюрегеш – в 15 верстах выше по р. Бия от Макарьевского, Кельягы – недалеко от Тюрюгеша, Нержин – в 9 верстах от Тюрегеша, Немегеч – на р. Бия, Алкаингач на противоположном от Немегеча берегу Бии, Пазу – в двух верстах от Нержина, Пагычак – в пяти верстах от Немегеча, Кюрюкюй – в пяти верстах от Пагычака. В каждом из названных селений имелось в среднем по пять домов. Самым большим населенным пунктом был Алкаингач, в нем насчитывалось 20 домов. В Тюрюгеше, располагавшемся неподалеку от Макарьевского стана Алтайской духовной миссии, В.В. Радлов застал четыре бревенчатых дома и «возле каждого амбар и сарай». В деревне Нержин, где проживали нижние

¹ ЦХАФ АК. Ф.4 Оп. 1 Д. 3454 Л.68.

² Булыгин Ю.С. Первые крестьяне на Алтае. Барнаул: Алтайское книжное изд-во, 1974. С. 133.

³ Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 10.

кумандинцы, исследователь зафиксировал девять домов из бревен и бересты¹.

В.И. Вербицкий приходил к выводу, что северные алтайцы были более склонны к общественной жизни, чем южные. Под «общественной жизнью» он понимал проживание в постоянных, стационарных поселениях – аилах, число юрт в которых колебалось от 7 до 20. Миссионер сообщал, что чаще всего свое название аилы получали от имени старшего члена в роде (сеоке). Далее Вербицкий уточнял, что в аиле проживали представители только одного сеока, а «если же несколько родов живут в одном месте, такое селение называется уже не аилом, а улусом». Улусы назывались по располагавшимся близ речкам или же по некоторым особым признакам, которыми отличалась конкретная местность, например, улус Осиновский, Сосновая Гора, Красный Яр и т.д.². Ф.А. Сатлаев писал, что если селение состояло из нескольких больших семей, относящихся к одному сеоку, то оно именовалось иногда как улус. При этом поселение получало свое название и по сеоку основателя. Так, например, происходило с названием села Пешпер, которое по кумандински называлось Тоонар. То же самое можно утверждать и в отношении селений Елей (сеок челей) и Иртышкино (сеок калар)³.

Значительные перемены в кумандинских аилах произошли с началом деятельности Алтайской духовной миссии (далее АДМ). Анализируя мероприятия по крещению алтайцев в начальный период деятельности миссии, Л.П. Потапов пришел к выводу, что «добровольно крестились на первых порах исключительно разорившиеся бедняки и калеки». В то же время зайсанско-байская верхушка отрицательно относилась к деятельности миссии, не хотела терять своего монопольного влияния на соплеменников и сородичей⁴. Таким образом, жителями первых миссионерских сел были беднейшие слои коренного населения Алтая.

Архивные материалы позволяют выявить подробности процесса образования миссионерских селений у кумандинцев. Интересно в этом отношении письмо помощника начальника АДМ протоиерея В.И. Вербицкого в Главное управление Алтайского горного округа

¹ Радлов В.В. Из Сибири: страницы истории. М.: Наука, 1989. С. 212–214.

² Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. С. 29.

³ Сатлаев Ф.А. Сельская община кумандинцев во второй половине XIX – первой четверти XX в. С. 106.

⁴ Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. С. 202.

от 27 сентября 1889 г. (по старому стилю). В этом письме В.И. Вербицкий описал поселения кумандинцев, в том числе и миссионерские, а также их потребность в наделе землей¹. Работа по образованию миссионерских селений начиналась с выделения земель для этих населенных пунктов. По ходатайству миссии в 1854 г. по рекам Кажа, Богучак и Балыкса были отмежеваны земли для организации поселений «кумандинских новокрещеных инородцев». Первоначально предполагалось на этих землях образовать три селения. Самое первое из них – Макарьевское было основано в том же 1854 г. В дачу этого села было выделено 2271 десятина 380 квадратных саженей земли. За недостатком сенокосных угодий и пастбищ, общество этого села имело право заменить этот недостаток из пустолежащих рядом 462 десятин 855 квадратных саженей земли. В одном обществе с макарьевцами находились и жители близлежащего аила Богучак. Они пользовались землей в той же даче. К 1880 г. обозначилась нехватка земель для названных выше поселений, поэтому их население стало пользоваться землей, граничившей с их наделом².

При организации поселений миссионеры стремились создать такие условия, которые максимально бы способствовали «приучению инородцев к правильному хлебопашеству и домохозяйству». Для этой цели в миссионерское село специально подселяли несколько семей православных крестьян или уже крещеных инородцев, которые являлись для кумандинцев образцом в быту и хозяйстве. Так, например, в Балыксе, основанной в 1863 г. было поселено 11 семей новокрещеных «полудиких инородцев» – 24 души мужского пола. К ним подселили «оседлых инородцев» из Быстрянской управы: две семьи Зыряновых и семью Юдиных «как людей благонравных»³. За время существования АДМ (1828–1917 гг.) ее усилиями на территории проживания кумандинцев были основаны девять миссионерских селений. Эти населенные пункты, являвшиеся главным проводником христианизации местного населения, охватили лишь незначительную часть кумандинцев. Большая же часть кумандинцев, по сообщению протоиерея В.И. Вербицкого, оставалась некрещеной. Большая их часть проживала в улусах. По под-

¹ ЦХАФ АК Ф. 3 Оп. 1 Д. 739.

² ЦХАФ АК Ф. 3 Оп. 1 Д. 739.

³ Модоров Н., Тадыев П. Из истории Горного Алтая. С. 59.

счетам Вербицкого, в 1889 г., в кумандинских землях имелось 38 улусов с 702 усадьбами и 1885 душами мужского пола¹.

Дальнейшее развитие кумандинских поселений происходило под влиянием русской колонизации. Официальное разрешение на переселение в кумандинские волости крестьяне получили в 1818 г. Но еще в 1815 г. к югу от Бийской линии было образовано 17 селений, часть из них: Нижний Карагуж, Бардинское, Усть-Иша и др. возникли на кумандинских землях².

Источники, к сожалению, умалчивают о том, каким был характер застройки таких смешанных поселений в XIX в. По нашим материалам, в XX в. кумандинцы переселяясь в русские села, старались строить жилища близко друг к другу, образуя своеобразные хутора (приселки). Та же тенденция сохраняется и в наши дни. Большая часть кумандинцев, съехавшихся из ближайших сел в райцентр с. Красногорское, проживает на окраине села, на территории совхоза «Малиновский». Как уже отмечалось выше, традиционные поселения кумандинцев в XIX в. были малочисленны. Как писал Н.Б. Шерр, кумандинцы в начале XX в. редко проживали в одиночку вне поселений. Сами айлы были незначительны и часто состояли из 10 хозяйств, а в самых крупных кумандинских поселках насчитывалось 50–60 хозяйств³. Изменение размеров кумандинских айлов можно представить следующим образом (табл. 6).

Таблица 6

**Количество домов
в кумандинских айлах в конце XIX – начале XX в.**

Населенный пункт (айл)	1893 год	1899 год	1914 год	1921 год	1924 год
Алешкин	16	25	32	41	52
Богучак	14	44	48	34	68
Егона	12	22	28	31	43
Елей	25	—	79	62	150
Елтош	9	35	35	27	53
Иргышкино	19	49	60	19	114
Калташ	23	40	43	47	60
Курлек	26	40	45	63	60
Озерки	17	28	32	32	38

¹ ЦХАФ АК Ф. 3 Оп. 1 Д. 739.

² Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 15.

³ Шерр Н.Б. Из поездки к кумандинцам в 1898 г. С. 89.

Пильно	29	20	30	20	295
Ужлеп	17	48	59	26	6

Рассчитано по: ЦХАФ АК Ф. 4. Оп. 1. Д. 3454; Ф. 768. Оп. 2. Д. 9; Ф. 768. Оп. 1. Д. 297.

В XIX в. облик кумандинских поселений меняется, здесь начинают строить церкви. По сведениям, приводимым в книге Я.Е. Кривоносова, православные церкви в кумандинских поселениях были построены в следующие годы: в с. Карагуж в 1892 г., в Соусканихе – 1890 г., в Старой Барде – 1888 г., в Пильно – 1900 г., в Усть-Ише – 1894 г., в Карабинке – 1907 г., в Солтоне – в 1917 г.¹. Позднее, в 1920-е – 1930-е гг. все церкви в перечисленных деревнях были закрыты и затем разрушены. В последующие годы значительное влияние на развитие кумандинских поселений оказала политика укрупнения коллективных хозяйств и ликвидация «бесперспективных» деревень. Лишаясь возможности жить в своих поселках, кумандинцы были вынуждены их покидать и переезжать на постоянное место жительства в райцентры и ближайшие города: Бийск, Горно-Алтайск и др. Так, например, по подсчетам сотрудников Солтонского районного музея, только на территории их района к концу Великой Отечественной войны исчезло 161 поселение, в том числе и кумандинские поселки.

Следует также упомянуть о планировке кумандинских поселений. Поселения северных алтайцев, как и многих других тюркоязычных народов Западной Сибири, располагались по берегам рек. В прошлом для этих поселений была характерна свободная застройка с отсутствием улиц². Как сообщал Л.П. Потапов, характерной особенностью селений северных алтайцев является их малочисленность и разбросанность. В северных охотничьих районах (тубалары, челканцы, верхние кумандинцы) поселения были более скученными и крупными³. Эта особенность сохраняется и в наши дни. В таежных районах поселения компакты. В лесостепных районах (Красногорский район и южная часть Солтонского района) поселения очень

¹ Кривоносов Я.Е. Храмы Алтая. Справочник. Барнаул: Изд-во Алтайск. ун-та, 1997. С. 60.

² Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. / Под общей ред. Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1994. Т. I. Кн. II. Поселения и жилища. С. 22.

³ Народы Сибири / Под ред. М.Г. Левина и Л.П. Потапова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 338.

разбросаны. Порою, они тянутся узкой полосой несколько километров вдоль реки. О промысловых поселениях кумандинцев в литературе содержатся крайне скудные сведения. Во время промыслов кумандинцы, как писал Н. Богатырев, проживали в тайге, устраивая особые станы, жилища в которых располагались сажень в 20–50 друг от друга¹.

Пути сообщения между населенными пунктами Северного Алтая исследованы довольно слабо. По наблюдениям православных миссионеров в конце XIX в. в таяжных районах верховий Бии от одного аила к другому можно было добраться едва заметными тропами верхом на лошади, а иногда только пешком². Как пишет историк Д.М. Зольников, кумандинцы в 1920-х гг. в Старобардинском районе всегда ездили на лошадях. При этом их лошади всегда шли гуськом – одна за другой, а их всадники – и мужчины и женщины курили самодельные трубки³. Важнейшими транспортными артериями в условиях тайги являлись реки. По ним кумандинцы передвигались на плотках, и лодках. Позднее на территории проживания кумандинцев были проложены грунтовые, а затем и шоссейные дороги.

Традиционные жилища кумандинцев на сегодняшний день являются одной из наиболее изученных тем в историко-этнографической литературе. К настоящему времени традиционные жилища кумандинцев не сохранились. Этнографические описания, составленные исследователями в XIX – начале XX в. свидетельствуют, что у кумандинцев существовало несколько типов жилищ. В начале XIX в., по утверждению бийского исправника А. Горохова, кумандинцы жили зимой в землянках, а летом в шалашах, покрытых берестой и корой⁴. В.В. Радлов сообщал, что жилища кумандинцев представляют в большинстве случаев грубо построенные бревенчатые лачуги, или землянки, или крытые берестой шалаша⁵. Посе-

¹ Богатырев Н. Об ореховом и зверовом промысле кумандинских инородцев Бийского уезда. С. 22.

² Алтайская и киргизская миссии Томской епархии в 1892 г. Бийск, 1893. С. 43.

³ Зольников Д.М. Времена и нравы (от гражданской войны до наших дней глазами участника событий и ученого-историка). Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 2000. С. 26.

⁴ Цит. по: Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 118.

⁵ Радлов В.В. Из Сибири. С. 9.

тивший кумандинцев в 1890-х гг. Н.М. Ядринцев встретил у них, помимо русских изб, оригинальную форму земляного жилища. Она представляла собой шалаш с крышей, закиданной землей; внутри шалаша находилась глинобитная печь¹.

Распространенным жилищем у кумандинцев была полуземлянка (*чер уг*). Следует отметить, что ранее в работах Ф.А. Сатлаева термин *чер уг* использовался в значении землянки. На наш взгляд такая трактовка не соответствует действительности, так как это жилище, строго говоря, землянкой не являлось. Оно было углублено в землю только на один метр. Поэтому будет правильным употребление термина полуземлянка. У кумандинцев существовало два варианта полуземлянок. Первый вариант – четырехугольный каркасный с двускатной крышей описан Н.М. Ядринцевым. Он представляет собой слегка углубленную в землю каркасную постройку, крытую берестой и дерном. Внутри полуземлянки стены были бревенчатые или обшитые досками. Их обмазывали глиной и белили. В крыше жилища имелось окно из переплетенных прутьев². Второй вариант полуземлянок – плетневый каркасный с двускатной или плоской крышей (*кысна уг*) был распространен у степных кумандинцев в Солтонском районе. Она представляет собой каркасное сооружение из дощатых щитов или плетня, немного углубленное в землю и обложенное дерном от основания до перекрытия. В основе каркаса жилища находились три столба на передней и задней стене (средние столбы выше боковых). К жилищу пристраивались сени³. Пол в таком жилище был земляным, но покрытым слоем глины, которая периодически подновлялась.

Постоянным жилищем кумандинцев являлся и каркасный, имеющий форму конуса, чум (*соолту аланчык*). По свидетельству Ф.А. Сатлаева, это жилище было распространено у кумандинцев, проживавших в левобережье р. Катунь, в низовьях р. Иша и в верховьях р. Солтон. Одним из вариантов чума у кумандинцев являлся свадебный шалаш. Е.М. Тошакоева полагала, что чум не получил широкого распространения у северных алтайцев. Он бытовал у них

¹ Ядринцев Н.М. Алтай и его инородческое царство (Очерки путешествия по Алтаю) // Исторический вестник. СПб., 1885. Т. 20. С. 633.

² Там же.

³ Каралькин П.И. Кумандинцы. С. 29.

как ритуальная свадебная постройка¹. Свадебное жилище кумандинцев (*шалыг одог*) состояло из 7–9 березок, верхушки которых скреплялись вместе. Березки покрывались половником².

Плетневое каркасное жилище (*урген уг*) было распространено в степной и лесостепной зоне и бытовало вплоть до 1950-х гг. Для его сооружения по намеченному периметру вбивали трехметровые ошкуренные колья. Расстояние между ними составляло около полуметра. Вначале оплетали ветвями ивы или черемухи внешнюю стену. После этого внутри будущего жилища вкапывали столбы, к которым притягивали плетень, и на которые клались балки потолочного перекрытия. Затем укладывали глиняный пол. Обычно настиляли два слоя глины, между которыми укладывалась береста. После чего начинали оплетать внутреннюю стену. По мере плетения, пространство между стенами засыпалось смесью глины с соломой и конским навозом. Засыпка плотно утрамбовывалась. Потолок жилища выкладывался плетеными перекрытиями, которые сверху перекрывались берестой и толстым слоем глины. Поверх перекрытия сооружалась двускатная крыша. Стены жилища снаружи и изнутри обмазывались глиной и пробеливались. Наружную стену жилища опоясывала завалинка из глины или пластов дерна³.

Постоянным жилищем кумандинцев, распространенным в таежной и лесостепной зонах, являлась срубная изба (*уг агаши, тура*). Сруб такой избы был прямоугольный и ставился на толстые и обожженные до углей столбы, которые вкапывались в землю на глубину до одного метра. На торец каждого из четырех столбов клали медные пластины, а затем уже укладывали первый венец. Бревна соединялись в чашку, а щели между ними проконопачивались мхом или сухой осокой. Пол такого жилища делался из пиленых горбылей, которые укладывались на глиняную подсыпку и слой бересты. Крыша на жилище делалась двускатной пологой. Она лежала на четырех парах стропил, соединенных вверху коньковой балкой. Крыша покрывалась расколотыми пополам бревнами, у которых по всей длине вынималась сердцевина. Эти бревна укладывались по типу черепицы. Сруб ориентировался строго на запад

¹ Тоцакова Е.М. Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1978. С. 108.

² Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 109–110.

³ Славнин В.Д. Типы жилищ кумандинцев // Жилища народов Западной Сибири. Томск, 1991. С. 92–93.

и восток торцами и длинными сторонами на север и юг. Дощатая дверь располагалась в центре длинной стены, обращенной на юг. Небольшие окна прорубались с юга, востока и запада¹.

Кроме того кумандинцы строили небольшие четырехугольные однокамерные срубные жилища. Ф.А. Сатлаев называет такое жилище срубной четырехстенной юртой и считает его переходным типом от землянки к избе². Оно было покрыто двускатной крышей из теса и пластами дерна.

Одним из подтипов срубного четырехугольного жилища у кумандинцев, распространенного также у челканцев, тубаларов, алтай-кижи, является дом с «костровой крышей», отапливавшийся при помощи устройства по типу «кан» или «суфы»³.

Еще одним типом постоянного жилища кумандинцев являлся саманный дом (*уг самананг иштен*). Данный тип жилища был распространен в степной зоне. Такой дом имел в длину до 15 метров и сооружался на сланцевом фундаменте. Саманные кирпичи для этого дома трамбовались в специальных деревянных формах-ящиках, имевших следующие размеры: 50×25×15 или 25×12,5×10 см. Кирпичи готовились из смеси глины с соломой и конским навозом. Крыша такого жилища имела форму полукруглого свода. Стены жилища снаружи и изнутри промазывались глиной. Пол делался глинобитным или из деревянных плах. Во второй половине XIX в. кумандинцы начинают сооружать четырех- и пятистенные дома, строительству которых они научились у русских крестьян⁴.

Временные жилища кумандинцев представлены их промысловыми жильными постройками. Как писал Н. Богатырев, в начале XX в. во время орехового помысла кумандинцы жили в особых шалашах из пихтовых жердей, накрытых пихтовыми ветвями. В таких шалашах жили те промышленники, которые оставались в тайге на длительный срок⁵. Л.П. Потапов выделял два подтипа охотничьего шалаша у северных алтайцев⁶. Оба этих подтипа существовали у кумандинцев. Первый являлся долговременным, сооружался на не-

¹ Там же. С. 89–92.

² Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 119.

³ Славнин В.Д. Типы жилищ кумандинцев. С. 94.

⁴ Сатлаев Ф.А. Кумандинцы Алтайского края. С. 12.

⁵ Богатырев Н. Об ореховом и зверовом промысле кумандинских инородцев Бийского уезда. С. 21.

⁶ Потапов Л.П. Охотничий промысел алтайцев. С. 94–95.

сколько лет. Это жилище называлось у кумандинцев *кышкы одаг*, *анг уг*, *анг одаг*. Оно имело следующие размеры: 3,5×3,5×2,5 и было ориентировано по сторонам света. Каркас этого жилища возводился около дерева над небольшим углублением в земле. Опорные столбы соединяли коньковой балкой. В стропила в столб врубали поперечину, служившую верхним косяком двери. Двускатную крышу и фронтоны закрывали полубревнами. Поверх них настилали бересту, на которую затем укладывали пласты земли. Все сооружение окантовывали небольшой канавкой для водостока. Дощатую дверь навешивали на шарниры из еловых сучьев. По утверждению В.Д. Славнина, этот тип жилья являлся, кроме того, постоянным жилищем беднейших слоев населения¹. Второй подтип охотничьего жилища был временным и более простым в устройстве. Это жилище сооружалось под ветвями пихты или кедра. Охотник находил подходящее дерево (*бай-барак*), отгробал от его ствола снег, пригибал ветви к земле. Затем стены такого импровизированного жилища дополнительно укладывались срубленными ветвями и присыпались снегом. Такое жилище предназначалось для одной ночевки.

Традиционное жилище кумандинцев, как и в других культурах Саяно-Алтайского региона, разделялась на две половины: мужскую (правую) и женскую (левую). На женской половине находились кадка с питьевой водой и полки (позднее – шкаф) с посудой. На мужской стороне находились ружья и другое охотничье снаряжение, а также изображение Шалыга. Справа от входа находилась печь. Традиционный очаг кумандинцев был глинобитным. Он назывался *кебе/кибее* и имел чувал сплетенный из тальниковых прутьев, по типу верши – *суген*, и обмазанный глиной². Позднее кумандинцы стали сооружать русские печи, за которыми сохранили свое прежнее название *кебе*. Под печкой обязательно оставалась ниша в которой хранилась домашняя утварь. Перед русской печкой позднее стали возводить камелек – подобие печи-голландки, имеющей металлическую плиту. Напротив печи стоял обеденный стол, а вдоль стены тянулась большая скамья. Далее стояла деревянная кровать. Помимо этого в комнате имелись небольшие скамьи, табуретки и сундуки.

По сведениям Н. Богатырева, в начале XX в. в кумандинских аилах преобладали крестьянские избы, около которых имелись кое-какие надворные постройки: амбары, сараи и пригоны. Все постройки были разбросаны по усадьбе без всякого порядка. Аилы обносились поскотиной городьбой. За этой городьбой находились пашни и сенокосы кумандинцев¹. Изгороди вокруг своих жилищ кумандинцы сооружали из длинных жердей, крепившихся на высоких деревянных столбах, вкопанных в землю, либо изгороди делались плетневыми. Хозяйственные постройки кумандинцев составляют в основном срубные сооружения. Возле своего жилища кумандинцы сооружали амбары (*аиш ургуиш*) – небольшие деревянные срубы с одно- или двускатной крышей для хранения зерна, кедровых орехов, мяса и других припасов. Как утверждал Н. Богатырев, кумандинцы сооружали в тайге в местах своего орехового промысла небольшие срубы-амбары для хранения орехов. По подсчетам этого исследователя, в районе р. Кака-Кокша имелось 60 таких амбаров, а по р. Куза – 25². Срубную конструкцию имели также помещения для скота – сараи. Рисунок пригона для коней и коров, бытовавший у кумандинцев, приводится в статье В.Д. Славнина. Судя по рисунку, эта хозяйственная постройка представляет собой длинное прямоугольное сооружение с односкатной крышей³. В срубной технике строилась также баня (*мылча*). Ее конструкцию кумандинцы заимствовали от русских. Она представляла собой небольшое однокамерное строение с односкатной крышей и дощатым полом, которое топилось «по-черному».

Каркасную конструкцию имели летние сараи для скота, огороженные жердями, и крытые навесом с соломенной крышей. В XX в. кумандинцы начинают сооружать возле своих домов летние кухни – четырехстенные дощатые помещения с печью, крытые тесом в один скат. В некоторых усадьбах бани, летние кухни и амбары возводились в один ряд и объединялись общей крышей.

Традиционная одежда кумандинцев включает несколько видов мужской и женской одежды и обуви. Верхней мужской одеждой у кумандинцев являлись короткие овчинные шубы, холщевые халаты

¹ Славнин В.Д. Типы жилищ кумандинцев. С. 87.

² Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 119.

¹ Богатырев Н. Об ореховом и зверовом промысле кумандинских инородцев Бийского уезда. С. 4.

² Там же. С. 16–17.

³ Славнин В.Д. Типы жилищ кумандинцев. С. 90.

(кендрек) и пальто из войлока (*саранда*)¹. Кроме того, зимней одеждой мужчин являлись шубы (*тор дон*), полушубки и капталы. Каптал по своему покрою напоминал шубу, но был скроен без талии и имел подкладку². Как сообщали православные миссионеры, кумандинцы в начале XX в. отличались от остальных алтайских инородцев белыми холщевыми халатами, которые одевались поверх всей остальной одежды³. Этот халат имел следующий покрой: «разрез прямой, полы сходящиеся, спина и полки из одного или двух перекинутых полотнищ, в бока вшиты косые клинья»⁴. Свои халаты кумандинцы шили длиной до колен. Халаты подпоясывали шерстяными поясами, запахивая левую полу наверх, носили также и нараспашку. Ворот, а иногда и обшлага обшивались простой материей. Оторочка на полах одежды называлась *кыйым*. Под халатом мужчины носили белую холщевую рубашку (*кугнек*) без воротника, которая имела туникообразный покрой и подпоясывалась шерстяным цветным поясом⁵. Как писал Ф.А. Сатлаев, в конце XIX в. мужская холщевая рубашка видоизменилась. Она стала более свободного покроя с наплечниками и с глухим воротником, по типу русской косоворотки. Она также подпоясывалась цветным шерстяным поясом⁶.

Мужские штаны – *эр кижинын штан*, *шанмар* изготавливались из холста белого цвета. Они имели следующий покрой: два полотнища холста складывались продольно и между ними вставлялись широкие клинья, доходящие до пояса. Вместо пояса делался рубец, куда вставлялась вздержка.

Как сообщал Н.М. Ядринцев, кумандинцы носили летом льняные шапки-колпаки, обшитые крашеной шерстью⁷. В музейных собраниях сохранилось несколько образцов кумандинских головных уборов *колтук*. Выкраивался такой колпак из одной полосы домотканого холста и на темени собирался в сборки, пришитые к кружку из того же холста. Край колпака обшивался полосой черной материи. В фольклорных текстах упоминается, кроме того, шапка из

лисейей шкуры (*пурук тулку*), которую носили парни. Кроме того, у кумандинцев были широко распространены также русские головные уборы – шляпы с полями и военные картузы с высоким околышем. По сообщению Г. Гельмерсена, в начале XIX в. некрещенные кумандинцы носили косичку, спускавшуюся на спину¹. Позднее кумандинцы стали подстригать волосы «под горшок» (*челдек*)².

Мужские пояса (*кур*) ткались из цветных шерстяных нитей. Они были шириной до 10 см и длиной до трех метров. По свидетельству Н.Б. Шерра, повседневной одеждой кумандинцев в начале XX в. являлся следующий набор одежды: белые холщевые штаны и рубаха, а также холщевый халат и колпак³. Мужской костюм кумандинцев дополнялся курительной трубкой (*канзы*) и матерчатым кисетом (*калта*), который засовывался за пазуху, за голенище сапога, или подвешивался к поясу. На пояс, кроме того, подвешивался небольшой нож в кожаных ножнах, сумка с кремнем и огниво⁴. Мужская детская одежда состояла из того же набора, что и одежда взрослых мужчин, за исключением халата. Как сообщал Н.Б. Шерр, «мальчуганы младшего возраста щеголяют часто в одних даже неподпоясанных рубахах»⁵.

Верхняя наплечная одежда кумандинок (шубы, пальто) была аналогична мужской. Женское праздничное пальто (*кызыл шекпен*) изготавливалось из самотканого сукна, окрашенного красной растительной краской. Пальто обшивалось черной бархатной каймой (*пис*). Носили такое пальто осенью и ранней весной. Осенней одеждой (*караштай сокон*) являлось также суконное пальто (*шабур шекпен*). Ворот такого пальто обычно изготавливался из ткани серого цвета, а сама суконная ткань имела орнамент из ромбовидных фигур.

Женский суконный халат (*чекпен*) был обычно красного цвета. Спинка и полки выкраивались из отдельных полотнищ, на плечах дополнительно вшивались небольшие куски материи, в бока вставлялись клинья, рукава делались обшивными. Полы у такого халата были широкими и запахивались слева направо. Ворот, пола и подол такого халата, оторочены черной материей, он являлся праздничной

¹ Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 130.

² Там же. С. 132.

³ Отчет Алтайской духовной миссии за 1913 г. Томск, 1914. С. 69.

⁴ Потанов Л.П. Одежда алтайцев // Сборник МАЭ. 1951. Т. 13. С. 16–17.

⁵ Шерр Н.Б. Из поездки к кумандинцам в 1898 г. С. 93.

⁶ Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 130.

⁷ Ядринцев Н.М. Алтай и его инородческое царство. С. 638.

¹ Цит. по: Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 132

² Там же.

³ Шерр Н.Б. Из поездки к кумандинцам в 1898 г. С. 93.

⁴ Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 130.

⁵ Шерр Н.Б. Из поездки к кумандинцам в 1898 г. С. 94.

одеждой. Женский халат из домотканой шерстяной материи носил название *армок*. Он являлся повседневной и реже праздничной одеждой. Покрой его аналогичен описанному выше халату *чеклен*. Женским праздничным шелковым халатом, наподобие легкого плаща, был *ньанмек*. Он имел следующий покрой: полотно складывалось пополам, образуя спину и перед. Спереди халата делался сплошной разрез от верха до низа. К образовавшимся после разреза бортам пришивались по клину. С боков вставляли еще по два клина. Сшитый таким образом халат имел широкий подол. Кроме того, он имел широкие без ластовиц рукава и пришитой глухой воротник. Халат украшался спереди шелковыми кистями. Длина такого халата была обычно немного ниже колен. Сходные халаты под названием *чиймек* имелись у телеутов¹.

Женский праздничный халат *коспек* изготавливался в начале XX в. из сатина или шелка. Подкладка пришивалась из ситца. Ворот (*чала*) и рукава обшивались простым черным или красным материалом. Внутренняя кайма из красного кумача. Носили его как с поясом, так и без него. Ворот халата обычно богато украшался пуговицами. Холщевый девичий халат *кандрак* был обычно белого цвета. Ворот оторачивался черной материей. Халат имел следующий покрой: спинки и обе полки выкроены из отдельных полотнищ, швы имелись на плечах и по бокам. С боков вставлялись клинья. Полы широкие, запахивались одна на другую слева направо. Женские халаты кумандинцев, в отличие от мужских, запахивались правой полкой наверх.

Женское праздничное платье *кунек*, шилось из сатина. Имело глухой ворот из черного материала и широкий подол – до 3 метров. Одна из разновидностей такого платья – *калбакты кунек* – имела открытый ворот. Праздничные женские рубахи изготавливались из покупного китайского шелка. *Очнок* – женская холщевая рубаха являлась повседневной одеждой. Спинка рубахи выкраивалась из двух полотнищ, перед одного из полотнища соединялся со спинкой на плечах, в бока вставлялись клинья. Рукава были вшивными, короткими. Спереди на груди имелся небольшой разрез, застегивавшийся на две пуговицы. Для женских платьев и рубах кумандинцев характерно удлинение задней части подола².

¹ *Сатлаев Ф.А.* Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 135.

² Там же. С. 133.

В музейных собраниях сохранились следующие разновидности женских рубах: *уй кижиньин чамчазы* – женская рубаха из домотканого холста, обычно белого цвета, являлась повседневной одеждой; *кеден чамчазы* – холщевая женская рубаха белого цвета; *чамча* – девичья рубаха из белого холста. Все кумандинские женские рубахи имели на груди складки. Дополнением к кумандинским платьям и рубахам являлся стоячий воротник *јага, дьяка*. Подклад его выполнялся из сатина. По краям воротника нашивалась тесьма красного цвета, на концах пришивались по три белых пуговицы. По утверждениям кумандинцев, такие воротнички были заимствованы от телеутов.

Женские холщевые штаны *кат кижиньин штан* имели покрой аналогичный мужским штанам.

В качестве головного убора кумандинки использовали платки (*шугрек*). Архивные фотографии начала XX в. свидетельствуют о том, что платки были у них в обиходе уже в это время. Известно несколько способов повязывания платков: 1) когда узел завязывался под подбородком, 2) узел завязывался над лбом, 3) узел завязывался на затылке и 4) узел в виде косички находился на макушке.

На ноги женщины надевали шерстяные вязаные чулки *шулуук* с высоким голенищем. Разновидностью таких чулок были зимние женские чулки *кушту шулуук*. Кроме того, кумандинцы носили войлочные чулки (*ук*), которые одевались под сапоги или валенки. Рукавицы (*алта, эльте*) кумандинцы вязали из толстой шерсти при помощи длинной костяной иглы. Та часть рукавицы, где имелся узор, вязалась спицами. Распространенными узорами была чашечка (*аяк*) и крючки (*ектеи*).

Женские шерстяные пояса кумандинцев отличались от мужских только размерами: они были значительно уже и немного короче. Дополнением женского костюма, как и мужского, являлись курительные трубки и кисеты. Женские трубки не отличались от мужских.

В первой половине XX в. у кумандинцев большое распространение получает сшитая по образцу русских мужская и женская одежда. Стала активно использоваться более практичная и удобная покупная одежда фабричного производства.

Основной обувью мужчин являлись сапоги *икши*. Они имели высокое, до колена голенище, на конце которых имелись шнурки для завязывания под коленом. Такие сапоги являлись промысловой

обувью. На пятке таких сапог имелась специальная петля, в которой закреплялась небольшая деревянная палочка. На эту палочку одевался ремень лыжного крепления, что предохраняло от соскальзывания ремня во время передвижения на лыжах. Обувь шилась из разных кож. Подошва (*табаан*) делалась двойной, из толстой конской кожи. Голенища делались из коровьей или свиной кожи. Для предохранения от промокания обувь смазывали гусиным салом, смешанным с дегтем. При сшивании кожу смачивали. Кожаную обувь носили с двумя слоями портянок (*оронгыш*), между которыми накладывалась сухая трава.

Повседневной мужской обувью являлись сапоги *ар одук*. Они имели кожаную головку, по типу глубоких галош, к которой пришивалось холщевое голенище. Подошва *ар одук* также была кожаной. Данный тип обуви оказался привлекательным для русских, которые стали изготавливать свою обувь по типу кумандинской. Так, например, в Солтонском районном музее хранится пара кирзовых сапог изготовленных во второй половине XX в. русским колхозником, которые имеют пришивные голенища из грубой ткани.

Повседневной женской обувью, изготавливавшейся из грубой кожи и не имевшей голенища, являлись *шарык*. Они имели вид глубоких галош с узким носком слегка загнутым кверху. Край обуви обычно был оторочен полосой синего сукна. Носили их летом и осенью. Эту обувь всегда одевали поверх чулок. Внутрь *шарык* клали стельку (*ылтырак*) из кошмы или сухую траву¹. Женской рабочей обувью являлись *уй кижинын одуки*. Эта обувь изготавливалась по типу мужских *ар одук* и имела кожаную головку и холщевое голенище. Детская обувь кумандинцев изучена довольно слабо. В музейных собраниях имеется только одна пара детских сапог из с. Дмитриевка Турочакского района Республики Алтай, датированных концом XIX – началом XX в. Эти сапоги сшиты по типу мужских сапог и имеют загнутые кверху носки. Пятки этих сапог были укреплены несколькими слоями кожи, а швы прошиты нитками из сухожилий.

Традиционные украшения кумандинцев к настоящему времени, за редким исключением, не сохранились. Из украшений мужчины в прошлом носили лишь кольца, перекованные из медных или сереб-

ряных монет. Такие же кольца носили и женщины. Позднее стали использовать покупные кольца.

Распространенным украшением у кумандинцев являлись серьги (*сырга*). Они состояли из большого проволочного кольца с привеской. Привеска в свою очередь состояла из витой проволоки с нанизанной на нее бусиной. По сведениям наших информаторов, по праздникам к серьгам кумандинки дополнительно привязывали раковины каури или пучки белого гусиного пуха.

К числу нашейных украшений кумандинцев относятся бусы (*чиньчи*). По сведениям Н.М. Ядринцева, кумандинцы в конце XIX в. носили на шее украшения из бисера и раковин каури¹. Для украшения своих кос кумандинские женщины использовали специальные подвески из раковин каури (*сандыш*, *тужук чинджи*, *кири тарткыш*). Как писал Л.П. Потапов, кумандинские девушки всегда носили нечетное количество кос (*сурмеш*): от трех до девяти². Для украшения девичьих кос использовали изделия в виде бахромы, которые состояли из ткани и бисера, к краю которых пришивались петли (по числу девичьих кос) с нанизками из бисера и раковин каури. В качестве украшений женских причесок, помимо упомянутых выше подвесок, использовались также и связки раковин каури, называвшиеся *йланбаиш*, *чинджа*, *чаачим*.

Кроме названных способов украшения своей внешности, кумандинские мастерицы украшали и свои одежды. Как отмечал Н.М. Ядринцев, женская одежда кумандинцев в конце XIX в. дополнялась вышивкой из бисера на вороте и рукавах³.

Свою пищу кумандинцы приготавливали на огне очага, помещавшегося внутри жилищ. Кроме этого, Н.М. Ядринцев застал в конце XIX в. обычай приготавливать пищу на кострах, разводимых во дворах, т.е. вне дома⁴. Для приготовления пищи около костра втыкали специальный кол, называвшийся *аскыш*, на него вешали котелок или чайник. Позднее, видимо уже под влиянием пришлое русского населения, во дворах стали сооружаться небольшие печки, по типу голландок. Затем уже стали возводиться летние кухни – небольшие четырехстенные помещения с большой печью, на которой готовится еда, и столом, за которым трапезничают в летнее

¹ Потапов Л.П. Одежда алтайцев. С. 40.

¹ Ядринцев Н.М. Алтай и его инородческое царство. С. 638.

² Потапов Л.П. Одежда алтайцев. С. 45.

³ Ядринцев Н.М. Алтай и его инородческое царство. С. 638.

⁴ Там же. С. 634.

время. Летние кухни в Красногорском и Солтонском районах встречаются повсеместно, и считаются обязательной постройкой в усадьбах русских, кумандинцев и других групп населения.

Сырьем для растительной пищи у кумандинцев служили продукты собирательства, земледелия и, в позднее время, огородничества. Из продуктов собирательства они употребляли в сыром виде корни и луковицы кандыка, дикого чеснока, лука, сараны и др. В сыром виде употребляли также плоды черемухи, кедровый орех, землянику, малину смородину и другие ягоды. Черемуху, как и некоторые другие ягоды, заготавливали на зиму, высушивая ее на солнце. Сухие плоды черемухи перетирали на каменных зернотерках. Полученный порошок хранился в холщевых мешочках и добавлялся в чай, компоты, шел на начинку пирогов и т.д. На зиму также заготавливали луковицы кандыка. Способ его заготовки подробно описан в монографии Ф.А. Сатлаева. Выкопанные и помытые луковицы кандыка нанизывали на тонкие бечевки, которые развешивались на солнце. Зимой сухие луковицы варили в молоке, добавляя туда сметану и яйца¹. Большое распространение в питании аборигенного населения Северного Алтая получили стебли черемши. Это растение кумандинцы ели в сыром виде, добавляли в супы и похлебки, пекли с ней пироги и заготавливали на зиму².

Важное место в растительной пище кумандинцев занимали выращиваемые ими злаки: ячмень, просо, позднее – пшеница и рожь. Особую роль играли мучные и крупяные полуфабрикаты. Для их получения зерна толкли в деревянной ступе. В ходе этого процесса от зерен отделялась шелуха. Затем зерна провеивались на веялке. Уже чистое зерно перемалывалось на каменной зернотерке или на ручной мельнице. Муку просеивали через сито (*элек*), полотно которого было соткано из конского волоса. Отсеянная мука шла на приготовление лапши, пельменей, пирожков, хлеба и других изделий.

Одним из распространенных у народов Саяно-Алтая блюд из ячменя, а позднее и из пшеницы, являлось толокно, называемое *талкан/талган*. Для его приготовления кумандинцы поджаривали очищенные зерна ячменя на большой железной сковороде (*коорыш, скарбе*), помешивая их при этом небольшой деревянной палочкой (*каргуш*), конец которой был обмотан толстым слоем тряпки. Под-

жаренные зерна перемалывали на зернотерке. После помола толокно просеивалось через сито, в результате чего отделялись частицы мелкого помола – собственно талкан, и более крупные частицы – крупа (*дварм, курпа*). Талкан хранился в холщевых мешочках. Крупа от помола поджаренного ячменя шла на приготовление разного рода каш: *угре, кузем*, и как дополнение к мясным похлебкам – *кочо*. Для этого талкан разваривали в воде. Получившуюся кашу ели с маслом. При этом масло не размешивали, а растапливали в центре чашки. Каждый из участников трапезы ел эту кашу, обмакнув ложку в масло¹. Кашица из мелкой муки на молоке называлась *уре*.

Козен/кузем – представляла собой кашу из картофеля. К очищенному и сваренному картофелю добавляли *курпу* и молоко. Все это толкли и подавали к столу. *Козен/кузем* готовилось также из пшени (*таран*). Пшено варилось на молоке, куда добавлялась *курпа*. После этого блюдо запаривалось до полной готовности. Под конец в кузем добавлялось сливочное масло (*сарчег*).

Из муки от помола обычных, нежареных зерен заводили тесто (*кайна*). Тесто могло быть пресным и кислым (*ачытка/ачытхы*). Тесто замешивали в больших чашах либо в деревянных веялках *саргаач*. По свидетельству Л.П. Потапова, хлебная пища у кумандинцев была широко распространена². Из теста они пекли хлеб (*аш, отпок* – хлеб ржаной), булки (*уйтнек, галач*). Из пресного теста делали лапшу *тутпаш* или *унаш*. Лепешки из пресного теста назывались *тертмек*. Кушанье наподобие бешбармака, представлявшее собой небольшие лепешки, называлось у кумандинцев *казан тертик*. Для этого тесто раскатывали и нарезали ломтями, которые клали в котел, где варилось мясо. Сварившиеся лепешки подавались к столу, смешанные с жиром и бульоном и мелкими кусочками мяса.

Традиционным блюдом кумандинцев являлась лапша *тутпаш*. Это блюдо варили из кусочков пресного теста, нарезанных в виде кубиков. Его готовили с конским мясом, иногда добавляли измельченную сушеную рыбу или варили на молоке. Как утверждал Ф.А. Сатлаев, тутпаш не являлся повседневным блюдом кумандинцев, но был обязательным угощением на свадьбе.

¹ Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 123.

² Там же.

¹ Там же. С. 124.

² Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. С. 37–72.

Источником мясной пищи служило мясо добываемых на охоте диких животных, мясо домашних животных и, менее всего, – продукты рыболовства. Мясные продукты и их полуфабрикаты занимали существенное место в системе питания кумандинцев. Кумандинцы употребляли в пищу мясо большинства диких животных и птиц. Встречающиеся в литературе упоминания о том, что кумандинцы не ели мясо медведя, опровергнуты исследованиями Ф.А. Сатлаева. Мясо диких зверей и птиц ели в жареном и вареном виде. Все жиры, используемые в традиционной кухне кумандинцев, были животного происхождения: сало, масло – *дву* – жир, сало – *дыг*.

Лошадей и коров кумандинцы забивали, оглушая ударом по голове. Упавшему животному перерезали горло ножом. Кровь собирали в специально подставляемую чашу. При забое овец, животным перевязывали ноги, сваливали их на землю, а затем перерезали горло. Кровь также собиралась в чашку. При разделке туш домашних животных, кумандинцы откладывали легкие, печень, почки, сердце и кишки, а остальные внутренности выбрасывали. Родственникам обычно дарили *уйлук* – часть передней ноги, лопатки, грудину и крестец. Во время самого забоя кумандинцы готовили блюдо *баи эт* – мясо головы. Для этого голову забитого животного рубили на несколько частей и варили в котле, добавляя туда шейную мякоть и куски ребер. Как писал Ф.А. Сатлаев, самым большим лакомством считались вареные мозги с кровью и жиром. Однако это блюдо воспрещалось есть женщинам и детям до 17 лет. По поверью, у юноши, съевшего эти мозги, будет кружиться голова, когда он полезет на кедр за орехами¹. Из пищевых ограничений на мясо, бытовавшие у кумандинцев, следует также назвать запрет беременным женщинам есть мясо диких животных и мелкую сухую рыбешку². Во время разделки туши забитого животного, кумандинцы никогда не ломали костей, но всегда разделяли их по суставам. Из отделенных копыт ног и голов КРС и лошадей кумандинцы готовили холодец.

Внутренности диких животных, убитых охотниками на промысле, поедались в сыром виде³. Внутренности домашних животных промывали и далее использовали как компоненты различных

¹ Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 127.

² Там же.

³ Потанов Л.П. Очерки по истории алтайцев. С. 54.

сложносоставных блюд. Весьма разнообразной была рецептура приготовления колбас из внутренностей домашних животных. Так, например, кумандинцы готовили кровяную колбасу (*кан*). Для ее приготовления толстую и тонкую кишку и желудок промывали и наполняли кровью животного, которую предварительно собирали в чашку. Сгустившуюся кровь разбавляли молоком или снегом. Готовую колбасу хранили в замороженном виде. Еще одним блюдом, в основе которого были внутренности домашних животных, было *кыйма* – колбаса. Прямую кишку начиняли измельченными потрохами, луком и крупой. Кумандинцы делали и колбасу *каазы*, состоящую из конского мяса, смешанного с салом.

Блюдо *шургем* готовилось из внутренностей животных. Для этого овечьё сердце, печень, легкие, диафрагму, желудок и внутреннее сало нарезали длинными лентами, которые обматывали тонкой кишкой и варили в подсоленной воде. По сведениям наших информаторов, блюдо *шурген* могло состоять и только из толстой и тонкой кишки, которые, предварительно промыв, переплетали между собой и отваривали в кипятке. Затем кишки мелко нарезали и подавали к столу. Блюдо *пыжым* состояло из толстой кишки табаргана, которую набивали кровью, осердием, печенью и салом, а затем варили. Считалось, что если во время готовки этого блюда отросток прямой кишки порвется, то не будет удачи на охоте.

Казыбельмене – это блюдо по типу пельменей, только гораздо больше по размеру. В их основе *казы* – брюшной конский жир. *Казы* мелко нарезался, смешивался с луком, подсаливался и заворачивался в тесто. Получившиеся крупные пельмени отваривались в воде. Блюдо *карын* готовится из коровьей требухи, которую мелко нарезали, смешивали с луком и жарили на овечьем жиру. Сердце, легкие и печень домашних животных измельчали и использовали в качестве начинки пирогов или просто жарили, наподобие блюда *карын*. Туша животного разделялась на несколько крупных частей. Эти части хранились в замороженном виде в амбарах, где их подвешивали к потолку, либо укладывали в бочки или ящики, пересыпая снегом.

Кумандинцы знали способы вяления и сушения мяса. Для просушки мясо нарезали на полосы и подвешивали на солнце. Мясо вялили также на чердаках жилищ. Для этого мясо замачивали в соляном растворе на три дня, а затем уже помещали на чердак. Кроме того, для предохранения мяса от порчи в летнее время, его слегка

поджаривали на костном мозге и внутреннем жире, затем укладывали в туяс и заливали жиром.

Мясо служило основой многих блюд кумандинской кухни. Во время промысла кумандинские охотники готовили мясные щи (*аскан ургажи*), в домашних условиях варили мясные бульоны (*мун*). Вареное мясо (*кайтатхан ит*) являлось основой блюда *тутпаиш*. Мясо отваривали в больших котлах, затем извлекали в большие деревянные чаши и подавали к столу. А в оставшемся в котлах бульоне варили лапшу.

Рыба не играла в питании кумандинцев большой роли. Чаще всего рыбу ели в вареном виде, но никогда не жарили. Готовили уху, заправляя ее мучной болтушкой. Из рыбной мелочи пекли пироги. Иногда рыбу запекали в собственном соку, в сковороде, поставленной в печь¹. Рыба употреблялась как в свежем виде, так и в засушенном. Сушке подвергалась мелкая рыба – гальян, которая в дальнейшем измельчалась и добавлялась в лапшу. Гальянов варили в кипятке до тех пор, пока не лопалось их пузо, затем рыбешку извлекали из воды, сушили и перемальывали. Порошок, полученный от перемальывания рыбешки назывался *урак* и хранился в холщевом мешке, помимо лапши его добавляли также в бульоны, омлеты и кипяченое молоко. Рыбу солили, вялили на солнце или в печи. У рыбы перед засолкой удаляли голову и внутренности. Хариуса кумандинцы ели сырым, предварительно ненадолго помещая в соляной раствор.

Молочная пища кумандинцев изучена слабо. В книге Ф.А. Сатлаева, на которую мы уже неоднократно ссылались, в разделе о пище кумандинцев отсутствует информация об употреблении ими молочных продуктов. Производство молочной пищи у кумандинцев было ограничено малочисленностью содержащегося в их хозяйствах скота. Как уже отмечалось, многоснежные зимы и неспособность заготовить большое количество сена, ограничивали поголовье КРС и, соответственно, производство молока. Потому ассортимент молочных блюд у кумандинцев не был таким разнообразным, как у их южных соседей-скотоводов алтайцев. Свежее молоко (*сут*) кумандинцы хранили в берестяных туюсках, его использовали для готовки различного рода каш, для заправки талкана, и других блюд.

¹ Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 126.

С отстоявшегося молока снимали сметану (*каймак*). Ее снимали сверху ложкой в отдельную посуду. Из сметаны делали масло (*сарью*). Для производства небольшого количества масла, сливки взбивали в небольшой чашке при помощи ложки. При больших объемах, масло взбивалось в маслобойках. Полученное масло добавляли в каши. Масло перетапливалось на медленном огне в сковороде или кастрюле, а затем хранилось в крынках или берестяных туюсках. Из прокисшего молока (*прастык*) делали творог (*арчи*). Для этого кислую молочную массу варили на медленном огне, а затем остужали и процеживали через материю. Творог использовали как начинку к шанежкам.

Из творога готовили сыр (*курут*). По сведениям Кострова, описавшего путешествие В.В. Радлова по Алтаю, в одном из айлов в верховьях Бии, где совместно проживали кузены, челканцы и кумандинцы, основной пищей была каша из поджаренной ячменной муки и испеченные в золе пшеничные лепешки, а также сыр и очень редко мясо.¹ Как сообщал Н. Богатырев, во время орехового промысла кумандинцы питались особо приготовляемым сыром (*курут*)². В связи с этим нами ставится под сомнение утверждение Л.П. Потапова о том, что северные алтайцы сыр не делали³. Наибольшее распространение молочные блюда получили в конце XIX в. с развитием на Алтае маслоделия. В это время, как отмечали современники, в кумандинских хозяйствах увеличилось поголовье коров⁴.

В качестве напитков кумандинцы употребляли чай. Для его приготовления специально заготавливали на зиму листья разных растений: малины, смородины, иван-чая, белоголовника, душицы и др. Собранные листья плотно утрамбовывали в казане, затем заливали водой с разбавленным в ней медом, и ставили в печь. Хорошо пропаренные листья высушивали и затем толкли. Полученный мелкий порошок – заварка, хранился в холщевом мешочке (*кеден копчач*). Во время промыслов, кумандинцы пили чай всегда с добавлением талкана. Кирпичный чай появился во второй половине XIX в.

¹ ГАТО Ф. 3 Оп.49 Д. 20 Л. 53.

² Богатырев Н. Об ореховом и зверовом промысле кумандинских инородцев Бийского уезда. С. 21.

³ Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. С. 50.

⁴ Богатырев Н. Об ореховом и зверовом промысле кумандинских инородцев Бийского уезда. С. 7.

Кроме того, кумандинцы производили и употребляли брагу (*оортка, позо*). Брага обычно делалась и делается сейчас на меду. При изготовлении дрожжей (*ачитка*) для браги смешивали хмель (*кабынак*), картошку (*картукэ*) и муку в горячей воде. Иногда для увеличения крепости напитка добавляли солод (*угут*). Солод приготавливался из пророщенных зерен ржи, которые высушивались и перемальвались на каменной зернотерке. Брага (*сыра*) настаивалась в деревянной кадушке (*лагун*) в крышке которой было отверстие, забиваемое пробкой (*чучко*). Пробку упирала палкой, которую закрепляли в потолок, чтобы ее не выбило. Для того, чтобы брага имела более темный цвет, ее подкрашивали, добавляя туда квас или пережженный сахар. Иногда делали брагу, настоянную на лесных ягодах. Получившийся напиток – ягодное вино назывался *дышлек араккызы*.

Для получения водки кумандинцы использовали самогонные аппараты. На них перегоняли брагу. Кумандинский самогонный аппарат (*казан шамыр*), по описаниям информаторов, состоял из металлического котла, над которым устанавливалась деревянная кадушка без дна. Верх кадушки закрывался посудой с холодной водой. В центре кадушки имелось отверстие, из которого выходила металлическая или деревянная трубка. Пары водки, поднимаясь во время кипения браги, охлаждались о стенку посуды с холодной водой и стекали по стенкам кадушки до металлического желоба, опоясавшего изнутри кадушку и соединенного с выходящей наружу трубкой. Из этого желоба водка по трубке стекала в специальную посуду. Позднее кумандинцы заимствовали от русских способ производства и употребление хлебной самогонки¹.

В отдельных случаях одна и та же пища у кумандинцев выступала и как повседневная, обычная и как ритуальная пища. Так, например, лапша (*тутпаиш*) являлась главным блюдом на кумандинских свадьбах. Лапшу для свадьбы готовили подружки невесты. При этом не допускалось нарезание теста ножом. Девушки отщипывали от большого куска теста маленькие кусочки пальцами. Считалось, что если нарезать лапшу ножом, то новобрачные будут плохо жить.

Талкан в некоторых случаях также мог выступать как особое, ритуальное блюдо. Так, например, во время обряда жертвоприно-

шения *тайэлга* талкан смешивался с маслом, и из него катались маленькие шарики диаметром 3–6 см. Шарики раздавались всем участникам ритуала, которые поедали их сидя на земле, повернувшись лицом на восток¹. Талкан являлся обязательным ритуальным блюдом и на празднестве кочо-кан².

Мясо коня считалось обязательным компонентом на всех семейных торжествах и на родовом жертвоприношении тайэлга. Мясо забитого коня нарезалось кусками, при этом воспрещалось ломать кости, их обязательно отделяли по суставам. Мясо варилось в больших котлах (*казан*) и подалось всеми участниками обряда, либо членами одного сеока. Во время жертвоприношения тайэлга присутствовать на ритуале разрешалось только членам данного сеока. Все представители других сеоков к участию в обряде не допускались и мяса жертвенного животного не ели. Бульон, сваренный из мяса только что забитого домашнего животного (кроме свиньи), кумандинцами трижды брызгался в огонь домашней печи. Это жертва хозяину огня.

Кумандинцы, также как и шорцы при недуге любого члена семьи, или во время болезни скота устраивали угощение семейных охранителей (*өрекеннер / өрөкөндөр*) в виде куколок вином, маслом и салом³.

По материалам Ф.А. Сатлаева, кумандинцы приносили жертву своим духам кроплением браги, которая называлась *позо, орткы, шилиг, жалама* или *толыг*. Для приготовления *позо* в теплой воде смешивали муку из поджаренного ячменя с солодом (*угут*). Ячмень для этой браги обязательно должен был быть чистым, иначе духи его могли не принять. Поэтому ячмень для жертвенной браги сеяли подальше от жилищ и пастбищ. *Позо* приносили в жертву только чистым духам. Брагу *орткы* готовили из любой муки. Однако если она предназначалась для чистых духов, то в основе ее должна быть мука из поджаренного ячменя. Брага заводилась в большом берестяном сосуде, называвшемся *сай* или *чапчак*. Жертвенное блюдо *шилиг* представляло собой жидкую и сладковатую кашницу из яч-

¹ Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 126.

¹ Данилов В.М. Тайлгъа // Жизнь национальностей. 2001. № 1/2. С. 62.

² Сатлаев Ф.А. Коча-кан – старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // Сборник МАЭ. Л., 1971. Вып. 27. С. 133.

³ Дыренкова Н.П. Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков // Сборник памяти В.Г. Богораза. М, 1937. С. 126.

менной муки и солода. Ею кропили домашним духам и покровителю охоты – *Шалыгу*¹.

По сведениям П.И. Каралькина, одним из любимых блюд у кумандинцев была *пиша* – еда, приготовленная из желудка сурка. Обычно *пиша* приготавливалась охотниками в день отъезда с промысла домой. Главными ингредиентами этого блюда являлись внутренности диких животных: легкие, сердце, почки, печень и желудок. Перечисленные продукты мелко крошились и набивались в желудок сурка. После чего оба выхода желудка перевязывались, и он бросался в кипящую воду. Сварившееся блюдо вынималось из воды, нарезалось мелкими кусочками и было готово к употреблению.

Традиционная утварь кумандинцев насчитывает несколько типов посуды, изготовленной из разных материалов. В деревянной утвари кумандинцев довольно большое распространение получила посуда, выдолбленная из одного куска дерева. Она представлена различного рода чашами, материалом для изготовления которых служил комель березы (*ук*) либо березовый корень. Распространенным видом такой посуды являлись чашки, как правило, небольшие по размерам (*айак*, *ур айак*, *агаи айак*). Гораздо большие размеры имели блюда (*тепиши*) с пологими краями, в которых к столу подавались куски вареного мяса. Большая чаша (*чара*) с крутыми краями являлась ритуальной и использовалась во время свадеб. Ритуальная долбленая утварь кумандинцев изготавливалась и в виде птиц: лебедя, глухаря и утки, все эти блюда назывались *ур айак*. Прямоугольную форму имели небольшие корытца (*карытак*), предназначавшиеся для рубки мякоти мяса. К числу долбленной утвари относятся также цилиндрические ступы (*соко*), в которых рушилось зерно и измельчалась кора тальника. Из чурки выдалбливались также ведра (*конок*). К числу долбленной утвари кумандинцев относятся также ложки, ковши, шумовки. Следующим подтипом деревянной утвари кумандинцев являются изделия из гнутых досок. Он представлен двумя изделиями: ситами (*эскин*) и веялками (*саргаач*). Бондарная утварь кумандинцев была заимствована от русских и представлена маслобойками (*шапшах*), кадушками (*кадушке*) и лагушками (*лагнык*). Берестяные изделия представлены разнообразным туесами (*туус*); изделиями кошелеобразной формы, которые носились за плечами; большими коробами (*комдо*); неболь-

шими табакерками и солонками (*туз айак*). Каменная утварь представлена каменными зернотерками (*насак*) и ручными мельницами (*кол тербен*). Каменные зернотерки сохранились во многих кумандинских семьях до наших дней, а ручные мельницы встречаются довольно редко. Нами зафиксирована такая мельница в г. Бийске у М.В. Кастаракова, изготовленная им самим. Как уже отмечалось, кузнечное ремесло обеспечивало потребность кумандинцев в металлической посуде. Однако с упадком этой отрасли кумандинцы стали использовать покупные изделия заводского производства. Широкое распространение у кумандинцев получили большие металлические котлы (*казан*), которые ставились на таганы (*очок*). Зерна ячменя и пшеницы для приготовления талкана кумандинцы поджаривали на металлических сковородах (*коорыши*), они имели широкие и пологие края. Кроме того, кумандинцами использовались большие, до 50 см в диаметре, металлические чаши, в которых заводили тесто. Позднее кумандинцы переняли у русских металлическую утварь: чугуны и ухваты к ним, чайники, кастрюли, ложки с вилками и т.д.

Во время охотничьего сезона, поздней осенью – зимой – ранней весной кумандинцы передвигались на лыжах. Лыжи были двух типов: подволоки (*апшиа*, *чаккан шана*, *тукту шана*), подбитые конским мехом, и голицы (*кангай*, *калбрак шана*). Первые предназначались для передвижения по глубокому снегу, а вторые – по неглубокому. В качестве материала для изготовления лыж в Красногорском районе обычно служил тополь (*аснык*), а в Солтонском – черемуха (*чермыт*). Посох-лопатка (*тоёк*, *куречек*), с помощью которого передвигался охотник, изготавливался из комеля березы, что придавало ему особую прочность. Этим посохом расчищали снег при установке капканов, черпали воду из проруби, убивали загнанного по снегу зверя.

Свои грузы и добычу охотники перевозили на нартах. Кумандинские нарты относятся к западно-сибирскому типу и разделяются на охотничьи и бытовые. Иногда вместо нарт охотники использовали связку пары лыж, которые связывали в носках и пятках и волочили за собой. Для транспортировки грузов использовали также волокушу (*суртне*), сшитую из конской кожи. Основным водным средством передвижения кумандинцев, которое также активно использовалось в рыболовном промысле, являлась лодка-долбленка (*кебе*). Она получила распространение у всех групп аборигенного

¹ *Сатлаев Ф.А.* Кумандинцы: историко-этнографический очерк. С. 153–154.

населения Северного Алтая. По классификации В.В. Антроповой, кумандинские лодки относятся к типу остроконечных долбленок¹. Кроме лодок-долбленок у кумандинцев существовали также и берестяные лодки (*тос кебе*), воспоминания о которых сохранились в фольклорных текстах.

Таким образом, в настоящей работе была представлена общая характеристика традиционной материальной культуры кумандинцев и их хозяйства. По распространенному мнению, традиционная модель культуры у сибирских этносов более или менее стабильно существовала в конце XIX – начале XX вв. Именно этими рубежами сопровождается большинство этнографических исследований. Однако хочется отметить, что начало XX в. не стало завершающим этапом развития традиционного хозяйства и материальной культуры кумандинцев. В течение XX в. их культура видоизменялась, приспособлялась к новым условиям, приобретала новые черты, сохраняя, тем не менее, традиционные элементы.

Трансформация традиционной культуры и хозяйства кумандинцев начинается в первой трети XX в. и усиливается к его середине. Это было связано с несколькими обстоятельствами. Во-первых, большую роль в трансформации хозяйства и культуры сыграл фактор проживания кумандинцев в среде преобладающего восточнославянского населения. Во-вторых, значительные изменения были порождены общими для нашей страны того времени процессами коллективизации, создания принципиально новых форм хозяйствования, которые существенно отличались от традиционных. Большое влияние оказала и Великая Отечественная война, на фронтах которой погибла большая часть призванных мужчин-кумандинцев. С гибелью мужчин-охотников, исчезает и охотничий промысел – являвшийся основообразующим элементом культуры кумандинцев. Кроме того, в 1950-е годы в ходе политики укрупнения коллективных хозяйств и ликвидации «бесперспективных деревень» из мест традиционного проживания была вытолкнута большая часть кумандинцев. Многие из них переехали в ближайшие города, пополнив армию низкоквалифицированных рабочих и безработных. К тому же, значительную роль в изменении облика куль-

¹ Антропова В.В. Лодки // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961. С. 107–130.

туры кумандинцев стали играть смешенные браки. По нашим подсчетам, смешенные браки, заключенные кумандинцами Красногорского и Солтонского районов сегодня составляет более 70 % от общего числа. В некоторых селах этот процент значительно выше.

Рост этнического самосознания кумандинцев, особо острый в последнее десятилетие, сопровождается и попытками возрождения их традиционной культуры. Это возрождение, на наш взгляд, должно опираться не только на исторический опыт предков, о котором и говорилось в настоящей работе, но и должно учитывать современные реалии социального и экономического положения кумандинцев.

АЛТАЙСКО-КУМАНДИНСКИЕ
ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

В данной статье автор рассматривает лишь некоторые аспекты религиозных представлений алтайцев и кумандинцев, свидетельствующие об общем генетическом и историческом пути этих этносов.

Ф.А. Сатлаев в монографии «Кумандинцы» писал: «Несмотря на то, что в конце XIX – начале XX века большинство кумандинцев приняли христианство и официально считались православными, они все-таки продолжали придерживаться своих старых верований и представлений. Эту отличительную черту отметил еще В.В. Радлов, которому священник села Макарьевска жаловался, что “из всех татар” кумандинцы наиболее прочно придерживаются своих обычаев, поэтому их очень трудно склонить к принятию христианства, и якобы миссия почти не пользуется у них успехом. Священник, конечно, несколько преувеличил, утверждая, что миссия не смогла укрепить своих позиций среди кумандинцев, о чем говорит значительное количество открытых ею миссионерских станом. Но в остальном он был прав»¹.

Ф.А. Сатлаев называет верховным божеством кумандинцев Ульгена – «Ўч бөрүктү бай Ўлген» («Имеющий три шапки священный Ульген»), у которого по одной версии было семь сыновей, по другой – девять. Он же называет Ульгена «кудай (Ўлген)»². У Ульгена, как считает Ф.А. Сатлаев, сыновьями считаются родовые духи-покровители³:

Роды	Духи – покровители
1) Өрө куманды, тастар	Карчы кайын кестирбес кайыр көстү Солта-кан. (Запрещающий рубить искривленную березу со строгим взглядом Солта-кан)
2) Чоот	Солу – кан.

¹ Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: Историко-этнографический очерк. Горно-Алтайск, 1974. С. 147.

² Там же. С. 150.

³ Там же. С. 147.

3) Алтына куманды	Ньянмырактыг Чажы-кан. (Посылающий дождь Чажы-кан)
4) Соолыг	Эзир пулут оллатыг Аба-йажын. (Сидящий на кучевых облаках Аба-йажын)
5) Табыска	Пагдыг-кан.
6) Өрө шабат	Күлбиш-бий.
7) Алтына шабат	Суза-кан.

Если речь шла о девяти сыновьях Ульгена, то называли дополнительно Кайыр Киргис-бия и Чиш ээзи Каным-бия¹.

Ф.А. Сатлаев писал: «Точно так же у него было семь или девять дочерей, из которых по имени известна только одна – родовое божество сеока тоон – Ўч чечектиг Чайым-кан»². Южные алтайцы также считали, что у Ульгена семь или девять сыновей, их них обычно упоминается Каршыт.

Известный советский этнограф С.А. Токарев писал, что «представление о Каршите и других как о сыновьях Ульгена есть не более как плод досужих размышлений какого-либо шамана... история религии разных народов содержит многочисленные примеры того, как устанавливалось путем богословских жреческих спекуляций мифологическое родство между образами богов, первоначально друг другу совершенно чуждыми. Несомненно, что аналогичное явление мы видим перед собой и здесь»³.

Однако в этой коллизии нас интересует другое. Если у кумандинцев насчитывается десять родовых покровителей, то В.А. Муйтуева у всех южных алтайцев с их многочисленными родами называет всего четыре родовых покровителя-тёсей: Дяжылган для родов: иркит, сойон, коболы; Кого-Монко для родов: модор, танды, ара, тёрбёт; Пактыган для родов: төлөс, алмат, көбөк; Карчыт или Каршыт для рода майман. К родовым тёсям В.А. Муйтуева относит и Ульгена как покровителя родов: кыпчак, мундус, кергил тодош, очы, чапты⁴.

Как видим, у кумандинцев сохранилось более полное представление о тёсях-покровителях родов, чем у южных алтайцев.

¹ Там же. С. 148.

² Там же. С. 148.

³ Токарев С.А. Пережитки родового культа у алтайцев // Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. 1947. Т. 1. С. 155.

⁴ Муйтуева В.А. Традиционная религиозно-мифологическая картина мира у алтайцев. Горно-Алтайск, 2004. С. 20–21.

У кумандинцев Эрлик «являлся как бы главой всего подземного мира и руководителем подземных духов, от которых исходили все болезни... Ульген же, оставаясь верховным божеством, наказывал человека только за непочтение к нему и выносил решение (чаргы) относительно его дальнейшей судьбы. Это решение передавалось Кагыр-хану, который поручал Эрлику привести его в исполнение.

Некоторые кумандинцы полагали, что кудаи (Ўлген), Эрлик и Кагыр-хан – братья»¹.

Мифы южных алтайцев так же говорят о том, что Ульген и Эрлик – братья. Эрлик был старшим братом и даже более честным, более инициативным и деятельным, чем Ульген. Отношения Ульгена и Эрлика закреплены в выражении южных алтайцев: «Ўлген ле Эрликтин эжиги јаныс.» («У Ульгена и Эрлика одни двери»). Этот аспект отношений двух богов имеет в настоящее время особое значение в алтайской этнографии, так как в работе В.А. Муйтуевой «Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев» Ульген низведен до теся-родового покровителя нескольких племен².

У кумандинцев был известен персональный дух – хранитель под именем Пайна или Убай, он «появляется вместе с зарождением ребенка в утробе матери и охраняет его в течение всей жизни. Считалось, если ребенок улыбается во сне, то его забавляет Умай или Пайна. И наоборот, если ребенок во сне вздрагивает, то это значит, что от него ушел Умай или Пайна (Пайназы тўшкен)»³.

У южных алтайцев так же есть культ Умай или Пайана, но этот дух с такими же охранительными по отношению к детям функциями не мужского, а женского рода. Маленькие лук и стрелы, которые являлись символами Май-эне (Умай-эне или Пайана), вешались над колыбелью ребенка как обереги⁴. Если исходить из того, что первые духи и боги были женского рода, то можно предположить, что этот дух-покровитель у кумандинцев претерпел некоторую эволюцию.

Кумандинцы почитали такие священные горы: Ийик-таг, Солоп и Ажыг на правом берегу реки Бии, Кабак в окрестностях Телецко-го озера, Чычам в верховьях речки Учурга — правого притока реки

Бии. «Женщинам, — писал Ф.А. Сатлаев, — запрещалось находиться вблизи почитаемых родовых гор мужа с обнаженной головой или босиком, подниматься на нее и называть вслух имя родовой горы. Нарушение этих правил должно было повлечь за собой несчастье в семье»¹.

Как видим, в этом общем для тюрков Сибири культе гор отразился обычай избегания, так же известный многим народам. Жены как пришельцы из других родов не могли подниматься на родовую гору мужа и присутствовать на молении, которое совершалось на ней. Ф.А. Сатлаев отметил такие обязательные для соблюдения обычая избегания запреты: ходить с непокрытой головой, обнаженными руками и ногами, называние имени родовой горы мужа, а также его старших родственников, как мужчин, так и женщин. Общими для кумандинцев и алтайцев являются культ водных источников (Суу ээзи) и культ огня (От ээзи).

Ф.А. Сатлаев описал осенний праздник «Коча-кан», обратим внимание на один ритуал этого праздника: «Празднество начиналось с хождения по ближайшим селам лица, игравшего роль духа Коча-кана, олицетворявшего собой символ плодородия. Последнего сопровождали три-четыре человека мужчин и толпа детей. Игравший роль Коча-кана пел перед окнами каждого дома песни эротического содержания, а его спутники собирали пожертвования от жителей села, состоявшие из хлеба, табака и т.п. На мужчине, игравшем роль Коча-кана, была надета раскрашенная маска из бересты... и остроконечная берестяная шапка (тос бөрүк). В руках он держал деревянный фаллос и посох»².

В алтайском свадебном ритуале есть обряд такого же эротического содержания: «Вокруг горящего очага бегала, смазывая маслом или жиром нижний круг аила, женщина. За ней бегали мужчины, изображавшие жеребцов, они подражали конскому ржанию и делали эротические движения. По другим сообщениям в этом обряде участвовало трое: двое мужчин и женщина. Действующие лица обегали очаг три раза. Был и иной вариант: вокруг очага бегала одна женщина – сноха жениха, а жеребца изображал племянник жениха. Кобылиц могли изображать женщины, заплетавшие косы невесте. Жеребцов изображали племянник и брат жениха. Жеребцов и

¹ Сатлаев Ф.А. Кумандинцы. С. 150.

² Муйтуева В.А. Традиционная религиозно-мифологическая картина мира у алтайцев. С. 28.

³ Сатлаев Ф.А. Кумандинцы. С. 149.

⁴ Шатинова Н.И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1981. С. 81.

¹ Сатлаев Ф.А. Кумандинцы. С. 148.

² Там же. С. 161.

кобылиц могли изображать по два: две женщины-кобылицы и двое мужчин-жеребцов». Этот обряд назывался «бее ле айгыр ойыны» («игра кобылицы и жеребца»)¹. Цель этого обряда – «программирование» многочисленного потомства молодой семьи и всякой другой благодати, например, приумножение домашнего скота.

Таким образом, при сравнительном рассмотрении традиционной культуры кумандинцев и алтайцев следует отметить, во-первых, схожесть религиозных культов, во-вторых, сохранение в традиционной культуре кумандинцев архаических элементов, «забытых» в традиционной культуре южных алтайцев.

КОЧА-КАН – СТАРИННЫЙ ОБРЯД ИСПРАШИВАНИЯ ПЛОДОРОДИЯ У КУМАНДИНЦЕВ

Об эротическом обряде алтайцев коча-кан при *тайылга* – жертвоприношении Ульгеню (Ўлген) лошади – впервые упоминает миссионер В.И. Вербицкий. Он указывает, что *коча* – это разрисованная маска из бересты, которую шаман, внезапно сняв с себя во время камлания, надевает на одного из присутствующих, в силу чего последний приходит в состояние крайней возбужденности.¹

Более подробно и обстоятельно об этом говорится в статье Д.К. Зеленина². В 1927 г. он побывал у верхних кумандинцев в деревне Полушкино на жертвоприношении тайылга (*арыг* – покумандински), составной частью которого является эротический обряд. Хотя Д.К. Зеленин и присутствовал на жертвоприношении, ему все-таки не пришлось быть очевидцем эротического действия, а сведения о нем собрал он в различных селах Турочакского аймака. Как стало теперь известно, некоторые подробности от него кумандинцы скрыли. Д.К. Зеленин описал в основном эротическую сторону обряда при жертвоприношении лошади, который они проводили в узком кругу, только среди мужчин своего рода.

Наряду с тайылга кумандинцы часто совершали осенью другой обряд, известный у них под названием *позо кочазы* – брага Коча, который также сопровождался особым эротическим действием – коча-кан. В этнографической литературе впервые о нем упоминает Л.П. Потапов. Он указывает, что «по окончании уборки урожая в улусах устраивалось празднество. Из свежеемолоченного зерна выкуривали самогонку и распивали ее в течение двух-трех дней. Более состоятельные (у степных и северной части горных шорцев, а также у кумандинцев) устраивали жертвоприношение, сопровож-

¹ Вербицкий В.И.: 1) Краткие сведения об Алтайской миссии // ТЕВ. 1886. № 21. С. 6–7; 2) Алтайцы. Томск, 1870. С. 98.

² Zelenin D. Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken // Internationales Archiv für Ethnographie. 1928., Bd. XXIV. Hf. IV–VI. Leiden.

¹ Шатинова Н.И. Семья у алтайцев. С. 58.

даемое особым эротическим обрядом (у шорцев – пактыган, у кумандинцев – кочаган)¹. Однако обряд остается все еще малоизученным и не нашел в литературе полного отражения.

Специальное изучение этого вопроса представляет, по нашему мнению, определенный научный интерес. Например, в этом обряде есть ряд моментов, отражающих прошлые этногенетические связи, которые можно использовать при решении проблемы происхождения кумандинцев, шорцев и телеутов. Однако мы не ставим перед собой такой задачи, а ограничиваемся лишь описанием.

Сбор полевых этнографических материалов проводился нами в 1964 г. в селах Озерки, Курлек, Егона, Алешкино Красногорского района, Пешпер и Шатобал Солтонского района Алтайского края. Кроме того, отдельные сведения по эротическому обряду были получены от кумандинцев, проживающих в г. Горно-Алтайске². Выяснить все подробности нам не удалось, так как наши информаторы за давностью лет не могли дать исчерпывающих сведений. И все же мы старались восстановить, насколько возможно, картину проведения этого старинного осеннего праздника. Отдельные сведения по обряду были почерпнуты из материалов А.В. Анохина, хранящихся в архиве Института этнографии АН СССР.

В этнографической литературе нет твердого мнения относительно значения слова «коча». В переводе В.И. Вербицкого оно означает маску, изготовленную из бересты, которую шаман надевает на себя при камлании Ульгеню. Эту маску он снимает иногда и надевает на одного из присутствующих мужчин, «который вследствие сего начинает храпеть и вообще представлять из себя рыскающего жеребца – символ оплодотворения весенней природы»³. Однако с его переводом трудно согласиться. Значение этого слова наиболее верно подметил Д.К. Зеленин. Он отмечает, что слово «коча» употребляется в двойном смысле: во-первых, как маска, которую наде-

¹ *Потанов Л.П.* Этнографический очерк земледелия у алтайцев // ТИЭ. Нов. сер. 1952. Т. 18. С. 182.

² Нашими собеседниками были пожилые люди, непосредственно принимавшие участие в этих обрядах, а также бывшие шаманы и очевидцы: И.И. Петрушов, Сырга Пелекова, Санпар Лемжин, Самуил Кухтуеков, Г.И. Кукуев, Александр Шахов, Мултухай Сатлаев, Карстай Шатобалов и др. Всем им автор приносит благодарность.

³ *Вербицкий В.И.* Словарь алтайского и аладагского наречия. Казань, 1884. С. 145.

вают во время обряда, и, во-вторых, как собственное имя незнакомца¹. Мы присоединяемся к мнению Д.К. Зеленина. Слово «коча» означает только разрисованную маску из бересты, а термин «Кочакан» – мифическую личность, эротическое божество, олицетворяющее символ плодородия. Маска отражает, по мнению кумандинцев, лишь внешний облик (*кееби, сүри*) Коча-кана.

В мифологии кумандинцев о происхождении Коча-кана существуют довольно противоречивые сведения. По одним из них, Коча – человек, которого шаман Кадылбаш забросил на седьмое небо за блуд². По легенде, которую записал А.В. Анохин, Коча был шаманом. В ней говорится: «...прежде были и кам и камка. Оба они камлали над больным, во время камлания на них напал злой дух (аза), и он оказался сильнее шаманов. Аза хотел их съесть. Мужчина-кам, спасаясь от смерти, вылетел на небо в печную трубу и достиг неба, где живет Ульген. С тех пор там он и живет»³.

По нашим данным, полученным от Карстая Шатобалова в селе Шатобал Солтонского района, Коча родился от брака великого шамана с дочерью Ульгена. Последний, разгневанный тем, что его дочь ушла на «холмистую землю» (ойдок чер) замуж за смертного, прогнал ее, когда она вернулась к нему со своими сыновьями. При этом Ульгень определил места каждому из внуков. Старший внук его был немым (тил тартынбас келей). Ульгень послал (букв. – подбросил) его жить среди людей, вечно скитаться по их «четырем углам», т. е. жить в жилище. Люди поклоняются ему и делают его изображение из дерева. Его называют *үрген-Эзи* или *Чарты Шалық*. Недостаточное почтение к нему может вызвать у людей заболевания спины. Среднего внука, самого здорового и сильного, звали Коча. Его Ульгень подбросил к Пактық-кану – посредника между ним и Эрликом. При этом Ульгень определил, что этот внук будет покровителем великих мастеров и шаманов. По сведениям, полученным от других информаторов, Пактық-кан и Коча часто выступают как одно лицо.

Согласно рассказу того же старика Карстая Шатобалова и Александра Шахова, небо (тегри) разделяется на несколько слоев (кат, кып), т. е. сфер. На самом нижнем из них, по одним сведени-

¹ *Zelenin D.* Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken. S. 89–90.

² Там же. С. 90.

³ Архив ИЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 65. С. 46.

ям, живет Пактык-кан, по другим – Коча-кан или тот и другой вместе.

Коча-кан встречает шамана при жертвоприношении лошади Ульнею на первой небесной сфере и стремится не пустить его дальше. Он задерживает шамана и просит его поиграть с ним. Шаман, стараясь отвязаться от домогательств, приносит ему в жертву *чапчак*¹. жертвенной браги (*орткы*) и сбрасывает Коча-кана вниз на одного из мужчин, присутствующих на тайылга (практически накидывает на него только маску). В результате, по мнению кумандинцев, дух Коча-кана переходит на последнего, вследствие чего надевший маску приходит в состояние возбуждения и ведет себя, как жеребец во время гона. Он берет в руки деревянный фаллос и начинает игру Коча-кана с молодежью. Описанию этой сцены и посвящена статья Д.К. Зеленина². Дух (*сүри*) Коча-кана, по представлению кумандинцев, все-таки остается похожим на человека, несмотря на сравнение Коча с жеребцом.

К проведению праздника, посвященному божеству Коча-кану, приступали глубокой осенью, когда мужчины возвращались с промысла кедрового ореха. Как правило, это происходило в октябре. Брагу (*позо*) готовили из ячменя нового урожая. Группа мужчин, состоящая из родственников, выбирала пустынное место где-нибудь за деревней возле речки и привозила туда всю необходимую утварь. Одни жарили ячмень в большом плоском котле (*казан*), другие толкли в ступе (*сокко*) поджаренное зерно, третьи измельчали его на зернотерке на *талкан*³. В приготовлении *позо* могли участвовать и женщины, но только одного с мужчинами рода. Готовый талкан ссыпали в новые мешки и переносили на место празднества. Обычно для этой цели выбирали место либо в поле под березой, либо в лесу на пригорке (*кандакта*), либо возле речки, также под березой. Здесь шаман совершал над талканом *алас* – очищение, так как, по мнению кумандинцев, талкан мог быть осквернен, например, к нему могла прикоснуться душа недавно умершего или его мог понюхать *айна* – нечистый дух, поэтому талкан надо было очистить от возможной скверны. Шаман брал длинную палку, на противоположном конце которой находился кусок бересты, поджигал

¹ Берестяной сосуд высотой около метра.

² *Zelenin D. Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken. S. 88.*

³ Мука из поджаренных зерен ячменя.

ее и с чтением молитвы ходил вокруг талкана. Обмахивая его горячей берестой. Огонь использовался здесь в качестве очистительного элемента. Нам не удалось записать текст шаманского обращения при совершении *аласа*, поэтому мы приводим образец такого текста, записанного А.В. Анохиным от кумандинцев¹.

Вначале шаман обращается к верховному божеству со словами:

- | | |
|---|---|
| 1. Өрө турган кудайым – жайачым! | 1. Вверху стоящий мой бог-создатель! |
| 2. Кепке мени сылып пычпрда Умай-энеме, | 2. Когда меня по форме выкраивал для Умай-матери, |
| 3. Тынымчи ² түйерде, | 3. Когда мой дух зарождался, |
| 4. Тар курсакка түйерде, | 4. Когда в тесном желудке зарождался, |
| 5. Тату эмчегин эминген, | 5. Сладкие груди ее сосал, |
| 6. Киндигини кесген. | 6. Пуповину его отрезал, |
| 7. Кирбигини түйген | 7. Ресницы его завивал |
| 8. Өрө турган жайачым! | 8. Вверху стоящий мой бог-создатель! |
| 9. Мени жайап саларда. | 9. Когда меня сотворил, |
| 10. Өрө турган кудайым мактаган. | 10. Вверху стоящий мой бог похвалил, |
| 11. Ак сагалду Караш-Бий. | 11. Белобородый Караш-Бий. |
| 12. Жетти жалтан күйүп турган, | 12. Семь всполох горящие, |
| 13. Жетти күйгү часкы күнде, | 13. Семь засух весенним днем, |
| 14. Кыңыр салган! | 14. Молния ударила! |
| 15. Тогус буры үн алышкан, | 15. Девять коней перекликались, |
| 16. Эмил көк үн салды, | 16. Кукушка голос подала, |
| 17. Эбир агаш пур тарты, | 17. Деревья Эбир листьями покрылись, |
| 18. Жайап Берген чаш өлөн. | 18. Сотворенная молодая трава. |
| 19. Кудай абыр чуртыбыс | 19. Благодаря богу спокойна жизнь (хозяйство), |
| 20. Кудайым көдүртим. | 20. Подымаю своего бога. |

Затем, размахивая зажженной берестой, окуривает приготовленный талкан, продолжая читать заклинание:

- | | |
|------------------------------|---|
| 1. Алас была аш иттим, | 1. С аласом пишу приготовил, |
| 2. Кудайга абыр сурап иттим. | 2. У бога выпрашивая благополучие, готовил. |

Талкан размешивали в теплой воде и получали кашецеобразное сусло, в которое для брожения добавляли ржаной солод (*угут*). Сусло сливали в заранее сшитый из бересты *чапчак* (или *сай*) трех размеров: высота большого – около 1,5 м, среднего – 1,2 м, малень-

¹ Архив ИЭ. Ф. 11. Оп. 1в. Д. 102. С. 481–482.

² В некоторых местах А.В. Анохиным допущены неточные записи. Эти места частично выправлены согласно указаниям моих собеседников.

кого – около метра. Все эти чапчаки вмещали в себя до 15 ведер сула. Каждый из них имел определенное назначение. Самый большой был предназначен Чер Сагалык Караш-Бию (посредник между Ульгеном и Эрликом); средний – духу двери Эжик пайназы (он же Ёрген-Эзи); самый маленький – Коча-кану.

Наполненные чапчаки закрывали берестяными коробками (*кий-печ* или *тозок*) с сухим талканом, причем у верхних кумандинцев самый большой чапчак обвязывали неводом и назывался он у них *чалабалыг ньян чапчак* (букв. – туес, имеющий кисть). Затем чапчаки оставались на двое суток для брожения. Заготовив все необходимое для праздника, его участники возвращались в деревню.

Естественно, что на приготовление позо уходило много зерна, одной семье это было не под силу. Поэтому участвовали все родственники. Каждый из них вносил свой пай – готовил одну чашу или ковш сула и сливал его в общий чапчак; такая чаша называлась *адактыг айак* – почетной чашей. Следовательно, на общественное приготовление позо затрачивался не только коллективный труд мужчин рода, но и коллективный продукт рода. Кропление позо производилось родовому божеству и духу-покровителю семьи.

Целью кропления божеству было выпрашивание благополучной жизни, большого урожая и приплода скоту.

В том месте, где стояли чапчаки с позо, строили небольшой балаган (*оодог*), внутри которого сидел шаман. Пищу готовили в этом же балагане.

Принадлежности Коча-кана – маска (*кеби, сүри*), фаллос, посох и шапка – заготавливались заранее. Маску (МАЭ, колл. № 3895-5, 141) делали следующим образом. Из куска бересты вырезали овал длиной 34 см и шириной 28 см. На нем намечали отверстия для глаз, носа и рта и затем все это вырезывали ножом. Когда отверстия для глаз были готовы, приступали к изготовлению ресниц.

Глазницы маски обкалывали вокруг шилом и в проколы вставляли пучки меха из хвоста летней белки. Точно так же прикрепляли усы и бороду. К верхнему краю отверстия для носа прикреплялась полоска бересты, напоминающая по форме усеченный конус.

Береста у кумандинской маски, в отличие от шорской, была обращена внутренней стороной наружу и окрашивалась охрой¹.

¹ Zelenin D. Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken. S. 86–87.

Посох Коча-кана был сделан из березовой палки, очищенной местами от коры. Он должен быть, по мнению кумандинцев, пестрым (*алашаң-мыл*). На верхнем конце посоха привязывались три-четыре ленточки красного, черного и белого цвета.

Фаллос изготовлялся также из ствола молодой березки (МАЭ, колл. № 5063-78). Окрашивался он соком калины. Согласно сообщению А.В. Анохина, раньше его окрашивали кровью жертвенного животного¹. Фаллос и посох кумандинцы изготовляли из одного ствола. Из комля этого дерева делали тестикулы.

Кроме указанных вещей. Коча-кану шилась из бересты шапка конусообразной формы (*пөрүк*) высотой около 50 см. Шили ее волочками молодой черемухи (*тарсыл*). На ней имелись две-три кисти из бересты (*чалаба*). Закреплялась она на голове исполнителя роли Коча-кана при помощи петли из черемуховых волокон (*саңылтрак*) за подбородок. Две таких шапки (МАЭ, колл. №№5063-74, 3893-7) хранятся в фондах МАЭ.

Накануне праздника производили домашним духам кропление брагой, разбрызгивая ее берестяной ложкой.

Сначала кропили духу жилища *Ёрген-Эзи*. К нему шаман обращался со следующими словами:

- | | |
|------------------------------|--------------------------------------|
| 1. Төрт толықтың мөкөлери, | 1. Четырех углов силачи, |
| 2. Сары шапын тайактықлар... | 2. Имеющие посох из желтой акации... |

После этих слов он производил кропление брагой в передний правый угол. Затем обращался к духам двери:

- | | |
|-----------------------------------|---|
| Кылганалтық тар эжиктиң мөкөлери! | Силачи, охраняющие тесную дверь на петле! |
|-----------------------------------|---|

Производил то же самое действие по отношению к двери. И, наконец, шаман обращался к хозяину огня, который представлялся в образе женщины.

- | | |
|-----------------------------|--|
| 1. Одыс паштық от-эне! | 1. Тридцатиглавая мать-огонь! |
| 2. Кызал тилиң кылбыран, | 2. Красным своим языком, разговаривая, |
| 3. Чажыл тилиң чалбыран.... | 3. Зеленым своим языком, колыхаясь.... |
| 4. Шок, шок! | 4. Шок, шок! |

Затем все родственники уходят на место праздника. Наутро шаман начинает камлать. Он вызывает дух божества Коча, прожи-

¹ Там же.

вающего на первой небесной сфере, и как бы передает его одному из присутствующих (который отныне должен изображать его). Таким человеком может быть молодой мужчина, знающий слова песни Коча-кана и предки которого были когда-то шаманами, т.е. *кам сѳоктиг Кижи* – человек, имеющий шаманскую кость. Последнее играло важную роль. Однако, по свидетельству моего собеседника И.И. Петрушова, заклинание, вызывающее дух Коча-кана, мог читать и не шаман. Это мог сделать любой мужчина, знающий слова заклинания.

Одежда Коча состоит из обычного повседневного белого холщового халата (*ак кѳспек*) и распространенной в прошлом обуви (МАЭ, колл. № 5063-14 а, в), голенища которой сшиты из холста (*ар үдек*).

Избранник надевает маску, шапку, берет в левую руку фаллос, а в правую посох и отправляется вприпрыжку по деревне. Его сопровождают три-четыре человека. За процессией бежит толпа детей. Перед окном каждого дома Коча-кан останавливается, припрыгивает и поет свою песню. Тем временем один из сопровождающих его заходит в дом, чтобы получить приношение. Часто хозяин дома сам выносит им хлеб или табак, как бы умиливливает Коча-кана. После этого Коча-кан отправляется к следующему дому и там снова повторяет свою песню. В начале песни он называет родовое божество обобщенным именем *пайна* (*пайана*). Например, таким пайна у верхних кумандинцев был *Карчы кайың кестирбес Кайыр Салтакан*.

Если описываемый обряд проводился у верхних кумандинцев – өре куманды, – то Коча-кан говорит, что он принадлежит родовому божеству верхних кумандинцев. Мы приводим один из образцов такой песни, записанной у И.И. Петрушова, изображавшего когда-то Коча-кана (род Өре куманды).

- | | |
|---|---|
| 1. Карчы кайың кестирбес Кайыр Солта-кааның, элбир-салбыр Бай-Кочо! | 1. Запрещающего рубить сплетенную березу, Кайыр Солта-кана, оборвыш священный Кочо! |
| 2. Ак айастан түштим, | 2. С чистого неба спустился, |
| 3. Ак чибекчи польп шийил түштим. | 3. Как белый шелк, расстилаясь, спустился, |
| 4. Алтын үрге сылгадым, | 4. Золотой навес обойдя, |
| 5. Бай-кайыңны сылгадым. | 5. Священную березу обойдя, |
| 6. Ойдок черге түшкелдим. | 6. На холмистую землю спустился, |
| 7. Одыс солды ойнодып. | 7. С тридцатью парнями играя, |

- | | |
|---------------------------------------|---|
| 8. Ойыным калбан Коча бын. | 8. Игр не оставил я, Коча. |
| 9. Кырык кысты кыстадып, | 9. Сорок девушек, прижимая, |
| 10. Кичийим калбан Коча бын. | 10. Младшую не оставил я, Коча. |
| 11. Төгөн десе, поны көрлер! | 11. Если не верите, посмотрите на это! |
| 12. Кол сыны седейлик бын. | 12. Длинной с руку имею penis |
| 13. Айгыр кара ташактык бын. | 13. Как у жеребца мои тестикулы, |
| 14. Ала шанмыл тайактык бын. | 14. Пестрый посох имеется у меня. |
| 15. Күзенерге келдим. | 15. К кузенам я пришел, |
| 16. Күзен кызы чача келдим! | 16. Кузенских девушек оплодотворил! |
| 17. Абалара кире келдим. | 17. К абаларам заходил, |
| 18. Абалар кызы чача келдим! | 18. Абаларов девушек оплодотворил! ¹ |
| 19. Кѳрақтык сынарга шыктым, | 19. На гриву с дудками поднялся, |
| 20. Кѳрақты калдраткан Коча бын! | 20. Дудками брэнчал я, Коча! |
| 21. Шарыктык черни, | 21. В местах, где имеются шарык, |
| 22. Шалдраткан Коча бын! | 22. Стучал (брэнчал) ими я, Коча! |
| 23. Шакпынактык черди | 23. В местах, где акации, |
| 24. Шаныштырган Коча бын. | 24. Ударял их меж собой я, Коча! |
| 25. Аспаштык черни | 25. В местах, где осинник, |
| 26. Алаштырган Коча бын. | 26. Женил их меж собой я, Коча! |
| 27. Отга аскан казаным | 27. Котел мой, поставленный на огонь, |
| 28. Алаташтап кайнады. | 28. Бурля закипал. |
| 29. Четтерниц пула | 29. У девушек vulva |
| 30. Эрдимеле кайнады. | 30. Спермой закипала. |
| 31. Четтирниц – сиккен сайын татанык. | 31. У девушек с каждым совокуплением слаще. |
| 32. Каранарнык пулагы | 32. У старушек vulva |
| 33. Кадык каптың аксы ош. | 33. Твердая, как отверстие кожаного мешка. |
| 34. Чок айны чактылап эттим, | 34. Отсутствующие села наощупь оплодотворял, |
| 35. Ас айны аралап эттим, | 35. Редкие села на выбор оплодотворял, |
| 36. Элбир-салбыр Бай-Коча бын! | 36. Я, оборвыш священный Коча! |

Приведенный текст весьма отличается от текста Д.К. Зеленина. В нем лишь строки 1–2, 10 и 16 частично совпадают со строками 3–4, 11 и 21 Д.К. Зеленина.

Однако Коча у других родов, исполняя свою песню, не всегда обращался к родовому божеству. Для сравнения приведем тексты Коча-кана у шорского сеока Калар, проживающего среди кумандинцев. Прочитал его нам своеобразным речитативом Александр Шахов из села Алешкина Красногорского района Алтайского края.

¹ Кузен – сеок, или род, у тубаларов; Аба – род северных шорцев, видимо телеутского происхождения.

1. Олдерен, коштерен!
2. Коча, Коча келди.
3. Корыгабердер, коштерен!
4. Кара жоштан тўжерде,
5. Карчыла полуп шойилдим.
6. Ак аястаң тўжерде,
7. Карчыла полуп шойилдим.
Ү-үү, Коча!

Далее Коча говорит:

8. Чарба, чарба кайыңна(н)
9. Чарап эткен седейм.
10. Карбо ла карбо кайыңна(н),
11. Кокшоп эткен седейм.
12. Э-ээ, олдерен, коштерен!

1. Олдерен, коштерен!
2. Коча, Коча пришел.
3. Не пугайтесь, коштерен!
4. Когда спускался с Кара-жош,
5. В ястреба (?) обернувшись, расстился.
6. Когда с чистого (ясного) неба спускался,
7. В ястреба (?) обернувшись,
У-уу, Коча!

8. Из бересты с наростами (?)
9. Подходяще отделанный мой penis.
10. Из бруска бересты,
11. Высушив (отколов), сделанный
мой penis,
12. Э-ээ, олдерен, коштерен!¹

В дальнейшем текст почти полностью совпадает с ранее приведенным, поэтому едва ли стоит его повторять.

Наиболее интересными кажутся нам следующие слова Коча-кана, указывающие на этногенетические связи:

- | | |
|---------------------------------|--|
| 1. Пактык-каның Бай-Коча! | 1. Принадлежащий Пактык-кану
священный Коча! |
| 2. Кемчик пажыны кече келгемде, | 2. Когда, верховье Кемчика перейдя, шел, |
| 3. Кереш кыстарыны чача келгем. | 3. Керешских девушек оплодотворив,
шел ² . |
| 4. Абакан пажыны кече келгемде, | 4. Когда, верховье Абакана перейдя, шел, |
| 5. Абалар кызы чача келгем. | 5. Девушек абаларов оплодотворив, шел. |

Этот текст был записан от Карстия Шатобалова – представителя телеутского рода Челей, проживающего также среди кумандинцев. Текст интересен тем, что здесь указываются места, откуда Коча шел, и те, кого он встречал на своем пути. Эти указания встречаются и в других текстах песни Коча и являются как бы своеобразным рефреном. А это в свою очередь указывает на довольно ранние связи кумандинцев с абаларами, керешами, или керетцами, и др.

Обойдя таким образом все дома, Коча-кан отправлялся в соседнюю деревню. Встречных мужчин он останавливал и, вставив им между ног деревянный фаллос, имитировал половой акт. Этим

¹ Значение этих слов не известно.

² Согласно Л.П. Потапову, группа кереш – потомки средневековых керантов. В XVIII в. кереш обитали в Усть-Абакане.

символизировалась, по-видимому, передача мужчинам мужской силы самого духа Коча-кана. При этом мужчина ни в коем случае не должен был убегать, ибо Коча все равно догонит его. Мне рассказывали случай, когда от Коча не мог ускакать на лошади всадник, так как исполняющий роль Коча в состоянии возбужденности может бегать так быстро, что даже догоняет верхового. Женщины и девушки во время этой игры стараются избежать случайных встреч с Коча-каном. А если встреча все же произойдет, то Коча-кан вставит ей подмышку свой деревянный фаллос и отпустит.

К вечеру Коча-кан возвращался из хождений по соседним селам. Собранные им и его спутниками приношения (хлеб, мясо, яйца и табак) шли на праздничное пиршество. Собравшиеся родственники пили чай с хлебом Коча-кана, курили табак и распивали позо.

По материалам Д.К. Зеленина, аналогичный обряд проводился у телеутов рода Тонгул. При этом он ссылается на А.В. Анохина, который в своей рукописи, относящейся к 1913 г., приписывает этот обряд кумандинцам, но в рукописи 1912 г. относит его к телеутам. Только у последних вместо Коча-кана выступает Кизихан¹. При тайылга роль Коча-кана у верхних кумандинцев исполняли три человека, а у нижних кумандинцев эта тройственность выражалась в перемене места действия, т.е. оно происходило в трех разных местах при одном и том же исполнителе.

После ритуального пиршества молодежь села разделялась на две партии. В каждой из них могло быть 10 или 15 человек: 9 или 14 женщин и один мужчина. Между ними находился шаман, который продолжал камлать. Обе группы устраивали своеобразное хоровое пение, называемое *тамыр*, которое похоже на игру и является своеобразным продолжением выступлений Коча-кана. Каждая группа старается перепеть другую. Поэтому песни должны быть не только складными, но и остроумными, чтобы трудно было ответить соответствующей песней. Манера исполнения песни, по-видимому, также имела значение. Если женщина пела плохо, то Коча-кан ее наказывал (по сообщению Александра Шукулаева) припадком эпилепсии. В конце каждой песни побежденная группа передавала победителю одного из своих членов. Пение продолжалось до тех пор, пока в побежденной группе останется не обмененным только мужчина. Ниже приводится один из вариантов подобной песни, слова

¹ Zelenin D. Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken. S. 93.

которого мы записали от Анисьи Чинчикеевой. Она представитель рода Челей, в 1964 г. ей было 85 лет.

- | | |
|-----------------------------------|---|
| 1. Таммы-томыр камчылык, | 1. Тамыр-томыр – с бичом, |
| 2. Табыска кызы чинчелик, | 2. Девушка из рода Табыска – с бисером, |
| 3. Көк тайлык ла ак тайлык, | 3. Вместе с синим жеребенком белый (священный) жеребенок, |
| 4. Ага-тал бажы топчылык, | 4. Вершина Ага-тал в пуговицах. |
| 5. Ак тайлык ла көк тайлык, | 5. Вместе с белым (священным) жеребенком синий жеребенок, |
| 6. Көгөдил пажы топчылык. | 6. Вершина Көгөдил в пуговицах. |
| 7. Паар берзең, чибесим, | 7. Если печень дашь, не буду есть, |
| 8. Парлап келзең, барбасым; | 8. Если парой придешь, не пойду; |
| 9. Ыкпе берзең, чибесим, | 9. Если легкое дашь, не буду есть, |
| 10. Ыбелик келзең та барбасым; | 10. Если даже с толпой придешь, не пойду; |
| 11. Казы берзең, чибесим, | 11. Если сало дашь, не буду есть, |
| 12. Кадарлап та келзең, барбасым. | 12. Если даже снова придешь, не пойду. |
| 13. Чага бажы сүрлүк | 13. Имеющая блестящий воротник ¹ ... |
- (называют имя женщины) пери бол. иди сюда.

Были и другие варианты подобной песни, но они в основном мало отличались друг от друга.

На наш взгляд, эти действия – символ брака. Вполне может быть, что при этом пелись песни непристойного содержания (ср. песни Коча-кана). Так, одна бывшая участница этой игры пыталась несколько раз спеть нам песню, исполняемую при тамырга, но всякий раз срывалась. И дело было совсем не в ее забывчивости, а в том, что она стеснялась петь непристойные песни при постороннем (впоследствии эта старушка приносила мне даже извинения через мою тетушку).

В осенний обряд позо кочазы входит также поедание *казан тертеги* (букв. – хлеб котла). Его готовят перед камланием. Женщины тонко раскатывают тесто и нарезают большие ломти, затем варят их в мясном бульоне. Этими «хлебцами» наполняют широкий берестяной коробок (*кийтеч*) и вручают самому высокому парню. Тот держит коробок над головой на вытянутых руках. Вокруг него собирается толпа молодых людей. Каждый старается достать хлебцы из короба. Самые маленькие, посадив друг друга на плечи, хватают их и, разделив, тут же съедают. Стоит веселый шум, возня

¹ Называют имя конкретной женщины, которая должна перейти на противоположную сторону.

и смех. Эта своеобразная игра прекращается лишь после того, как опустеет коробок.

Нечто подобное существовало и при тайылга. Только в отличие от казан тертеги при тайылга готовили колобки из талкана, которыми сначала угощали Коча-кана, а затем закидывали их на березу, на которой висела шкура жертвенной лошади, т.е. это должно было означать приношение духу священного дерева – Бай-кайың. Очевидно, здесь мы имеем дело с пережитком почитания березы, т.е. с культом дерева. Позднее этот культ вошел в шаманизм в виде небесной березы Бай-кайың.

Везде эти игры и приношения преследовали одну цель: путем магических обрядов в честь пайна выпросить у него большой урожай, удачную охоту и благополучие для семьи и скота.

После окончания камлания оставшуюся от кропления часть позо перегоняли на самогон и распивали тут же. К утру все возвращались в деревню. На этом празднество заканчивалось. В нем не имели права участвовать только те родственники, в семье которых был недавно покойник. Эти люди считались нечистыми (*нурлуг*), их не допускали в свой круг, но они могли сидеть в стороне, в этом случае угощали их наравне с другими.

Прежде всего следует выяснить, насколько широко распространен был обряд коча-кан у алтайских племен. Был ли он характерным только для кумандинцев, или этот обряд встречался еще и у других племен Алтая?

Д.К. Зеленин указывает в своей статье, что эротический обряд при жертвоприношении лошади не известен алтайцам, проживающим в окрестностях Телецкого озера. Самой верхней точкой на р. Бие, где можно еще встретить его, является, по мнению автора, село Санькин-Айыл¹. Следовательно, эротический обряд совершенно не известен был тубаларам и челканцам. О нем не знали также и южные алтайцы.

У кумандинцев эротический обряд коча-кан распространен был далеко не у всех родов. Они отличали род, имеющий Коча (*кочалыг сөдк*), от рода, не имевшего его (*кочазы чок сөдк*). Роды Алтына и Оре куманды, Чедибер, Челей и Калар имели Коча, а роды Чоот, Солу, Тастар, Шабат, Табыска, Караба (Караба) и Тооп не имели. Причину отсутствия Коча у рода Тооп мне объяснили тем, что яко-

¹ *Zelenin D. Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken. S. 83.*

бы у Тооп имелось родовое божество – дочь Ульгения – *ўч чечектиг Чайым-кан*. Следовательно, Коча у них не могло быть. Роды, имевшие Коча, сопровождали свои обряды эротическими действиями. Там, где Коча отсутствовал, отсутствовал и сам обряд.

Сопровождение жертвоприношения и других обрядов эротическими действиями наблюдалось не только у кумандинцев, но также у шорцев и телеутов.

У шорцев, по сообщению А.В. Анохина, Коча имелся у рода Челей и Кара-шор. Родовым божеством у первого был *ас чагалыг Чаан-кан* – с воротником из горностая Чаан-хан, у второго *ўч пёрўктў Бай Ылген* – с тремя шапками священный Ульгень¹.

У телеутов эротические действия были связаны главным образом с жертвоприношением высшему родовому божеству Ульгению. Наблюдался такой обычай, в частности, у их рода Тонгул².

Ранее указывалось, что маска Коча изображает дух самого Коча-кана. Весьма интересно, что кумандинская маска, в отличие от шорской, закрашивалась охрой. Окраска должна была, вероятно, передать цвет лица Коча-кана, а рыжий цвет меха летней белки – цвет его усов и бороды. По-видимому, в образе Коча-кана изображался дух предка, возможно даже – предка-шамана, если вспомнить, что в приведенных легендах в двух случаях из трех Коча все-таки остается шаманом. В пользу того, что здесь мы имеем дело с модифицированным духом предка, говорит и поклонение духу Коча и принесение ему жертв. При жертвоприношении тайылга его угощали колобками из талкана и брагой, а при совершении осеннего праздника ему готовили для кропления специальный чапчак позо.

Общественный характер потребления собранных Коча-каном и его спутниками продуктов связывался, по-видимому, с коллективными затратами на приготовление позо, а участие в празднестве должно было способствовать получению обильного урожая или обеспечить достаток в семье.

В существовавшем у кумандинцев обычае тамырга можно усмотреть моменты «общественного» сватовства, когда молодежь одной из групп сватает девушку из другой, а та усиленно делает вид, что отказывает жениху. Недаром в каждой из групп участвует

только один мужчина как символ жениха, а соревнование в хоровом пении символизирует моменты выдачи девушек замуж. И это особенно заметно в приведенном тексте песни. Вероятнее всего, что кумандинцы символически переносили отношения, существовавшие между людьми, на природу, с тем чтобы способствовать пробуждению производительных сил природы.

На наш взгляд, вне всякой связи с обрядом позо кочазы стоит обряд поедания хлеба котла. Поэтому он остается труднообъяснимым и непонятным.

Рассмотренный нами эротический ритуал у кумандинцев, как нам кажется, представляет большой интерес как для сравнительного изучения религиозных верований у сибирских народов, так и непосредственно для изучения этнической истории кумандинцев. Мы имеем в виду при этом упоминание в песне Коча-кана ряда местностей и народностей южных районов Сибири. Мы выражаем надежду, что публикуемый нами материал может помочь в разрешении некоторых вопросов этногенеза.

¹ Архив ИЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 71. С. 3.

² *Zelenin D. Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken. S. 90, 93.*

И.В. Самыкова (Горно-Алтайск)

**Ф. А. САТЛАЕВ – ИССЛЕДОВАТЕЛЬ АЛТАЯ
(Послесловие к публикации статьи Ф.А. Сатлаева
«Коча-кан – старинный обряд испрашивания
плодородия у кумандинцев»)**

Феофан Александрович Сатлаев (1921–1995) – известный кумандинский ученый, педагог, посвятивший значительную часть своей научной деятельности изучению истории и этнографии северных алтайцев.

Родился Феофан Александрович 2 октября 1931 г. в с. Егона Красногорского района Алтайского края. В 1962 г. окончил историко-филологический факультет Горно-Алтайского государственного пединститута, а в 1968 г. – аспирантуру института этнографии АН СССР им. Н.Н. Миклухо-Маклая. В 1969 г. защитил кандидатскую диссертацию по теме «Кумандинцы Алтайского края», подготовленную под руководством знаменитого ученого Л.П. Потапова.

На протяжении всей научной деятельности Феофан Александрович занимался исследованием кумандинского народа. В 1974 г. в г. Горно-Алтайске была издана одна из крупных работ ученого – «Кумандинцы: Историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX века», явившаяся первым в научной литературе полным описанием кумандинской этнической группы. Согласно мнениям Н. Белоусовой и Е. Кандараковой, автор монографии – «кумандинец, выросший в своей этнической среде. Он сумел лучше понять и критически оценить исследованное до него и, по существу, первым из кумандинцев дал обстоятельное описание своего народа в таком масштабе... с большим знанием изложены материалы, характеризующие одно из этнических подразделений алтайцев – кумандинцев, получившее полное всестороннее освещение, а кумандинцы – известность в мире»¹. Следующие работы также посвящены описанию истории и этнографии кумандинского народа: «Современная культура и быт кумандинцев Красногорского района» (1967), «Эт-

¹ Белоусова Н., Кандаракова Е. Жизнь, прожитая не напрасно // Звезда Алтая. 1996. 22 окт. С. 8.

нографический очерк развития земледелия у кумандинцев (XIX – начало XX в.)» (1970), «Сельская община кумандинцев во второй половине XIX – первой четверти XX века» (1975), «Древние этногенетические связи Алтае-саянских народов (на материалах кумандинцев)» (1986), «Из этнической истории северных алтайцев» (1992) и др.

Однако Феофан Александрович «не замыкался в узких рамках какой-либо проблемы, хотя основную нить по кумандинским вопросам не выпускал из рук»¹. Достаточно назвать отдельные работы ученого, позволяющие увидеть широкий спектр интересовавших его проблем: «Некоторые вопросы истории народного образования в Горном Алтае (1920–1932)» (1983), «Религиозные верования алтайцев и их пережитки» (1987), «Этно-демографическая характеристика населения Горного Алтая (XIX – первой четверти XX века)» (1993), «Из истории национального строительства в Горном Алтае (к проблеме консолидации алтайцев)» (1993).

На страницах местных газет Феофан Александрович также публиковал интересные, иногда полемические статьи на русском и алтайском языках: «Исчезнувшее племя. По следам истории: О древнем и загадочном народе – динлины» (1973), «Тюрки: Легенды и действительность: Страницы истории» (1988), «Древние кыпчаки: Из истории кыпчаков Алтая» (1989) и др.

Более тридцати лет Феофан Александрович проработал в Горно-Алтайском институте истории, языка и литературы, являющемся сегодня Институтом алтаистики им. С.С. Суразакова, где на протяжении многих лет возглавлял сектор истории. В определенные годы ученый работал в Горно-Алтайском государственном пединституте. Результатом педагогической деятельности явилось создание учебно-методических пособий: «Горный Алтай в составе России: Материалы по истории Горного Алтая в помощь учителю средней школы» (1991), «История Горного Алтая: Учебное пособие для студентов педагогических институтов и старшеклассников средних школ» (1995), «Горный Алтай в период феодализма: Учебное пособие для студентов и старшеклассников» (1995).

Неоценимый вклад был внесен исследователем в сборах материалов экспедициями приезжих ученых. Так, в экспедициях В. Диосеги (1964) и Н.А. Алексеева (1976–1984), где Феофан Алек-

¹ Там же.

сандрович выступал в качестве расшифровщика и переводчика, был собран значительный материал по кумандинскому шаманизму.

В завершении приведем слова А. Адлыковой, которые ясно и емко отображают трудовую деятельность ученого: «Наследие Сатлаева Ф.А. широко известно в научном мире. Он замечательный ученый, посвятивший свою жизнь изучению своего народа, его традиций и обычаев. Он первым поднял проблему исчезновения малых народов, населяющих нашу республику. И это неспроста. Ученый с мировым именем, пользовавшийся огромным авторитетом среди своих коллег, был сыном маленького и в то же время почти забытого народа, населяющего север гор Алтая. Он был кумандинцем. Его сердце болело за свой народ»¹.

Литература

Адлыкова А. Памяти ученого // Звезда Алтая. 2002. 5 апр.

Белоусова Н., Кандаракова Е. Жизнь, прожитая не напрасно // Звезда Алтая. 1996. 22 окт.

Ирkitова А.А. Сатлаев Феофан Александрович // Кан-Алтай. 1999. № 18.

Пелеков А. Памяти ученого // Звезда Алтая. 2000. 6 окт.

web1.kunstkamera.ru

Е. А. Васильева (Горно-Алтайск)

ВОСПОМИНАНИЯ

Исследовав свою родословную, я установила:

Я, Васильева Елена Андреевна, родилась 17 сентября 1918 г. в деревне Елей (Чилей) Красногорского района Алтайского края.

Отец мой, Васильев Андрей Самзарович, сеок тастар, был женат на Чинчикеевой Чмака (Наталья) Богдаевне, сеок алтына куманды (нижние кумандинцы) из села Кубия Солтонского района. Мои родители были неграмотные, из крестьян. Отец умер в 1928 г., когда мне было 9 лет. С тех пор моя мать одна воспитывала меня и мою младшую сестру Анфису.

Мое детство и юность проходили в годы становления Советской власти в Алтайском крае. Менялся уклад жизни, мышление людей, их взаимоотношения.

Свои воспоминания я оставляю на память потомкам, чтобы они помнили свои кумандинские корни, свой народ, имеющий богатую историю.

Первые упоминания о кумандинцах в русских источниках относятся к 1628 г. Родовой состав XVII в. изучен слабо. Издано много работ разных авторов о происхождении кумандинцев. В начале XVII в., т. е. к моменту вхождения кумандинцев в состав русского государства, он был представлен всего четырьмя родами: куманда, солу, шабат и керсагал. Из них, в соответствии с родовыми названиями, были составлены четыре волости: кумандинская, салунская, чабатская и курсагальская. К концу XVIII и в начале XIX в. кумандинцы проживали между реками Катунь, Ануй и Чарыш.

После переселения, как отмечено в книге С. Ремезова (1701), кумандинцы проживали между реками Ниня, Куманда и Лебедь, по берегам реки Бии с подразделениями на Куманду Верхнюю и Нижнюю.

Верхние кумандинцы проживали возле впадения реки Лебедь (Куу) в реку Бию до её среднего течения.

Притоки реки Бии: Кожа (левый приток) и Ниня (правый приток), а также правые притоки реки Катунь – Иша и Чипша – были ареалом расселения нижних кумандинцев.

¹ *Адлыкова А.* Памяти ученого // Звезда Алтая. 2002. 5 апр.

Кроме официального разделения по волостям кумандинцы подразделялись по сеокам. История расселения кумандинцев в Солтонском, Красногорском, Солонешном, Алтайском районах описана в книге Фаефана Александровича Сатлаева «Кумандинцы».

Деревня Чилей (по-русски Елей) была основана кумандинцем сеока Чилей в XVII в., расположена в 100 км. от города Бийска, в долине на левобережье реки Бия (Обн). На правом берегу реки Бии был ленточный сосновый бор. С южной стороны деревни располагаются невысокие холмы, покрытые березняком.

В конце XIX и в начале XX в. в деревню Чилей стали селиться русские. Кумандинцы с русскими жили в дружбе и согласии. Каждая деревня огораживалась поскотиной, за поскотиной начинались посеы. Был общий пастух для пастьбы крупного-рогатого скота и овец. Скот выгуливался до поскотных ограждений.

Церковь разделяла поселения кумандинцев и русских. В верхней части (Уре-Ай) жили кумандинцы, а от церкви ниже жили русские. Кумандинцы оставались язычниками, но при желании могли принимать и христианство.

Вперемежку между русскими и кумандинцами располагались земельные наделы (пашни, покосы). Все жители деревни независимо от национальности оказывали друг другу помощь при уборке урожая, особенно при молотье хлеба.

Вместе с тем, как у русских, так и у кумандинцев соблюдались свои обычаи, религиозные обряды при рождении ребенка, бракосочетании и т. д. Были и разные кладбища: русское и кумандинское.

В период коллективизации были организованы колхозы: кумандинский «Красный Елей»; русский «Красный пахарь». Такие же разделения были в деревне Пильно, Кубие и др.

По переписи 1926 г. кумандинцев числилась 6327 человек.

В 1960-е годы, «годы хрущевщины», колхозы были реорганизованы в совхозы. Малонаселенные деревни, как бесперспективные, ликвидированы, земли были заброшены, заросли березняком, тальником бурьяном и т.д. Население, кумандинцы и русские, разъехались в города Бийск, Горно-Алтайск, Кемеровскую область и по другим районам Алтайского края. А брошенные земли постепенно заняли дачники-садоводы из городов Бийска, Кемерово и т.д.

а) *Жилища*

Кумандинцы вели натуральное хозяйство. Жили в крестовых (4 комнаты), пятистенных (2 комнаты) деревянных домах и избах (1 комната) с деревянными полами, с окнами, рамы которых были застекленны.

Крыши домов и изб были тесовые. А у некоторых, более зажиточных, крестовые дома были крыты железными крышами. Наружные стены некоторыми хозяевами обшивались тесом.

У каждого дома были хозяйственные пристройки: амбары, сараи для хранения инвентаря. Территории, отдаленные на 30–50 метров от жилых домов, были поделены между всеми хозяевами на пригоны для зимнего содержания скота. Ограда и пригоны городились жердями, т.е. между столбами складывались отесанные жерди.

В домах и избах почти одну треть площади занимала русская печь, в которой готовили пищу, пекли хлеб. Печь обеспечивала теплом жилье и служила «спальной» для детей и стариков. Если дом был крестовый или пятистенный, то в комнатах-горницах выкладывали из кирпича голландскую печь, обитую железом, или комилёк (печка с плитой).

Внутренние стены домов были оштукатурены (у крепких хозяев). В основном пазы были смазаны глиной вровень с бревнами, что создавало впечатление будто они оштукатурены. Полы и потолки стлались из плах. Стены и потолки домов белили известкой не менее двух раз в год, а шесток печи пробеливался ежедневно.

В домах и избах полы были некрашеными. Мылись вышаркиванием дресвой. Дресва готовилась из булыжника, который накаливался в огне печи, его бросали в кадку с холодной водой до тех пор, пока булыжник не рассыпался (получалась смесь, мелкая щебенка). Полы отсвечивали желтоватым цветом. Вымытые полы застилались половиками.

Кумандинцы люди чистоплотные, соблюдали санитарные правила, еженедельно мылись в банях.

Была своя система стирки и отбеливания белья. Бельё стирали в щелочной воде, т. е. деревянную 3–4-х ведерную кадку наполняли на 2/3 водой, в ней растворяли просеянную осиновую золу. Накаленные в печи булыжники разных размеров (до 5 штук) бросали в кадку и закрывали толстым половиком. Щелочной раствор разбав-

ляли горячей водой в корыте. Корыто выдалбливали из целого бревна, так чтобы стенки и дно достигали примерно 3 сантиметра, дно внутри и снаружи было плоское. Бельё стирали с мылом, а если мыла не было, то стирали в щелочи.

Отстиранное бельё «парили» в кадке, т. е. в остатке щелочи, а потом простирывали в горячей воде. После стирки бельё летом полоскали в реке бродом, отколачивали на мостах вальком, а зимой бельё возили на санках к проруби, тоже на льду отколачивали вальком и прополаскивали. Зимой и летом бельё сохло во дворе, гладили его врубовым вальком. Валик (тэпше) по форме выгнутый растянутым полукругом, головой к ручке и конец валька выше, чтобы середина прилегала к столу. Отстиранное и отбеленное бельё: платья на женщинах, девочках и рубахи на мужчинах, мальчиках – светилось белым отливом.

б) Хозяйственная деятельность

Кумандинцы вели оседлый образ жизни, занимались в основном земледелием: выращивали зерновые и крупяные культуры. Сеяли пшеницу, ячмень, овес, гречиху, просо. Картофель и овощи возделывали только для личного потребления.

К подсобному хозяйству относилось животноводство: лошади, крупный рогатый скот, овцы. И птицеводство: куры, гуси, утки.

Лошади в хозяйстве использовались как тяговая сила для обработки земли; крупный рогатый скот, овцы и птица как продуктивный скот. Некоторые семьи занимались пчеловодством, охотой и рыбалкой.

Из инвентаря имелись: телега, сани, плуг или соха, косилка на 2–5 хозяев, одна молотилка на всю деревню.

Хлеб (пшеницу) убирали (жали) серпом, снопы ставились в суслоны, т. е. четыре снопа прислоняли друг к другу, а пятым закрывали как крышей. Убранную пшеницу в снопах свозили к овину и скирдовали в скирды. Потом молотили цепями или использовали лошадей. Лошади топтали на овине разложенные снопы, зерно веяли лопатой. Была одна механическая веялка и одна конная молотилка на всю деревню. Молотилку использовали строго по очереди, привлекая в помощь родственников или соседей. Молотьба хлеба затягивалась до глубокой зимы.

Сено косили литовкой (косой). Убирали ручными граблями, использовали волокуши (бугул), свозили и скирдовали в стога (уон). А зимой это сено свозили в пригоны к скоту.

Из шерстяной и полушерстяной ткани шили зимние армяки. Из отрепьев ткали мешковины и половики.

Из технических культур выращивали лен и коноплю. Из льна ручным способом ткали полотно. Готовили кудель, потом пряли нить нужной толщины, затем ткали на ткацких станках (тэпсиль). Тонкое полотно шло на полотенца, рубашки, платья. Более плотное использовали для верхней одежды: шаровары, кендрик (летнее пальто для мужчин).

Из тонковолокнистой пряжи льна по особой технологии на четырех и восьми ничинках женщины-художницы ткали художественно-узорчатые льняные полотенежные ткани. А из тонкой, покрашенной в синий цвет льняной пряжи и тонкой пряжи из овечьей шерсти, покрашенной в красный или желтый цвета на восьми и шестнадцати ничинках ткали покрывала на кровати и половики на полы. Мастерами-художниками ткачества были в с. Кубия сестры Елена Ивановна и Акулина Ивановна Чинчикеевы и моя мама Чмака (Наталья) Богдаевна Чинчикеева. Кроме того, мастера-художницы занимались художественными вышивками крестиком и гладью на полотенцах, рукотерках, которые вывешивались на настенных зеркалах и ими вытирались почетные гости.

Девушки и молодые женщины ткали с орнаментом опояски для верхней одежды, вязали с рисунками из покрашенной шерстяной пряжи чулки и варежки.

Из волокна конопли и поскони конопли мужчины на специальных станках готовили нитки для пошива чирков (шарык) и обуток (удэк или ичиги), вили верёвки разных размеров и вожжи.

Из овечьей шерсти изготавливали (катали) валенки (в основном имущие).

Из шерстяной пряжи производили самотканое сукно (шекпен), из которого шили зимние пальто. Из пряжи вязали чулки, варежки и исподки (варежки из толстой шерстяной пряжи вязанные костяной иглой). Катали кочму (войлок) для постели и катали из шерсти чулки для ношения в обутках (удэк).

Из овечьих шкур шили полушубки, шубы и тулупы. Шкуры обрабатывались по особым технологиям. Из мерлушек (шкурки павших ягнят) и пушнины диких зверей (лис, зайцев, соболей) ши-

ли шапки, воротники к пальто, полушубкам и чипча (богатая женская шуба).

Из шкур крупного рогатого скота и лошадей (после обработки ручным способом по особым технологиям) шили женскую обувь чирки (шарык) на подобие калош и мужскую обувь обутки (удэк).

Из сыромяти (шкур КРС и лошади) изготавливалась конская сбруя: вожжи, чересидельники, супони, хомуты, шлея, бич, седла и др.

Портняжными делами занимались женщины. Шили платья, рубашки, брюки из тонких тканей, а верхнюю одежду для мужчин (зимние пальто) из щекпена (самотканого сукна). Для женщин и детей всех возрастов зимнюю одежду сраба изготавливали из вигоневой ткани (покупной) с подкладом, который стежили из льняной кудели.

Мужчины занимались пошивом чирков (шарык – женская обувь), удэка (мужская обувь с голенищами).

Портняжные работы и пошив обуви производились вручную, так как на швейных машин было 2–3 штуки на всю деревню.

Бедняки и небогатые середняки лето и зиму носили шарык, удэка, а в качестве верхней одежды – армяки.

Члены купеческих и богатых семей из тонкого темно-синего сукна шили женскую шубу (чипча) с меховой подкладкой из мерлушек, отделанной по всему периметру (воротник до низа левой и правой полки и вокруг подола обшивался мехом выдры шириной до 3 см.). Из покупной шелковой ткани женщинам шили коспек (летний плащ с подкладкой). Его плотно пришитый воротник из тонкого сукна от пояса правой полки, вокруг шеи и до пояса левой полки шириной 5–6 см. отделялся дорогими перламутровыми пуговицами. Пришивались пуговицы плотными рядами по всей длине воротника в 5–6 рядов. Чипча и коспек – одежды выходные, нарядные. Мужчины носили зимнее пальто из тонкого сукна на меховой подкладке.

Также выходной одеждой у купеческих жен были платья из комлатской шерсти (шумящей и немнущейся, которая поставлялась из Англии) и платья из шелка, особенно из китайского, шумящего и переливающегося цвета. Выходная одежда, сапоги, ботинки предназначались для носки в праздничные дни и поездки в гости. Для повседневной носки одежду шили из ситца и прочей хлопчатобумажной ткани, которую покупали у коробейников или в купеческих лавках.

В селе Кубия, Солтонского района крупным купцом был Назар Иванович Чинчикеев. Он вел торговлю с купцами из Бийска, Тюмени и других городов.

Магазины имели купец Опьян Набутов и его жена Екатерина. Кроме того, у них была молоканка (маленький маслозаводик), которая работала в летний период. Все жители могли сдавать за деньги излишнее молоко.

Два раза в год крестьяне из деревень и сел ездили на ярмарки в районные (волостные) центры. Продавали свою продукцию (мясо, пшеницу, масло, мед, орехи и др.), покупали промышленные товары (мануфактуру-ситец, сатин, сукно, китайские шелковые ткани и др.), посуду (чугунки, казаны и т.д.), инвентарь и все, что требовалось в хозяйстве.

в) *Пища и питье*

Для приема пищи был общий стол, который приставлялся к лавкам в углу, а со стороны входной двери к столу приставлялась скамейка.

В домах обязательно был самовар и заварной чайник. Чай разливали в чайные чашки с блюдцами или в чучёй (деревянные чашки). Чай покупали в купеческих лавках. Пили заварку из листьев бадана, сушеной смородины, малины, покупали фруктовые чаи и т.д.

Для приготовления пищи применялась в основном чугунная посуда разных размеров: котлы (казаны), чугуны и сковороды.

В русской печи или на плитах в простых чугунах (редко внутри эмалированных) варили супы, лапшу, пельмени. А казаны (большой и малый) устанавливались во дворе на земле в углубленном окопе (учаке) таким образом, чтобы «ушки» казана на 10 см. от края были над окопчиком. Учак (окопчик) имел пологие вход и выход, а под казаном был более углублен, туда клались дрова. Костер разжигался для варки мяса, молока и т.д.

Для хранения жидкости из бересты изготавливались туесы разных размеров. В них хранили воду, молоко, квас и т. д. Масло и мед хранили в бадейках (бадьях). Пиво, араку – в логунах, логушках.

Посуда, домашняя утварь содержалась в чистоте.

Кумандинцы употребляли такую же пищу, как и русские. Но была и национальная кухня. При забое скота (лошади, крупного рогатого скота, овец) готовили тёргом, кровяную колбасу, холодец.

Все внутренние органы, голова, ноги, т. е. субпродукты, использовали полностью.

Супы (кочё), лапша (тутпач), пельмени варили в чугунах, а каши в глиняных горшках. Приготовленные супы, лапшу, пельмени подавали на стол в общей чашке или в глубоком деревянном или глиняном блюде (тэпши). Ели деревянной ложкой с общего блюда. Хлеб ложили ломтями вокруг блюда.

Для выпечки хлеба готовили дрожжи из хмеля, затем ставилась опара и на готовой опаре тесто. Хлеб пекли булками, калачами и шаньгами в русской печи на поду или на железных листах. Из сдобного теста пекли булочки. Из заварного теста на сметане, отопках масла пекли кадыг-тётрэк, чоргон-тёртэк (калачики и шаньжки с творогом или сметаной). Калачики изломанные в ломтики, облитые маслом и нарезанные кусками шаньги в горячем виде с растопленным маслом подавали на стол к чаю. Также из кислого (опарного) теста пекли пирожки с разными начинками и лепешки. Из курятины, утятин, зайчатин готовили курники.

Казан тёртэк (сочни) варили в чугунке в жирном бульоне, подавали на стол с кусочками мяса с добавлением масла. Ели руками (вроде азиатского бешбармака).

Пирожки, блины пекли в печи на углях в сковородах на топленном коровьем масле. Блины и пирожки сложенные горкой подавали на теплой сковороде. Рядом ставили растопленное масло, в которое макали и ели.

Таран-тёртэк готовили следующим образом. Пшено терли на паспаке, заводили на сметане с простоквашей, промешивали до средней густоты, выливали в разогретую, маслом намазанную сковороду, пекли в печи на вольном жару. Подавали к столу нарезанную ломтиками, облитую маслом.

Другое национальное блюдо – **кузем**. Для его приготовления пшеницу жарили в казане, затем мололи на паспаке, просеивали и мелкими порциями ссыпали в чугунок с кипящим молоком. Варили промешивая веселкой, доводя до густоты каши. На стол подавали в общей чашке (блюде), с маслом (посередине). Ели деревянной ложкой, замакивая в масло.

Кочё готовили следующим образом. Хорошее зерно ячменя слегка смачивали и сушили, чтобы лучше отходила шелуха. Затем в деревянной ступке (соко) толкли. После этого в полукруглой веялке (саргач) радиусом до 50 см., выструганной из тонкой доски, обши-

той берестяным ободком с одной стороны, веяли от шелухи зерно. Полученную крупу (перловка) использовали для заправки жирных мясных бульонов (кочё). В чугунке (казанке) ее ставили на печь к загнетке и все это варилось на вольном жару.

Из жаренного очищенного ячменного зерна на паспаке мололи муку (**толкан**) и ели с чаем, молоком (в толкан добавляли соль, коровье масло, заваривали горячим чаем с молоком).

К праздникам или другим торжествам готовили домашнее пиво (сыра), медовуху, квас. Из муки заваривали, квасили **бо чоо**, и из нее гнали араку, покупали и пили водку.

Для приготовления пищи и для питья воду брали из родников, а также употребляли речную воду из Бии и других рек, так как вода в реках в то время была чистой.

г) *Обряды и культура*

Кумандинцы, как все нации и народности, населяющие нашу страну, праздновали престольные и светские праздники.

По традиции ценные вещи (дома, животные, праздничная одежда и обувь, и другие ценности) передавались по наследству. Также по традиции передавались правила поведения в быту, правила гостеприимства, соблюдения родословной и родственных отношений.

До Октябрьской революции в деревнях не было клубов, поэтому молодежь в праздничные дни летом собиралась на лужайках (тырло), где устраивались игры, танцы, пляски, пели песни. Играли на музыкальных инструментах: гармонии, балалайке, дудке (шоор). По традиции, в устной форме из поколения в поколение сказителями и певцами передавались сказания и легенды, выражающие духовность народа.

Зимой катались с гор, организовывали катушки, карусели и игры в лапту и бабки. В престольные праздники, на Рождество, в празднование дня Николая угодника (Микола), на Масленицу катания проводились целыми днями. Во время Масленицы катались на санях (салазках), кошовках. Лошадей и сани празднично наряжали, сами тоже одевались празднично. Устраивался большой праздник. Зимними вечерами взрослые молодые мужчины и женщины собирались в чьем-нибудь доме, обычно между хозяевами домов устанавливалась очередь на проведение этих посиделок. Девушки и молодые женщины приносили с собой какую-нибудь работу: пряли

лен, вязали, вышивали. Все слушали сказителей, певцов, исполнявших сказки, легенды и старинные песни.

Поскольку в кумандинских деревнях не было медицинских учреждений, больных возили в села Красногорск, Солтон или город Бийск. Но в основном, из-за недостатка средств к больному приглашали шамана (кама). Очень высока была детская смертность. Свирепствовали такие болезни, как туберкулёз, пневмония, трахома, дизентерия, женские болезни и др.

Роды принимали бабушки-повитухи (свои и приглашенные русские). Появление младенца отмечалось в семье празднично, готовили пельмени, пирожки, курники. Специально забивали молодняк крупного рогатого скота или овец. Приглашали близких родственников, которые дарили подарки новорожденному и его семье.

д) Ритуал бракосочетания

Жених присматривал невесту и тайно посылал к ней сваху. Затем следовали тайные встречи невесты с женихом, уславливалось место, откуда должна быть «похищена» невеста. «Похищенную» невесту жених прятал у родственников. В это же время созывались родственники жениха и жители окрестных деревень для участия в тое.

На той забивалась лошадь или корова, или несколько овец. Мясо и лапша варились на улице в ограде дома жениха в больших казанах.

Перед тем, как приступить к тою, девушки вели в шалаш невесту, закрытую шалью. Шалаш устанавливался из девяти берез, сверху связанных лентой, обтянутых чистыми половиками. В шалаше разводили костер, невеста садилась перед костром. Ей и сопровождающим девушкам давали лапшу, мясо, прочие угощения и вино. После этого, девушки приступали к убранству невесты: коса невесты расплеталась и невесте заплетали две косы. По обычаю женщины носят две косы, девушка – одну. Девочки могут носить одну, три, пять или семь кос.

В это же время под навесом, за установленными длинными столами усаживались почетные гости и шаман. Шаман произносил ритуальные приветственные слова, после чего начинался пир. А во дворе остальные гости угощались общим блюдом – лапшой. Почетных гостей и шамана угощали вином, водкой и мясом мозговых

костей. Девушки из шалаша отводили невесту с женихом в дом родителей и вручали родителям невесту за выкуп.

Родственники невесты в тое не участвовали. Однако, чтобы «отобрать» невесту за ней приезжал старший брат, а если брата нет, то отец. Пока шло приготовление к тою он оговаривал с родителями жениха размер калыма и уезжал.

После окончания тоя родственник жениха (также обычно старший брат) приезжал к родителям невесты, договаривался о свадьбе (чараш), участие в которой принимали уже обе стороны.

Свадебный поезд жениха в деревне невесты встречали несколько «застав», которым необходимо было дать выкуп (обычно бочонок самогона от пяти до десяти литров): у ворот поскотины, у ворот дома невесты, и наконец, в дверях дома. Войдя в дом, невеста с женихом падали на колени перед родителями, просили прощения и благословения. После этого начинался свадебный пир, в котором участвовала вся деревня. Пир мог длиться до недели.

После свадьбы невеста оставалась в доме родителей и готовила приданое. Затем через неделю или более, муж приезжал за женой и увозил вместе с ней приданое: домашнюю утварь, ткани, половики, одежду, обувь, скот (лошадь, корову, овец). Такая же материальная помощь молодоженам оказывалась и со стороны родителей жениха. Молодые начинали свою семейную жизнь. На сельском сходе им выделяли место под застройку, пашню и покос.

Молодая жена (сноха) не имела права обращаться к старшим братьям мужа и к свекру по имени, а придумывала им прозвища. За мужние женщины носили платья ниже колен и с длинными рукавами.

Образование

Кумандинцы были неграмотные, своей письменности не имели. Только некоторые из кумандинцев, в основном дети из обеспеченных (купеческих) семей учились в приходских школах в городе Бийске.

После Октябрьской революции, с 1925 г., во всех деревнях были созданы начальные школы, а в крупных селах семилетние и средние школы. Дети, родившиеся после 1912 г., смогли получить обязательное начальное, затем семилетнее образование.

Обучение детей велось по-русски. В тридцатые и предвоенные годы многие молодые люди получили впервые в истории куман-

динского народа среднее, средне-специальное и высшее образование. Появилась кумандинская интеллигенция.

Так, из кумандинцев в 1930–1938 гг. получили образование:

Чинчикеев Николай (Абдул) Ионович окончил Ленинградский педагогический институт им. Герцена. Работал учителем, председателем Солтонского райисполкома. Организовал строительство в селе Кубия Красногорского района семилетней школы (Школы колхозной молодежи – ШКМ), в которой учились дети окрестных деревень. После окончания этой школы молодежь продолжала учебу в различных техникумах, вузах, получая профессии врачей, учителей, партработников, экономистов и т.д. Н.И. Чинчикеев вместе с ученым П.И. Каралькиным составили кумандинский алфавит и букварь, которые в настоящее время хранятся в архивах Томского музея.

Каралькин Петр Иванович работал в Государственном музее этнографии народов СССР (г. Ленинград). Имеет научные труды.

Алеков Гавриил (Карим) Трофимович после окончания Бийской средней школы поступил в Ленинградский индустриальный институт им. Кирова по специальности «инженер чистых сплавов». По окончании института в 1938 г. работал на Кемеровском металлургическом заводе. Во время Великой Отечественной войны заболел туберкулезом, уехал в Казахстан, там работал учителем.

В военные и послевоенные годы:

Чинчикеева Евдокия Назаровна, после окончания Горно-Алтайского педучилища работала учителем в Кош-Агачском районе Горно-Алтайской автономной области. Во время Великой Отечественной войны из Москвы в г. Горно-Алтайск был эвакуирован педагогический институт, куда она поступила учиться. В 1943 г. институт возвратился из эвакуации в Москву, где Е.Н. Чинчикеева закончила свое образование. Затем работала преподавателем в Горно-Алтайском педучилище.

Пелеков Афанасий Данилович, закончив Томский государственный университет им. Куйбышева, работал воспитателем во вспомогательной школе г. Горно-Алтайска.

Первыми из кумандинцев, получившими высшее медицинское образование, были:

Алекова Александра Петровна, которая начинала свою деятельность в с. Кош-Агач Горно-Алтайской автономной области.

Стахова Нина Прокопьевна работала в туберкулезном диспансере.

Со средним медицинским образованием в с. Кубия Солтонского района Алтайского края работала **Надежда Константиновна Алекова**, которая потом переехала в Улаганский район Горно-Алтайской автономной области.

После окончания Горно-Алтайского педучилища первыми учителями были:

Стахова Вера Прокопьевна работала в Елейской, затем в Пильненской средней школе.

Чинчикеева Ольга Гавриловна была направлена Областным отделом народного образования в Турочакский район в с. Курмач-Байгол.

Одна из первых в Государственном банке СССР со средним специальным образованием работала **Елена Андреевна Васильева**, которая в 1940 г. по распределению была направлена в с. Кош-Агач Горно-Алтайской автономной области. Проработала там до 1971 г. Из них двадцать пять лет в должности управляющего отделением госбанка. В 1971 г. переехала в г. Горно-Алтайск и восемь лет проработала заместителем начальника Городского управления областной конторы госбанка.

Уже после Великой Отечественной войны талантливая молодежь после окончания ВУЗов занималась и занимается научными работами:

Сатлаев Фаефан Александрович в 1967–1968 гг. после Горно-Алтайского педагогического института окончил аспирантуру Ленинградского этнографического института им. Миклухо-Маклая и защитил кандидатскую диссертацию. Работал в Горно-Алтайском научно-исследовательском институте истории, языка и литературы. Написал книгу «Кумандинцы: Историко-этнографический очерк», «Этническая история алтайцев раннего средневековья» и другие работы.

Палкина (Пешперова) Раиса Отвасовна в 1973 г. окончила в Москве Институт мировой литературы. Кандидат филологических наук. Работала в Горно-Алтайском научно-исследовательском институте истории, языка и литературы.

Алеков Владимир Самойлович после окончания Горно-Алтайского педагогического института работал директором Яко-

нурской средней школы, был выдвинут на партийную работу в Усть-Канском районе.

Пелеков Александр Афанасьевич окончил Свердловский историко-археологический институт. Занимался исследованием истории кумандинского народа.

Бурнашев Владислав Иванович (отец русский, мать кумандинка) окончил Томский государственный университет, кандидат физико-математических наук, специалист в области звездной фотометрии и спектрофотометрии. Работает в Крымской астрофизической обсерватории.

Кумандинцы имеют свою интеллигенцию. Самые многочисленные специалисты: учителя, врачи, работники торговли, экономисты. Многие из них работали в партийно-советских органах, руководили предприятиями и организациями.

Я в своих воспоминаниях затронула небольшую часть своих знакомых и родственников. Может в других воспоминаниях мои сведения будут дополнены.

Заканчивая воспоминания о быте и культуре моего народа, хочу напомнить будущим поколениям, моим потомкам о том, что Великая Октябрьская революция открыла неграмотному народу, умирающему от болезней, от непосильного физического труда, путь к знаниям. Дала возможность в полной мере проявить свои таланты в разных сферах жизни. В годы Великой Отечественной войны погибло много талантливой молодежи, особенно мужчин детородного возраста. Ошибочные решения по укрупнению коллективных хозяйств в 1960-е годы, непродуманная национальная политика по отношению к малым народам – все это привело к ассимиляции кумандинского народа.

Не забывайте о своих корнях, вы – выходцы из малочисленного народа кумандинцев. И если будет возможность, помогайте людям, которые занимаются вопросами возрождения кумандинского народа.

К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ П. И. КАРАЛЬКИНА

ПРЕДИСЛОВИЕ

Кумандинский ученый Петр Иванович Каралькин (12[25].01.1908 – 10.08.1990) родился в аиле Елтош Нижнекумандинской волости Бийского уезда. В 1927 г. Каралькин стал председателем Сельсовета. После рабфака Томского университета он учился в Ленинграде в Институте народов Севера, по окончании которого работал инструктором отдела национальностей Западно-Сибирского крайисполкома, принимая участие в разработке кумандинского алфавита и букваря. В 1936 г. Петр Иванович вернулся в Ленинград, где после окончания аспирантуры был принят на работу в Музей этнографии народов СССР (ныне Российский этнографический музей). В 1939 г. он был направлен в Абакан для организации краеведческого музея. Вернувшись с войны в Хакасию, Каралькин до 1949 г. работал в местном музее, а затем до начала 1970-х гг. был сотрудником Музея этнографии народов СССР в Ленинграде, занимая должности заведующего архивом, заведующего отделом этнографии Сибири и Дальнего Востока, заместителем директора по научной работе. Вместе с семьей Петр Иванович проживал в служебной квартире на территории музея, лишь значительно позже получив собственную квартиру на Пулковском шоссе дом 13. В начале 1970-х гг. Каралькин был отправлен на пенсию.

Принимая участие в многочисленных экспедициях, Петр Иванович собирал материалы по материальной и духовной культуре сибирских народов. Классическими считаются его статьи, посвященные доению. В последние годы он интересовался китайскими зеркалами, а также собирал материалы об алтайском художнике Г.И. Гуркине, с которым состоял в родстве.

Публикуемые статьи Каралькина – результат экспедиционных исследований. Статья «Кумандинцы» была написана по итогам Саяно-Алтайской этнографической экспедиции 1951 г. и опубликована в «Кратких сообщениях Института этнографии» (Л., 1953. Вып. 18). Статья «Остатки шаманизма у тувинцев и пути их преодоления» представляет собой доклад, прочитанный на сессии ученого совета Государственного музея этнографии в марте 1962 г. (Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 194). В основе доклада – материалы экспедиций в Туву 1955–1961 гг.

За помощь в подготовке публикации доклада П.И. Каралькина приношу благодарность сотрудникам Российского этнографического музея Ольге Петровне Игнатъевой, Лидии Григорьевне Лельчук и Алексею Владимировичу Кановалову.

В предисловии использованы материалы статьи И.И. Назарова «Кумандинец Каралькин» («Свободный курс». 23.11.2000).

А. В. Малинов

КУМАНДИНЦЫ

(По материалам Саяно-Алтайской экспедиции
Института этнографии АН СССР)

I.

Кумандинцы, или так называемые северные алтайцы, расселены в Солтонском и Старо-Бардинском районах Алтайского края. Незначительное число их проживает в Турачакском аймаке Горно-Алтайской автономной области. Кумандинцы Солтонского района соприкасаются с шорцами и телеутами Кемеровской области; кумандинцы Старо-Бардинского и Турачакского районов общаются с шалганцами и тубаларами.

В силу длительного общения с русскими крестьянами, они хорошо усвоили русский язык, хотя в своей семье до настоящего времени говорят на родном языке. Судя по сохранившимся преданиям, литературным и архивным источникам, главными занятиями кумандинцев еще в середине прошлого столетия были охота, ореховый промысел и мотыжное земледелие. У кумандинцев, проживающих в таежной части, бытовала конусообразная юрта, покрытая берестой, а у живущих в степной части распространена была своеобразная землянка «чер уг».

В исторических документах XVII–XVIII вв. имеются сведения о кумандинцах, как о немногочисленном племени, расселявшемся по р. Бие и ее притокам: Лебеди, Нене, Бехтетемину, Коже, а также по р. Ише (притоку Катуня) и др. На чертеже Ремезова¹ кумандинцы отмечены между реками Неня и Лебедь. Почти до начала XIX в. кумандинцы числились в составе Кузнецкого уезда. По архивным данным видно, что вскоре же после сибирской реформы 1822 г.² кумандинские волости были временно перечислены в Чарышский уезд Томской губ.

¹ Ремезов С. Чертежная книга Сибири. 1701. Л. 22.

² В одном из документов на имя Николая I в 1826 г. кумандинцы значатся Чарышского уезда, а на печати этого документа – двуглавый орел с наименованием волости Кузнецкого уезда.

Кумандинцы в XVII и начале XVIII вв., как и все северные алтайцы, подвергались частым грабительским набегам со стороны феодальной верхушки енисейских киргизов и джунгарских калмыков, которым часто были принуждены платить дань, внося одновременно ясак в Кузнецкий острог и Кабинет его величества¹.

У кумандинцев до настоящего времени сохранилось предание о набеге джунгар. Житель селения Кичек Солтонского района М.К. Шарлокаев сообщил, что он от деда слышал о набеге киргизов и джунгар, о сборах ими албана (дани) железом и пушниной. Местом сбора албана Шарлокаев назвал «Пий-тебир», что в переводе значит – «начальник железа». Данники – кумандинцы с железными предметами и пушниной собирались обычно около возвышенности на берегу речки, отчего речка и была названа Пий-тебир. В настоящее время по берегам этой речки расположены два русских селения с названием Бехтемир.

Кроме железа, пушнины и ячменя сборщики албана отбирали у кумандинцев скот. Джунгарские чиновники строго следили за тем, чтобы кумандинцы не резали свой скот, и проверяли это следующим образом: у подозреваемого брали деревянную посуду или рукоять ножа и подогривали на огне; если на них выступал жир, владельца жестоко наказывали. Период владычества джунгарских феодалов и теперь еще кумандинцы называют «соишь тушинда», т.е. «времена порки».

Период господства джунгарских или ойротских ханов был особенно тяжелым в истории трудящихся кумандинцев, когда отдельные секи кумандинцев были обречены на вымирание.

Включение кумандинцев в состав русского государства (XVII в.) явилось важным и прогрессивным событием в их истории. Тесное общение с русским народом положительно отразилось на повышении культурного уровня кумандинцев. Кумандинцы перешли на оседлость и заменили конусообразную юрту избой русского типа. Развивалось земледелие. Наряду со старинным способом обработки пашни ручной мотыгой, стали пахать и сохой, при помощи лошади; вместо обжигания колосьев на огне их стали молотить цепами. Кроме ячменя начали сеять рожь (яровую и озимую), пшеницу, овес. Вместо заготовки крапивы для получения волокна научи-

¹ Потанов Л.П. Очерки по истории алтайцев. Новосибирск, 1948. С. 143, 145.

лись сеять и обрабатывать коноплю и лен. От русских крестьян кумандинцы научились ткачеству на более совершенном станке и заменили примитивный ткацкий станок «чепсель» усовершенствованным ткацким станком «красна́»¹.

В домах колхозников-кумандинцев, в «горницах», мы видели покрывала, скатерти, половики, полотенца ручной работы, почти не отличающиеся от русских.

В прошлом процесс хозяйственного и культурного преобразования шел здесь крайне медленно. Он тормозился вследствие наличия родовых, религиозных и других пережитков, но, главным образом, колониальной политикой царизма. Трудящиеся кумандинцы находились в то время под двойным гнетом: царских чиновников и купцов и «своих» баев и шаманов.

Накануне Великой Октябрьской социалистической революции кулацко-байская часть населения кумандинцев имела довольно развитое сельское хозяйство, находившееся почти на уровне хозяйства русских кулаков. К этому времени кумандинский аил четко дифференцировался. В нем появились баи, купцы и мелкие торговцы; кумандинские торговцы И. Шахов, К. Микулишев, А. Чинчикеев и др. богатели за счет эксплуатации своих же сородичей.

II.

Работая в составе Саяно-Алтайской этнографической экспедиции, мы посетили кумандинцев летом 1951 г. и собрали разнообразный этнографический материал, относящийся к дореволюционному быту кумандинцев. Специальное внимание мы уделили изучению современной жизни кумандинцев в условиях социалистического строя.

Приведем некоторые материалы, относящиеся к дореволюционному и современному состоянию культуры и быта кумандинцев.

Несколько слов о расселении кумандинцев. Мы получили подтверждение отрывочным указаниям в литературе, что кумандинцы еще в прошлом столетии жили в нижнем течении Катуня. По потокам Катуня Кокше, Березовке и Быстрянке жили так называемые

¹ Привезенные мною в 1951 г. для Государственного музея этнографии народов СССР образцы тканей (шерстяные, холстяные), шерстяные пояса, рукавицы, чулки и другие предметы свидетельствуют о мастерстве кумандинцев, о наличии своеобразных национальных узоров. Некоторые элементы кумандинского орнамента близки к русским.

«оседлые кумандинцы». В первой половине XIX в. здесь были образованы две «инородные» управы: Быстрянская и Кокшинская. Быстрянскую иначе называли Тарханск, по имени первого жителя Тархана; Кокшинская получила свое название по имени речки Кокше. Жители селений, расположенных по берегам этой реки, называли себя «кокшолор». Однако некоторые из них («кокшолоры») относили себя к шорцам¹.

Оседлые кумандинцы приняли христианскую религию, научились у русских по-новому обрабатывать землю, стали строить жилища по русскому образцу. К концу XIX в. кумандинцы этих районов настолько ассимилировались, что совершенно забыли свой язык. Административный центр нижних и верхних кумандинцев находился в с. Макарьевском. Здесь были построены для кумандинцев, принявших крещение, так называемые «казенные дома». Обруселые кумандинцы, старожилы села Макарьевска Егор Саклаков 80 лет Николай Сарачаков 65 лет, рассказывали нам, что их отцы, говорившие по-кумандински, жили в «казенных домах». В этих домах, отапливавшихся русской печью, была простая обстановка: стол, табурет, кровать и прочее. В начале для кумандинцев эта обстановка была непривычным новшеством, но они быстро оценили удобства нового жилища, в котором вместо дымящего костра или очага-чувала стояла русская печь, не пропускающая в помещение дыма. Теперь вместо отверстия в потолке, обтягивавшегося летом желудком животного, а зимою закрывавшегося куском льда, служившего окном, в кумандинской юрте были застекленные окна.

Миссионерское влияние на кумандинцев было весьма незначительным, так как крещение они воспринимали формально, обусловив его материальной помощью, предоставлением различных льгот (например, освобождение от судебного иска, временное освобождение от податей и т.п.). Многие кумандинцы, перейдя в православие, продолжали приглашать шамана, устраивать жертвоприношения и т.д. Основное положительное влияние на хозяйственное и культурное развитие кумандинцев имело повседневное общение их с трудовым русским крестьянством. В аилах, обособленных от русских селений, кумандинцы дольше сохраняли хозяйственную и

¹ Об этом сообщил нам кокшо М.П. Начинов, житель г. Горно-Алтайска.

культурную отсталость по сравнению со своими сородичами, живущими совместно с русскими крестьянами.

Из собранного материала, относящегося к характеристике до-революционного прошлого, наибольший интерес представляют данные о родовом составе и отдельных родах (сеоках) кумандинцев. В расселении кумандинцев до революции еще сохранялся родовой принцип, заключавшийся в том, что значительная часть селения – аила состояла из сородичей. Так, в аиле Елей жили члены рода Челей, в Калар-кужазы (с. Иртышкино) – члены сеока Калар; в аиле Алешкин (Кужа-Пашы) – только кумандинцы из сеока Алтына-Куманды (нижние кумандинцы), а в Шунураке – только из сеока Öре-Куманда (верхние кумандинцы); обитатели селения Сарыков принадлежали к сеоку Шабат или Чебат; Пешпера – к сеоку Тон или Тонар (мн. число), Кубия – к сеоку Алтына-Куманды и т.д.

Сами кумандинцы о себе говорят, что они произошли от человека по имени Куманда, который проживал в верховьях р. Бии. Затем кумандинцы спустились по реке Бие на берестяных лодках и, доплыв до горы Аначах-таг, разделились на верхних и нижних. Поэтому Öре-Куманда говорит:

Тос пöруктиг,	В берестяной шапке,
Тос öдектиг полорым,	В берестяной обуви,
Тос кебелиг Öре-Куманда ¹ .	В берестяной лодке,
	Я верхний куманда.

В сеок Öре-Куманда вошли сеоки Тастар, Шакшалых и Чоты. По поводу кумандинцев сеока Чоты существует шуточная поговорка:

Чотозы чолга патпас	Ноги (ступни) не вмещаются в дорогу,
Енгзеи ешике патпас,	Плечи не проходят в двери,
Аскан, поскон алыг чоты ² .	Приблудившийся, придурковатый Чоты.

Кумандинцы сеока Тастар были, по преданию, рыболовы (палыкчилар). Об их местожительстве будто бы узнали по свежим щепам, пльвшим по реке Ынтрап (Антроп – приток Кондомы). Сеок состоял из семей двух братьев, один из которых носил ременной пояс, другой – из коры акации. Тот, который подпоясывался кожаным ремнем, ушел к сойотам (тувинцам), а тот, который подпоясы-

¹ Информатор М.А. Савинов из аила Сарыково (сеок Öре-Куманда).

² Информатор Очубай Алексеев из аила Нарлык Старо-Бардинского района (сеок Алтна-Куманда).

вался лыком, вошел в сеок Öре-Куманда. С тех пор Тастар и Öре-Куманда стали родственниками и не вступают в брак.

В настоящее время члены сеока Тастар проживают в аиле Курлек Старо-Бардинского района под фамилией Петуховы.

В сеок Алтна-Куманды вошел сеок Тоон. Про них говорят:

Тонырлар тогро шап,	Тоныры попереk, ударяясь,
Тогротын киргенер Алтна Куманда ¹ .	Со стороны вошли к нижним кумандинцам.

Среди сеока Тоон сохранилось предание, что раньше они жили в тайге, в верховьях р. Бии. Но однажды был голод и люди стали умирать. Тогда весь род Тоон собрался и спустился по Бие, дойдя до нижних кумандинцев, до того места, где река Бия делает крутой поворот на юго-запад, образуя петлю. На этом повороте, на высоком берегу у нижних кумандинцев было место для жертвоприношения. Тоон остановились в трех верстах от этого места. Один брат по имени Пешпер здесь обосновался на жительство, а другой по имени Сузоп отъехал к речке Нене и поселился там. Поэтому селения, которые основали братья, до сих пор называют «Пешпер-аалы» и «Сузоп-аалы». (Теперь только в Пешпере проживают кумандинцы сеока Тоон.)

Потомки этих братьев расселились в селениях Ужлеп, Кичек, Тостоково, Карасево, Сайлап, Шунарак, Алешкино и др. По преданию, братья Сузоп и Пешпер родились, якобы, от девицы. Члены сеоков Тоон и Алтна-Куманда сначала могли заключать между собой браки. Однажды один кумандинец пошел с сыном сватать девицу из сеока Тоонар. Невеста, увидев гостей, сказала вслух «к нам идет ачам (дядя по отцу) и несет торген» (торген – подношение вина родственникам для получения от них подарка в виде скота). Отец с сыном, услышав эти слова, устыдились и изменили свое намерение. Вино было преподнесено не в качестве символа сватовства, а как «тöрген». С тех пор люди из сеоков Тоон и Алтна-Куманда не вступают в брак². Сеоки Четыбер, Калар, Тонгул и Шабат кумандинцы не признают своими и считают их чужими.

Интерес представляет Шабат-сеок. Это был многочисленный род. В предании говорится: «Их было так много, что пролетающая

¹ Информатор Очубай Алексеев.

² Информатор А.С. Федотов, 70 лет, из с. Пешпер, Солтонского района (сеок Тоон).

птица через их жилища, не долетев до другого края селения, задохнувшись от дыма, идущего из юрт, падала...» Подтверждением многочисленности сеока Шабат служит также существующее изречение: «Шабатов много или пихтовой хвои много?» (Шабат көпне, шабал көпне?).

Но пришло тяжелое время, шاباتы стали вымирать от голода и болезней. Об этих временах шاباتы говорят:

Отыска четкенде	(По счету) дойдут до 30,
Оро шабылар,	Ударяясь, закручиваются и умирают.
Кырыка четкенде,	(По счету) дойдут до 40,
Кыра шабылар –	Уничтожаются шاباتы.
Шабатар ¹ .	

Кумандинский сказитель Очубай Алексеев говорит, что Шабат делился на «нижних» и «верхних». Верхние – это киргизский род, а нижние – Тайман-сеок, вошедший в «Верхний Шабат». Тайманы прибыли на Алтай с р. Иртыш, после прихода Ермака в Сибирь. Первоначально на Алтае они жили около горы Торбалых (теперь Чойский аймак Горно-Алтайской авт. обл.) и занимались земледелием и охотой. Когда же они хотели войти в Шабат-сеок, то члены последнего не хотели их принимать, но зайзанг (начальник) уговорил, чтобы их приняли на правах родственников. Очубай говорит, что у тайманов язык был другой и они обычно скрывали свое происхождение. «Тайман» для шабатов стало нарицательным наименованием. У Очубая мать была из сеока Тайман. Однажды он, будучи в гостях у дедушки, зная от матери, что дед происходит из рода Тайман, спросил у деда: «дедушка, ты тайман?» Дед страшно обиделся, а потом подробно рассказал, отчего они – тайманы – стали называться Алтна-Шабат (т.е. Нижние Шабат).

III.

Великая Октябрьская социалистическая революция открыла кумандинцам, как и всем малым народностям, широкий путь к хозяйственному и культурному развитию. Коренным образом преобразовалась кумандинская деревня. Вместо жалких разрозненных айлов теперь возникли крупные селения земледельческо-живот-

¹ Записан от А. Сатлаева, 83 лет, из айла Егона Старо-Бардинского района. Сатлаев происходит из сеока Алтна-Куманда, а жена его – из сеока Шабат.

новодческих колхозов. Так, например, колхоз им. Ворошилова после укрупнения, происшедшего в 1951 г., объединяет три кумандинских айла (Кичеков, Тостоков, Карасево) Солтонского района. Колхоз имеет 1375 га разного посева, в том числе: пшеницы – 503, овса – 480, ржи – 311 и льна – 134 га. На площади 15 га фруктового сада имеются вишня, крыжовник, малина, яблоки. От продажи фруктов колхоз ежегодно получает большой доход. Колхоз имеет 1830 голов скота (лошадей, коров, овец, свиней), четыре колхозные пасеки с общим числом 734 пчело-семей в рамчатых ульях, птицеферму и т.д.

Поля колхоза обрабатываются машинами. Вспашка под посевы производится тракторами, а уборка урожая – комбайнами. В 1951 г. колхоз приобрел льнотеребилку. Эта машина в день вытеребливает и расстиляет лен, снятый с площади 4–5 га. Колхоз имеет две автомашины, 14 сенокосилок, льномолотилки, сложные и полусложные молотилки, сортировки и другие зерноочистительные машины, типовую зерносушилку и т.д. В колхозе есть клуб с радиоустановкой, детская площадка, медицинский пункт. Колхоз выписывает различные газеты, сельскохозяйственные и другие журналы; в колхозе имеется агротехническая библиотека. Несмотря на засушливый год (1951 г.) колхоз собрал урожай по 12–15 центнеров ржи с гектара. Полеводство и животноводство ведется на основе мичуринской агротехнической науки.

В Старо-Бардинском районе имеются колхозы, объединяющие айлы Алешкино, Калташ, Егона и Елтошь (колхозы им. М. Горького и «Красный Курлек»). Эти колхозы ежегодно перевыполняют государственный план поставок хлеба и других сельскохозяйственных продуктов.

Одним из крупных земледельческо-животноводческих колхозов в Старо-Бардинском районе считается колхоз «Звезда Алтая». Этот колхоз объединяет бывшие кумандинские айлы Макарьевск и Балыкса и два русские селения. Обруселых кумандинцев до сих пор здесь иногда называют «ясашными»¹. Колхоз имел в 1951 г. 1300 га посева, в том числе под зерновыми культурами – 100 га, под техническими – 300 га, под фруктовым садом – 3 га. Колхоз имеет семь пасек, в которых насчитывается 800 пчело-семей.

¹ Потому что до революции они платили не подать, а ясак.

Племенная животноводческая ферма крупного рогатого скота имеет более 850 голов крупного скота с высокой молочной продуктивностью. Только в 1950 г. колхоз сдал государству 12 тыс. пудов молока и 1500 пудов мяса. Коневферма имеет 193, овцевферма – 1100 и свиновферма – 300 голов скота. В 1951 г. колхозники построили гидроэлектростанцию. Теперь в каждом доме электрическое освещение и радио. Примечательно и то, что гидроэлектростанция строилась под наблюдением колхозного техника – кумандинца М.М. Сарачакова.

Колхоз имеет свой радиоузел, маслобойный завод и мельницу; в его распоряжении две автомашины, 16 сенокосилок, 15 конных граблей, 2 молотилки, 8 веялок, 6 триеров, 3 жмыходробилки, картофелекопалка и другое общественное имущество. В этом колхозе имеются высокопродуктивные коровы (метисы семментальской и сибирской породы), средний живой вес которых составляет 4,5–5 центнеров, а суточный удой доходит до 35 литров со средней жирностью молока 4,5 процента. Колхоз выращивает племенных бычков для продажи другим колхозам района. Только в 1950 г. колхоз выручил за их продажу 70 000 рублей.

Среди кумандинцев теперь имеются трактористы, комбайнеры, агрономы, пчеловоды, бригадиры, председатели колхозов и другие специалисты сельского хозяйства.

В первые же годы Советской власти в кумандинских аилах стали открываться начальные школы, красные уголки, библиотеки, велась подготовка национальных культурно-просветительных и педагогических кадров. В 1923 г. была открыта начальная школа в с. Кубия; в 1925 г. – в с. Калташ. К 1930 г. уже было открыто более двадцати школ.

В 1926 г. впервые в истории кумандинцев два человека были командированы в Томский рабфак. В 1930-х годах в Ленинградские ВУЗ'ы поступили три кумандинца. За время с 1938 по 1948 г. около 30 кумандинцев получили высшее образование. Среди них есть педагоги, врачи, инженеры, юристы, советские, партийные и научные работники.

В настоящее время кумандинцы учатся в ряде ВУЗ'ов нашей страны (в Московском институте механизации сельского хозяйства, в Казанском юридическом институте, Барнаульском и Бийском педагогических и Горно-Алтайском учительском институтах, в Московской консерватории им. Чайковского). Кумандинцы Старо-

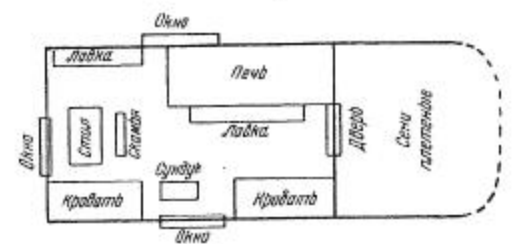
Бардинского и Солтонского районов Алтайского края после окончания семи классов (Кубинской, Тостоковской, Калташинской, Пильненской, Тайнинской и других школ) нередко поступают для продолжения образования в Горно-Алтайское педучилище или Горно-Алтайскую национальную среднюю школу.



а



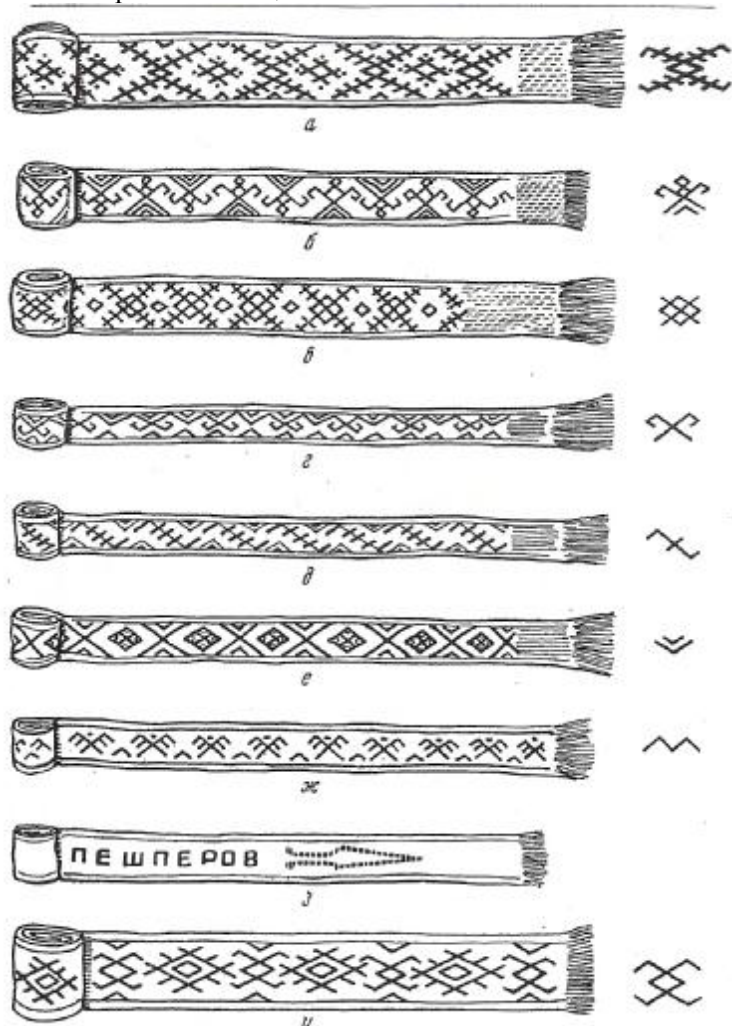
б



Значительное число кумандинцев получает среднее образование в Старо-Бардинской или Солтонской школах, обучение в которых ведется на русском языке: все поступающие в школу дети хорошо знают русский язык.

В результате хозяйственных и социально-культурных преобразований, в тесном содружестве с великим русским народом и с его помощью, неузнаваемо изменился быт кумандинцев. Теперь кол-

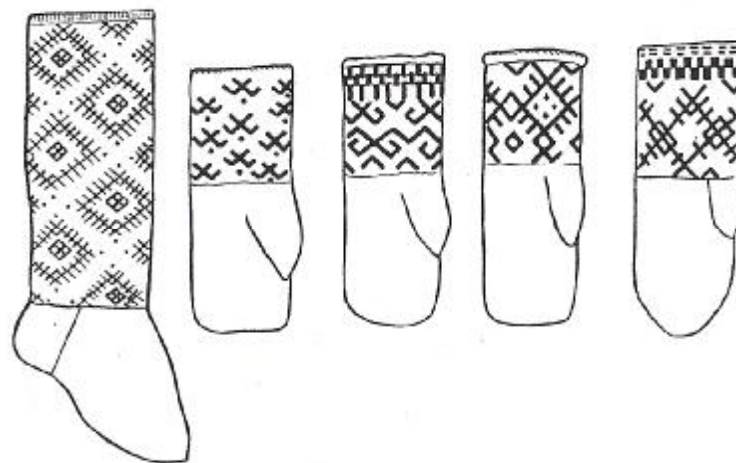
хозники-кумандинцы живут в благоустроенных домах. Там часто можно встретить радиоприемник и швейную машину, велосипед; на окнах – шторы и живые цветы.



Нужно отметить, что в некоторых аилах Солтонского района, главным образом в степной части, до настоящего времени сохранились чер уг (землянки). В аилах Половинка, Шатобал, Поперешка такие землянки представляют собой строения с деревянными кар-

касами, обложенными дерном от основания до перекрытия. Все они, за небольшим исключением, имеют деревянный пол, два-три окна, русскую глинобитную печь; стены, потолок и печи в таких домах побелены известью. Жители упомянутых аилов говорят, что такие жилища были построены вследствие нехватки леса (см. рис. 2). В аилах Старо-Бардинского района чер уг не встречаются.

Костюмы старинного покроя можно увидеть только у пожилых людей, преимущественно у женщин; они еще носят халат (кбспек), пальто из домотканного сукна, тканые шерстяные пояса, вязаные рукавицы, чулки, украшенные своеобразным орнаментом ектеш (крючок), колон (пряжка), пага (лягушка), аяш (чашечка) и т.д. (см. рис. 3, 4). Пояса прежде носили мужчины и женщины поверх халата или пальто. Мужчины подпоясывали ими также белый холщевой халат (ак кендерек). Распространен был своеобразный мужской летний головной убор – ак-колпак, сшитый из белого холста. Теперь у мужчин уже редко можно встретить халат или такой головной убор.



Еще два десятка лет тому назад кумандинцы в зимнее время вместо портянок обертывали ноги сушеной травой – осокой (загат, ойгат), сейчас они носят сапоги или ботинки фабричной работы летом и валяную обувь – зимой.

Мы изложили здесь только часть собранного материала, дальнейшая обработка и публикация которого позволит полнее осветить вопросы современной культуры и быта кумандинцев.

ОСТАТКИ ШАМАНИЗМА У ТУВИНЦЕВ И ПУТИ ИХ ПРЕОДОЛЕНИЯ

I.

Материалы, которые сейчас докладываются, несколько отличаются от всех предыдущих докладов. Если мои предшественники говорили о национальной одежде, жилище и другие жизненно необходимых вопросах, то шаманство и другие религиозные пережитки мешают всему новому, прогрессивному.

Каждому из нас понятно, что борьбу с религиозными и другими культовыми пережитками, особенно среди ранее отсталых народов сложно вести: надо знать специфику быта, весь комплекс жизненных условий. Надо хорошо знать представителя культа и самих верующих. Не только верующих, но и мнение местных руководителей о их методах борьбы с этими пережитками.

В ликвидации религиозных пережитков, как нам удалось выяснить, существует три весьма важных момента.

Первое это то, когда пытаются религиозные остатки (шаманство, ламаизм) изжить путем административных воздействий. Такой способ борьбы чаще всего поручается оперативному уполномоченному МВД.

Вторая крайность заключается в том, что существует мнение о самоисчезновении религиозных пережитков в условиях бурного социалистического строительства, следовательно, в связи с этим, укоренилось пассивное отношение к религиозным и другим ритуалам.

Этнографы обязаны вскрывать причины стойкости религиозных пережитков и находить пути к их ликвидации.

В Туве и других местах, где сохраняется шаманство, ведется отгонное скотоводство. Специфика отгонного скотоводства способствует сохранению старого быта и обычаев. Кроме того «летники» и «зимники» формируются в основном из однородных семей по принципу родства. Огромное количество семей, особенно которые связаны родоплеменными узами, скрывают религиозные обряды.

Материалы по шаманизму этнографам нужны не только для борьбы с самим шаманством, но и для разрешения некоторых во-

просов этногенеза, так как в шаманском обряде и на вещах сохраняются признаки прошлого.

Представленный в докладе материал собран мной во время поездок в составе Тувинской Комплексной археолого-этнографической экспедиции Института этнографии Академии Наук СССР (с 1955 по 1961 г.), под руководством начальника экспедиции профессора Л.П. Потапова.

II.

В настоящее время шаманство у тувинцев, как и у других народов Южной Сибири – исчезает¹. Причина этому – огромный хозяйственный и культурный рост у этих народов. После перехода тувинцев на оседлость, которая началась с 1952 г., как мы наблюдали во время экспедиции, произошло коренное изменение в кочевом быте. В самых отдаленных кочевьях за какие-нибудь 7–8 лет возникли новые благоустроенные селения с электроосвещением (от локомотива или гидроэлектростанции), с клубами, где показывают разнообразные кинофильмы, концерты и спектакли на тувинском языке с участием тувинских артистов или самодеятельного кружка, учащихся, местной сельской интеллигенции. Здесь же читаются лекции и доклады на самые разнообразные темы. За медицинской помощью тувинцы обращаются к врачам. Теперь почти нет такого населенного пункта, где бы не было фельдшера или врача, а в некоторых отдаленных местах образованы участковые больницы и медпункты (Мугур-Аксы, Тере-Холь, Тожда, Ишкин, Нарын и др.).

Молодое поколение на шаманство и другие обряды смотрит, как на реликт старины, иногда из-за любопытства расспрашивают у стариков о подробностях шаманского или другого обряда. Но есть места, где еще наряду со всем новым вполне уживаются шаманские и другие ритуалы. Иногда сами шаманы являются членами колхоза, выполняют в нем определенную работу.

Шаманы стараются приспособиться к новой общественной жизни. Некоторые, включаясь в артельную работу в качестве пастуха, попадают в отдаленные места и там свободно активизируют свою деятельность среди отсталой части населения. В 1955 г. мы наблюдали в районе Тере-Холя следующее: здесь пастбищные и рыболовные угодья, шаман построил себе корьевую юрту (чадыр) в

¹ Наблюдения во время экспедиций 1955, 1957, 1958, 1959, 1960 гг.

таком месте, куда посторонний или приезжий человек никогда не сможет попасть, но зато колхозники: пастухи и рыболовы без труда посещают его. «Труд» шамана вознаграждался натурой: мясом, рыбой и даже папиросами. У него в юрте были открыто развешены бубен и другие шаманские вещи. Другой шаман долгое время жил в горах на зимнике колхоза «Победа» Кбпсокского сельского совета, что он, как нас информировали, до своей смерти спрятал бубен, шаманский костюм и другие вещи в самом недоступном месте. Умер он в 1957 г. Шаманка Серенг Кужебет живет в верховьях реки Алаша, в местности Кара-суг-аксы, отсюда она разъезжает по летникам для исполнения шаманского обряда.

Шаманы прилагают усилия в подготовке своих новых «кадров» – шаманов и шаманок. Так, шаман Чагар Донгак обучил шаманству двадцатилетнюю девушку из колхоза «Путь к коммунизму» Овюрского района. Молодые тувинцы Арайчор Тюлюш и Аган-оол Ховалык, усвоив шаманство, обманывают своих родичей.

Имеются и такие факты, когда за «помощью» к шаману обращаются отсталые представители населения из среды интеллигенции. В сентябре 1958 г. учительница Шекперской школы Барун Хемчикского района Чечекмаа для лечения своего больного ребенка пригласила шамана Оржака Сюрюна из Овюрского района. В результате «лечения» шамана ребенок умер», – пишет К. Днига в газете «Тувинская правда»¹.

Как правило, шаманы с посторонними, особенно с приезжими лицами стараются не общаться, не говоря уже о беседах. Население, где проживает шаман, избегает говорить о нем. Это было в Тодже, Кунгуртуке, Кара-Коле и на Ишкине. Замалчивали о шаманах из числа колхозного актива даже члены партии. Мой проводник из Тере-Холю, член партии, бригадир строительной бригады колхоза, бывший районный работник, хорошо зная о шамане живущем в их колхозе, мне о нем не сказал. Когда мы случайно узнали о спрятанных шаманских вещах в горах Ишкина, обратились к бригадиру поливщиков колхоза Ишкин, тоже члену партии, но боязливо, соблюдая предосторожность, в отсутствие односельчан, только предположительно сказал о местонахождении вещей.

Вот одна из наших встреч с шаманкой в поселке Адыр-Кечич (колхоз «Советская Тува», Тоджа). В юрте шаманки не оказалось.

Внучка, девушка лет 16-ти, узнав, что мы интересуемся вещами бабушки, охотно достала узелок с *эренями* (духами) и показала нам. Затем мы пошли в соседнюю юрту, где находилась шаманка, девушка с собой захватила узелок с эренями. Как только она увидела свои эрены, эта семидесятилетняя старуха, на вид добродушная, моментально преобразилась, ее лицо стало злое, глаза округлились, хотела что-то сказать резкое, но от ярости не могла... только спустя некоторое время она стала кричать на внучку, затем осторожными движениями схватила узелок и сунула в изголовье постели. Я пытался с ней заговорить, но безуспешно. Она забилась в угол и хищно смотрела на нас, и мы, оценив обстановку, вынуждены были выйти из юрты.

Шаман Шончур говорил, что все тувинские шаманы ушли в Монголию. Накануне выезда из Кунгуртука, для уточнения некоторых этнографических записей я встретился с Шойдаком, и при беседе с ним о шаманстве я выразил сожаление, что у них нет все же знатока, который мог бы объяснить шаманские ритуалы. Шойдак, зная, что я завтра утром улетаю на самолете, с некоторой усмешкой объявил, что «... здесь есть большой шаман». Этот «большой шаман», тот самый старик Шончур, у него есть бубен и шаманский костюм. На мой вопрос, почему он раньше не сказал о Шончуре, старик Шойдак ответил, что «вы хотя и алтаец, но все же житель городской, кроме того к Шончурю все равно не попасть, он живет на Кара-Пооме...».

Разговор состоялся вечером, а утром из-за погоды самолет не прилетел, и мы в Кунгуртуке остались до неопределенного времени. Возникла возможность посетить шамана. В местность Кара-Поом мы поехали на верховых лошадях.

По пути в Кара-Поом мы встретили шамана Шончура, который спешил в магазин за продуктами, так как он уезжал с изыскательской партией в качестве проводника.

Мой проводник объявил шаману о нашем намерении посетить его юрту (*чадыр*) на Кара-Пооме. Шончур заметно забеспокоился. Признаться, мы тоже опасались того, что он нам откажет в поездке к нему, у него для этого была веская причина – отъезд с партией. Однако этого не случилось. После нужной покупки все мы вместе двинулись в местность Кара-Поом.

Сначала мы ехали около опушки леса, затем попали на узкую тропу, в некоторых местах нас буквально стискивали кустарники;

¹ Тувинская правда. 1959. № 76.

мы преодолевали болотистую топь, пробивались через густой лиственный лес. Наконец, на фоне живописной лесной поляны предстала единственная здесь конусная корьевая юрта «чадыр». С двух сторон небольшого перешейка блестела озерная поверхность. Вот этот то перешеек называется Кара-Поом – в переводе черный перешеек. С глухим лаем нас встретили два огромных черных пса монгольской породы. Девственный лес, внушительные собаки, конусная корьевая одинокая юрта – создавали необычную обстановку для посетителя. Хозяин, предупредив нас, привязал собак на аркан к лиственнице, а сам поспешил в юрту. Мы последовали за ним. Но вдруг мы были окончательно ошеломлены, когда предстали перед металлическими кованными дверями. Откуда здесь в глуши дюралюминиевая с заклепками дверь?¹

В юрте мы оказались на почетном месте (*тор*), на войлочном коврикe (*ширтек*). За нашей спиной висела белая занавеска (*кожече*), за верхние углы которой, посредством шнурков, привязаны за юрту шесты. Из-за занавеса были видны бубен (*тунгур*) и повод бубна, прицепленный за один из шестов; с левой стороны бубна стояло старинное кремневое ружье – *по*; с правой стороны от бубна, на шестах подвешены *эрен* из разноцветных лент; на белой материи также подвешены две войлочные фигурки – хранители – «мать» и «отец», над ними висела кабаржинная струя (*хин*) пуповина самца. На большой занавеси, прикрывавшей бубен, имеется малая занавеска с одной человеческой фигурой, сделанной из войлока; фигура вооружена металлическим луком со стрелой. Это *эмергельчи эрень* – главный хранитель бубна². Около бубна, с правой стороны кожаный мешок (*барба*) с шаманским костюмом (*камнынг тоны*). По нашей просьбе шаман показал нам бубен. Внутри бубна, мы видели когда он выкладывал, находились ламаистская четка, несколько пачек папирос «Звезда», головной убор, замшевые мешочки, в которых обычно ламы хранят лекарство. Судя по тому, что внутри бубна хранились разные вещи – бубен не так часто был в употреблении.

Наличие лекарства, находящегося в замшевых мешочках и кабаржиной струи (*хин*) свидетельствовало о том, что шаман Шончур при лечении себя или больного прибегал к более эффективным

¹ По возвращении в поселок удалось выяснить: дюралюминиевая дверь оказалась куском самолета, который потерпел аварию в 1947 г.

² Эмергельчи эрень, ирень, принято называть изображения человеческой фигуры, которых бывает от одного и до пятнадцати.

средствам – к испытанной в народной медицине кабаржиной струе и т. д.

Шончур дал мне в руки бубен, что конечно прежде было недопустимо. Бубен (*тунгур*) оказался большим и тяжелым, диаметр обода около 80 см. Глубина обода более 20 см., на поверхности обода девять *позача* – резонаторов-распорок. Ручка (*туда*) бубна в нижней и верхней ее части имеет резные косые линии, называемые *орхазы* – позвонок. Поперечная палка, идущая через нижнюю часть ручки, концами упирающаяся на обод, в алтайских бубнах называемая *кирли*, на бубне Шончура называется *козур*, т. е. ребро бубна. В верхней части обода с двух сторон от ручки металлическая скоба с подвесками в виде трубочек, называется *тунгурнынг сыргазы* – серьга бубна. На ручке два металлических кольца: одно свободно, а на другой два жгута из замши, обшитые черной и желтой материей. Это *тунгурнынг тыны* – повод бубна. Когда совершается камлание, шаман держится за этот повод также, как за повод лошадиной узды. На этом же кольце подвешены три белые ленты из хлопчатобумажной ткани; хвост соболя и мяч обшитый мягкой кожей. Об этом мяче Шончур сказал, что это его игрушка детских лет; шаркунец в виде шарика – служит для звука.

На лицевой стороне бубна были рисунки, изображенные красной краской, теперь еле заметные. Шончур объяснил, что рисунки за сорок лет ни разу не обновлялись.

Бубен был разделен на семь частей: один вертикальной линией и шесть горизонтальными. Первая, вторая, четвертая, шестая линии свое начало берут от *позового* резонатора, между горизонтальными линиями на краю бубна нанесены восемь красных точек, которые Шончур назвал «звездами», в верхние две точки – «глазами» бубна; между первой и второй горизонтальной линией, отделяющей вертикальную, изображены два животных: с правой – мыйкак – маралуха, а с левой сын – марал, значение которых Шончур объяснил следующим образом: бубен был натянут шкурой сына – марала, а маралуха родила того самого марала, с которого была снята для бубна шкура. Во время ритуала шаман ездит на марале.

Хам тону или *хам териг*, так Шончур называл шаманский костюм; *орбо* – колотушка и *хам порт* – головной убор.

Хам порт состоит из темной материи подбитой мехом, на тыльной части завязки, по верхнему краю убора нашиты перья (*чуг*) глухаря (*кара куша*); по нижнему краю нашиты подвески – замше-

вые жгуты, называемые *маньчак*, концы которых раздвоены, эти маньчаки свисают почти до нижней губы шамана, закрывая все его лицо. Поверхность шапки искусно вышита оленьим подшейным волосом: в центре человеческая личина (*арын*), имеющая рот (*аксы*), брови (*кирбик*), глаза (*карак*). На правой и левой стороне от лица симметрично вышиты круги – *кастынг* – это скулы; две одинаковые фигуры оленя; рядом с оленями изображен *кулак* – уши; крайние круги – *чошкызы* – ямка на шее человека. Изображение человеческой личины на головном уборе имеет то значение, как объяснил Шончур, что во время шаманства эта личина охраняет шамана от неожиданного нападения духов другого шамана. К этому мы добавим пояснение Мандрышкана Кужегета, живущего в Кара-Холе. Кужегет сказал, что на Кемчине у некоторых шаманов на головном уборе имелись деревянные изображения человеческого лица: одно с передней части, а другое, с тыльной. В данном случае эти охранители бдительно смотрели с двух сторон. Такой головной убор имеется в коллекциях Государственно музея этнографии народов СССР (см. № 650-15). Он представляет из себя повязку из войлока с двумя пуговицами и петлями, обшитую цветной материей. К верхним краям густо нашиты темные, мягкие перья неизвестной птицы; в центре головного убора закреплено деревянное изображение с выпуклыми глазами, оскаленными зубами; на задней части в месте застежек – другое деревянное изображение человеческой головы, выражение лица у последней более спокойное, чем у первой, на затылке длинные черные волосы (овечья шерсть). Уши торчат, сделанные из войлока, обшитые красной материей, на кончиках которых нашиты перья, а на ушных «мочках» серьги – раковины (каури) и красный бисер. По нижнему краю убора подвешены раковины (каури) и стертые коренные зубы неизвестного животного, на лицевой стороне с обеих боков деревянного изображения нашиты китайские монеты – чохи. Головной убор принадлежал Кемчикскому шаману из местности Джер-чарык.

Головные уборы – повязки с человеческой личиной – бытовали у карагасов, тоджинцев и на Кемчике. Летом 1960 г. нами найдены шаманские вещи на реке Ишкин, недалеко от местности Кок-Эль. О шаманке, владелице шаманских вещей, мы скажем ниже. Что касается ее головного убора, то он несколько отличается от предыдущих уборов тем, что вместо перьев нашиты отростки из обшитого войлоком в виде жгутов, глаза состоят из бус, рога металлические,

плоские с заостренными концами; на подвесках в нижней части убора нашиты зубы каких-то животных. Другой головной убор, принадлежавший, по-видимому, тункинскому (Восточные тувинцы) шаману, весьма оригинален: по верхнему краю нашиты крупные перья (орла), а по нижнему – длинные замшевые жгуты – подвески, которые спускаются ниже подбородка, на лицевой части изображено подобие человеческой личины: глаза состоят из синих бус, брови из раковин (каури), вместо рта нашита морда волка. Надо полагать, что здесь изображена личина полу-человека с волчьей мордой не случайно. Если в деревянном изображении мы видели хранителя шамана в образе человека, то в данном случае в изображении волка мы видим *пору эрена*, который, например, у тоджинцев призван охранять человека от злых духов, также как медведь, как сильный зверь охраняет жилище шамана.

Хам тону – шаманский костюм шит из шкуры годовалого марала (*сарадак*), мехом во внутрь, ворот из белчечей шкурки, распашной, разрез полок прямой на пуговицах; подол изрезан в продольные ремешки, образуя бахрому; пояс вышит оленьим волосом и пришит к костюму, по нижнему краю которого нашиты замшевые подвески, поверх рукавов так же вышивка, оканчивающаяся изображением пальцев человека, такая же вышивка на обуви.

Подвески на костюме: на спине, груди и на рукавах различаются по внешней форме; одни из жгутов круглые, другие – плоские с вышивкой или третьи – обшитые разноцветной материей. Первые называются *маньчак*, вторые изображают определенные части тела человека, третьи – разных змей. Вышивка из соединенных кружков: больших и малых, на плоскости материи представляют из себя *оргазы* – позвонок человека; на плечах почти квадратные вышитые нашивки в центре которых перья, называемые *кургун*. Назначение их – украшение или крылья шамана. На спинной части три змеи: одна из них, чилан, для того, чтобы выводить червей (*курт*) у больного, вторая змея называется *лус чилан* – водяной змей. Он имеет синий цвет¹. Третий *чилан* красного цвета с зелеными глазами из бус. Последняя змея якобы находится всегда на земле и злые духи ее боятся. Кроме мягких многочисленных подвесок имеются на спинной части металлические предметы: колокольчик, четыре квадратные пластинки, две железные (левые), а две медные. Это

¹ Лус – по монгольски, мифические духи вод, местности и т. д. или дракон.

правая и левая лопатки шамана; здесь же на металлических душках подвешены *конгра*, буквально *октар* – стрелы, на одном их девять стрел, а на другом семь. Этими стрелами во время полета шаман отражает нападения другого шамана. *Октар* из семи стрел, как сказал Шончур, переданы ему отцом от дедушки Шончура, который был тоже шаманом. Здесь он добавил, что у него в роду обязательно шаманом будут через одно поколение. Кроме этого, Шончур показал на одну подвеску на шаманском костюме, которая состояла из замши с вышивкой оленьим волосом, по свидетельству Шончура, эта замшевая лента прикреплена из другого старого шаманского костюма, изготовленного в те отдаленные времена, когда и в местности тканей не было. В этом доля правды есть, так как другие ленты состоят из разноцветной материи.

Особой частью костюма являются две связки из разных лент и лоскутов, называемые *чалкын* – крыло. Правый *чалкын* состоит из черных лент, а левый – из белых. Шончур пояснил, что расцветка лент имеет определенное значение, он привел аналогию с руками человека: правая рука черная, ею можно убить кого угодно, а левой – нет, следовательно, правое крыло черное, а левое – белое. Эти связки во время шаманского ритуала привязываются к спинной части костюма, в пяти сантиметрах выше пояса; после обряда обе связки убираются в мешок. Только при внимательном рассмотрении мне удалось обнаружить подвешенные к чалкунам предметы: на правой, между лентами, подвешена головка, вернее, клюв гуся с шейной шкуркой, к краям шкурки пришито гусиное перо; на левой связке такая же гусиная головка с пером, два кисета (*чанчик*) с табаком; на одном из кисетов вышиты животные: горная коза и баран, другой кисет из черного бархата и фиолетового шелка. Здесь же подвешен моток шерстяной веревочки, обшитый красной материей, называемый *сыдам* – аркан. Во время камлания, посвященного удачной охоте, этим арканом, как сказал Шончур, он «ловит» диких зверей: сохатых, оленей, коз и других.

В отличии от карагасов, оленеводов и звероловов, у которых на шаманских костюмах, под левым рукавом подвешивались стрелы. Эти стрелы длиной 15 см. с треугольными металлическими наконечниками размещены в горизонтальном положении в отдельной ячейке. Такие треугольные наконечники у алтайцев и тувинцев употребляются для самострелов (*ая*).

Таким образом, аркан-*садам*, подвешенный к костюму Шончура, необходимый предмет скотовода, определяло их основное занятие.

На подвесках имеются кисеты с табаком, преподнесенные почитателями. Табаком пользуются только сам шаман после камлания.

Вторая встреча с Шончуrom состоялась летом 1958 г. Этой встрече предшествовала переписка с ним через учителя Думан Баира о приобретении музеем его костюма, бубна и других вещей. В последнем письме Думен Баир сообщал о согласии Шончура уступить шаманские вещи музею.

О своем приезде в Тер-Холь я заблаговременно через того же учителя известил Шончура. Прибыв в Тере-Холь, Шончура я все же не застал на месте. В правлении колхоза мне сказали, что Шончур на уборке сена выполняет обязанность повара, примерно в десяти километрах от поселка Кунгуртук.

По моей просьбе к нему был послан человек. Шончур на вызов не явился. В ожидании Шончура я прожил три дня и только на четвертый день известили меня, что Шончур прибыл и ожидает встречи со мной. Он находился в самой крайней юрте селения. Когда мы с учителем зашли в юрту, то кроме Шончура в юрте находилось еще четыре мужчины. На лицах мужчин было неприязненное выражение, они встревоженные сидели молча с потупленными взорами.

Много раз бывая среди тувинцев, никогда не приходилось ощущать такую обстановку, как в этой юрте. Но я сделал вид, что ничего не замечаю, со всеми поздоровался и сел на освобожденное место в передней части юрты, вынул пачку папирос и стал угощать, никто не отказался... и видно было, как постепенно исчезала напряженность.

Сам Шончур был приветлив, он снял с очага чайник и поставил передо мной, женщина наложила толокно (*талкан*), сметану, пресные лепешки на масле. После чая я Шончуру передал фотографии, сделанные мной еще в 1955 г. Здесь Шончур в шаманском костюме, он же около *чадыра* (корьевой конусной юрты) с женой и другие снимки. Шончур, получив фотографии, меня благодарил, мужчины и женщины с любопытством рассматривали, восхищались тем, что Шончур сфотографировался, смеялись и тут же задавали вопросы, могу ли их сфотографировать. Мужчины постепенно вышли из юрты, а мы продолжали беседовать. От Шончура я узнал, что его жена умерла осенью 1955 г., что после смерти жены он переехал в поселок к родственникам, где он и проживает в настоящее время.

Когда мы с Шончуром остались в юрте одни, я ему рассказал о цели своего приезда. Шончуру очевидно не хотелось здесь вести разговор о продаже шаманских вещей. Он меня пригласил в палатку, которая находилась от юрты в ста метрах, на берегу речки Кунгуртук. Она была небольшая, из черной материи, огороженная хворостом. Шончур с западной стороны палатки разобрал хворост, а затем развязав завязки открыл вход в палатку, куда мы влезли почти ползком. Здесь мы продолжили свою беседу. Шончур сказал, что свои вещи он готов продать, но об этом не посоветовался со старшим сыном, который сейчас живет в городе Кызыле. Оказалось, что сын вернется в поселок Кунгуртук через два месяца. Тогда я спросил Шончура, почему он не поставил меня в известность об этом. Он ответил: «Не успел». Но дело-то было не в сыне, как потом выяснилось.

На Шончура оказывали сильное воздействие родственники жены. Они ему говорили, что живой шаман не может продать свои вещи, что шаману, продавшему свои вещи, никто не будет верить. Продав свои ритуальные вещи, он не сможет шаманить. Выяснилось и то, что родственники, среди которых он находился, несмотря на вызов председателя артели, не разрешали выехать в поселок, а те мужчины, которых я застал в юрте, сопровождали и охраняли Шончура.

Почему Шончур так быстро согласился продать свои вещи музею? Можно было подумать, что он порывает со своими старыми убеждениями. В самом деле, такой «авторитетный», всем верующим известный шаман, вдруг продает свой бубен, костюм и другие шаманские вещи! Значит он, лишаясь шаманских атрибутов, естественно, не смог бы исполнять необходимый обряд. Но все это только нам казалось до тех пор, пока мы не ознакомились с новыми вещами Шончура, и не побывали в других районах Тувы.

В палатке Шончура находились и бытовые вещи: чайник, маленький котел для варки чая и другая посуда. Я попросил Шончура еще раз показать бубен, костюм, колотушку и головной убор, так как в 1955 г. из-за спешки не успел внимательно осмотреть. Шончур охотно вынул из войлочного чехла бубен и подал мне. Я вышел из палатки, чтобы лучше рассмотреть рисунки и сделать новые снимки. Рассматривая лицевую сторону бубна, я неожиданно заметил, что рисунки изменены: вместо горизонтальных шести линий и восьми точек оказалось только две горизонтальные линии и два

полуовала; точек оказалось целых девятнадцать. На бубне отчетливо выделялась свежая краска. Не тронутыми были рисунки животных: маралухи и марала. По словам шамана он сделал обновление бубна. Из кожаного мешка «барба» с таинственным видом Шончур извлек два предмета, которые были тщательно завернуты в тряпку. Сначала шаман показал круглую бронзовую вещь, назвав ее *тойлы*. Это было зеркало со скобой в центре и блестящей лицевой стороной.

На скобу привязан шелковый голубой *хадак*. При помощи «*тойлы*» шаман делал предсказания: он дает посмотреть человеку, если в зеркале отражение светлое, то ему будет благополучие; если же лицо отразилось не ясно, то постигнет неудача. Шончур продемонстрировал мне как пользоваться *тойлы*: он лизнул гладкую поверхность металла, стер слюну рукавом одежды и преподнес к моему лицу. Я увидел свое изображение, он произвольно сказал «*эки тарга*» (хорошо тарга).

Вторым предметом оказался «*комус*» (варган). Шончур вынул его из деревянного футляра и исполнил своеобразную мелодию, он затем объяснил, что этим *комусом* он пользуется, как шаманским бубном, при этом он заметил о разнице бубна от *комуса*, состоящей в том, что для разъезда, когда эти поездки шаманом совершаются, значительно удобнее. При этом Шончур также продемонстрировал это «удобство», засунув *комус* с футляром и стрелами запазуху.

Эта новая вещь, выдаваемая за бубен, весьма интересная деталь современного тувинского шаманства, потому что прежде такой «бубен» не встречался¹.

Возможно, «комус» заимствован у бурятов. Но, по всей вероятности, – это приспособление шамана к современным условиям. Кстати сказать, «комус» имел: стрелы (*октар*), кисет с табаком, разноцветные ленты – то, что обязательно при шаманских подобных предметах.

Здесь со всей очевидностью выяснилось обдуманное намерение шамана Шончура о замене громоздкого и тяжелого костюма, бубна и проч. на более «портативный» *комус*. Шончур недвусмысленно выразился, когда продемонстрировал игру на *комусе* о том, что звук бубна слышен далеко, а *комусом* можно шаманить тихо.

¹ А.А. Макаренко такой *комус* встречал у бурятского шамана в 1925–1926 гг. М.В. Сазонова при прочтении доклада сообщила, что у туркменских бакши есть варган.

Теперь стало понятным, почему Шончур охотно согласился продать свое шаманское снаряжение музею.

С шаманкой Серенг Кужегет я познакомился через ее мужа, Мандрышкина Кужегета, нашего информатора.

Если Шончур из рода тожу стал шаманом во втором поколении, то Серенг происходила из рода карасал, ее мать была известна как крупная шаманка по имени Альча-хам, которая умерла в 1920-х гг., в возрасте семидесяти лет. Альчи-хам имела два бубна¹: карашокартунгур и анна тунгур. Серенг-хам имела только один анна-тунгур – обыкновенный бубен, но в 1940 г. местные власти бубен и костюм изъяли и с тех пор Серенг-хам бубен заменила *хамчой* – плетью. Старик Мандрышкин сказал, что его жена «Хамча были чайхан камнаир», т. е. плетью, покачивая, шаманит. Очевидно, что шаманство плетью существовало не только при отсутствии бубна, плетью использовалась, видимо, с давних пор. Некоторые шаманы колотушку считают плетью. Не случайно у шорцев в верховьях реки Таштый шаманка Шумбаева Екатерина из рода кобый в 1948 г. в с. Анжул шаманила *орбой* – колотушкой, обшитой заячьей шкуркой; кумандинский шаман Емеков из рода орё куманды в 1951 г. в селе Поперешка Солтонского района шаманил березовой веткой. Кстати сказать, у Емекова вместо бубна, как он объяснил, на поясе висел в ножнах нож, которым при «нападении» другого шамана Емеков защищался. В Барум-Химчике о камлании хамчой рассказывал нам Семен Седит. Якобы один человек по имени Копке-Куул-Каан охотился за зайцами (*кодан*). Однажды, когда он осматривал поставленные силки (*тузак*) вдруг перед ним предстал на красивой вороной лошади человек. Сбруя на лошади: седло (*эзер*), узда (*чугун*) были отделаны серебряным набором (*могун*). Тот человек предложил Копке-Куул-Каан сесть на его лошадь рядом (*уш-кам*). Как только он сел с ним рядом, послышался шум и они оказались около юрты. Они зашли в юрту и увидели женщину, которая родила ребенка, но некому было отрезать пуповину (*хин*). Тот человек вынул свой нож, отделанный серебром и отрезал пуповину; затем он отдал Копке-Куул-Каан свою плетку (*хамча*), сел на лошадь и мигом скрылся. С тех пор Копке-Куул-Каан для отогнания злых духов (*азалар*) стал пользоваться этой плеткой. Седий добавил, что

¹ В Кара-Холе другие шаманы: Куренгей-хам, Сары-хам, как нам сообщили, имели тоже по два бубна.

Копке-Куул-Каан до сих пор живет в Аксы-Барлыке и может подробно рассказать о встрече с человеком на вороной лошади и о плетке, которая служит ему вместо бубна.

Кроме шаманства в Туве сохранился ламаизм.

Верующие скрыто совершают ламаистские обряды в тайге в отдаленных горах. Почти каждый горный перевал имеет «ова» – куча камней с установленными ветками. Здесь можно видеть белые ленты, бытовые предметы, монеты разного достоинства, бутылки из под вина и водки, пучки конского волоса и проч. Это преподносят дань духу горы за то, что благополучно поднялся на вершину перевала.

Весьма распространены по всей Туве священные источники «аржаны»¹. К этим «аржанам» где-нибудь в отдаленной местности, в определенное время собираются больные и не больные люди, устанавливают палатки, шалаши и пьют воду. На некоторых аржанах устанавливают ванны, используют различные травы. При этом аржаны существуют только для мужчин, а женщины посещают аржаны общие для обоего пола.

В Эрзинском районе имеется общеизвестный аржан Хайрака. Этот источник вытекает почти у основания гранитной/известковой горы Хайракан.

Источник появляется примерно в середине июля. Летом 1961 г. во время экспедиции в районе Хайракана, в населенных пунктах Морен, Кок Пулун и др. мы были свидетелями, как готовились колхозники к открытию сезона. Группами, на верховых лошадях, продвигались к аржану из отдаленных летников: в Морене некоторые колхозники резали баранов, готовили железные печки, палатки, посуду и проч. Председатель колхоза Мунгуш Айтана в это время взял отпуск. Кстати сказать, у меня состоялся с ним разговор. С Мунгушем я знаком с 1955 г. Он мне сказал, что отпуск будет использовать в верховьях реки Эрзин, что там природа «полезная», хвойный лес.

После 15 июля выяснилось, что Монгуш Айтана со всей семьей отбыл на аржан у священной горы Хайрыкан. До открытия аржана мы ездили туда на машине. Дорога опасная, имеются подъемы и откосы. Перед аржаном красивая ровная терраса, у самого источни-

¹ В Туве имеется ряд лечебных горячих источников, используемых учреждениями здравоохранения: так называемые Северный Аржан, Южный Аржан, озеро Чебыр и т. д.

ка растет несколько березовых деревьев, их раскидистые ветки буквально обвешаны белыми лентами так, что издаലെка деревья кажутся почти белыми, как бы обсыпанными снегом. С правой стороны источника плоские каменные плиты. На плите чашка для монет, на ветках березы кроме лент подвешены: бумажные деньги разного достоинства, начиная с царских казначейских билетов 1909 г. и кончая современными; некоторые монеты завязываются в узелок белой ленты или носового платка; подвешены здесь множество детских игрушек (куклы, пистолеты, побрякушки); дамские сумочки, бумажники; патроны с пулями от пистолета, ружейные гильзы, кружки, стаканы, бутылки с вином и пр. и пр. Здесь же лежат деревянные костыли, чтобы подчеркнуть действенность источника.

На аржан собирается до 300 человек. В числе посетителей председатели, бригадиры колхозов, «даргалары», некоторое районное начальство и служащие. Для культурного обслуживания этих аржанщиков из районного центра (Эрзин) или из колхоза Морен приезжает передвижная автолавка, машина с киноустановкой. Здесь же присутствует почетный старец, который, как нам говорили, читает проповедь...

В 1960 г. мы посещали женский аржан. Это тоже холодный источник, но сюда приезжают только женщины. Здесь тоже ленты, пучки конских волос, монеты. Мы обранужили колодину в виде корыта. Нам объяснили, что колодина используется для устройства ванны.

В действительности, что из себя представляют так называемые аржаны? Тува, Хакасия, Горный Алтай действительно обладают лечебными источниками. С давних пор местное население широко пользовалось ими. Анализ многих горячих источников показал, что в них имеются ценные минеральные растворы. Отсталое население не могло объяснить их лечебное свойство. Но зато местные ламы и другие шаманствующие элементы воспользовались этим полезным источником для обмана своих сородичей. Они все это обставляли таким образом, что целебность аржана исходит от высшего духа, от божества. Ламы пошли дальше. Они использовали для аржана любой источник, лишь бы он вытекал «из под земли», т. е. начало источника терялось где то под камнем, или протекает прямо так из горы. Пусть даже не лечебный ключик, лишь бы он был где-то в отдаленной местности – ламы или знатоки подобных аржанов объявляют их священным источником, около них появляются ленточки

и другие предметы. А для верующих достаточно этих ленточек, чтобы поверить в святость любого ручейка.

III.

Возникает вопрос. Почему же при огромных хозяйственных и культурных изменениях, при коренной ломке старого кочевого быта, все же цепко держится шаманство и другие верования и поверья? Почему сельский актив, некоторые члены партии не только примирительно относятся к религии, но даже участвуют в религиозных ритуалах!

Здесь не хотелось бы объяснять это явление только причиной низкого культурного уровня населения. Мне кажется ошибочным и совершенно не верным было бы атеистическую пропаганду и борьбу с религиозными пережитками вести насильственным способом, как это проводится в Туве. Около города Чадан функционировала буддийская молельня Хурэ. В 1960 г. по распоряжению властей Хурэ было закрыто, все содержимое храма перевезено в музей. От этого верующие не только не отказались от своих убеждений, но считают это как бы нарушением закона о вероисповедании. Некоторые тувинцы ссылаются на то, что в городе Кызыле, в столице Республики, действует православная церковь, а Хурэ закрыли. Кстати и в Хакасии такой же вопрос задавали нам колхозники (они хотели устраивать жертвоприношение «Изых», а им не разрешили). В Якутии такой же ритуал превращен в современный колхозный праздник «ытык».

На Алтае, в Хакасии православное миссионерство пробивало себе дорогу самой яростной борьбой с шаманством: у шаманов отбирали бубны, сжигали шаманские костюмы, некоторых шаманов ссылали на север и т. д.

Некоторые этнографы и миссионеры еще в конце XIX в. печально предсказывали исчезновение шаманства. Однако мы вступили во вторую половину XX в., из них почти пол века прожили в условиях Советской власти, в условиях разносторонней борьбы с религией и религиозными пережитками, а религиозные обряды все еще живут.

Местное население Саяно-Алтайского нагорья (Алтай, Тува и Хакасия) можно назвать двоеверцами, алтайцы, например, троеверцы. Все народности этого обширного района шаманисты, затем от русских приняли христианство (алтайцы, хакасы); тувинцы од-

новременно шаманисты и буддисты. Часть алтайцев шаманисты, христиане и буддисты в виде обновленной веры – бурханизма, у тувинцев вполне уживается шаманство и буддизм.

В Улаганском районе Горно-Алтайской автономной области алтайцы, теленгиты у себя в жилище до сих пор имеют русские иконы, перед едой и после еды молятся иконам; в Хакасии крещенные хакасы имеют в доме иконы, но одновременно для исполнения религиозного обряда приглашают шамана. Иногда вместо иконы в углу подвешивают и молятся литографическому портрету (в с. Усть-Чул мы видели цветной портрет красивой русской женщины вместо иконы).

Тувинские шаманы при себе имеют кроме шаманских атрибутов и ламские вещи.

Это сложное переплетение различных видов религии у поименованных народов значительно затрудняет возможность вести эффективную антирелигиозную борьбу.

Сложность еще заключается в том, что представители культа (шаманы, ламы) весьма умело используют родоплеменные отношения.

Надо учесть и то обстоятельство, что тувинцы, алтайцы и хакасы до настоящего времени к старшим в роде, семье относятся с достойным уважением. Тувинские, хакасские и алтайские дети как нигде привязаны к «дедушкам» и «бабушкам». Это к тем самым старшим в семье, которые являются убежденными верующими. Дети с малых лет попадают под влияние старших верующих.

Во многих колхозах скотоводческие бригады созданы по родственному признаку. Мы часто встречали в летнее время фермы и «летники», где все чебаны или доярки из одного рода (*сеока*), а таких «летников» иногда по одной реке расселено до пяти и большим числом людей. С точки зрения слаженности в работе, особенно в трудных природных условиях отгонного скотоводства, такие родосемейные бригады только на пользу общественного животноводства¹. Эта хозяйственная специфика скотоводства используется весь-

¹ В 1956 г. мы наблюдали семью Кужегет, она состояла из старших: отца, матери, зятя, дочери, трех дочерей, учениц 5, 6, 7 классов. В их ведении 600 голов овец, около 10 сарлыков (яков), рабочие лошади и личные козы. Здесь работа распределена строго по возрасту. Каждый знает свои обязанности, при этом старших слушают беспрекословно, ни тени ослушания. По этой же реке Таспа, через гору находился другой «летник» там все так же. То же самое мы наблюдали на реках Ишкин, Нарогы, Алаш и др.

ма умело шаманами и ламами. Иные шаманы происходят из рода, который кочует в отдаленности. О присутствии шамана все знают, но никто никогда его не подведет.

Если случайно среди них находится одиночка из другого рода, он также смолчит, боясь испортить отношения с большинством. В небольшом поселке Нек таш (на Ишкине) проживала шаманка Матпа Ондар. В этом районе в течение двух сезонов работала комплексная Тувинская археолого-этнографическая экспедиция Акад. Наук СССР. Члены экспедиции пребывали здесь в самых дружественных отношениях с местным населением. Обо всем нам говорили наши информаторы, но о шаманстве говорить избегали. Под строгим секретом мы узнали о месте захоронения шаманки Матпа. Слышали о спрятанных шаманских вещах, но никто не хотел указать их местонахождения. Нам говорили: тот человек, который прятал шаманские вещи – умер. Затем выяснилось, что род Ондаров здесь самый многочисленный. Люди из другого рода просто боялись, избегали говорить об этом. Через подставных лиц, очевидно от родственников шаманки, «нащупывали» в какой степени нас интересуют вещи Матпа Ондар. Другие работающие с нами тувинцы предупреждали нас, что если мы возьмем эти вещи, то это кончится для нас весьма плохо.

Другой случай был в верховьях реки Алаш (местность Кара-Холь). Мы узнали о захоронении крупного шамана Куречней Хам. Родственники Куречней Хам с недовольством сообщили нам, что с могилы Кучерней было украдено седло, ружье, сидым и т. д. Люди были из другого рода: одного из них убило грозой, а другой умер от болезни печени или желудка – это шаманские духи отомстили «похитителям».

Родственники умерших сообщили нам, что один умер после ранения на фронте ВОВ, а другой, действительно, был поражен громом. И вот совершенно достаточно такого совпадения, чтобы сочинить легенду о власти духа шамана, который после смерти его живет среди людей¹. В действительности никто точно не знает, кто похитил вещи с могилы шамана.

Следовательно, шаманы и ламы очень точно и умело используют родоплеменные отношения, сталкивая отдельные рода между

¹ Вера в духов среди тувинского населения еще живет. Один из моих переводчиков, окончивший 9 классов средней школы, вполне серьезно рассказывал о черном вороне – шаманском духе, который кричит не к добру.

собой. Родственные или национальные чувства в народе религией используются так, чтобы они помогали закрепить ее.

Стихийное бедствие, природные явления (громы, молния, град, ливень, ветер, наводнение, пожар и т. д.) шаманы и ламы объясняют кознями злого духа.

Несчастье: болезнь, смерть в семье или роде сопровождаются поминками с угощением и выпивкой.

Особенность проведения атеистической пропаганды в условиях скотоводческих районов

1. Атеистическая пропаганда должна проводиться местным активом, знающим местные условия жизни каждого района в отдельности.

2. Природные явления должны по необходимости объясняться на родном языке с местными примерами.

3. Сборы на аржанах необходимо использовать для разъяснения целебности аржаных источников и о мифе божества.

4. Местное население хорошо воспринимает пьесы, концерты на родном языке, необходимо умело использовать их для атеистической пропаганды.

5. Необходимо усилить атеистическую пропаганду в школах-интернатах.

С. В. Романова (Санкт-Петербург)

КОЛЛЕКЦИИ П. И. КАРАЛЬКИНА В СОБРАНИИ РЭМ

Петр Иванович Каралькин работал в Государственном музее этнографии народов СССР (ныне Российский этнографический музей) на протяжении двадцати пяти лет, с 1949 по 1974 г. За этот период он руководил Архивом ГМЭ, затем – отделом этнографии народов Сибири и Дальнего Востока, был заместителем директора по научной деятельности. В качестве научного сотрудника Каралькин принимал участие во многих направлениях музейной деятельности. Его научные интересы всегда были связаны с тюркоязычными народами Сибири. П.И. Каралькин – автор целого ряда тематически разнообразных работ, в которых он выступает как историк этнографической науки, знаток традиционной культуры тюркоязычных народов Южной Сибири (различных групп алтайцев, хакасов, тувинцев, шорцев), специалист высочайшего класса в области музейного дела¹. Рукописи его статей и полевые отчеты еще ждут внима-

¹ Опубликованные труды П.И. Каралькина: Жилище в Западной Туве // Труды тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. Т. I. 1960; Из истории Абаканского завода // Записки Хакасского научно-исследовательского института. Вып. 5. Абакан, 1957; Кумандинцы (по материалам Саяно-Алтайской экспедиции Института этнографии АН СССР) // Краткие сообщения Института этнографии. Т. XVIII. М., 1953; Об архиве Г.И. Спасского // Советская этнография. 1956. № 4; О древнейшем способе доения скота у кочевников-скотоводов (по материалам Алтая и Тувы) // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978; Письма В.К. Арсеньева // Труды Дальневосточного филиала Сибирского отделения АН СССР: серия История. Вып. V. Благовещенск, 1963; Промысел диких пчел у южных хакасов // Известия Всесоюзного географического общества. Т. 84. Вып. 1. 1952; Тувинские шахматы // Этнография народов СССР. Л., 1971; Каралькин П.И., Крюкова Т.А., Предтеченская З.Б. Использование этнографических коллекций как источник в научно-исследовательской работе (Из опыта Государственного музея этнографии народов СССР). М., 1964; Karalkin P. Spotkania z tuwińskimi szamanami I szamankami // Euhemer przeglad religioznowczy. Warszawa, 1966. № 1.

ния специалистов и введения в научный оборот¹. В данной работе нам хотелось бы остановиться прежде всего на его экспедиционно-собирательской деятельности, которая нашла свое отражение в памятниках материальной и духовной культуры, а также фотоколлекциях, которыми он пополнил музейное собрание.

Свою исследовательскую и собирательную деятельность среди тувинцев Каралькин вел с 1955 по 1961 г. в составе Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции Института этнографии АН СССР под руководством крупнейшего специалиста по истории и традиционной культуре тюрков Южной Сибири Леонида Павловича Потапова. Первая из них (колл. № 6861: 36 №№, 67 предметов) была собрана Каралькиным в 1955 г. во время поездки в Тувинскую автономную область Красноярского края в одном из самых труднодоступных районов Тувы – Тодже, где исконно проживает восточная группа тувинцев, а также в Дзун-Хемчикском кожууне (районе). Предметный состав коллекции: обувь, охотничьи принадлежности, утварь, шахматы, детские игрушки, предметы культа. Тоджинцы – небольшая часть тувинцев, обладающая очень своеобразной и отличной от остального этноса, традиционно занимавшегося кочевым скотоводством, культурой. Они – горно-таежные охотники-оленоводы. Все экспонаты, характеризующие культуру тувинцев-тоджинцев, можно считать редкостью в музейных собраниях. Наиболее интересными экспонатами коллекции являются бронзовые литые шахматы в глиняных формах (№ 6861-26/1-32), бытовавшие в с. Чадан Дзун-Хемчикского р-на, деревянная резная скульптура (№№ 6861-28, 32), зарегистрированная собирателем с указанием авторства, кропильная ложка, используемая для «кормления» духов (принесения им жертвы молоком и чаем). Коллекция фотографий, сделанных в этой поездке (№ ф 232), составляющая 298 негативов и 215 отпечатков, охватывает Тоджинский, Эрзинский и Чаа-Хольский р-ны. Они демонстрируют пейзажи, археологические памятники, бытовые сцены, антропологические типы, костюм, жилище и хозяйственные постройки, средства передвижения, производственные процессы (например, верблюдоводство у западных тувинцев, оленеводство у тоджинцев, выделка шкур). Особенно интересна серия фотографий, демонстрирующая способ передвижения верхом на оленях тувинцами-тоджинцами (колл. № ф

¹ В данной работе нами упомянуты только те материалы рукописного фонда, которые имеют отношение к вещевым собраниям и фотоколлекциям РЭМ.

232-90-95). Много интересной информации содержится в кратком отчете об этой поездке¹.

Коллекция № 7021 (№№ 43, предметов – 76) была приобретена в 1957 г. в Бай-Тайгинском и Чаа-Хольском р-нах Тувы². В ней представлены женская и мужская, в том числе промысловая, одежда, принадлежности табакокурения, утварь, резные изделия из дерева и агальматолита [мягкий поделочный камень – характерный материал для камнерезного искусства мастеров Бай-Тайгинского р-на – С.Р.]. В коллекцию также входит махалка из хвоста яка, употребляемая при охоте на сурков, язычковый музыкальный инструмент – *хомыс*.

Коллекция № 7292, состоящая из 3 №№, 5 предметов, была приобретена собирателем в 1960 г. в с. Тээли Бай-Тайгинского р-на. В нее входят элементы интерьера: деревянные, расписанные традиционным тувинским орнаментом, ящики для женских принадлежностей, которые ставились в передней части войлочной юрты, и низкий столик для угощения почетных гостей с резными ножками и расписанной столешницей. Помимо описания, собиратель дает интересную информацию о бытовании предметов, степени их традиционности. Об этих экспонатах, например, сказано, что это новые, не бытовавшие ранее вещи, но аналогичные им при перекочевках перевозились вьючным способом на лошадях или яках (сарлыках). Данные экземпляры раскрашены масляной краской промышленного производства, тогда как традиционно их красили и расписывали клеевыми красками.

Коллекция № 7764, собранная П.И. Каралькиным во время этнографических поездок 1958–1967 гг. в Бай-Тайгинском, Эрзинском р-нах, на р. Кемчик и в районе озера Кара-Холь, зарегистрирована собирателем в 1968 г. Она состоит из предметов домашнего быта, ремесла, охоты, детских игрушек, предметов культа, в частности, шаманских и буддийских атрибутов, образцов камнерезного искусства. Всего в коллекции 30 №№, 35 предметов. Интересные представления тувинцев, зафиксированные собирателем, связаны с одним из экспонатов (№№ 7764-11) – камнем естественного вулканического образования (*чараш-таш*). Считалось, что такие камни обладают особой магической силой: могут навлечь гром, дождь, непогоду. Экспонат был передан собирателю известным археологом А.Д. Грачом, также членом Тувинской археолого-этног-

¹ Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1194.

² Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1267–1269.

рафической экспедиции. В коллекцию входят изображения животных, являющиеся жертвоприношениями духам-хозяевам места (№№ 7764-10, 12, 13). Они были взяты собирателем с *ова* [культовые места у тюрко- и монголоязычных народов, чаще всего в виде каменных насыпей – *С.Р.*] в районе р. Ишкин (приток р. Хемчик). Интересным источником по шаманскому погребальному обряду являются культовые вещи, найденные Каралькиным на могиле Куренгай Хама [Куренгай – имя собственное, *хам* (тув.) – шаман – *С.Р.*] в местности Кара-Суг в верховьях р. Алаш близ оз. Кара-Холь. К данному комплексу памятников (№№ 7764-14 – 30) относятся миниатюрные изображения животных (быка, коня, верблюда – шахматная фигура); подвески к шаманскому костюму в виде металлических трубочек и конских ног; колокольчик и медная гравированная пуговица; латунная поясная подвеска – *терге* – для ношения ножа, огнива и т.д.; медвежий коготь; колотушка к шаманскому бубну; обломок верхней части шаманского бубна с антропоморфным изображением духа-хозяина бубна и остатками лент, шкурок животных, *хадаков* [отрез шелковой ткани в виде шарфа – распространенное приношение у народов, исповедующих буддизм тибетского толка, в том числе – тувинцев – *С.Р.*]; скульптурное изображение женщины-шаманки, завернутое в истлевшие *хадаки* и ленты; два кисета для хранения табака и человеческих волос, нашивавшиеся на шаманский костюм; миниатюрное изображение бубна с колотушкой; буддийский колокольчик и шестигранный деревянный наконечник буддийского происхождения. Два последние предмета, а также *хадаки* отражают шаманско-буддийский синкретизм, характерный для традиционного мировоззрения тувинцев. К данному набору шаманских атрибутов и погребального сопроводительного инвентаря принадлежит также идол – *ээрэн* (№ 7764-27) в виде квадратного куска войлока, крытого с лицевой стороны белой тканью с обшитыми кумачом краями. На его лицевой стороне прикреплено шесть антропоморфных изображений из войлока, окаймленных тканью, глаза переданы с помощью разноцветных бус, на головах и руках нашиты меховые опушки, на груди у фигурок – раковины-каури, ленточки и мешочки с крестовидными нашивками, в которые вложены пучки человеческого волоса, одна из фигурок имеет металлический лук с тетивой из галуна и стрелой, другая – ленту с прикрепленными пучками человеческого волос. Подобные изображения изготавливались для хранения благополучия своего владельца. Обычно *ээрени* подобного типа подвешивались к решетке войлочной юрты в том месте, где

помещался шаманский бубен. Каралькин в описании коллекции сообщает, что эти предметы находились внутри наземного погребения – сооружения в виде сруба на четырех столбах с двускатной крышей, или как, например, остатки бубна, висели на нем. Подобные наземные погребения были распространены у народов Сибири. Целостность этих вещей в большинстве случаев была нарушена, что соответствует традиции портить или ломать сопроводительный инвентарь, предназначенный для погребального обряда. В описании фотографии погребальной камеры (№ ф 233-63), сделанной 1958 г. в Бай-Тайгинский районе, Каралькин, датирует это погребение 1926 г.

Коллекция № ф 233 насчитывает 118 негативов, 110 отпечатков и охватывает такие темы, как пейзажи, поселения, животноводство (яки, доение кобылицы, вьючный бык и бык, запряженный в двухколку для перевозки бревен), жилище, праздники и обряды. Интересны кадры, на которых запечатлены участники экспедиции: ф 233-9, 14 – начальник экспедиции Л.П. Потапов, ф 233-69, 73 – сам Каралькин, ф 233-51, 52 – Каралькин и художник Анапенко верхом.

Поездку в Тувинскую АССР летом 1967 г. отражает фотоколлекция № ф 673 (58 негативов и отпечатков). В ней представлены Тандинский, Барун-Хемчикский, Бай-Тайгинский р-ны. На фотографиях этой коллекции можно видеть поселения, жилища (в том числе – юрта на летнике чабана), хозяйственные постройки, каменные изваяния во дворе Тувинского музея краеведения, одежду, портреты резчиков по агальматолиту (ф 673-55, 57).

Коллекция № 10067 состоит из предметов, собранных в Бай-Тайгинском, Монгун-Тайгинском, Улуг-Хемском и Тоджинском районах в 1955–1958 гг. Всего в коллекции 8 №№, 12 предметов: деревянные долбленные подойники, посуда, инструменты и образцы домашнего ремесла. Особенный интерес представляет № 10067-8/1–5 – это *ээрэн* в виде изображений солнца, луны, коня и двух антропоморфных фигур, вырезанных из листового металла. Предметы некогда были нашиты на какую-то мягкую основу, полностью истлевшую. Фигурки были найдены собирателем в степи в 15 км от Чаа-Холя 20 июня 1958 г. Коллекция зарегистрирована в 1979 г. научным сотрудником отдела этнографии народов Сибири и Дальнего Востока Н.Г. Алоевой. В большинстве же случаев Каралькин сам занимался регистрацией собранных им вещей и фотографий, снабжая описания подробностями их бытования, точно фиксируя место и время сбора, личность владельца.

Полевая работа Каралькиным проводилась также и среди хакасов. Коллекция № 7424 (16 №№, 22 предмета) приобретена им в 1962 г. в Хакасской автономной области Красноярского края (г. Абакан, Аскизский, Усть-Абаканский р-ны). В коллекции представлены элементы костюма, украшения (в частности – два редких нагрудника *ного* (№ 7424-5, 6), которые являются принадлежностью свадебного костюма хакасской свахи или посаженной матери, обильно расшитые бисером, перламутровыми пуговицами, кораллами), принадлежности табакокурения, интерьера, конской свадебной упряжи (*кычымы*, чепраки, нагрудник, женское парадное седло). В нее входят также тавро для клеймения лошадей (№ 7424-15) и струнный музыкальный инструмент – *чатхан*, изготовленный мастером И.Л. Коновым. Тавро и элементы конской свадебной упряжи представлены на экспозиции РЭМ в разделе «Хакасы». Эту поездку иллюстрируют фотографии коллекции № ф 414 (негативов – 426, отпечатков – 254). В ней представлены виды г. Абакана, пейзажи, фотографии поселений, жилище, интерьер, одежда, бытовые сцены. Интересна серия фотографий, демонстрирующих игру на *чатхане*. В коллекции имеются негативы (ф 414-16, 23, 56) и отпечаток (ф 414-148), где собиратель сфотографирован за работой с информантами. Сведения о работе в Хакасии содержатся в полевом отчете исследователя¹.

Каралькин, кумандинец по национальности, собирал вещевого материала среди двух этнографических групп алтайцев. Первая его поездка состоялась в рамках Саяно-Алтайской этнографической экспедиции АН СССР в 1951 г. в Старо-Бардинский и Солтонский р-ны Алтайского края (территория проживания кумандинцев). Коллекция № 6633, приобретенная в этой командировке, насчитывает 25 №№, 35 предметов. Среди экспонатов коллекции – элементы традиционного костюма, изделия, выполненные в технике ткачества: пояса, полотенца, скатерть, образцы тканей [ткачество у тюрков Южной Сибири было распространено только среди северных групп алтайцев и шорцев – С.Р.]. Результатом поездки явился его историко-этнографический очерк «Кумандинцы»².

¹ Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1431.

² Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. 1071; П.И. Каралькин. Кумандинцы (по материалам Саяно-Алтайской экспедиции Института этнографии АН СССР) // Краткие сообщения Института этнографии. Т. XVIII. М., 1953.

Вторая его поездка на Алтай состоялась в 1957 г. к теленгитам Улаганского р-на Горно-Алтайской автономной области. К коллекции № 7022 (36 №№, 54 предмета) принадлежат элементы костюма (женская верхняя одежда, головной убор, обувь, украшения), предметы охоты (в частности, труба-манок для подражания звуку крупных копытных животных), ремесла, утвари, табакокурения (курительная трубка, огнива, кисеты), конской упряжи (подфеи, нагрудники, женская плетка). Один из экспонатов – засушенная медвежья лапа с когтями, служившая для лечения больных мест (№ 7022-35). В описании Каралькин отмечает, что лапа находилась в юрте бабушки Анны Николаевны Орзуловой и была подарена ему владелицей, чтобы пользоваться ей в случае какой-либо болезни.

Небольшая, но интересная коллекция (№ 7198) была приобретена Каралькиным у сибирских татар во время командировки в Тюменскую обл., состоявшуюся летом 1959 г.¹ Предметный состав коллекции: одежда, обувь, украшения, предметы хозяйственной деятельности, детского воспитания, в частности, оберег из морской полой раковины с ножкой куропатки внутри (№ 7198-19/ а, б) и мусульманского культа: четки (№ 7198-20), старинный медный таз для омовений (7198-23), *шамал* (№ 7198-21/1, 2) – тексты молитв, нанесенные на стекло, изготовленные мастером Миспахом Рамазановым, 1914 г.р. Они имеют бумажную основу, окантованы коричневой бумагой и снабжены петлей для подвешивания в помещении. Собиратель отмечает, что традиция вешать на стены таким образом оформленные молитвенные тексты распространены в с. Казарово, Новые Юрты, Матмасово, Ембаево, Тураево Тюменского р-на. Всего коллекция насчитывает 26 №№, 36 предметов.

Кроме вышеперечисленных, в фотоархиве РЭМ хранятся коллекции видов городов Абакан 1955 г. (колл. № ф 231: негативов – 37, отпечатков – 31) и Красноярск (колл. № ф 230: негативов – 40, отпечатков – 46). Последние были сделаны Каралькиным в командировке 1954 г., совершенной для изучения фонда известного сибироведа Г.И. Спасского, находящегося в Красноярском краевом архиве МВД.

В общей сложности коллекции Каралькина в фондах РЭМ насчитывают 223 №№, 342 предмета; фотоколлекции – 983 негатива, 708 отпечатков.

¹ Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. 1341.

*КОРЕННЫЕ НАРОДЫ АЛТАЯ:
ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ
И СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ*

В. А. Чеконов (Горно-Алтайск)

**АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
КОРЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО АЛТАЯ**

Я представитель малого народа тубаларов из старинного рода тѣс и являюсь его зайсаном. Поэтому мне очень знакомы наиболее важные вопросы малых этносов, которые в массе с другими народами представляют великую Россию.

Если совершить экскурс в прошлое, то мы увидим, что на Северном Алтае жил работающий и жизнерадостный народ, добрый и гостеприимный. Вместе с тем гордый и смелый. Через Горный Алтай проходили многочисленные недружелюбные племена, стремившихся уничтожить древнюю культуру, обычаи и традиции жителей Алтая. Шли века, и, несмотря на все перипетии истории, народ сохранился не только как этнос, но и сохранил, и это главное, свой язык и культуру. И не только сохранил, но и сумел развить дальше. Немногочисленные народности северного Алтая дали России и миру прекрасных ученых, учителей и врачей, композиторов и художников.

Вам всем хорошо известны имена Чорос-Гуркина, выдающегося художника, политического деятеля и основоположника государственности в Горном Алтае. Великого тюрколога Сазона Суразакова, ученых Георгия Кондакова, Андрея Макошева, Феофана Сатлаева и Раисы Палкиной, художников Владимира Эдокова, Владимира Запрудаева и Николая Чепокова, скульптура Прокопия Елбаева, врача Веры Самыковой, композитора Александра Тозыякова, поэта Александра Эдокова и многих других.

Коренные жители черневой тайги после принятия христианства стали терять привычный уклад жизни и связь с природой. Хотя

христианство на первой своей стадии и сыграло положительную роль в вопросах развития письменности и культуры, в дальнейшем оно стало тормозить развитие малых народов, способствовать их ассимиляции.

Заметный удар по малочисленным этносам нанесло необдуманное промышленное освоение кедровой тайги, не учитывавшие интересы коренных жителей. Были утрачены вековые места обитания аборигенов, места охоты и сбора ягод и ореха. Представители коренных этносов стали оставлять обжитые места и переселяться. При образовании автономной области в двадцатых годах прошлого столетия этнически близкие народы были разделены. Шорцы и телеуты вошли в состав Кемеровской области, кумандинцы – Алтайского края. Сегодня кумандинцы живут в Алтайском крае, Кемеровской области и Республике Алтай.

Особенно тяжелое положение сложилось с кумандинцами. Не имея своей административной территории, т.е. своей территориальной единицы, они были вынуждены селиться вне пределов автономной области, и рассеялись от вершин Уч-Сюмера до великой степи. И это отрицательно отразилось на быте и культуре народа. И всё-таки народ не потерял своих добрых традиций, самобытной культуры и языка.

В результате необдуманных мер, малочисленные этносы стали терять не только исконную территорию проживания, но и язык, культуру, обычаи. Официальной письменности на тубаларском, челканском и кумандинском языках не существует. А как известно, без языка нет народа.

Искусственный развал Советского Союза прошелся тяжелым катком по малочисленным коренным народам. Были уничтожены лесная промышленность и сельское хозяйство. Жители таежных рабочих поселков остались без работы. Люди были вынуждены переезжать в другие места.

В последние годы нашлись среди коренного народа энтузиасты, болеющих за свой народ, которым судьба соплеменников была не безразличной. И они взвалили на свои плечи дело возрождения кумандинского народа. Эти энтузиасты известные в Республике Алтай – это общественные деятели Любовь Николаевна Пешперова и Вера Ивановна Самыкова. Они создали общественную организацию «Возрождение кумандинского народа». Сегодня общественная организация развернула большую и полезную работу по сохране-

нию языка, культуры и быта кумандинцев. И уже есть первые хорошие результаты работы. Большой вклад в сохранение языка внес Владимир Макарович Данилов. Он выпустил словарь кумандинского языка. Это великий гражданский подвиг.

Для сохранения обычаев, языка и культуры малочисленных этносов, по моёму глубокому убеждению, необходимо, чтобы Правительство Республики Алтай на основе федерального закона о малочисленных коренных народах России приняло аналогичный закон и добилось его претворения в жизнь.

Другим шагом должно быть издание словарей малых народностей: кумандинцев, челканцев и тубаларов, а также учебников, например, букварей и книг для чтения для начальных классов.

Следует на телевидении дать время для ведения передач на языке малых этносов. Отдельные номера газеты «Алтайдын Чолмоны» выпускать на языке северных алтайцев.

Установить квоту для поступления в престижные высшие учебные заведения для детей северных этносов.

В структурах государственной власти Республики Алтай должны быть представители малых этносов.

И, конечно, определить места компактного проживания малых коренных народов.

В этом направлении существенную помощь могла оказать Ассоциация коренных малочисленных народов Республики Алтай, но, увы, её руководитель господин В.С. Максимов мало занимается работой ассоциации, преследует какие-то непонятные интересы и она на пути развала.

Господин С.Н. Харючи – Президент Ассоциации коренных малочисленных народов Сибири, Севера и Дальнего Востока Российской Федерации не так часто, а всё же бывает в нашем регионе, но действенной помощи не оказывает.

В этой связи мне бы хотелось остановиться на одном вопросе.

Не стоит, как говорится, «ждать милостей от природы». Пока еще живы представители коренных народов Северного Алтая. Мы не утратили любовь к своей родной земле и природе. Требование малых этносов вернуть места их компактного проживания – это не прихоть и не самоцель. Желание это идёт из глубин души, из корней нашего далекого прошлого. Тысячелетиями наши предки были связаны с природой, любили и почитали её. Любовь и почитание были не слепыми, а осмысленными. И великие традиции наших

предков жить в гармонии с природой незримо пришли вместе с кровью и генами к нам через века и тысячелетия. Это уже часть нашего менталитета.

Проведенный недавно мною опрос группы людей о том, как они относятся к религии, а среди них были крещенные и не крещенные, дал интересные результаты. Многие респонденты, особенно моего поколения, крещенные, наряду с христианской верой признают и языческую. Они не утратили, я бы сказал, материнскую религию и соблюдают все ритуалы: повязывание дьалама, вера в добрых и недобрых духов, поклонение Синим Небесам и матушке-природе. Вот отсюда идёт наша любовь к отеческим местам. Суммируя сказанное, можно сделать вывод: мы коренные жители, или этносы Северного и Южного Алтая сохранили традиции своих предков.

В заключение, позвольте, по обычаю людей гор, вознести всем участникам конференции «Культура и традиции коренных народов Северного Алтая» благопожелания и выразить уверенность, что Вы внесете ощутимый вклад в дело возрождения этносов северного Алтая. Успешной Вам работы на благо малых народов великой России!

Пусть Ваша жизнь будет светла и ярка как вечные звёзды Кин-Алтая и бела как снега Уч-Сюмера!

Будьте тверды и могучи как вечнозеленые кедры, что головой подпирают небо на вершинах Алтайских гор!

Пусть всегда в Ваших аилах будет достаток, и счастье льется через край как весной священная Катунь выходит из берегов!

Пусть по тропе Вашей жизни Вас сопровождают крепкое здоровье, любовь и уважение близких и верных друзей!

Алкыш болзын!

Бьян!

Спасибо!

Алас, алас, алас!

Е. П. Кандаракова (Горно-Алтайск)

ПРОБЛЕМЫ ВОЗРОЖДЕНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ

В настоящее время мы живем бурной жизнью. Постсоветский период изменил социально-экономическое развитие страны, общество разделено на богатых и бедных, имущих и не имущих. Развивающийся неокapитализм ухудшил положение простого народа, привел его к обнищанию. В современных условиях безработица влечет целый ряд негативных явлений: алкоголизм, моральное разложение молодежи, средства массовой информации, играющие отрицательную роль в воспитании молодого поколения. Доминирующее место в программе телевидения занимают боевики со сценами убийств, действиями маньяков и грабителей. Все это воспринимается молодежью как образец поведения. Традиционное семейное воспитание рушится. Дети не слушают родителей, родители для детей не авторитет, у молодого поколения за постсоветский период выработалось иждивенческое отношение к жизни: «родители должны», «родители обязаны». В этих условиях актуальным становится возвращение к традиционным ценностям и системе воспитания.

В обычаях и традициях всегда закрепляется то, что достигнуто в общественной и личной жизни; они мощные средства стабилизации утвердившихся общественных отношений. Обычай и традиции передаются из поколения в поколение, они складываются, изменяются и совершенствуются веками. Обычай – стереотипный способ поведения, который воспроизводится в определенном обществе и социальной группе и является привычным для их членов. Устаревшие обычаи сменяются в процессе исторического развития новыми, способствующими становлению новых прогрессивных общественных отношений¹. Обычай вводит молодое поколение в «тропу», проложенную старшим поколением, через детальную регламентацию действий в конкретных ситуациях. Духовные качества челове-

¹ Советский энциклопедический словарь. М., 1985. С. 911.

ка вырабатываются постепенно и обычай их формирует. Обычаи и традиции тесно переплетаются и не отделимы друг от друга.

Традиция означает передачу элементов социального и культурного наследия от поколения к поколению и сохранения их в определенных обществах, кланах, социальных группах в течение длительного времени¹. Традиции могут служить сохранению отживших общественных и культурных форм, но могут способствовать развитию творческих начал в обществе и культуре. Например, у чалканцев существует традиция ежегодно посещать родителей не только с целью гостевания, но и оказания помощи и т.д.

Обряд – традиционные действия, сопровождающие важные моменты жизни и производственной деятельности человеческого коллектива². Обряд – это правило выполнения действий. Например, как подавать араку в пиале гостю, как подать курительную трубку и т.д. Иными словами, в обрядах точно обозначены правила действия. Обычай и традиции непосредственно связаны с духовной культурой и верованиями людей. Слово «культура» многозначно: духовная культура, материальная культура, культура ткани, культура человека (т. е. его уровня знаний, образованности, умения общаться и т.д.), культура знаков и т.п.

Я позволю остановиться на бытовой и промысловой культуре северных алтайцев (кумандинцев, тубаларов, чалканцев).

Впервые о северных алтайцах (кумандинцах, чалканцах, тубаларах) писал Г.Ф. Миллер в книге «История Сибири»³, в связи со строительством Кузнецкого острога в устье реки Кондомы в 1618 г. В XIX в. обитатели северного Алтая, в частности, население Кузнецкого и Бийского уездов, их род занятий были описаны в работе Н.М. Ядринцева «Сибирские инородцы»⁴. Быту, обычаям и традициям северных алтайцев большое внимание уделял В.И. Вербицкий, который неутомимо трудился по изучению местного инородческого населения, и написал работу «Алтайские инородцы»⁵. Исходя из своеобразия языка, культуры, места обитания, рода занятий он всех алтайцев-тюрок поделил на северных и южных.

Изучением алтайцев занимался академик В.В. Радлов. Он по-

¹ Там же. С. 1339–1340.

² Там же.

³ Миллер Г. История Сибири. Т. II. М.-Л., 1941. С. 397.

⁴ Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы. СПб., 1891. С. 93.

⁵ Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. М., 1893.

сещал места проживания чалканцев, кумандинцев, тубаларов, шорцев. Его книга «Aus Sibirien» дает материал о быте телеутов, шорцев, лебединских татар, кумандинцев и тубаларов. Первые сведения о семейном быте алтайцев относятся к 1840 г., они описаны в статье земского исправника Горохова¹. До строительства Кузнецкого острога обитатели Кузнецкой земли, Лебединской территории назывались татарами, калмыками, инородцами. Бытовую культуру этнических групп северных алтайцев можно начинать рассматривать с домашнего очага: аил – традиционное жилище алтайцев (в том числе и северных алтайцев) делится на две половины: левая – мужская со всеми принадлежностями быта, труда и промыслов, правая – женская, это, в первую очередь, предметы кухни и детский угол. В помещении аила были определенные правила приема гостей, места все были обозначены и каждый это знал: где должен садиться знатный гость, где будут сидеть женщины, молодежь и беднота.

Во время свадьбы на аил ставили березку, обозначая, что здесь идет той. У северных алтайцев широко бытовало сватовство девушки – это означало почет родителям девушки, причем при сватовстве девушка не должна была присутствовать. При согласии родителей выдать дочь замуж, она должна была уезжать с женихом. Увоз невесты зависел от выплаты калыма. На свадьбе дочери родителям не полагалось присутствовать; после свадьбы сваты приезжали в семью невесты. Если дочь вышла замуж нецеломудренной, родителям наливали араку в пиалу или с трещиной или надколотую. Если девушка выходила гулять, то родители сопровождали ее. После свадьбы зять должен был оказывать помощь родителям жены: мясом, помогать убирать урожай, делиться добычей. При первом приезде сватов к родителям невесты, зять должен был дарить теще пальто за грудное молоко «эмчек тон». На свадьбе девушке заплетали две косы – признак женщины, повязывали головной платок и дарили платье, а на платье одевали *кокнок* – халат (кёбспек), отныне она не могла ходить с непокрытой головой перед свекром и его братьями. А когда зять первый приезжал к теще и дарил ей пальто, взаимно теща дарила зятю шапку или кённёк (халат). Главой в семье был отец-кормилец. Детей в семье воспитывали традиционно: девочки вместе с матерью обучались ухаживать за жильем, доить коров, готовить молочные продукты,

обшивать себя и младших в семье, готовить себе свадебные наряды, трепать лен, прясть и ткать. А мальчики находились с отцом, учились ухаживать за скотом, выполнять надворную работу и обучались охотничьему промыслу, умению разделять по суставам добычу.

Существовал обычай принимать в семье всех, кто вошел в дом, в первую очередь, подавали гостю молоко или чегень (кисло квашенное молоко), а затем после знакомства обменивались курительными трубками, приглашали к чаю. И в настоящее время в семье дети, воспитанные на обычаях своего рода или этноса, обязательно примут гостя, даже в отсутствии родителей угостят чаем. Я говорю о традициях и обычаях не потому, что мы должны в полной мере возвратиться к тому, что было забыто в советское время. Тогда пропагандировалась другая культура, а для того, чтобы молодежь знала об этом; есть очень хорошие правила быта, которые нужно хранить в семье и сейчас. К ним относятся: уважение и помощь родителям, посещение их после создания самостоятельной семьи, прием тех, кто пришел в твой дом. Младший сын должен жить с родителями и провожать их в последний путь. На то, что осталось от родителей другие братья и сестра не могут претендовать. Младший сын сам выбирал, с кем он будет делиться родительским добром. Другое правило: воспитывать у детей уважение к бабушкам и дедушкам.

Существовал строгий закон левирата, когда жену умершего старшего брата выдавали за младшего, не зависимо от разницы лет. У чалканцев есть немало случаев, когда совсем юнцов женили на взрослой снохе. Например, четырнадцатилетнего мальчика женили на вдове старшего брата; когда шла свадьба жених сидел на пригорке и играл со своими сверстниками, ему было все равно женится он или кто другой. Отец сказал, что еще раз платить калым у него денег нет. Слово отца в семье было законом. Женщине не полагалось одеваться в мужскую одежду, тем более надевать брюки или рубаху мужа, ибо не будет удачи на охоте. В семье каждый старший помогал младшим, при этом у детей с малолетства вырабатывался навык ухода за детьми, а, с другой стороны, облегчался труд матери, при этом воспитывался хороший семейный коллектив, уважающих и любящих друг друга людей.

Говоря о традиционной культуре быта, по моему мнению, надо возрождать традиции семейного воспитания, формирующие нравственно здоровые поколения. В малой этнической группе, я думаю,

¹ Шатинова Н.И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1981. С. 8.

надо держаться традиционных методов воспитания: человеколюбие, уважение к родителям, взрослым, почтение к пожилым, желание прийти на помощь слабым.

Важным считаю вопрос и возрождении национальной одежды, не для того, чтобы в ней ходить повседневно, а знать ее. Одежда у северных алтайцев разнообразная и имеет различную отделку, украшается вышивкой, бисером, пуговицами, ракушками каури. Рубашечный покрой и широкий подол платья женщин давал свободу движению. Свообразием отличалась мужская одежда: треугольный ворот (взамен ему пришла русская косоворотка), удлиненный подол, давал возможность носить ремень поверх рубахи или пояс из ткани. Ремень был нужен, так как на нем мужчина обычно носил нож в ножнах, кресало и трубку. Молодежь часто стесняется своего прошлого, своей традиционной одежды, своего языка. Это ложный стыд; бытовая культура – это наша история, ее нужно знать и развивать.

Необходимо возрождать и традиционные промыслы, в частности, охоту, заготовку кедровых орехов, рыболовство, такие ремесла, как бондарное, шорно-седельное, пчеловодство и т. д.

В начале становления советской власти была создана охотничье-промысловая кооперация, коллективным хозяйствам давался план, пушнину сдавали государству. В 60-х годах XX в. эту кооперацию ликвидировали. Тогда взамен разрешенному виду деятельности пришла теневая экономика и браконьерство.

Принципы традиционной охоты: самоограничение потребностей (т. е. не брать у природы лишнее), возможно более полное использование всего того, что взято у природы, украшение природы посредством своего труда (это бережливое отношение к природе, воспроизводство природы по правилам: «срубил дерево – посади два», очистка природы). Охотники не засоряли тайгу, т. е. после себя убирали мусор, угли, головню, а готовые дрова складывали под крону дерева, где жили сами. Крону пихты или кедра северные алтайцы называли «парак», пригнув хвойные ветви дерева, нагребали на него снег и жили в этом шалаше, разводя костер перед шалашом и спали перед костром «валетом», обогревая то спину, то грудь (так как северные алтайцы уходили на охоту на два месяца в зимнее время). Теперь существуют охотничьи домики. Сейчас уже и в этих домиках нужды нет, так как кедр вырублен и звери и птицы, которые питаются кедровыми орехами, уходят из тайги. Из-за

вырубки кедра мелеют реки, исчезает рыба, так как водоемы засоряются топляком хвойных деревьев.

Существовали традиции проводов охотников в тайгу и встречи их с промысла. В былые времена в основном охотились на белок; детям, как конфеты, приносили отваренные беличьи головы, а тушки охотники ели сами.

Традиционно охотники уходили на охоту с заплечными мешками или охотничье снаряжение везли на санках-салазках или санках-розвальнях. Существовали определенные правила: разбив шалаш, охотники брали чистую воду из ручья, в ней разводили талкан и, выражая благопожелание духу тайги (его называют «таг ээзи» — хозяин тайги), опрыскивали место около шалаша-балагана, прося тем самым хозяина тайги уделить им долю несметного богатства, при этом клялись, что они не возьмут больше, чем надо и будут беречь тайгу. Этот принцип очень важен в современных условиях: беречь тайгу и ее богатства, не позволять излишеств.

При возвращении домой каждый охотник выбирал в тайге открытую поляну и говорил благопожелание хозяину тайги, в котором благодарил его за добычу, ибо в понятии древних охотников, если не поблагодарить хозяина тайги, то в следующий раз удачи не будет. Не позволялось выбрасывать остатки пищи, кости, тушки пушных зверей, их нужно было закапать, иначе удачи в охоте не будет. С точки зрения современности – это соблюдение правил экологии в тайге. Все эти правила, думаю, следует соблюдать и сейчас и приучать к этому молодое поколение.

Молодежь должна знать свою историю, традиционную культуру предков, обогащать ее, развивать, совершенствовать, без знания прошлого нового не построишь. Нужна программа по возрождению традиционной культуры. Необходимы условия, прежде всего, среда компактного проживания. Тогда только будет развиваться язык и культура коренных малочисленных народов.

Н. М. Киндикова (Горно-Алтайск)

РАЗМЫШЛЕНИЯ О КУМАНАХ И НЕ ТОЛЬКО О НИХ: ОБЩЕИЗВЕСТНЫЕ И НЕИЗВЕСТНЫЕ ФАКТЫ

По утверждению историков, в VI–VIII вв. на территории современной Монголии существовал тюркский каганат, народ которого расселился впоследствии по всему миру¹. Нет необходимости перечислять все тюркские народы (а их в настоящее время более двадцати), но стоит подчеркнуть их отличительные особенности.

Во-первых, тюрков объединяет языковая общность. Они общаются на тюркских языках. Во-вторых, истоки их этнокультурной общности восходят к орхоно-енисейской письменности. В древней поэзии VI–XII вв. запечатлен страстный призыв к единению тюркских народов. В третьих, отмечаются не только генетические, но и контактные и типологические связи тюркских народов с другими народами, в частности, монгольскими, славянскими.

На Алтае проживали разные племена и роды, самый многочисленный из которых «теле» или «теленгиты», «телеуты». Отсюда и произошло историческое самоназвание алтайского этноса как «теленгиты». За все прошедшие века Алтай охранял, защищал, кормил нас, алтайцев. Поэтому народ благословляет его как живого человека.

Ученые-лингвисты XIX столетия (В. Радлов, В. Вербицкий и др.) подразделили язык алтайского народа на южный и северный диалекты. С тех пор на языковой основе мы делим алтайцев на малочисленные субэтносы, этнические группы: куманды, чалканду, тубалары, теленгиты и т.д. О них написано достаточно много исследовательских работ².

¹ Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М., 1967; Савинов Д.Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. Л., 1987.

² Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: Историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX веков. Горно-Алтайск, 1974; Уманский А.П. Телеуты и русские в XVII–XVIII веках. Новосибирск, 1980; Шерстова Л.И. Алтай-кижи в конце XIX – начале XX в.: История формирования этноконфессиональной общности. Дис. канд. ист. наук. Л., 1985; Челканцы в исследованиях и материалах XX века. М., 2000; Дьяконова В.П. Алтайцы: Материалы

Если вникнуть в сам этноним «куманды», то в нем заключено древнейшее название тотема лебедь – «куу»: «куу+мен», точнее, «мен куудан буткен кизи», что в переводе на русский язык означает: «Я происхожу из лебедя». Точно также образованы этнонимы «ак+кас», что означает современное название этноса «хак+кас» (по принципу обратного построения слова), точнее, «мен кастан буткен кизи» – «Я происхожу из белого гуся» и т.д. Не случайно, Л. Кокышев в одном из своих стихотворений вспоминал:

Жаркынду, жаркынду аржаннын суузула
Жаанам менин жузимди јунатан.
«Кудайын сенин – куу, балам...» — деп,
Колдордо јурген кууларды алкайтан.

Наш смысловой перевод этих строк:

Светлой, светлой родниковой водой
Бабушка моя умывала мое лицо.
Тотемную птицу нашу напоминая,
Она благословляла лебедей на озере¹.

Имена тотемных птиц и зверей сохранены в названии титульных народов тюркского происхождения, самые древние из которых остались у туркмен и башкир: «турк+мен», башкорт – «боро бору», ногай переводится как «собака» и т.д. Точнее, в названии тюркских этносов обозначено происхождение тюрков от тотемного волка (кок бору).

Более древними тотемами считаются птицы, спустившиеся с небес. По преданию древних тюрков, когда-то три лебедя спустились с небес, чтобы окунуться в речке. На берегу они оставили свои одеяния. Случайный охотник решил припрятать одежду одной из птиц. Выйдя на берег, птица-девушка не обнаружила своего одеяния. Двое, одевшись, улетели. Так, птица стала женой охотника. Отсюда, говорят, и пошел род «кумандинцев».

Этнографы тоже придерживаются мнения о том, что одежда алтайской замужней девушки — «чегедек», не случайно, имеет

по этнографии теленгитов Горного Алтая) Горно-Алтайск, 2001; Алтайцы: Материалы по этнической истории. / Сост., пер., предисл., коммент. Н.В. Екеева. Горно-Алтайск, 2005.

¹ Кокышев Л.В. Куу (Лебедь) // Кокышев Л.В. Экинчи јурум (Вторая жизнь) Сб. стихов. Горно-Алтайск, 1963. С. 33–35.

форму крыльев птицы. Все эти данные свидетельствуют о том, что кумандинцы сохранили архаические элементы алтайского этноса. Причем эти особенности четко прослеживаются в их языке, а именно, в фонетике и лексике¹.

В XX столетии «нас рас-ставили, рас-селили, чтобы тихо себя вели» (М. Цветаева). В годы советской власти и коллективизации алтайский народ, как и все другие, подвергся раскулачиванию, репрессиям, уничтожению лучших своих сыновей и т.д. В 60–70-е годы XX столетия в связи с вырубкой кедра, укрупнением сел происходило вынужденное переселение коренных жителей с мест их компактного проживания, закрывались малокомплектные школы, а значит исчезали и языки малочисленных субэтносов. Так, например, когда образовалась Горно-Алтайская автономная область, большая часть кумандинцев географически оказалась за ее пределами. Село Шунарак (образованное от слова «шанырак», что означает колокольчики, отпугивающие злых духов или купол айла, символизирующий домашний очаг) Турачакского района, в частности, на сегодняшний день находится на грани исчезновения. Остался лишь обелиск, посвященный фронтовикам Великой Отечественной войны. Из четырех сотен призывников-мужчин из этого села домой вернулось только двести человек.

И лишь в 90-е годы минувшего столетия, наконец-то, мы обрели свою государственность – образовалась самостоятельная республика. На рубеже двух веков просыпается историческая память народа. Отрадно, что молодежь ищет свои корни, интересуется своей родословной, историей и культурой алтайского народа. Однако это не означает, что мы снова должны делиться на роды и племена. Это пройденный этап. Нам, алтайцам, пора осознать, что мы – единый тюркский народ под общим названием алтайцы в составе Российского государства, народ со своей территорией, историей и культурой.

В настоящее время, пока мы выясняем, из какого рода и племени произошли, пока мы определяем свое отношение к религии, приезжие покупают дома, землю, становятся хозяевами. Коренные

¹ Баскаков Н.А. Северные диалекты (ойротского) языка. Диалект черных татар (туба киж). Тексты и переводы. М., 1965; Тематический словарь северных диалектов алтайского языка / Отв. ред. Н.А. Дъайым. Горно-Алтайск, 2004; Русско-кумандинский словарь / Сост. М.Б. Петрушева, В.М. Данилов. Бийск, 2006.

жители остаются чужими на собственной земле. Мы оказались неподготовленными к приему отечественных и иностранных туристов. Для них удивление представляет лишь природа Алтая, им не важно, какой народ здесь проживает. Если за десять лет мы так истоптали землю, то что будет еще через десять или двадцать лет? Сохраним ли мы наш священный Алтай, прародину тюрков для будущего поколения, для человечества в целом?

Великие мыслители начала XX столетия, такие как алтаец Г.И. Чорос-Гуркин (1870–1937), хакас Н.Ф. Катанов (1862–1922), саха-якут А.Е. Кулаковский (1877–1926) и др., не случайно переживали за судьбу малочисленных народов. Достаточно вспомнить произведение «Плач алтайца на чужбине», написанное Г.И. Чорос-Гуркиным¹. В нем он прозорливо предсказал сегодняшнюю ситуацию на Алтае. Лучшие сыны малочисленных народов в свое время стремились к единению тюркских народов Сибири: шорцев, хакасов, алтайцев, однако, за это подверглись незаконному обвинению и осуждению.

Как известно, в 20–30-е годы прошлого века в автономных областях Сибири была развернута целенаправленная работа по созданию школьных учебников. Первые национальные книги для чтения издавались в Москве в издательстве «Восточная литература», затем в связи с латинизацией алфавита центром издания национальных учебников стал г. Новосибирск. Здесь встречались первые интеллигенты из автономных областей сибирского региона.

Архивные данные свидетельствуют о том, что представители из Горной Шории, Хакасии, Ойротии были озабочены, прежде всего, созданием единой терминологии для алтайских, хакасских, шорских народов. К сожалению, эти начинания в 1930-е годы остались неосуществленными, за исключением введения отдельных общепотребительных слов: бичиктос – букварь, танмалык – алфавит, танык – буква и т.д., которые заново введены во второй половине 90-х годов XX столетия. Причины всем известны: в те суровые годы представители автономных областей были подвергнуты необоснованной критике и репрессированы за «якобы» участие в контрреволюционной организации «Союз сибирских тюрков».

¹ Чорос-Гуркин Г.И. Плач алтайца на чужбине // Памятное завещание. Горно-Алтайск, 1990. С. 217–221.

Судьба многих из них неизвестна, но в документах ФСБ¹ числятся фамилии: алтайца Н.А. Каланакова, хакаса Г.П. Бытотова, телеута Г.М. Токмашева. Они в те годы были обеспокоены судьбой коренных малочисленных народов, в частности, размышляли о сохранении и развитии их языка и культуры.

В последние годы нам удалось выяснить их имена, а также установить годы жизни, узнать подробнее об их судьбе. Николай Андреевич Каланаков (1888–?) был автором первого алтайского букваря для взрослых (1921), одним из организаторов открытия педтехникума (1928), преподавателем алтайского языка и его методики, арестован в 1934 г. за «якобы» контрреволюционную агитацию против советской власти и ее мероприятий. Годы жизни не установлены, в документах ФСБ значится только год рождения. Он – уроженец с. Паспаул Чойского аймака. В протоколе допроса записано: «Окончил Бийскую катехизаторскую школу. Шесть лет был дьяконом, затем работал преподавателем педагогического техникума в Ойрот-Тура (ныне – г. Горно-Алтайск – *Н.К.*), род его занятий – секретарь облкомитета НТА и преподаватель учительских курсов при педтехникуме, беспартийный». Его репрессировали дважды: в 1934 г. он «осужден на три года лишения свободы условно, с испытательным сроком на три года», а по возвращении снова арестован в 1937 г. Дальнейшая судьба его неизвестна. В свое время он был одним из первых алтайских поэтов, талантливым прозаиком, драматургом и переводчиком. Н.А. Каланаков реабилитирован лишь в 1992 г.

Бытотов Георгий Павлович (1902–1938) был в свое время членом ВКП(б), учился в КУТВ-е, он один из организаторов хакасского краеведческого музея (1931), им подготовлены книги для школ: «Родной язык» (М., 1931), «Родной язык» (Новосибирск, 1932), «Уроки хакасского языка» (Абакан, 1932). Г.П. Бытотов был репрессирован в 1938 г. как «народный вор». Реабилитирован в 1959 г.²

Токмашев Георгий Маркелович (1892–1960) был собирателем фольклора телеутов и алтайцев, автором и составителем около десяти учебников родного языка для первых национальных школ

¹ Протокол допроса Н.А. Каланакова от 1934 года за 27 мая // Дело № 17702. В 10 т. Т. 5. ОГПУ – Отдел государственного политического управления.

² Люди земли хакасской. Краеведческое пособие для учащихся. Абакан, 1990. С. 78–80.

Горного Алтая, с июля 1917 по март 1918 г. числился членом Алтайской Горной Думы и Каракорума – Алтайской окружной управы, в свое время общался и сотрудничал с такими видными деятелями Алтая и Сибири, как А.В. Анохин, Г.И. Чорос-Гуркин, Г.Н. Потанин и др. В 1934 г. он был осужден и пять лет, точнее, до 1939 г. провел в лагерях ГУЛАГА, после освобождения из заключения работал в начальной школе с. Челухоеве. В последние годы он проживал в г. Прокопьевске Кемеровской области, реабилитирован в 1992 г.¹

Вот такие скудные сведения об их судьбе. Остается собрать материалы о жизни и творчестве Н.А. Каланакова. В Хакасии и Горной Шории увековечили память первых тружеников просвещения.

Что касается первого букваря алтайцев Н.А. Каланакова под названием «Кызыл кун» – «Красное солнышко» (Барнаул, 1921), то это, по словам ученого-методиста Н.Н. Суразаковой, была «брошюра, красочно оформленная рисунками. На ее обложке напечатано небольшое стихотворение, призывающее учиться грамоте»². По этому букварю обучали алтайцев грамоте, причем и взрослых и детей.

И только в 1924 г. появился первый букварь для детей школьного возраста под названием «Алтайдын эн баштап ууренер бичиги» (М., 1924), составленный Н.А. Каланаковым. В дальнейшем им подготовлен ряд школьных учебников, в том числе «Бистин школ» (Наша школа. М., 1930), «Омолик јоктуларга арга. Јаан улустын урентен танмалыгы» (В помощь беднякам. Букварь для взрослых. М., 1930), «Бичиктос» (Букварь. Новосибирск, 1930), совместно с К. Филатовым составлен «Ойрот букварь» (Новосибирск, 1933)³, совместно с И. Каспинским «Грамматика алтайского языка» (Новосибирск, 1934), а также издана книга для чтения «Кычырар книге» (Книга для чтения. Новосибирск, 1933–1934).

Будучи составителем школьных учебников, Н.А. Каланаков сочинял также стихотворения, рассказы, писал драму, осуществлял перевод художественных произведений с русского на алтайский

¹ Токмашев Г.М. Телеутские сказки. Новокузнецк, 2002. С.4–8.

² Суразакова Н.Н. Первые учебные книги на алтайском языке // Филология ла педагогиканын сурактары. (Вопросы филологии и педагогики). Горно-Алтайск, 1995. С.4–38.

³ В 1933 г. Н.А. Каланаковым совместно с К.И. Филатовым был выпущен и «Куманды-букварь» – первый букварь кумандинского языка. (*прим. ред.*)

язык. Ныне его произведения изучают в начальных классах и средней школе. Так мы восполняем «белые пятна» в истории алтайской литературы и культуры, восстанавливаем имена незаслуженно забытых творческих личностей в истории алтайцев.

Из всего сказанного следует:

1) необходимо приобрести для библиотеки копию первых букварей московского и новосибирского издания;

2) обеспечить этнокультурную среду обитания для кумандинцев, челканцев, тубаларов с целью сохранения и развития диалектов алтайского языка;

3) сосредоточить научные силы для исследования языковых, исторических, мировоззренческих проблем алтайского народа в контексте тюркских народов Сибири.

А. В. Малинов (Санкт-Петербург)

КУЛЬТУРА КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ РОССИИ¹

1) Определение и состав коренных малочисленных народов России

2) Понятие традиционной культуры коренных малочисленных народов

3) Полиэтничность российской цивилизации и современные проблемы коренных малочисленных народов

4) Материальная и духовная культура малочисленного народа (на примере кумандинцев)

1) Определение коренных малочисленных народов (КМН) дано в законе Российской Федерации 1999 г. «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации»: «Коренные малочисленные народы Российской Федерации – народы, проживающие на территории традиционного расселения своих предков, сохраняющие традиционный образ жизни, хозяйствование и промыслы, насчитывающие в Российской Федерации менее 50 тысяч человек и осознающие себя самостоятельными этническими общностями». Юридическая формулировка закона не разъясняет культурно-историческое значение малых народов, хотя и включает некоторые характеристики как материальной (образ жизни, хозяйство, промыслы), так и духовной (этническое самосознание) культуры. Определение содержит количественное уточнение: численность народа не должна превышать пятидесяти тысяч человек, поскольку, как полагают этнологи, народ, не достигающий этого предела, не может самостоятельно развиваться и ему требуется государственная поддержка.

Согласно всероссийской переписи 2002 г. к коренным малочисленным народам относятся 44 этноса: *абазиньы*, проживающие на территории Карачаево-Черкесской республики (численность 37942 человека); *алеуты*, проживающие на территории Камчатской области и Корякского автономного округа (540 человек); *бесермя-*

¹ Публикуемый материал представляет собой лекцию, читающуюся в Санкт-Петербургском государственном университете в рамках курса «Культура народов России».

не, проживающие на территории Удмуртской Республики (3122); *вепсы*, проживающие на территории Республики Карелия и Ленинградской области (8240); *долганы*, проживающие на территории Красноярского края, Таймырского (Долгано-Ненецкого) автономного округа и Республики Саха (Якутия) (7261); *ижорцы*, проживающие на территории Ленинградской области (327); *ительмены*, проживающие на территории Камчатской области, Корякского автономного округа и Магаданской области (3180); *камчадалы*, проживающие на территории Камчатской области, Корякского автономного округа (2293); *кереки*, проживающие на территории Чукотского автономного округа (8); *кеты*, проживающие на территории Красноярского края (1494); *коряки*, проживающие на территории Камчатской области, Корякского автономного округа, Магаданской области, Чукотского автономного округа (8734); *кумандинцы*, проживающие на территории Алтайского края, Республики Алтай, Кемеровской области (3114); *манси*, проживающие на территории Тюменской области, Ханты-Мансийского автономного округа – Югра, Свердловской области, Республики Коми (11432); *нагайбаки*, проживающие на территории Челябинской области (9600); *нанайцы*, проживающие на территории Хабаровского края, Приморского края, Сахалинской области (12160); *нганасаны*, проживающие на территории Красноярского края, Таймырского (Долгано-Ненецкого) автономного округа (834); *негидальцы*, проживающие на территории Хабаровского края (567); *ненцы*, проживающие на территории Ямало-Ненецкого автономного округа, Архангельской области, Ненецкого автономного округа, Таймырского (Долгано-Ненецкого) автономного округа, Ханты-Мансийского автономного округа – Югра, Республики Коми (41302); *нивхи*, проживающие на территории Хабаровского края, Сахалинской области (5162); *орочи*, проживающие на территории Хабаровского края (686); *саамы*, проживающие на территории Мурманской области (1991); *селькупы*, проживающие на территории Тюменской области, Ямало-Ненецкого автономного округа, Томской области, Красноярского края (4249); *сойоты*, проживающие на территории Республики Бурятия (2769); *тазы*, проживающие на территории Приморского края (276); *теленгиты*, проживающие на территории Республики Алтай (2399); *телеуты*, проживающие на территории Кемеровской области (2650); *тофалары*, проживающие на территории Иркутской области (873); *тубалары*, проживающие на территории Рес-

публики Алтай (1565); *тувинцы-тоджинцы*, проживающие на территории Республики Тыва (4442); *удэгейцы*, проживающие на территории Приморского и Хабаровского края (1657); *ульта (ороки)*, проживающие на территории Сахалинской области (346); *ульчи*, проживающие на территории Хабаровского края (2913); *ханты*, проживающие на территории Тюменской области, Ханты-Мансийского автономного округа, Томской области, Республики Коми (28678); *челканцы*, проживающие на территории Республики Алтай (855); *чуванцы*, проживающие на территории Чукотского автономного округа Магаданской области (1087); *чукчи*, проживающие на территории Чукотского автономного округа, Корякского автономного округа (15767); *чулымцы*, проживающие на территории Томской области, Красноярского края (656); *шапсуги*, проживающие на территории Краснодарского края (3231); *шорцы*, проживающие на территории Кемеровской области, Республики Хакасия, Республики Алтай (13975); *эвенки*, проживающие на территории Республики Саха (Якутия), Красноярского края, Эвенкийского автономного округа, Хабаровского края, Республики Бурятия, Амурской области, Читинской области, Иркутской области, Сахалинской области, Томской области, Тюменской области (35527); *эвены*, проживающие на территории Республики Саха (Якутия), Магаданской области, Камчатской области, Корякского автономного округа, Чукотского автономного округа, Хабаровского края (19071); *энцы*, проживающие на территории Таймырского (Долгано-Ненецкого) автономного округа (237); *эскимосы*, проживающие на территории Чукотского автономного округа, Корякского автономного округа (1750); *юкагиры*, проживающие на территории Республики Саха (Якутия), Магаданской области (1509).

Среди КМН следует различать автохтонные и аборигенные этносы. К первым принадлежат народы, которые первоначально возникли и эволюционировали на данной территории. К аборигенным этносам относятся народы исстари проживающие на данной местности, но не обязательно здесь сформировавшиеся. В течении 6–7 поколений пришлое население приближается к уровню адаптивного проживания коренных народов, приспособливает свой образ жизни, хозяйственную деятельность и социальную организацию к природным условиям и тем самым может сформировать новый очаг этногенеза. В этом отношении к аборигенным этносам принадлежит и русское старожильческое население, занимающееся традиционным

промыслом. Процесс этногенеза непрерывен. Одни народы сменяют другие или смешиваются, поэтому критерий автохтонности, исторического первородства является относительным. Более надежным может служить критерий степени приспособляемости к среде и формирования устойчивого, не конфликтного (и с природой, и с другими этносами) способа жизни.

2) Понятие КМН, как видим, включает очень различные в этническом (финно-угорские, самодийские, палеоазиатские, тюркские и др.), религиозном и языковых аспектах народы, которые невозможно представить в виде культурной общности. Примечательно, что в литературе, посвященной КМН обсуждаются преимущественно вопросы юридического статуса (права, регулирование природопользования и т. п.) и демографического состояния малых народов, а не их культура. Общими для КМН при их культурном многообразии являются проблемы депопуляции, включающие в себя комплекс вопросов этнической выживаемости и сохранения традиционной культуры (материальной и духовной).

Объединяющей культурной характеристикой для КМН, таким образом, будет понятие *традиционной культуры*. К элементам традиционной культуры относятся:

– Бытовая и хозяйственная культура, сложившаяся в результате адаптации этноса к природно-климатической среде. Хозяйственную культуру КМН отличает устойчивый тип производства, стремление к гармоничному взаимодействию со средой и к сохранению природного равновесия. Значительная часть КМН проживает в экстремальных климатических условиях, в результате приспособления к которым вырабатывается своя этноэкология. В качестве примера можно привести «цивилизацию северного оленя», существующую уже в течении нескольких тысяч лет. «Этническим оленеводством» в северных регионах занимаются 18 народов, численностью около 130 тысяч человек (в том числе в России около 15 тысяч человек, принадлежащих к КМН). Их образ жизни и культура тесно привязаны к трудовой деятельности, их отличает частно-семейная форма собственности на оленей, а не производственно-коммерческая. Разведение оленей не имеет цели получения коммерческой прибыли – это образ жизни северных народов. Для традиционной культуры КМН характерен неурбанистический, а часто и вообще не оседлый образ жизни. Схожие принципы реализуются в жизни малых народов, проживающих в разных природно-климатических условиях.

Таковы, например, таежные охотники удэгейцы – палеоазиатская народность, принадлежащая к тунгусо-манчжурской языковой группе, проживающие на территории Приморского края. Охотник-удэгеец приносит добычи не больше, чем нужно семье в ближайшее время. Главный принцип традиционного хозяйства КМН – это единство человека и природы, умение выживать без насилия над природой.

– Духовная культура, включающая систему символов и ритуалов, обозначающих смысловую связь человека с окружающим миром. Основу традиционного мировоззрения малых народов составляет мифологическая картина мира, отражающаяся в эпосе и фольклоре, верованиях и религии. Хранителями традиционной духовной культуры, как правило, выступают редкие сказители и шаманы.

– Семейно-брачные и общественные отношения.

Может показаться, что культура реликтовых и вымирающих этносов, к которым часто относят КМН, представляет чисто исторический интерес. На первый взгляд она содержит мало общечеловеческих элементов, не вписывается в стандарты современной глобальной цивилизации и поэтому ее исчезновение – объективный процесс. Но на самом деле это не так. Исчезновение малых этносов ставит под сомнение перспективность самой современной цивилизации. Выживание и устойчивость сложных систем, к которым принадлежат суперэтнические образования (в том числе и Россия) напрямую зависит от разнообразия составляющих ее элементов. От этнического разнообразия и степени ассимиляции одного этноса другим зависит сопротивляемость суперэтноса внешним воздействиям. Уровень адаптивности нации обусловлен степенью метисации населения, т. е. зависит от количества смешанных браков. Иными словами, выживание человечества и возможности его эволюции напрямую увязаны с сохранением этнического разнообразия. Дело в том, что в суровых природно-климатических условиях, в которых проживают КМН, цикл этногенеза значительно ускоряется по сравнению с населением умеренных широт и составляет 500–600 лет. На генетический потенциал малых народов оказывают влияние и космофизические экологические факторы (например, утончение тропосферы в Арктике). Все это делает КМН эволюционно более перспективными. Но помимо генетической составляющей эволюции малые народы сформировали психологические типы

и социальные организации, обеспечивающие устойчивый тип развития, обращение к которому может содействовать преодолению кризисных явлений современной цивилизации (экологический кризис, нравственная деградация и др.). Включение в этногенез малых народов способно не только обеспечить производство здоровых поколений, но и, возможно, вывести на новый эволюционный (генетический и цивилизационный) уровень человечество.

3) Помимо общих проблем, стоящих перед КМН, их объединяет и общность исторической судьбы. Иными словами, общим для КМН является принадлежность к полиэтнической российской цивилизации, а не единство национальной культуры, языка, этнического состава и экономического положения. Важнейшим объединяющим фактором служит и посредническая роль русского этноса.

Соприкосновение русских с коренными народами, не имеющими своей государственности, началось в XIII в., хотя до XVI в. Россия оставалась по преимуществу моноэтническим образованием. Историки подчеркивают колониционный характер русского исторического процесса и по преимуществу мирный характер вхождения большинства народов в состав России. Как единое государство Россия сформировалась путем ненасильственного расселения русского этноса и добровольного присоединения инородческих этносов, для многих из которых это был единственный шанс выжить или сохранить свою народность. Русское государство гарантировало безопасность инородцев и оговаривало пределы своего вмешательства в их жизнедеятельность. Великий московский князь Василий III, принимая в 1525 г. в подданство по их просьбе «Самоедь Югорскую» (ненцы, проживающие по р. Оби) обещал «вас жаловати и за вас стояти и от сторон беречи хотим». Подготовленный в 1822 г. М.М. Сперанским «Устав об управлении сибирских инородцев» определял меры государственной поддержки малых народов, степень вмешательства русской администрации в хозяйственную деятельность, самоуправление и судопроизводство народов Севера и Сибири, их взаимоотношения с русскими поселенцами. Государство, в частности, обязалось покупать пушнину в кредит и запрещало купцам скупать ее за алкоголь.

Смысл исторического существования России как естественно-исторического образования состоит в сохранении входящих в нее народов. Совместное существование в России – условие сохранения малых этносов. Однако сохранение не означает изоляцию и консер-

вацию народов, а предполагает их развитие через взаимное общение посредством русской культуры и приобщение к мировому культурному достоянию.

Диалогичность многонациональной российской цивилизации (в противоположность конфронтационному, а в последний исторический период компромиссному характеру западной цивилизации) во многом обусловлена спецификой формирования великорусского этноса при доминировании славянского, вобравшего в себя финно-угорские и тюрко-монгольские элементы. Принцип культурного равенства, отношение к иным народам и культурам как к собеседникам способствует сохранению этнического разнообразия, которое, в свою очередь, выступает залогом культурного творчества этноса. Терпимость и уважение ко всем народам находили поддержку и в идее христианского универсализма, а также в православной этике коллективного спасения, преображения мира во всей его полноте. Принципы этнического разнообразия, толерантности и уважения составили гуманистическую основу русской культуры. Теоретическое осмысление эти принципы получили в трудах славянофилов, областников, евразийцев.

Этносы, в том числе и малочисленные, представляют собой систему ценностей, выраженную в языке и духовной культуре, образе жизни и материальной культуре народов, в сформированном ими особом психологическом типе. Этносы выделяются своими витальными, кровными, родственными характеристиками, осознанным отличием *своего* от *чужого*. Этническое самосознание опирается на идею общего происхождения и общей истории, хотя часто эта общность и мифологична. На фоне такого разнообразия Россия выступает как надэтническая общность, обеспечивающая единство посредством единого государства и коммуникативной роли русской культуры, делающей доступным богатство мировой культуры. Единство многонациональной российской цивилизации, таким образом, представляет собой противоречивый процесс: механизм унификации противостоит тяготению к сохранению самобытной культуры. Однако следует учитывать, что сохранение культуры малых народов в современных условиях не возможно без протекционистского вмешательства российской цивилизации, в то же время как и сама российская цивилизация не сможет противостоять внешним (цивилизационному и природному) вызовам, если утратит составляющее ее этническое разнообразие.

Проблематичность существования российской цивилизации резко обострилась в последнее время из-за интенсификации ассимиляционных процессов. Одна из причин этого – усиление культурного давления Запада в XX в. Новой формой западного гегемонизма стала глобализация, в неизбежности, «объективности» которой активно убеждают ее приверженцы. Индустриальное и постиндустриальное общества, диктующие урбанистический образ жизни, политический и экономический идеалы, ценности массовой культуры, приводят к формированию общей нации и утрате этнической специфики. Национальные элементы оттесняются в сферу искусства, этнографических явлений (праздники и т. п.), отчасти семейных отношений, кухни. У малочисленных народов, теряющих традиционный образ жизни и ценности, остается единственная опора этнической идентификации – язык. С утратой национальным языком сначала литературной, а затем и коммуникативно-бытовой функции наступает полная ассимиляция. В то же время, далеко не все языки КМН являются литературными. Из ста пятидесяти языков народов, проживающих в Российской Федерации, только восемьдесят являются литературными. Из всех культурных проблем, возникающих перед КМН, наиболее остро стоит проблема сохранения национальных языков, от разрешения которой в значительной степени зависит выживание этих народов. Поддержка, а во многих случаях и создание национальных литератур – главная культурная задача КМН на современном этапе. Успешно решить ее без государственной поддержки, едва ли, возможно.

Период активного создания алфавитов для языков его не имеющих и открытие национальных школ относится к 20-м годам XX в. В национальных школах преподавание велось на пятидесяти четырех языках. Однако в 1930-е годы начался обратный процесс, количество национальных школ стало сокращаться. Политика национальной унификации, сопровождаемая «перемешиванием» народов (социалистические стройки, распределение специалистов, депортация и т. п.) были рассчитаны на формирование новой общности – советского народа. С падением Советского Союза у населяющих Россию народов начался процесс возвращения к исконной идентичности (этнической, религиозной). Но поиск коренной идентичности в современных условиях не означает буквального возвращения к традиционным формам мировоззрения и быта. В XX в. в структуре российского общества произошли существенные измене-

ния, которые привели к преобладанию городского населения и культуры над сельской. Культурными центрами являются мегаполисы, которые выступают в роли своеобразной «канализации» этногенеза, подавляют национальные различия. Этнические группы сохраняются в мегаполисах лишь в виде диаспор, которые реально не могут противостоять унифицирующему влиянию массовой урбанистической культуры. Различия в современной российской культуре можно провести не столько по национальному признаку, сколько по признакам: культура мегаполиса – культура провинции, городская культура – сельская культура. Импульсы возрождения этничности исходят не от сельского населения, в среде которого еще могут сохраняться элементы традиционной культуры, а от городской интеллигенции, которая сформирована российской общенациональной культурой. Возвращение к национальным истокам, таким образом, носит условный характер, поскольку современная городская интеллигенция не способна в полной мере воспроизвести традиционный образ жизни, тип хозяйства и традиционный психологический тип. Этническое возрождение оказывается декоративным.

Положение усугубляется ослаблением цивилизационной роли российского государства, а также деградиционными процессами в русском этносе. Инородческие этносы, рассеянные в инациональной среде и не способные из-за своей малочисленности к самоорганизации и воспроизводству традиционной культуры, без поддержки государства обречены на полную ассимиляцию. Сбережение малых народов, а, возможно, и их возрождение состоится только при возвращении российского государства и русского этноса к своей цивилизационной роли (этим путем укрепиться и сам русский этнос). Это означает отказ от политики унитарного государства, принятие фильтрационных мер по отношению к процессам глобализации, создание национально-культурных и национально-территориальных автономий. Поскольку полное возвращение к традиционному образу жизни не возможно, постольку главная задача национально-культурной автономии – сохранение национального языка через поддержку национальной интеллигенции и образования на национальном языке (создание национальных школ), поощрение литературы, печати, радио, телепередач на родном языке.

4) В качестве примера КМН можно привести кумандинцев – народ, проживающий на территории Алтайского края (г. Бийск, Красногорский и Солтонский районы), Республики Алтай (г. Гор-

но-Алтайск, Турочакский район) и Кемеровской области. Численность кумандинцев немногим превышает три тысячи человек. Происхождение кумандинцев остается не до конца выясненным. Большинство ученых сходятся во мнении, что кумандинцы – часть древнейшего населения Южной Сибири. По антропологическому типу кумандинцы принадлежат к южно-сибирской (туранской) расе, но с более выраженными европеоидными чертами (что позволяет некоторым исследователям выделять их вместе с другими северо-алтайскими этносами в самостоятельную антропологическую общность) и, вероятно, представляют собой подвергшуюся сильной тюркизации угро-самодийскую народность. Вместе с челканцами и тубаларами кумандинцев относят к этнической группе северных алтайцев. Этноним *куманы* – название самых многочисленных сеоков (родов) (öre куманды и алтына куманды) кумандинцев – дает возможность связать их происхождение с куманами-половцами. Этнографы указывают на этническую близость кумандинцев с шорцами и челканцами (лебединскими татарами). Традиционный календарь кумандинцев, в частности, обнаруживает сходство с календарем челканцев, шорцев и нетюркоязычных народов Сибири – кетов и селькупов, представителей самодийских народов. Особенностью кумандинского календаря является наличие в нем «месяца решения духов-покровителей кама» или судного месяца, которого нет в календарях других народов.

С XIX в. закрепилось деление кумандинцев на верхних (öre куманды), живущих в горной части Алтая (Турочакский район Республики Алтай, вблизи Телецкого озера) и нижних (алтына куманды), населяющих предгорья Алтая. Изначально это деление имело административное значение, а кумандинцы разделялись по родам, но со временем родовая структура оказалась вытеснена административной. Помимо сеоков öre куманды и алтына куманды, у кумандинцев существовали следующие рода: со (солу), тастар, тоон, челей, чедыбер, калар, кузен, карга, шор, керсагал, тонул. Некоторые из родов, зафиксированных у кумандинцев, имеются у других соседних народов. Так сеоки тонул и чедыбер есть у телеутов, калар, карга, шор и челей у шорцев, а кузен и тастар у челканцев. Вероятно, это следствие смешения кумандинцев с этими народами. Принадлежность к сеоку определялась по отцовской линии. Браки внутри одного рода запрещались. Девушка, выходя замуж, сохра-

няла свою родовую принадлежность. Члены одного рода имели общие охотничьи и промысловые угодья.

Самая многочисленная группа кумандинцев (около 1200 человек) проживает в г. Бийске. Верхние и нижние кумандинцы различались по сфере хозяйственной деятельности. У верхних кумандинцев, проживавших в таежной зоне, были распространены охота и собирательство и в ограниченных масштабах земледелие и животноводство. У нижних кумандинцев земледелие и животноводство занимали более значительное место в их хозяйстве. Земледельческая культура кумандинцев имеет древнее происхождение и восходит еще к дотюркской эпохе, в то время как животноводство было, скорее всего, заимствовано у тюрков. Исторические источники свидетельствуют о распространении среди кумандинцев и кузнечного дела.

В соприкосновение с русскими кумандинцы вошли в XVII в., постепенно мигрируя от русской администрации на юг в горные районы Алтая, и еще в начале XVIII в. поднимали восстание, которое было подавлено. Значительная часть кумандинцев смешалась с русским населением и была ассимилирована. Постепенно от русских поселенцев кумандинцы переняли и элементы образа жизни (например, рубленая изба) и более совершенный способ земледелия. С 1920-х годов вплоть до конца 1980-х годов этноним «кумандинцы» был исключен из перечня народностей, проживающих на территории Российской Федерации, поэтому многих кумандинцев записывали русскими (Алтайский край), шорцами (Кемеровская область), алтайцами (Горно-Алтайская автономная область, ныне Республика Алтай). Это также способствовало растворению кумандинского народа. За последние 80 лет традиционный образ жизни и тип хозяйственной деятельности кумандинцев был разрушен, ликвидированы малые села (места компактного проживания кумандинцев), а вместе с ними практически исчезла и национальная культура кумандинцев. Остался последний рубеж сохранения национальной идентичности – язык. Дальше – полная ассимиляция. Кумандинский язык, к сожалению, не является литературным и все реже используется в быту, поэтому опасность его исчезновения очень высока.

Работы российских этнографов, историков и лингвистов Л.П. Потапова, П.И. Каралькина, Ф.А. Саглаева, В.Д. Славнина, Л.И. Шерстовой, И.Я. Селютиной, И.И. Назарова и др. помогают

восстановить традиционную культуру кумандинцев. Из них П.И. Каралькин и Ф.А. Сатлаев – этнические кумандинцы. Можно упомянуть, что уроженцем кумандинского села Сростки на Алтае был В.М. Шукшин.

Хозяйство кумандинцев носило комплексный характер, жизненные потребности не могла удовлетворить какая-либо одна отрасль. К традиционной хозяйственной деятельности кумандинцев относятся охота, собирательство, рыболовство, земледелие и животноводство.

Охота кумандинцев была сезонной (поздняя осень, зима). Преобладали пассивные формы охоты: петли (кыл), капканы, ловушки (куреч), ловчие ямы (куруп) и др. Охотились также с луком со стрелами (нжанчык, алар) и ружьями (мултук). Во время охоты использовали лыжи (канъай, калбрак шана) и подволоки (апша, чаккан шана, тукту шана). Охотились артелями, которые во время промысла совместно жили в шалашах и поровну делили добычу. Предметом собирательства кумандинцев были ягоды (клубника, земляника, малина, черника, клюква, черная и красная смородина), кедровый орех, корни кандыка, дикого лука и чеснока (ускум), черемша (колба), черемуха (чермыг), калина (палоон), дягиль (палтырган) и др. Для ловли рыбы кумандинцы использовали удочки (карвык сабы, карвак, карбык), петли (кыл), сети и неводы (каабу, шуун, созарме, уу, пара аг), плетеные из ивовых прутьев морды (марда, мордо) и верши (суген), запорные сооружения на реках и протоках. У кумандинцев было распространено подсечно-огневое и мотыжное земледелие. К отраслям животноводства кумандинцев относятся коневодство, скотоводство и овцеводство.

Занятия традиционной хозяйственной деятельностью было тесно связано с почитанием различных духов-хозяев и духов-покровителей. К ним относятся, например, духи-хозяева тайги (Каным, Сары-Каным, Шалыг, Сары-Шалыг, Тайгам, Курмуш), духи родовых гор, хозяин и хозяйка огня, ветвистый кедр, под которым устраивали охотничий шалаш, духи воды (Шалаг, Сууг эзи, кербалык, кер-пос, улу-арджан). Существовал специальный обряд жертвоприношения лошади – тайэлга, а также земледельческий обряд Кочо-кан эротического характера.

К домашним ремеслам кумандинцев относятся кузнечное дело, кожевенное дело, ткачество, изготовление войлока.

Традиционные жилища кумандинцев имели различия (летники и зимники). Жилища могли быть как каркасные (полуземлянки, шалаш), так и срубные. Существовали временные жилища (охотничий шалаш).

К духовной культуре кумандинцев принадлежит героический эпос, исполнявшийся сказителями (чөрбкчи, кайчи) речитативом с переходом на кай (горловое пение) или пением. Иногда исполнение сопровождалось игрой на комусе (алтайский топшур). Героический эпос, как правило, исполнялся вечером и ночью. Еще в XIX в. у кумандинцев был записан алтайский героический эпос «Маадай-кара», а также героическая поэма об Алпамаше, поэма о любви Козуйке и Баяна, сказание о девушке Ай-Кёк, героическая поэма «Жимей-Ару ла Шимей-Ару». Космогонические легенды кумандинцев повествуют о сотворении мира, о всемирном потопе, о млечном пути, о происхождении пятен на луне и др.

Кумандинский фольклор представлен сказками о животных, волшебными и бытовыми сказками, любовными и бытовыми песнями, усун сарын (длинная песня) и табыр — игровой песней, исполнявшейся на празднике Коча-кана, загадками, пословицами. Наибольшей популярностью пользовались также четверостишья или восьмистишья, исполнявшиеся под балалайку, гармонь или комус, близкие русским частушкам.

Можно привести примеры кумандинских загадок: уч айландыра кур тартым – вокруг дома пояс натянул (торбас – мох между бревнами), тиж чок ёрбкён кузут казапгыт – беззубая старуха орехи грызет (шарлак – капель); а также пословиц: аштынг – кычанында, баланг – кичийиенде (урожай узнают по всходу, а ребенка – в младости), тузы каппас киж (человек, у которого не хватает соли (т. е. ума)).

К декоративно-прикладному искусству кумандинцев относятся резьба по дереву, часто выполнявшаяся для религиозных целей; различные орнаменты на предметах домашнего обихода (апликация, вязаный и вышитый, тканый и плетеный): на войлочных тюфяках, одежде, покрывалах, домашнем сукне. Орнаментом украшались запястье рукавиц, женские чулки, пояса, концы полотенец. Орнамент мог быть растительным, геометрическим, преобладали черный и красный цвета. Тип орнамента у кумандинцев такой же как и у шорцев, хантов, манси, нарымских селькупов, т. е. самодийских народов Сибири.

Традиционные религиозные верования и обряды кумандинцев мало сохранились, на рубеже XIX–XX вв. их почти полностью сменило православие. Для традиционной религиозности кумандинцев характерна вера в духов, деление мира на три сферы: небесную, земную и подземную. Духи могут быть чистыми (арыг төс) и нечистыми (кара төс). К чистым духам относятся духи-покровители рода (төс или пайна). У каждого рода (сеока) был свой дух-покровитель. У рода өре куманды и рода тастар – карчы кайын кестирбес кыйр көстү Солта-кан (запрещающий рубить искривленную березу с сердитыми глазами Солта-кан), у рода чоот – Солу-кан, у рода тоон – үч чечектиг Чайым-кан (с тремя кисточками Чайым-кан), у рода алтына куманды – ньангмырақтыг Чажи-кан (посылающий дождь Чажи-кан), у рода соолыг – эзир пулут оллатыг Аба-йажын (сидящий на кучевых облаках Аба-йажын), у родов челей, чедибер и калар, имеющих, вероятно, телеутское происхождение, – үч пөрүктү Бай-Ульген (с тремя шапками Бай-Ульген), у родов өре и алтына шабат – Күлбыш-бий и Суза-кан.

Верховным божеством считался үч пөрүктү Бай-Ульген, духи-покровители родов, за исключением духов-покровителей рода тоон (дух-покровитель рода тоон считалась дочерью Ульгена), считались его сыновьями. Старшим среди них (тын углы) признавался родовой дух рода өре куманды. По верованиям кумандинцев у Ульгена было семь или девять сыновей и семь или девять дочерей. Ульгена представляли в образе антропоморфного духа с лицом похожим на зимнее облако, одетого в одежду с медным воротником и сидящего среди белых туч. Он наделял людей даром шаманства и определял духов-помощников кама (шамана). Ульген может как награждать людей, получив от них жертву, так и наказывать за непочтение к нему. Вынося решение о наказании (чарыг) Ульген передает его Карыг-кану, который поручает Эрлику – хозяину подземного мира – привести его в исполнение. Путешествуя к Ульгену, кам преодолевает девять ступеней, на которых живут духи-небожители.

К чистым духам также относятся хозяева гор (таг эзи), хозяин огня (от эзи) и мать-огонь (от эне), покровители охоты (шалыг и тайгам), хозяин воды (суг-эзи).

Каждый сеок имел свою родовую гору (төс таг, улуг таг), она считалась родовым охотничьим угодьем. От горы шаман (кам) получал повеление об изготовлении нового бубна. Женщинам было запрещено появляться у родовой горы мужа с непокрытой головой,

босяком, подниматься на нее, произносить вслух ее имя, иначе семье могло постигнуть несчастье.

Хозяйкой домашнего очага считался женский дух (от эне), в качестве жертвоприношения ей трехгранный каменный очаг кропили аракой (молочная водка), жиром, бросали кусочки мяса. Дух огня охранял дымоход от проникновения в жилище злых духов. Огонь использовали для очищения от скверны, для защиты от злых духов, лечения. Так, например, для лечения из муки изготавливали фигурки змеи, лягушки, ящерицы или червя (семь штук) и с чтением заклинания бросали их в огонь. Было распространено окуривание арчином (можевельником). Запрещалось плевать в огонь, сыпать мусор и грязь, лить воду, иначе у человека могли заболеть глаза и руки.

Из домашних духов почитались также духи двери (эжик пайназы, Караш-бий) и дух переднего угла (төр эзи, үрген эзи).

Человек обладал и персональным духом-хранителем (пайна или Умай эне), который появлялся с зачатием ребенка в утробе матери, от него зависело родится мальчик или девочка. Самому человеку дух-хранитель не показывался, его мог видеть только ясновидец или кам во время камлания. Пайна-Умай боится воды и оставляет человека во время купания, чем и пользуются духи воды. Дух-хранитель представлялся в образе человека, которого он оберегал. Человек мог иметь до трех пайна. Антропоморфный облик имели и другие духи. Например, дух воды представлялся в образе нагой женщины, расчесывающей на берегу водоема золотым гребнем длинные волосы.

К нечистым духам (кара төс) относятся духи, обитающие под землей. Это прежде всего Эрлик, а также его свита или охрана (көрмөстер или айна). Эрлик наказывает смертью, уводит души людей в подземный мир. Смерть наступает и когда нечистые духи «съедают» душу человека. Другие нечистые духи – аза, – вселившись в человека, вызывали болезни. Задачей кама было при помощи духов-помощников (энчи) выманить нечистых духов и отправить их в лес в необитаемое место.

В лесу же или в долинах обитают и души умерших людей (турлаг). Обычно это место, поросшее густым осинником или тальником. В осиннике, где обитает турлаг, листва опадает позднее. Души умерших людей преследуют запоздавших путников, переключаются между собой. Им нельзя отвечать и их боятся, иначе они уне-

сут душу человека с собой. Спасти от них также можно выстрелив из ружья, положив осиновый прут через дорогу, высекая искры из огнива и т. д. По внешнему виду турлаг похож на человека, его можно увидеть, посмотрев через поднятую левую руку.

От телеутов кумандинцам перешел культ духов материнского рода (эмечердер). Их изображение изготовлялось в виде человеческой фигурки из холщевых тряпок, когда девушка выходила замуж, чтобы в новой семье ей жилось хорошо и благополучно. Раз в году женщины устраивали кормление их кўземом (талкан с маслом) или маслом. Им же приносилось жертвоприношение в случае болезни. Позднее духи материнского рода стали считаться злым началом, причиной болезней.

Посредником между миром духов и миром людей считался кам. Его призывали во время болезни, тяжелых родов, для проводов души умершего человека. Кам мог совершать жертвоприношения (животными, кропление брагой). Камом мог стать человек, избранный Ульгеном, имеющий в роду кама (кам сёоктү Кизи – человек, имеющий шаманскую кость). Шаманский дар передавался по наследству, по материнской линии от дяди (тай), брата матери, племяннику (чеен) или по отцовской линии от отца к сыну или внуку. Каждый месяц в новолуние кам страдает шаманской болезнью, его «давят духи» (тёс пастыг), принуждая камлать. Заставляя камлать, духи ищут у него «лишнюю кость» (артык сёок). Посвящаемого в камы проводят сквозь дерево. Молодой кам при помощи старого кама, три раза камлая с брагой, отделял чистых горных духов (ак туу) от черных (кара туу). Три раза в году (в феврале, августе и ноябре) кам мог прибавлять себе духов-помощников, которыми могли быть священная гора, дух предка, пайна и др. Так, кам постепенно набирал силу. Молодой кам начинал камлать без бубна, при помощи холщевой тряпочки на палочке (алас – очищение), пучка березовых веток (шырба) или модели лучка (тёлго). Получив разрешение от родовой горы, кам мог сделать первый бубен. После изготовления совершался обряд оживления бубна, сопровождавшийся угощением присутствующих парней. Бубен воспринимался как ездовое животное кама, как правило это был шестигорбный верблюд (алты ёргүштү ак адан). Во время камлания в бубен собираются духи-помощники. Кумандинские камы не имели специального костюма. Это была обычная повседневная одежда: халат (кендерек) и шапка (кёлпök). Завершив камлание, кам завертывал в халат бубен

и вешал его на переднюю стенку. После смерти кама его костюм и бубен относили в лес и вешали на березу. Железные части бубна (кириш и сўнгүр) снимали и оставляли там же отдельно от бубна.

За свои услуги кам получал деньги или скот, а также лучшие куски жертвенного животного. Наиболее почитались большие камы (нъан или улуг кам), которые могли совершать тайылга – жертвоприношение белой лошади Ульгеноу. Такие камы могли подниматься на небесных конях (верблюдах) на небо к Ульгеноу и спускаться на бура-конях к Эрлику под землю. Они могли иметь два бубна – марс и чезим (каным) тўур, – при помощи одного из них камлали родственникам, а другого – посторонним. По «указанию» духов-покровителей кам через несколько лет менял бубны. Количество бубнов, которые в течении жизни мог иметь кам, и количество лет камлания одним бубном определяла родовая гора. Средние камы – чер-айактыг (имеющие земные ноги) – камлали только духам земной и подземной сферы, не имея небесных коней, они не могли подняться к Ульгеноу. Малые камы – ырбыкчы шабычылар (бьющие пучком, колотушкой) – камлали только с пучком березовых прутьев или веток. Они не бывали у хозяина горы (тёске кирбеген) и потому не имели бубна, а лишь несколько духов-помощников. Как правило они лишь совершали обряд очищения над больным (алас), поэтому их называли аласчы, т. е. очистители.

Целью камлания могла быть удача на промыслах, урожаем хлеба, испрашивание здоровья хозяину и членам семьи, приплода скота и т. д. Чаще всего кам обращался к Ульгеноу или духам-покровителям, которым приносилась жертва. Жертвоприношение чистым духам называлось арыг. Наиболее важным было жертвоприношение лошади Ульгеноу – тайылга – в котором принимали участие все ближайшие родственники из одного села, т. е. члены одного рода. Это было родовое моление с целью приобретения духа-покровителя рода или усиления уже имеющегося пайна. Женщины, как пришедшие из другого рода, на тайылга не допускались.

После уборки урожая совершался обряд коча-кан. Коча-кан – символ плодородия, эротическое божество, дающее благополучие, здоровье, приплод семье и скоту. Праздник продолжался два-три дня. Готовясь к нему, запасались брагой из ячменя (позо), которой кропили хозяину двери Караш-бию и Коча-кану. Во время праздника процессия, состоящая из трех-четырех мужчин и толпы детей, ходила по селу, распевая песни эротического содержания, и соби-

рала пожертвования (хлеб, табак и т. п.). Один из участников обряда, изображающий Коча-кана, носил раскрашенную маску из бересты и остроконечную берестяную шапку, в руках он держал деревянное изображение фаллоса и посох. Вечером участники обряда пили чай с продуктами, которые собрали во время обхода деревни, курили табак. Затем устраивались игры с исполнением ритуальных песен, пили позо и перегоняли его на самогон.

В заключение следует подчеркнуть, что нет оснований рассматривать КМН России как культурную общность. Единой культуры КМН не существует. Однако КМН представляют собой историческую общность в рамках полиэтнической российской цивилизации. Своеобразие КМН придает и традиционный образ жизни, который формирует особый психологический тип представителей КМН, их мировоззрение и культурные особенности. По своему мироощущению малочисленные народы находятся ближе к природе, лучше понимают природу, одухотворяют ее. Печальной тенденцией современности надо признать постепенное разрушение традиционного образа жизни КМН, ускоряющее процессы ассимиляции. Объединяющим элементом, таким образом, являются и проблемы выживания, стоящие перед КМН. Наиболее острая из них – проблема сохранения языков малочисленных народов.

Литература

Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев // Сб. МАЭ. Т. 4. Вып. 2. 1924.

Аристов Н.А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей // Живая старина. Т. IV. Вып. III–IV. 1896.

Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. Горно-Алтайск, 1993.

Баскаков Н.А. Диалект кумандинцев (куманды-кижи). М., 1972.

Дыренкова Н.П. Кумандинские песни «tagrag» // Советский фольклор. 1941. № 7.

Каралькин П.И. Кумандинцы // Краткие сообщения Института этнографии. Л., 1953. Вып. 18.

Кумеков Б.Е. Государство кимаков IX–X вв. по арабским источникам. Алма-Ата, 1972.

Назаров И.И. Традиционное хозяйство и культура жизнеобеспечения кумандинцев во второй половине XIX – первой половине XX в. Автореферат на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Омск, 2004.

Патканов С. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев. I–II. СПб., 1912.

Потапов Л.П. Из этнической истории кумандинцев // История, археология и этнография средней Азии. М., 1968.

Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969.

Потапов Л.П. Конь в верованиях и эпосе Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.

Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.

Радлов В.В. Из Сибири: страницы истории. М., 1889.

Савинов Д.Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. Л., 1984.

Сатлаев Ф.А. Сельская община кумандинцев во второй половине XIX – первой четверти XX в. // Социальная история народов Азии. М., 1975.

Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: Историко-этнографический очерк. Горно-Алтайск, 1974.

Сатлаев Ф.А. Коча-Кан – старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // Сб. МАЭ. Т.27.

Селютин И.Я. Кумандинский консонантизм. Экспериментально-фонетическое исследование. Новосибирск, 1983.

Селютин И.Я. Кумандинский вокализм. Экспериментально-фонетическое исследование. Новосибирск, 1998.

Сибирь на рубеже тысячелетий. Традиционная культура в контексте современных экономических, социальных и этнических процессов. СПб., 2005.

Славнин В.Д. Погребальный обряд кумандинцев // Обряды народов Западной Сибири. Томск, 1990.

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

Славнин В.Д. Этногенетические и исторические предания и песни верхних кумандинцев (по материалам М.В. Костаракова) // Современные проблемы исторического краеведения. Кемерово, 1993.

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

Российская цивилизация: Учебное пособие для вузов / Под ред. М.П. Мчедлова. М., 2003.

Российская многонациональная цивилизация: Единство и противоречия / Отв. ред. В.В. Трепавлов. М., 2003.

С. А. Троицкий (Санкт-Петербург)

ОБРАЗЫ ХТОНИЧЕСКИХ СУЩЕСТВ В АЛТАЙСКОЙ МИФОЛОГИИ

Хтонические персонажи – обязательные герои фольклорных произведений. Происхождение их можно связывать с началом человеческой культуры, поэтому, так или иначе, их образы представляют собой культурные архетипы. Принимая различные названия и воплощения, они сохраняют свою хтоническую сущность, а схема трансформации этих образов с небольшими вариациями является общей для различных культурных регионов. В алтайском фольклоре мы находим интересный пример образов хтонических существ и их изменений вследствие влияния соседних культур.

Появление образа хтонического существа связано с идентификацией рода как отдельной социальной и культурной целостности. В архаике происходит осознание причины существования мира, центром которого, естественно, предполагается само племя и территория, им освоенная, ареал его обитания. В алтайском эпосе – это Алтай, Средний мир, центр Вселенной, лунно-солнечный алтай (*ай-лу-күндү алтай*).

Поскольку в большинстве случаев единство племени обеспечивалось кровным родством, а географическое и социальное пространства еще не дифференцированы, причина космоса и в этом смысле племени воплощалась в образе первопредка, при этом телесностью наделялся и топоним Алтай, благодаря эпитету, обозначающему «кровь» (*Кан-Алтай*). Поло-возрастные характеристики, как собственно и другие телесные свойства первопредка на этом этапе не нуждаются в различении, поскольку его образ не распадается на социальный, топонимический, космический, ритуальный и другие планы, а все они являются лишь проявлениями его тотемической сущности, поэтому когда в ранней архаике речь идет о тотеме, то имеется в виду и животное-тотем, и племя-тотем, и местототем, и прародитель-тотем и т.д. В племени воплощением прародителя был жрец (царь, старейшина, глава племени). Телесность всех этих образов, составляющих целое, является единой и единственной. Поэтому вступление в социальную группу человека, не яв-

ляющегося родственником, членом племени-тотема, возможно только через приобщение к телу тотема, например, участие в трапезе, предполагающей деление с новым членом тотема-племени мяса или/и крови тотема-животного, а, вполне вероятно, даже и тотема-царя (образа первопредка), тело которых – это тело всего племени и, следовательно, тело каждого члена в отдельности. Вкушаемое распространяет свое ритуальное значение на вкушающего. В алтайском фольклоре часто встречается мотив еды, в частности, в ситуации, когда герой повествования оказывается в чужом дьурте (чужом тотеме). Трапеза не является единственным способом приобщения к тотему, существуют и другие практики включения в тело племени.

На смену недифференцированному восприятию окружающего мира в ранней архаике приходит новое видение космоса. Оппозиция «реальное–нереальное» сменяется другими представлениями. Постепенно в обществе как в плане реальности, так и не реальности закрепляется деление на доброе и злое, хорошее и плохое, положительное и отрицательное и т.д. В этих оппозициях хорошее, доброе и т.п., наполненные положительным с этической точки зрения содержанием, определяется через идеал, социальный образец, а ему противоположное – через отрицание, в данном случае, – это нехорошее, недоброе, неположительное. При этом объем понятия, определением которого является отрицание несравнимо больше, чем объем исходного понятия, соотнесенного с идеалом; антиидеальное в этом случае включено в содержание в качестве одного из составляющих элементов поля отрицания. С этим связана и неоднозначность такого понятия, как «антимир», исторически выводимого из отрицания идеала, из хтонического пространства. В этом пространстве находится все, что так или иначе противоречит или не вписывается в границы *своего*, границы нормы, жизни, повседневности, все, что требует преодоления с помощью ритуала. Антимир, а значит и хтоническое пространство – поле отрицания, как правило, представляется как отражение идеального. Постепенно доминирующим фактором, определяющим жизнь сообщества и поведение индивида, становится этика в различных формах. Этика (признак поликультурности) как совокупность норм, происходящих из различных культурных систем, заменяет собой этос (признак монокультурности) как совокупность образцов поведения, существующих в ситуации функционирования сообщества в одной замкнутой

культурной системе. В процессе исторической трансформации культуры под воздействием этизации и причинно-следственного понимания событий изменяются представления о космосе и образ прародителя. По мере разделения на пространства идеальное, и не-идеальное, пересматриваются телесные и нормативные определения прародителя, который приобретает черты божества. Выделение из неидеального антиидеального пространства приводит к тому, что для него тоже фиксируются границы, нормы, и, естественно, возникает необходимость персонифицировать это пространство (необходимость в персонализации вызвана формой мифологического сознания). Так возникает три пространства: идеальное (Верхний мир), антиидеальное (Нижний мир), Средний мир; в алтайском эпосе это небеса, подземное царство и Алтай.

Персонализация соответствует свойствам того мира, к которому относится. Свойства прародителя делятся в соответствии с этими определениями: «хорошее» относится к Верхнему миру, а «плохое» – к Нижнему. Эти же характеристики получают и их персонализации. Описанное разделение происходит не мгновенно, а постепенно, примером могут служить культуры, в которых этот процесс не завершился, однако, когда оно происходит, то, прежде всего, воплощается в образе братьев близнецов: «положительном» и «отрицательном»; оба они участвуют в сотворении космоса, вернее, только они вместе его и создают. На этом этапе различия между ними не важны, исключительно их совокупное действие и приносит космологический результат. Постепенное телесное и нормативное оформление приводит к тому, что эти образы разделяются окончательно и то, что они представлялись братьями, забывается.

Примером может служить алтайская мифология, где причиной мира выступают два брата: Ульген(ь)¹ и Эрлик. Постоянное противостояние братьев обусловлено процессом разделения первоначально цельного образа первопредка; благодаря противостоянию формируются характеристики обоих братьев. Так, постепенно за Ульгеном закрепляется образ «положительного» божества, местом обитания которого становится небо (Верхний мир), а Эрлик приобретает «отрицательные» черты, и оказывается властителем Нижне-

¹ Этот персонаж относится к шаманизму, и по мнению некоторых исследователей он отсутствует в других традициях. Например, как считал С.С. Суразаков, он заменяется на Курбус (см. *Суразаков С.С. Алтайский героический эпос.* М., 1985. С. 48.).

го мира. Однако, если сравнить различные варианты мифа о сотворении мира, можно выявить интересную особенность – Эрлик в большинстве случаев оказывается более удачлив, вызывая симпатию (и уважение) со стороны сказителя, кроме того, в некоторых вариантах именно он оказывается творцом человека. О прямой связи с тотемным первопредком говорит и тот факт, что в эпосе к имени Эрлика прибавляется «-пий» (господин), «-ада» («-абы», «-аба») (отец), в некоторых случаях он именуется «Ада кижиги» (отец человека), а «кузнецкие татары зовут его Адам и считают первым человеком»¹. Благодаря Эрлику люди, после того, как он даровал им бубен, имеют возможность переходить из мира в мир.

Фиксация «отрицательного», темного в образе хтонического божества, окончательное оформление хтонического пространства, к которому это божество принадлежит, приводит к тому, что ему передается содержание образа первопредка. По всей вероятности, в алтайской культуре именно хтонический персонаж Эрлик и был наделен многими чертами первопредка. Однако его авторитет не позволял трансформировать образ Эрлика. Он представляется стариком-атлетом с раздвоенной длинной, ниже колен, бородой, усами, закинутыми за уши, мощными челюстями и большими рогами. Еще одним признаком его хтонической природы является черный цвет его кожи (он хан черного племени). Вспомним характеристики антимира, противопоставляемого миру. В тексте «Маадай-Кара» дается негативный образ Эрлика, но дальнейшего развития этот мотив не получает.

В последствии хтоническое существо (Эрлик) дополняется новыми чертами. Во всех культурах – это процесс смены божеств новым поколением, или/и процесс образования культурных героев или антигероев. На смену божеству приходит трикстер, принадлежащий новому поколению мифологических персонажей. Его образ, как правило, не получает еще четких характеристик, что позволяет некоторым исследователям называть его сгустком энергий, хотя телесно он так или иначе выражен. Первоначально, в некоторых культурах, трикстер перенимает характеристики хтонического божества, вплоть до его творческого начала, ему приписывается участие в сотворении космоса, но постепенно его образ приобретает

¹ *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Т. IV. Горно-Алтайск, 2005. С. 71.

некоторые комические черты. Стоит отметить, что иногда (в частности, в ряде африканских культур) образ первоначального божества развивается до состояния трикстера, а не заменяется им. Комические черты не приписываются трикстеру, они содержатся в образе первопредка изначально, но в «снятом» виде, поскольку смех, который трикстер вызывает у слушателей, не является результатом высмеивания, а, скорее всего, носит ритуальный характер. Комические черты, которые закрепляются за трикстером, являются одним из проявлений, одной из сторон образа первопредка (хтонического божества).

В алтайском фольклоре к новому поколению (анти)героев принадлежит Дьелбеген, в некоторых текстах он назван сыном Эрлика, либо чудовищем им сотворенным. В ранних текстах Дьелбеген предстает как мучитель, людоед, ненасытный, в качестве эпитета к нему применяется слово «монгус» (великан, сильный, тунеядец и т.п.), хотя по сравнению с героем сказки он менее проворен, умен и удачлив. Причастность к хтоническому пространству определяется не только его действиями, но и внешностью: он описывается как одно-, трех-, семи-, двенадцатиголовый дракон. Однако в более поздних фольклорных произведениях Дьелбеген оказывается в различных смешных ситуациях, наделяется комическими чертами, не переставая при этом быть хтоническим существом, не изменяя своих телесных характеристик. В данном случае трансформируется само отношение к чертам, которыми наделен Дьелбеген, меняются значения эпитетов, которые ему сопутствуют («ненасытный жадный обжора», «дармоед», «тунеядец», «сильный прожорливый и очень глупый» и т.п.)¹. Такое изменение тем более заметно, что его образ эволюционирует в образ вредителя² (трикстера), при этом определенной цели в его поступках, как правило, нет.

Комические черты, заключенные в трикстере и снятые в процессе этизации культуры, постепенно начинают приписываться хтоническому пространству, из которого он происходит, завершая процесс трансформации образа первопредка и окончательно устанавливая границы культурной идентичности народа-носителя культуры.

¹ См. Яимова Н.А. О сравнительном изучении фольклорной лексики (К этимологии слова «монгус») // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока. Горно-Алтайск, 1986. С. 188–192.

² Егорочкин М.В. Тело героя: семантика и некоторые принципы организации несказочной прозы тюрков Южной Сибири. (в печати).

Т. В. Чумакова (Санкт-Петербург)

ИССЛЕДОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ НАРОДОВ СИБИРИ ПРАВОСЛАВНЫМИ МИССИОНЕРАМИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.

В начале XIX в. изучение российскими учеными культур коренных народов Сибири не было систематическим. Из-за недостатка средств Академия наук организовала лишь несколько локальных экспедиций, и надо сказать, что не намного улучшилось положение и во второй половине столетия. Исследования религиозных представлений и культуры вели главным образом священники и миссионеры, а позже ссыльные.

Христианизация народов Севера началась одновременно с экспансией России и имела своей целью их инкультурацию. В Сибири к началу XIX в. большая часть населения была крещеной. Но крещение чаще оставалось фиктивным, вслед за ним христианизация обычно не происходила. Поскольку проповедь была на русском языке, аборигены ее просто не понимали. Священники общались с аборигенами через переводчиков, в обмен на согласие креститься дарили им топоры, сукно, холсты, иголки, табак, ножи. Подарки и освобождение от уплаты налога (ясака) оставались главным стимулом к принятию христианства. Это нашло отражение в бурятской пословице: «Из-за куска хлеба крест повесил». Неофиты быстро забывали свои христианские имена, не знали молитв и не имели никакого понятия о христианской догматике, их религиозные воззрения отличались синкретизмом, и могут быть охарактеризованы как смешение различных религиозных практик и представлений¹. Миссионеры и в конце столетия писали: «...почитатели суеверия и преданий предков они (“самоеды” – Т.Ч.) по-прежнему чтут своих богов и духов, но в то же время, как люди крещеные, носящие

¹ См. напр. Kan S. Clan Mothers and Godmothers: Tlingit Women and Russian Orthodox Christianity, 1840–1940 // Ethnohistory. Vol. 43. No. 4 (Autumn 1996). P. 613–641; *его же*. Shamanism and Christianity: Modern-Day Tlingit Elders Look at the Past // Ethnohistory. № 38 (4) (Fall 1991). P. 363–387.

крест на шее, они не отказываются жертвовать и Великому Духу новой своей религии. Жертву свою, за отсутствием попа, они в простоте души приносят Богу непосредственно, без посредника, пряча приносимое в укромное место храма (под кровлей, в водосточе и в других подобных, действительно одному Богу только известных местах). Потребовалось такое экстремальное событие, как ремонт храма, дабы места эти сделались известными и другим людям — рабочему, ремонтировавшему храм. По словам этого рабочего, найдены были при этом одни лишь деньги, преимущественно серебряными монетами...»¹. Тобольский архиепископ Евгений (Казанцев) писал: «...в церквах они бывают чрезвычайно редко, а дома даже молятся идолам»². Надо сказать, что государство стремилось к христианскому просвещению уже крещеных. Так, Св. Синод предписал священникам и церковнослужителям произносить проповеди на родных языках новообращенных, переводить молитвы, Символ веры и Катехизис³. В 1822 г. после выхода «Устава об управлении инородцев»⁴ правительство вновь заинтересовалось миссионерской работой в Сибири с тем, чтобы с помощью христианизации русифицировать малые народы. По поручению Св. Синода тобольский архиепископ Евгений (Казанцев) в конце 20-х годов XIX столетия составил «Проект к образованию миссионеров для более прочного успеха для распространения христианства в Сибири»⁵.

В Сибири было создано несколько миссий, сотрудники которых должны были заниматься не только крещением «инородцев», но и их духовным и светским образованием, «чтобы вера проникла во внутрь человека и стала достоянием его жизни»⁶. Таким образом, ставилась задача не катехизации, когда человек лишь знает основа-

¹ Путевые журналы миссионеров Обдорской миссии (60–70-е гг. XIX века) / Сост. и коммент. В. Темплинг, вступ. ст. и коммент. С. Турова. Тюмень, 2002. С. 6.

² Странник. Май. 1872. С. 114.

³ Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. I. С. 353. СПб., 1875.

⁴ Полн. собр. законов Российской империи, т. 38, [СПб.], 1830, № 29126.

⁵ Странник. Май. 1872. С. 124.

⁶ Горюнов Н. Просвящение христианскою верою инородцев Западной Сибири // Тобольский епархиальный вестник. 1888. № 17. Неофициальная часть. С. 1.

ния веры, но при этом зачастую забывает о духе Евангелий, как это было традиционно принято в России, а евангелизации. Поэтому миссионеры должны были хорошо знать быт и религиозные представления народов Сибири, и, конечно же, языки. Ситуация с изучением языков в первой четверти XIX в. улучшилась также благодаря тому, что среди священников появились представители коренных народов. Одним из первых переводчиков священных текстов на языки народов Сибири стал священник Лука Вологодский. Он был наполовину остяком (соврем. хантом), и знал помимо родного языка, русский, древнегреческий, древнееврейский, французский. Лука составил первую остяцкую азбуку, первый русско-остяцкий словарь, перевел на остяцкий язык Символ веры и другие канонические тексты. Он находился в переписке со многими учеными, и в частности с академиком А.М. Шегреном. Деятельность Луки Вологодского внесла несомненный вклад в углубление.

Большой вклад в изучение культуры народов Сибири внесла Алтайская духовная миссия. Миссия была открыта в 1830 г. Первым ее руководителем стал архимандрит Макарий (Михаил Яковлевич Глухарев, 1792–1847)¹. Это был удивительный человек, близкий по своим взглядам к экуменизму. Георгий Флоровский писал о Глухареве: «...к иным исповеданиям он всегда относился с пытливым благожелательством. В Екатеринославе молился с “духовными христианами” (молоканами), и нашел, что свет Божия озарения сияет и в их теплой вере. Квакеры, путешествовавшие по России в 1819-м году, Грелье и Аллен, посетили его в Екатеринославе, с вводным письмом от Филарета, и нашли с ним много общего, душевную близость. Впоследствии Макарий мечтал построить в Москве храм с тремя отделами — для православных, католиков и лютеран»². Он не стремился к русификации алтайцев. Изучив язык и обычаи алтайцев, и переведя на телеутский язык Четвероевангелие, несколько апостольских посланий и кн. Деяний апостольских, а также многие псалмы и выборочные места из Ветхого Завета, краткую Священную историю; краткий катехизис митрополита Филарета; огласительные поучения и сборник молитв. Он стал не только

¹ См. Харламович К.В., Архим. Макарий Глухарев. По поводу 75-летия Алтайской миссии // Христианское чтение. 1905. № 9–11; Письма архим. Макария Глухарева. Казань, 1905.

² Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Т. 1. Джорданвилль, 2003. С. 148.

проповедовать, но и учить ведению сельского хозяйства, элементарному соблюдению санитарных норм (приходя в дом, он просто мог вымыть пол, считая, что тем самым он показывает пример истинного христианского служения. Он и его помощники оказывали местным жителям медицинскую помощь, считая, что именно это может утвердить их веру и заставить отказаться от услуг шаманов. Свои идеи о преобразовании миссионерства в России он изложил в записке «Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе» (1839). Идеи Макария о создании специальных миссионерских училищ с двенадцатилетним курсом обучения, включавшем изучение языков, точные науки, медицину и сельское хозяйство не были реализованы. Начав миссионерскую работу, Макарий понял необходимость перевода Библии на современный русский язык. Он писал в Комиссию духовных училищ, что «в народе русском многие миссионеры, и в том числе знатная часть служителей церкви, не могут хорошо разумеать ветхого завета на славянском, уже мертвом у нас наречии»¹. Он считал, что, не овладев библейским текстом на своем родном языке, миссионер не может излагать Библии «суеверным племенам». Благодаря Макарию (Глухареву) Алтайская миссия стала не только духовным, но и научным центром по изучению этнографии и языка народов Алтая. Крещеный Макарием телеут Михаил Чевалков стал первым алтайским писателем. После отъезда из миссии Макария (Глухарева) в 1844 г. ее возглавил протоиерей Стефан (Степан) Васильевич Ландышев (ум. 1883). Он продолжил работу Макария по переводу священных текстов и изучению местных языков, а также изучал верования алтайцев, результатом чего, в частности, стала его работа «Космогония и феогония алтайских язычников» (Казань, 1886). В Алтайской миссии работали такие известные российские тюркологи, как В.И. Вербицкий и митрополит Макарий (Михаил Андреевич Невский, 1835–1926), переводчик Библии на алтайский язык, работавший в миссии с 1855 г. Василий Иванович Вербицкий (1827–1890), миссионер Алтайской духовной миссии, этнограф и тюрколог, прибыл в Алтайскую миссию в 1853 г. Работая в миссии, он стал первым исследователем этнографии Алтая, подготовил множество ра-

¹ Цит. по *Чистович И.А.* История перевода Библии на русский язык. СПб., 1899. С. 220.

бот о мифологии и быте алтайцев, не утративших актуальность и по сей день¹. До 1917 г. было опубликовано 104 работы В.И. Вербицкого по истории, языку, культуре, мифологии, религиозным представлениям, хозяйственным занятиям алтайцев². Многие из религиозных представлений алтайских племен нам известно только благодаря работам Вербицкого. Кроме того, он занимался научным изучением алтайского языка, результатом чего стало издание «Краткой грамматики алтайского языка» (под редакцией Н.И. Ильминского, 1869); а затем «Словаря алтайского и аладагского наречий тюркского языка». (Казань, 1884). Кроме того, он серьезно занимался изучением флоры Алтая и алтайским пчеловодством. Вербицкий был избран членом многих научных обществ, имел серебряную медаль Русского Географического общества.

В конце 30-х годов XIX в. по настоянию Иркутской епархии Синод принял ряд мер по усилению миссионерской деятельности в Восточной Сибири. Это случилось благодаря усилиям архиепископа Нила (Исакович Николай Феодорович, 1799–1874), который возглавил в 1838 г. иркутскую епархию. Работы Нила были хорошо известны в русском обществе XIX в., и он сам послужил прототипом миссионера в романе Н.С. Лескова «На краю света». Нил в совершенстве владел бурятским и монгольским языками. Вместе с бурятом протоиереем Н.Н. Доржиевым, который впоследствии преподавал монгольский язык в Санкт-Петербургском университете, Нил перевел на бурятский язык Евангелие. Во времена своего

¹ См. напр.: Лечение болезней у калмыков-алтайцев // Томские губернские ведомости. 1863. № 24, 25; Предрассудки и суеверия при Алтайских крестьянах // Томские губернские ведомости. 1863. № 12; Люди, превратившиеся из зверей в птиц: Из естественной истории алтайцев // Томские губернские ведомости. 1869. № 39; Миросозерцание и народное творчество сибирских инородческих племен: (Этнографические материалы) // Литературный сборник: Собрание научных и литературных статей о Сибири и Азиатском Востоке. СПб., 1885. С. 337–351; Алтайские инородцы: Сборник этнографических статей и исследований алтайского миссионера, протоиерея В.И. Вербицкого / Под ред. А.А. Ивановского. Горно-Алтайск, 1993.

² Библиографический указатель трудов В.И. Вербицкого к 100-летию со дня кончины. Составитель: кандидат богословия, протодиакон А. Ремов. Предисловие и редакция магистра богословия, протоиерея Б. Пивоварова. Православная община Всех Святых в земле Российской просиявших (Академгородок), Государственная публичная Научно-техническая библиотека СО АН ССР, Новосибирск, 1990.

епископства в Иркутске он занимался исследованием религии и культуры бурят, а также других многочисленных народов, населяющих огромные территории епархии. Труд «Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири» (СПб, 1858), позволил Нилу (Исаковичу) считаться одним из родоначальников российской буддологии. Не менее любопытно и содержащее много сведений о шаманизме и этнографии сибирских народов, его сочинение «Путевые записки о путешествии по Сибири» (Ярославль, 1874), а также множество других работ, напечатанных в «Епархиальных ведомостях» и других изданиях. В них он анализирует религиозные верования, описывает обряды, сопровождающие жизнь человека, от рождения до смерти. В «Путевых записках» архиепископ Нил рассказывает и о деятельности Андрея Ивановича Аргентова (1816 – после 1879)¹, священника походной церкви и известного исследователя Сибири, награжденного в 1879 г. медалью Географического общества за чукотско-русский словарь с заметками по грамматике. Аргентов жил на западной Чукотке с 1842 по 1857 г., совершая каждый год непрерывный путешествие. В конце декабря 1851 г. он доносил Якутскому духовному правлению о том, что в том году он пешком прошел 700 верст, водой проплыл 685 верст, на собаках проехал 3490 верст, и так повторялось ежегодно. Наряду с обращением чукчей в христианство, он изучал язык, фольклор и культуру местного населения. К сожалению, далеко не все материалы, собранные Аргентовым были опубликованы. В своих заметках он большое внимание уделял народной религиозности крещеных чукчей, которые приняли христианство, уверовав, что «Велик Бог русский», который дает своим людям железо, сталь и оружие.

Как и другие миссионеры, он отмечал достаточно формальное отношение чукчей к соблюдению многих христианских таинств. Надо заметить, что отношение самого Аргентова к шаманам было несколько иным, чем у его предшественников. Он уже не воспри-

¹ См. некоторые работы А.И. Аргентова: Описание Николаевского Чунского прихода (о чукчах) // Записки Сибирского отдела РГО. Кн. 3. СПб., 1857; Прибавление к описанию прихода – о существовании земли и людей на Ледовитом море // Записки Сибирского отдела РГО. Кн. 3. СПб., 1857; Путевые записки священника миссионера в приполярной местности // Записки Сибирского отдела РГО. Кн. 6. 1857; Путевые записки священника Андрея Аргентова. Н. Новгород, 1886.

нимал их как «бесслужителей», а смотрел на них скорее как ученый, даже допуская некоторую пользу. Аргентов писал: «...шаман – мудрее... Мудрец, которому, из любви к искусству, природа сооблаговолит открыть некоторые из тайников своей премудрости на пользу людям»¹. В другом месте он отмечал: «Одним своим визитом много пользы дает шаман больному. Надо согласиться, что смысленные шаманы полезны там, где до лучшего не досрости»². Впрочем, надо отметить, что и сами шаманы не оказывали сопротивления христианству, некоторые из них крестились, и даже становились клирошанами. Характерен здесь рассказ о том, что один шаман, когда к нему явились духи оспы «быстро вскочил на ноги и, перекрестившись перед иконами, превратился в дым и улетел в небо»³.

Одним из первых исследователей якутской культуры стал Дмитрий Васильевич Хитров (1818–1896)⁴, Он прибыл в Иркутск в 1841 г. и через несколько лет начал с походной церковью объезжать просторы Якутии. До 1850 г. он совершил шесть поездок – две в Колымск, две на Аллохан, одну в Учур и одну на озеро Жессей или Ессейское. 31 декабря 1851 г., по указу Св. Синода, он бы возведен в звание миссионера, и за десять лет своего служения проехал 9130 верст. Он «каждый год совершал путь до 10 тысяч вер. посещая почти все приходы Колымского и Верхоянского округов, а также отдаленнейшие места и Якутского округа, как то: край Оймяконский, Аллахюн (по Охотскому тракту), Нелькан (по Аянскому тракту), Учур и Темтен (притоки р. Алдана) и сверх того, кочевья тунгусов, скитающихся в вершине р. Олекмы»⁵. Во время путешествий он внимательно наблюдал за обычаями, изучал языки, анализировал религиозные обычаи и ритуалы. Результатом его трудов явились многочисленные статьи и заметки в периодической печати, дневни-

¹ Путевые записки священника Андрея Аргентова. Н. Новгород, 1886. С. 47.

² Цит. по Чикачев А.Г. Шаманское лечение русских старожилов // Толерантность. Якутск, 1994. С. 99–100.

³ Исторические предания и рассказы якутов. Ч. 2. М.-Л., 1960. С. 296 .

⁴ Д.В. Хитров в 1868 г. после смерти жены принял постриг с именем Дионисия, и был хиротонисан в епископа Якутского, позже был назначен епископом Уфимским и Мензелинским.

⁵ Барсуков И. Памяти Дионисия, епископа Якутского и Виллойского, а затем Уфимского и Мензелинского. СПб., 1902. С. 12

ки¹, и, конечно же, «Краткая грамматика якутского языка» (М., 1858), «Якутско-русский букварь» (М., 1858). Хитров вместе с несколькими якутскими священниками, входившими в Комитет по переводу священных и богослужебных книг на якутский язык, к 1853 г. перевел на якутский язык все книги Нового Завета, кроме Апокалипсиса, а также Псалтырь, Служебник, Бытие, Требник, Каноник, Часослов. Для якутской грамоты им были приняты русские буквы с изменением некоторых из них, для того, чтобы передать носовые и гортанные звуки. Благодаря Хитрову и его коллегам якутский язык стал не только письменным, но и богослужебным (чего и поныне не произошло с русским языком). Для этнографов и тех, кто занимается религиозными исследованиями, до сих пор очень интересен его «Путевой журнал». В нем можно подчеркнуть многое для анализа народных религиозных представлений крещеных якутов (политеизм, обоготворение икон, представление о священнике как о белом шамане и т.д.). Так, он рассказывал о том, что якуты старались принять причастие именно от него, поскольку верили, что «причащающиеся от меня имеют жить долго и будут здоровы, а причастие, преподаваемое их священником, полезно для одних только умирающих»². В другом месте Хитров рассказывал, что от него требовали истолкования самых разных природных явлений, считая, что он знает все, являясь «Христовым толмачом». Хитров, как и Иннокентий Аляскинский (Вениаминов), был против русификации. Он считал, что русификация разрушает хозяйственные и охотничьи привычки, ведет к падению нравов, пьянству и проч. Миссионеры учитывали условия жизни своей паствы. Хитров разрешал своей пастве не соблюдать пост и вступать в близкородственные браки, если иное было невозможно. Но в то же время он стремился уничтожать любые намеки на поклонение духам среди крещеных (сжигал шаманские бубны).

Говоря об исследовании восточных территорий Российской империи миссионерами, нельзя не упомянуть о научной деятельности человека, оказавшего значительное влияние на характер право-

¹ См., напр.: Описание Жиганского улуса (в Верхоянском округе) // Записки Сибирского отдела РГО. Кн. 1. 1856.

² Путевой журнал священника походных церквей г. Якутска Д.В. Хитрова 1849–1854 гг. Уфа, 1903. С. 132.

славного миссионерства – Иннокентия Иркутского (Вениаминова)¹, значительная часть жизни которого прошла не в Сибири, а на Аляске. Его образ хорошо известен по сочинениям И.А. Гончарова. Иннокентий описан им в рассказе «По Восточной Сибири. В Якутске и в Иркутске» и во втором томе «Фрегата “Паллада”». Вениаминов не только сам перевел на алеутский диалект Лисьих островов Евангелие от Матфея, но также составил грамматику алеуто-лисьевского языка («Опыт грамматики алеуто-лисьевского языка»), написал «Замечания о колошском и кадьякском языках и отчасти о прочих наречиях в Российско-Американских владениях, с присовокуплением Российского словаря», и этнографическое исследование «Записки об островах Уналашкинского отдела» (Ч. 1–3, 1840), за которое получил Демидовскую премию. Кроме того, им были опубликованы многочисленные этнографические статьи. Необычайная работоспособность будущего митрополита Московского и Коломенского позволила ему заниматься не только пастырской деятельностью (сюда я отношу и переводы богослужебных и евангельских текстов), но и «бесполезной» научной работой. Он писал: «...составить грамматику такого языка, каков алеуто-лисьевский, я считал почти бесполезным трудом, потому что она не нужна ни для алеутов, которые без грамматики могут сообщать друг другу свои мысли, – и которые, наверно, не в долгом времени, совсем оставят язык свой, – ни для иностранцев. Но, видя, с каким рвением... многие ученые стараются собирать всякого рода сведения, и как для них любопытна даже малейшая в таком роде находка, я решил составить несколько правил грамматики алеутского языка»². К этой грамматике он приложил перевод алеутских песен, и написал на алеутском языке «Указание пути в Царствие небесное». К моменту приезда Иннокентия на Аляску практически все алеуты были уже крещены (и хотя их религиозные представления были достаточно экзотичны, следов шаманизма у них Вениаминов не нашел), но вот

¹ Вениаминов-Попов-Ангингский Иван Евсеевич (в монашестве – Иннокентий) (1797–1879), митр. Московский, миссионер, переводчик Св. Писания на языки народов Севера. 1823–1834 гг. – священник на Алеутских островах, 1834–1840 гг. – на Аляске, 1840 г. – епископ Камчатский, Курильский и Алеутский, 1868 г. – митрополит Московский.

² Цит. по Барсуков И.П. Иннокентий митрополит Московский и Коломенский, по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1883. С. 45.

тлинкиты (колоши) отказывались принимать христианство. Вениаминов писал о тлинкитах в работе «Состояние Православной церкви в Америке» (СПб., 1840). В ней он, в частности, отмечал, что неприятие христианства объясняется тем, что они наблюдают поведение русских, и, видя их отвратительные поступки, не считают нужным разделять их веру. Вениаминов также писал, что свободолюбивые тлинкиты боятся, что, приняв христианство, они сделаются рабами русских, как алеуты. Но все решил случай. Русские переселенцы занесли на острова оспу, и в результате умерло много тлинкитов. Тлинкитские шаманы, которые до того пользовались безграничным доверием местного населения, не только не смогли предотвратить эпидемию, но и погибли сами, и тогда Русско-Американская компания начала массовые прививки тлинкитов, и те выжили. Естественно объяснив действие прививок сверхъестественными способностями русских «шаманов», тлинкиты приняли христианство. О том, насколько потрясло тлинкитов «русское чудо» говорит тот факт, что даже современные тлинкитские шаманы активно используют во время обрядов русские православные кресты, святую воду и другие священные объекты и субстанции, при этом произнося «русские» слова и имитируя православную службу, вызывают «русского духа»¹.

Активно занявшись христианским просвещением местных народов Иннокентий Аляскинский (Вениаминов), выступал против русификации, которая, впрочем, казалась ему неизбежной². Он писал: «...алеуты прежде не знали многих удобств... но зато они не знали и роскоши... Ныне они понимают различные состояния... это может служить только причиной мучений... они, научаясь искусствам новым, в то же время теряют свои национальные, и более полезные им искусства»³. Иннокентий призывал миссионеров «на-

¹ Kan S. Shamanism and Christianity: Modern-Day Tlingit Elders Look at the Past // *Ethnohistory*. Vol. 38, No. 4. (Autumn, 1991). P. 363–387.

² Пресвитерианские миссионеры, пришедшие к тлинкитам после того, как Аляска была продана США, придерживались иной стратегии. Они сразу стали искоренять шаманизм, бороться с народными обычаями и устоями. См. Kan S. Russian Orthodox Brotherhoods among the Tlingit: Missionary Goals and Native Response // *Ethnohistory*. Vol. 32, No. 3. (Summer, 1985). P. 196–222.

³ Цит. по Дионисий. Идеалы православно-русского инородческого миссионерства. Казань, 1901. С. 14–15.

блюдать благоразумную осторожность». Важным аспектом деятельности миссионеров в Сибири и в Русской Америке было создание школ. С XIX в. эти школы в основном были билингвальными, и обучение в основном велось на местных языках, для чего миссионерами разрабатывались алфавиты, создавались азбуки (на основе кириллицы) и переводы основных молитв, Евангелий и т.д. на языки народов Севера. Вениаминов разработал алеутский алфавит совместно с алеутским тойоном Иваном Паньковым. Благодаря деятельности Иннокентия (Вениаминова), которую продолжили его ученики-алеуты (точнее, креолы) – священники Яков (Иаков) Нецветов¹ и Лаврентий Саломатов, переведшие Евангелие на языки жителей Аляски. Алеутский язык также стал учебным языком в билингвальных школах, которые создавал Вениаминов и его последователи. Благодаря этим школам многие алеуты стали грамотными².

¹ Иаков Нецветов был первым алеутом, рукоположенным в священники. Как и многие другие священники он был креолом. Его мать Мария Алексеева – алеутка с острова Атка вышла замуж за Егора Васильевича Нецветова – русского промышленника из Тобольска, прибывшего на Алеутские острова в 1794 г. Заниматься пастырской деятельностью на Аляске Нецветов начал в 1828 г. после окончания Иркутской семинарии. Значительную часть своей жизни он проповедовал среди тлинкитов. стал первым миссионером в регионе рек Юкон и Кукоквим (1845–1863). В 1994 г. Священным Синодом Православной церкви в Америке был причислен к лику святых как «просветитель народов Аляски».

² О школьном обучении на Аляске см. *Dauenhauer R. Conflicting Visions in Alaskan Education*. Fairbanks Univ. of Alaska, 1977.

О. Н. Пустогачева (Москва)

**ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ
ОСОБЕННОСТИ ЧЕЛКАНСКОГО ЯЗЫКА:
СЛОВА-БЛАГОПОЖЕЛАНИЯ В ЛЕКСИКОНЕ
ОХОТНИКОВ И РЫБАКОВ**

Челканцы – тюркоязычный народ, проживающий в Южной Сибири, в Республике Алтай, численностью всего 855 человек. Постановлением Правительства РФ от 24 марта 2000 г. челканцы внесены в «Официальный единый перечень коренных малочисленных народов России».

В своем историческом развитии челканцы, как и другие малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока, создали своеобразную цивилизацию: за тысячелетия своей истории выработали оптимальный способ освоения тайги, им создан тип хозяйства, основанный на знании специфики экологических условий, занимаемой ими территорий. Челканцы испокон веков являются рыбаками и охотниками, позже стали и земледельцами. Неповторимому опыту хозяйственного освоения Сибири соответствовала оригинальная духовная культура, служившая основой преемственности традиций, социальных отношений и этнических норм. Все это из поколения в поколение передается в языке. Как известно, язык является хранителем национальной культуры народа. Несмотря на свою малочисленность, до настоящего времени челканцы сохранили свой язык, духовную и материальную культуру.

Исходя из того, что язык выполняет две главные функции: коммуникативную – обеспечение общения и кумулятивную – культуроносную, рассмотрим этнолингвистическую особенность челканского языка.

С древних времен язык охотников, рыбаков таежной тайги сохранился почти без изменения, специальные лексические термины обозначали те или иные явления, ритуальные действия, связанные с обычаями и традициями, предметы обихода в традиционной хозяйственной деятельности. Об этом свидетельствуют сохранившиеся обычаи и традиции охотников и рыболовов, также фольклор челканского народа – обычаи и традиции отражены в героическом эпо-

се, песнях, загадках, пословицах, поговорках, словах-благопожеланиях.

И современные охотники, рыболовы, собиратели-заготовители кедровых орехов, совершая специальный ритуал благословения духов гор, тайги, рек, используют те же слова-благопожелания, которые употребляли их предки сотни лет тому назад.

В начале любого действия в тайге произносятся благословения, в которых прославляется Алтай, родная земля, свой народ. В основном эти благопожелания начинаются следующими словами:

О, Алтайым, агаш-тажым, јер-суг!
Авыр тур кашанда!
О, торол јерим, торол тилим!
Бо јажына пол!

О, Алтай мой, богатства природы твоей,
Пусть их охраняет вечный мир!
О, родная земля, родной мой язык,
Будьте благословенны во все времена!

Угощая хозяина тайги специально приготовленным кушаньем, окропляя, приговаривали, как бы вели беседу с духом тайги: «Саа иженип, аш-курсакла азыранайн деп келгем. Аттан Кижид адатан ак поон, тапкан Кижид таптан ак поон. Сеен положына иженип, аннап-суглап келдим». (Пришел в твою тайгу, надеясь на твою щедрость. И раньше я пользовался твоей добротой, добывая дичь, себе пропитание. И сегодня не откажи в милости своей, разреши добыть немного пропитания для себя.)

Если охотников сопровождал человек, владеющий поэтическим слогом, совершая ритуал, преклоняясь перед величием духов гор, тайги, рек, совершал окропление со словами-благопожеланиями:

Берек ээдал,
Танааны сындырал беертим:
Берек танаа јеп ошор,
Белижек јерге туштаттыр,
Јакшы агашка пагыстыр
Јазыжак јерге туштаттыр.
Кыска агашка кондырып,
Кыйу јерге туштаттыр,
Јер углуг кижее башталар,

Состряпав перек¹,
Угощаю тебя, отломив его нос.
Угощайся носом перека.
Укажи нам удобное место,
Укажи нам добычу.
Предоставь нам теплый ночлег,
Покажи щедрость свою.

Ягла јаларзын,
Усле куйурзин, кадарла каадарзын,
Јагывыла кайнынырзын,
Улуш, алыш каларзын.

За твою доброту желаем тебе
Нескончаемого богатства,
Пусть всегда дичь твоя будет жирной,
Пусть всегда добыча сопровождает тебя.

Охотники в тайге вели себя скромно, можно сказать «вежливо-почтительно», нельзя было просто так рубить деревья, кустарники, рвать цветы (кстати, челканцы цветы не рвали и не разрешали рвать детям); строго запрещалось в тайге шуметь, кричать, много стрелять, уничтожать без разбора зверей и птиц. Зверей называли индоевропейски, если добывали зверя, не шумели, не хвастались, не рассказывали, каким образом добыли, вели себя спокойно, раздельная, благословляли добычу и благодарили хозяина тайги. Если случалось добыть сакральное животное, то разделка добычи совершалась с соблюдением всех ритуалов, связанных именно с этим зверем. Охотник добывал столько, сколько нужно было для его семьи. Излишне истреблять зверей и птиц считалось большим несчастьем – «кинщек», которое впоследствии обязательно сгубит не только его семью, но и его потомков. Охотник, возвратившись домой, делился добычей с соседями, это было обязательно, чтобы удача была и на следующей охоте. Дележ добычи называли «мултуктын улежи» (ружейная доля). Все эти неписанные законы составляли основу не только экологического воспитания, но воспитания высоко нравственной культуры по отношению к своей земле, любовь и бережное отношение ко всему окружающему миру.

Но, к сожалению, с середины 60-х годов XX в. лесозаготовительные работы и укрупнение колхозов сыграли негативную роль в

жизни северных алтайцев, в том числе и челканцев. Все это подорвало традиционные промыслы челканцев: охоту, рыболовство, пчеловодство, сбор кедровых орехов. И сейчас из-за массовой вырубке леса сокращается численность и разнообразие таежной фауны, мелеют реки.

Литература

- Алтайский фольклор (материалы по чалканскому диалекту). Горно-Алтайск, 1988.
- Баскаков Н.А. Северные диалекты алтайского языка. Диалект Лебединских татар-чалканцев (куу-кижи). М., 1985.
- Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований. М., 1893.; репринт: Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований. Горно-Алтайск, 1995.
- Легенды Северного Алтая (на материале чалканского фольклора) / Под ред. Е.П. Кандарактовой. Горно-Алтайск, 1994.
- Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969. С. 69–79.
- Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // Советская этнография. № 2. 1946. С. 145–160.
- Радлов В.В. Из Сибири. М., 1899. С. 210–212.
- Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен. СПб., 1866. Ч.1.: Поднаречия: алтайцев, телеутов, черневых и Лебединских татар, шорцев и саянцев.
- Суразаков С.С. Алтайский фольклор. Горно-Алтайск, 1985.
- Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. М., 1985.
- Ойротско-русский словарь / Под ред. Н.А.Баскакова М., 1947.
- Челканцы в исследованиях и материалах XX века / Отв. ред. Д.А. Функ. М., 2000.
- Функ Д.А. Из материалов этнографической поездки к челканцам в августе 1990 г. // Проблемы этнической истории и культуры тюркско-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М., 1996. Вып. 2.
- Ядринцев Н.М. Об алтайцах и черневых татарах // ИРГО. 1881. Т.17.
- Ядринцев Н.М. Алтай и его инородческое царство // Исторический вестник. 1885. Т.20.

¹ Национальное блюдо, в виде большого вареника.

О. Н. Пустогачева (Москва)

НАЗВАНИЕ ДОМАШНЕЙ УТВАРИ У СЕВЕРНЫХ АЛТАЙЦЕВ

Исторические, политические, экономические события касаются, прежде всего, уклада жизни, быта народа, а лексика показывает, к какому народу принадлежало или принадлежит то или иное слово. Языковые явления исследовали многие ученые: лингвисты, историки, этнографы, методисты и т.д.

Рассматривая бытовую лексику челканского языка в сравнении с современным алтайским литературным языком, нам бы хотелось установить, насколько тесно они взаимосвязаны, как влияют друг на друга.

Как известно, в основу алтайского литературного языка положен диалект алтай-кижи – этнической группы, превосходящей по численности остальные народности Алтая.

Современный алтайский литературный язык, составляет две большие группы диалектов: южную (алтай-кижи, телеут, теленгит) и северную (туба, кумандинцы, челканцы), которые различаются фонетическими, грамматическими, лексическими особенностями. Об отличительных особенностях двух языковых групп емко сказано тюркологом, знатоком алтайских языков Н.А. Баскаковым: «Две эти группы диалектов имеют резкие различия, по которым они распределяются даже по разным языковым группам: северные диалекты сближаются с шорским языком и относятся вместе к хакасской подгруппе уйгуро-огузской группы восточной ветви тюркских языков, а южные диалекты сближаются с киргизским языком и вместе с ним относятся к киргизско-кыпчакской группе восточной ветви тюркских языков»¹. Этот вывод подтверждает и становление современного алтайского литературного языка.

Алтайский литературный язык молод по сравнению с другими тюркскими языками, поскольку как самостоятельный язык стал формироваться только в начале XX в. в условиях сложных истори-

¹ Баскаков Н.А. Диалект черневых татар (туба-кижи). Грамматический очерк и словарь. М.: Наука, 1966.

ческие события. До этого времени алтайцы не были единым народом, они составляли различные родо-племенные группы, которые различались не только промысловыми занятиями, но и этническим происхождением. Своеобразие южных и северных алтайцев не только в этнографическом, но и в языковом отношении сложилось под влиянием различных географических условий. Обычаи, традиции южных алтайцев в течение многих веков выработались на основе кочевого и полукочевого пастбищного скотоводства, в то время как у северных алтайцев преобладали пешая охота, таежное рыболовство и мотыжное земледелие. Резкие отличия заметны также в строительстве жилья, покрое одежды, средствах передвижения. Поэтому и сегодня в бытовой лексике северных алтайцев встречаются слова, которые отсутствуют в языке южных алтайцев.

Рассмотрим на конкретных примерах бытовую лексику южных и северных алтайцев. В небольшой статье невозможно показать все слова, потому ограничимся примерами из трех-пяти-шести слов, за исключением лишь той лексической подгруппы, в которой больше всего встречается расхождений. Слова распределены по фонетическим и лексическим особенностям на группы.

Фонетическая группа в свою очередь распалась на три основные подгруппы.

1. Выпадение гласных и согласных в основе слова:

<i>лит. алтайский</i>	<i>челканский</i>	<i>русский</i>
кайырчак	карчык	сундук, ящик
паспак	пасак	каменная терка
каптырга	каптра	сумка (для дичи, рыбы и т.д.)

2. Чередование согласных в начале и основе слова:

теермен	теервен	ручная мельница
бычак	быжак	нож
учук	ужук	нитка
темене	тевене	большая игла
очок	ощок	очаг
малта	палта	топор

3. Чередование гласных в окончании слова:

бышкы	бышка	взбивалка для чегеня, масла
суску	суска	ковш
какпак	какпащ	покрышка, крышка
канза	канзы	курительная трубка

По лексическим особенностям слова также составили три основных подгруппы.

1. Слова, лексически совпадающие в двух языках:

казан	казан	котел
сокы	сокы	ступа
ийне	ийне	игла
айак	айак	чашка, пиала
тепши	тепши	большая деревянная чаша
эскин	эскин	ручная веялка
элек	элек	сито

2. Слова, лексически отличающиеся в двух языках:

калбак	кожык	ложка
кўскў	кўрнеш	зеркало
кайчы	кыпты	ножницы
таар	кап	мешок
баштык	капщак	мешочек, торбочка
кабай	пежик	колыбель
шил	сульйа	стекло
чакпы	јепсек	капкан
буу	паг	веревка
јалмууш	сыйващ	веник
кўнўк	педрек	ведро

3. Слова, встречающиеся только в челканском языке:

писке	вилка
калащ	веселка
тоглащ	скалка
соклащ	толкушка
сопор	приспособление для ловли рыбы

Большее количество расхождений приведено намерено для сравнения лексических значений слов в современном алтайском и челканском языках. Почти в 55–65 % случаях значения слов, относящихся к бытовой лексике не совпали. Это заметно и в контекстах, в которых употребляются слова.

К примеру:

алт. «Сыйным айылдын ичин јалмуушла јалмуурды».

челк. «Тынмам угнын ижины сыйвшла сыйвап јит».

рус. «Сестренка в доме подметает пол веником».

Лексические особенности языков препятствуют пониманию, общению между южными и северными алтайцами, что, в свою очередь, влечет часто искусственно подогреваемое неприятие друг друга.

Однако, несмотря на столь сильное лексическое расхождение, нельзя противопоставлять между собой языки северных и южных алтайцев. Если мы составляем единый народ, то нам всем необходимо заботиться об обогащении алтайского литературного языка и сохранении языков северных алтайцев. Современный алтайский литературный язык и его диалекты настолько взаимосвязаны, что если исчезнут северные диалекты, то обеднеет и алтайский литературный язык. Как известно, язык – живой организм, который должен постоянно обогащаться, питаться, развиваться, иначе он постепенно исчезнет. К примеру, известный лингвист А.В. Щерба очень точно определил данную проблему: «Словарь живого литературного языка не представляет собой монолитной массы, раз и навсегда или даже на некоторый период времени зафиксированной. Наоборот, он все время находится в движении: создаются новые слова, старые слова начинают употребляться в новых значениях, некоторые слова исчезают из употребления, частью совсем, частью лишь в идеях или в своих значениях, активные слова становятся пассивными и обратно»¹.

Исходя из вышесказанного, совершенствование, развитие алтайского литературного языка и сохранение языков северных алтайцев не должно быть делом только ученых-лингвистов, методистов и учителей алтайского языка. В первую очередь, эта проблема должна быть одной из основных задач Правительства Республики Алтай. Для этого нужна четко выработанная и последовательно проводимая языковая национальная политика с учетом того, что родной язык необходим не только как средство общения и познания окружающей действительности, но и как средство фиксации, сохранения национальных культурных традиций и приобщения к ним последующих поколений. Тогда и общественность, средства массовой информации, городские и районные администрации, алтайская

¹ Щерба Л.В. Грамматика русского языка. Ч.1 (Фонетика и морфология). М., 1944.

интеллигенция, родители примут самое непосредственное участие в совершенствовании, развитии современного алтайского языка и сохранении языка северных алтайцев.

Нельзя не согласиться со словами великого русского педагога К.Д. Ушинского: «Язык есть самая живая, самая обильная и прочная связь, соединяющая отжившие, живущие и будущие поколения народа в одно великое историческое живое целое. Он не только выражает собой жизненность народа, но и есть самая эта жизнь. Когда исчезает народный язык, народа нет более!.. Пока жив язык народный в устах народа, до тех пор жив и народ»¹. Действительно, сохранение языка – это и есть сохранение самого народа, сохранение его духовного наследия.

¹ Ушинский К.Д. Вопросы о народных школах. Избранные труды. Вып. 2. М.-Л., 1946.

Н. Н. Федина (Новосибирск)

ФОНЕТИКА ЧАЛКАНСКОГО ЯЗЫКА

Чалканцы – тюркоязычный этнос, который в настоящее время проживает на небольшой территории в северо-восточной части Республики Алтай, в Турочакском районе. Основная часть чалканцев проживает по реке Лебедь и ее притоку Байгол в селах: Курмач-Байгол, Сурунаш, Майский. Небольшие группы живут в поселках Бийка, Чуйка, Гондошка, и Турочак.

Чалканский язык входит в сообщество языков и диалектов, которые принято в научной литературе объединять в алтайский язык. В 1993 г. чалканский язык получил статус языка малочисленного народа России и был включен в Красную книгу языков народов России. С этого времени он рассматривается как отдельный самостоятельный язык.

По последней Всероссийской переписи 2002 г. чалканцев в Республике Алтай насчитывается 855 человек. Около 200 из них проживает в селе Курмач-Байгол. В данной работе мы используем материалы, собранные именно в этом населенном пункте.

Современное самоназвание чалканцев, проживающих в селе Курмач-Байгол – *чалканду / щалканду / щалгану / щалган / шалгану (кижи)*.

В настоящее время бесписьменный чалканский язык подвергается сильному воздействию алтайского литературного языка, который преподается в школах. Также он находится под сильным влиянием русского языка. Чалканцы в настоящее время являются двух или трехязычными. Поэтому первоочередной задачей является фиксация и исследование чалканского языка, что имеет значение не только для решения научных задач, но и для сохранения этого языка.

Гласные

Н.А. Баскаков в чалканском диалекте выделил шестнадцать гласных фонем – восемь нормальных: *а, э, о, ö, ы, и, у, ү* и восемь соответствующих долгих: *аа, ээ, оо, öö, ыы, ии, уу, үү*.

В качественном отношении (по характеру и месту артикуляции) гласные чалканского языка распадаются на следующие группы:

1. По положению языка при артикулировании на:

задние *а, о, ы, у*.

передние *э~е, ö, и, ү*.

2. по степени подъема языка на:

широкие *а, о, э~е, ö*.

узкие *ы, у, и, ү*.

3. по степени участия губ на:

негубные (нелабиализованные) *а, ы, э~е, и*.

губные (лабиализованные) *о, ö, у, ү*.

В 70–80-х годах XX в. в лаборатории экспериментальной фонетики изучались языки Сибири в Институте филологии СО РАН. Под руководством В.М. Наделяева проводились масштабные исследования Сибирских языков. Фонетика чалканского языка была исследована Н.А. Мандровой и В.Н. Кокориным.

Систему гласных исследовал В.Н. Кокорин. В 1982 г. им была написана диссертация, где было выделено 15 гласных фонем в языке чалканцев, из них 8 кратких и 7 долгих. По исследованиям В.Н. Кокорина фонема [и] не имеет соответствующего долгого варианта.

Гармония гласных

Гармонией гласных, т. е. сингармонизмом, в тюркских языках называется фонетическое явление, где качеством гласного первого слога в слове определяется характер гласных последующих слогов. По определению Н.К. Дмитриева, закон сингармонизма «...есть один из видов ассимиляции (уподобления) звуков». Существует два вида гармонии гласных: 1) небный или палатальный сингармонизм. Суть небной гармонии заключается в том, что если гласный звук первого слога слова является гласным заднего ряда, то в последующих слогах данного слова употребляются также гласные только заднего ряда. Если гласный звук первого слога является гласным переднего ряда, то в последующих слогах слова употребляются гласные только переднего ряда; 2) губной или лабиальный сингармонизм.

На основе закона сингармонизма гласные в тюркских языках делятся на группу твердых и группу мягких. К группе мягких гласных в чалканском языке относятся гласные переднего ряда: *и, и,*

ее, е, öö, ö, үү, ү, к группе твердых – гласные заднего ряда: *аа, а, ыы, ы, оо, о, уу, у.*

В.Н. Кокорин отметил, что твердояркая гармония гласных последовательна, например: *айак* ‘чаша’, *алты* ‘шесть’, *божонзо* ‘если вырвется’. Мягкорядная гармония тоже соблюдается: *бежеле* ‘впятером’, *тöртöлö* ‘вчетвером’. Более последовательной гармонией гласных можно считать губную гармонию: *кöдöрö* ‘все’¹.

Н.А. Баскаков отмечал, что нарушение сингармонизма наблюдается только в стяжениях двух или нескольких слов, но в настоящее время мы видим, что нарушение встречается и внутри одного слова, например нарушение губной гармонии гласных: *öлтирве* ‘не убивай’, *тöргын* ‘ходивший’, *кöргын* ‘видевший»; нарушение палатальной гармонии гласных: *айде* ‘так’, *айлындырэ* ‘вокруг’.

В чалканском языке, в настоящее время наблюдаются значительные отступления от правил тюркской гармонии. Сравним, примеры данные Н. А. Баскаковым и данные современного чалканского языка. Сначала идут примеры взятые из словника Н.А. Баскакова, через тире слова современного чалканского языка: *мökö* – *мökэ* ‘сильный, крепкий’, *кöбүк* – *кöвык* ‘пена»; *кöдöр* – *кöдыр* ‘поднимать»; *кöзöт* – *кöзыт* ‘показывать»; *бöрүк* – *пöрык* ‘шапка»; *койруг* – *койрыг* ‘хвост»; *кожо* – *кожэ* ‘вместе»; *кöдүрүл* – *кöдрыл* ‘поднимайся»; *көрүн* – *кöрын* ‘смотри, смотри на себя»; *көрүш* – *кöрыш* ‘знакомый, друг, товарищ»; *кöстö* – *кöстэ* ‘прицеливаться»; *пöрү* – *пöрэ* ‘волк»; *пöктö* – *пöктэ* ‘закрывать»; *толго* – *толгэ* ‘вертеть»; *түдö* – *түдэ* ‘дымиться’.

Согласные

Н.А. Баскаков выделил в чалканском языке 13 согласных фонем и 28 их вариантов. Н.А. Мандрова (Кирсанова) установила, что в языке чалканцев насчитывается 18 согласных фонем: 10 шумных, в том числе 6 глухих: [п], [т], [с], [ш], [ть], [з], и 4 звонких [в], [д], [з], [жэ], а также 8 сонорных [м], [н], [л], [р], [й], [нь], [э], [п].

Н.А. Кирсанова отмечает, что для системы согласных фонем характерны следующие закономерности:

1) Деление на 4 фонематические группы по зональному расположению основного активного и соответствующего пассивного ор-

¹ Кокорин В. Н. Вокализм в языке чалканцев (по экспериментальным данным) Автореф. дисс. канд. филол. наук. Алма-Ата, 1982. С. 7.

ганов: 3 фонемы *первой* артикуляции (губные [п], [в], [м]), 9 фонем *второй* артикуляции (переднеязычные [т], [д], [с], [з], [ш], [жъ], [н], [л], [р]), 3 фонемы *третьей* артикуляции (среднеязычные [ть], [й], [нь]), 3 фонемы *четвертой* артикуляции (межюточно-заднеязычные и веларно-увулярные [з], [э], [н]).

2) Деление на две фонематические группы по признакам *малозумности* (6 фонем [м], [н], [нь], [н], [л], [р]) – *шумности* (12 фонем) с подразделением последних на долгие (6 фонем) и краткие (6 фонем). *Долгие* [п], [т], [с], [ш], [ть], [з] реализуются только в виде глухих оттенков, часто имплозивны, слабая придыхательность факультативна.

Краткие [в], [д], [з], [жъ], [й], [э] реализуются в оттенках со слабой мускульной напряженностью, звонких, частично звонких, частично глухих с преобладанием в них компонента звонкости. Фонемы этой группы до некоторой степени сближаются с малозумными как в отношении их дистрибуции, так и возможности их звонкой реализации.

3) Деление на две фонематические группы по признаку назальности (4 фонемы [м], [н], [нь], [н]) – ртовости (остальные 14 фонем)

4) Фонетические признаки смычности, щелинности, латеральности, медиальности являются фонематически у ртовых фонем второй артикуляции и оттенковыми – у остальных фонем.

В качестве основных доминантных признаков *артикуляционно-акустической базы* чалканцев в области согласных Н.А. Кирсанова отмечает следующее:

1) общая относительно *слабая мускульная напряженность* артикуляции всех согласных фонем, выражающаяся в наличии позиционно-комбинаторного варьирования смычности-щелинности в реализациях губных, среднеязычных и межюточноязычных / увулярных согласных фонем. Переднеязычные согласные в связи с наличием в их группе фонологической оппозиции смычность-щелинность продуцируются с большим напряжением органов речи;

2) как следствие общей слабой артикуляторной напряженности отмечается распространенность *имплозивных* смычных согласных и факультативная *назализованность* ртовых согласных [л], [р], [й], [э];

3) употребление долгих шумных и малозумных согласных во всех позициях в словоформах, кратких шумных (при изолированном произнесении словоформ) – только в инлауте; *чередование* фи-

нальных *долгих* согласных с *краткими* при агглютинации, инициальных – в потоке речи;

4) наличие *7 артикуляторных рядов* согласных:

согласные губно-губные;

переднеязычные дорсальные дентально-альвеолярные;

передне-среднеязычные альвеолярно-палатальные;

межюточноязычные заднетвердонебно-веларные;

межюточноязычные / переднемягконебные (при обоюдной активности органов);

заднеязычные / заднемягконебные (при обоюдной активности органов);

увулярно / заднеязычные (при обоюдной активности органов);

5) *отсутствие палатализации переднеязычных* согласных (кроме [л], [р]) в комбинации с гласным *е*. *Слабая палатализация* под влиянием *е* в оттенках фонем [л], [р]; *сильная палатализация* независимо от соседних гласных, в настройках [ш']. *Веляризация* зафиксирована в комбинациях с *а* в оттенках [л] и [с], независимо от ряда словоформы – в настройках [ш];

6) *независимость локализации преграды* от соседства с гласными *а* и *е* в настройках ауслатных [э] и [н];

7) отсутствие *аффрикат*; В чалканском языке аффрикаты переходят в проточный *ц*.

8) количественно ограниченное употребление носовых согласных в анлаутной позиции.

Употребление носового *н'* на месте тюркского *й* в словах с последующим носовым в основе¹. Приведем примеры: *ньюмырткэ* 'яйцо', *нундрук* 'кулак', *нъан* 'большой', *нъемэн* 'плохой'.

Н.А. Баскаков писал, что в чалканском языке наблюдается слабое различие глухого и звонкого согласного *п* и *б* в анлауте и в инлауте, т. е. отсутствует их полная дифференциация. В современном чалканском языке во всех словах в анлауте вместо губного *б* употребляется глухой согласный *п*-, например: *пецен* 'пятьдесят', *пек* 'крепкий', *пөре* 'волк', в то же время в современном чалканском языке некоторые из этих слов имеют другой фонетический вариант, где в анлауте губной глухой согласный *п*- замещается сонорным *м*-, например: *пөре* ~ *мөре* 'волк', *пек* ~ *мек* 'крепкий'.

¹ Кирсанова Н. А. Консонантизм в языке чалканцев (по экспериментальным данным). Новосибирск, 2003. С. 70, 119.

Данное явление наблюдается в языке жителей Курмач-Байгола, где в речи одних и тех же носителей языка встречаются оба варианта.

Некоторые слова в словнике Н.А. Баскакова, имевшие в анлауте губной *n*-, в настоящее время имеют только сонорный вариант *m*, например: *портык* (Баскаков) – *мортык* ‘хрупкий’; *пöкө* // *мөкө* (Баскаков) – в современном чалканском только – *мөкэ* ‘сильный’.

В современном чалканском языке наблюдается замещение в инлауте сонорного *-m-* в некоторых словах, но в отличие от данных Н.А. Баскакова, который писал, что в некоторых словах в середине слова сонорный *-m-* замещается взрывными *-n-/-b-* или проточным шумным *-v-*, в настоящее время сонорный *-m-* замещается только на губной *-n-* или проточный шумный *-v-*: *соок эвес* вместо *соок эмес* – *эбес* ‘не холодно’; *тевир* вместо *темир* ‘железо, железный’.

Н.А. Баскаков уже в то время отмечал, что *-n-/-b-* в позиции между гласными внутри слова или на границе слов реализуется в виде проточного *-v-*, например, *кап* – *кавы* ‘мешок – его мешок’, *кап* – *кавал* ‘хватать – хватай’, *ал* – *алвэ* ‘бери – не бери’. На тотальную замену смычного *-b-* проточным *-v-* обращает внимание Е. П. Кандаракова, как один из признаков, выделяющих чалканский язык и отмечает Н. А. Кирсанова.

Изменение ауслутного *-g*

В таблице представлены некоторые слова из словника Н.А. Баскакова, которые даны были им с ауслутным *-g* и их рефлексы в современном чалканском языке:

Примеры из словника Н.А. Баскакова	Современный чалканский
1. <i>алыг</i> ‘дурак’	<i>алу</i> ‘дурак, глупый’
2. <i>ары</i> / <i>арыг</i> ‘пчела’	<i>арэ</i> ‘пчела’
3. <i>дьайу</i> / <i>дьайыг</i> ‘пешком, пеший’	<i>тьайу</i> ‘пешком’
4. <i>дьаг</i> ‘война, бой, сражение’	<i>тьаг</i> ‘война, бой, сражение’
5. <i>дьаг</i> ‘сало’	<i>тьаг</i> ‘сало’
6. <i>дьуғ</i> / <i>дьуу</i> , <i>тьу</i> / <i>тьуу</i> / <i>тьүү</i> ‘что’	<i>тьу</i> ‘что’
7. <i>карлуу</i> / <i>карлыг</i> ‘снежный’	<i>карлу</i> ‘снежный’
8. <i>кирлиг</i> ‘грязный’	<i>кырлу</i> ‘грязный’

9. <i>куру</i> / <i>куруг</i> ‘сухой, пустой’	<i>куру</i> ‘сухой’
10. <i>палыг</i> ‘рана, болячка’	<i>палу</i> ‘рана, болячка’
11. <i>таг</i> ‘гора’	<i>таг</i> ‘гора’
12. <i>таглу</i> / <i>таглыг</i> ‘гористый’	<i>таглу</i> ‘гористый’
13. <i>су</i> / <i>суг</i> / <i>сү</i> ‘вода’	<i>су</i> ‘вода’
14. <i>уғ</i> / <i>уу</i> / <i>үғ</i> / <i>үй</i> ‘дом’	<i>у</i> ‘дом’

По данной таблице мы видим, что в современном чалканском языке выпал конечный *-g* в словах, где ему предшествует узкий гласный, после широких гласных *-g* сохраняется: *тьаг* ‘война, бой, сражение’ и *тьаг* ‘сало’.

По данным Н.А. Баскакова наблюдается варьирование: сохранение конечного *-g* и его выпадение, т. е. отсюда можно сделать вывод, что в то время употреблялись два варианта: с конечным *-g* и без него. В настоящее время после узких гласных употребляются слова только без конечного *-g*. Но нужно обратить внимание на появление огубленного гласного в словах типа *карлу* ‘снежный’, *кырлу* ‘грязный’, что позволяет предположить влияние литературного алтайского языка. Нужно отметить, что исторически в чалканском языке аффиксы обладания имели конечный *-g*: =*лыг* // =*лиг*, которые в настоящее время имеют другой фонетический облик =*лу* // *лү*, *ту* // *тү*, *ну* // *нү*. Например: *карлу* ‘снежный’, *кырлу* ‘грязный’, *тонну* ‘имеющий пальто’, *пыжакту* ‘имеющий нож’ и т. д.

Н.А. Баскаков отмечал, что для чалканского диалекта исторически был характерен конечный *-g*, например: *суг* ‘вода’, *таг* ‘гора’, которые под влиянием алтайского литературного языка были заменены соответствующими долгими гласными. Например: *уғ* / *үғ* > *уу* / *үү* ‘дом’. Но нам, кажется, что здесь мы можем возразить Н.А. Баскакову, так как в слове *таг* ‘гора’, конечный *-g* и в наши дни сохранился. Слово *таг* ‘гора’ в настоящее время встречается только в речи старшего поколения, среди молодого поколения предпочитают употреблять слово *кыр* ‘гора’.

Слова *суг* ‘вода’, *уғ* ‘дом’ в современном чалканском языке утратили конечный *-g*, но долгий гласный в них уже не отмечается, они употребляются с кратким гласным: *су* ‘вода’, *у* ‘дом’.

В современном чалканском языке некоторые слова, в которых выпал конечный согласный *-g*, при склонении в косвенных падежах, (особенно последовательно у локальных падежей) его сохраняют

(восстанавливают). К таким словам относятся: *су* ‘вода’; *у* ‘дом’. Например, при склонении слова *су* ‘вода’ мы видим, что в косвенных падежах может употребляться два варианта с конечным *-э* и без него.

Неопределенный	<i>су</i>	‘вода’
Родительный	<i>суныҥ / сугныҥ</i>	‘воды’
Винительный	<i>суны / сугны</i>	‘воду’
Дательный	<i>сугэ / суга</i>	‘воде, за водой’
Местный	<i>суде / сугдэ</i>	‘в воде’
Исходный	<i>судын / сугдын</i>	‘из воды’
Направительный	<i>суза / сугза</i>	‘к воде, в воду’
Творительный	<i>сул / суглэ</i>	‘водой’
При склонении слова <i>у</i> ‘дом’ несколько другая закономерность:		
Неопределенный	<i>у</i>	‘дом’
Родительный	<i>уныҥ / угныҥ</i>	‘дома’
Винительный	<i>уны / угны</i>	‘дом’
Дательный	<i>угэ / уга</i>	‘дому’
Местный	<i>угдэ</i>	‘дома’
Исходный	<i>угдын</i>	‘из дома, от дома’
Направительный	<i>угза</i>	‘домой’
Творительный	<i>улэ</i>	‘домом’

По склонению слова *у* ‘дом’ в дательном, местном, исходном и направительном падежах сохраняется конечный *-э* и другого варианта не может быть. В родительном и винительном падежах могут употребляться два варианта: с конечным *-э* и без него. В неопределенном и творительном падежах только без конечного *-э*.

Все остальные слова, указанные в таблице, кроме слов *су* ‘вода’; *у* ‘дом’ в настоящее время во всех падежах не имеют варианта с конечным *-э*. Например:

Неопределенный	<i>арэ</i>	‘пчела’
Родительный	<i>арыныҥ</i>	‘пчелы’
Винительный	<i>арыны</i>	‘пчелу’

Дательный	<i>арыгэ / арыга</i>	‘пчеле’
Местный	<i>арыдэ</i>	‘у пчелы’
Исходный	<i>арыдын</i>	‘от пчелы’
Направительный	<i>арыза</i>	‘к пчеле’
Творительный	<i>арылэ</i>	‘пчелой’

Н.А. Баскаков пишет, что конечный согласный *-э* переходит в *-й* при присоединении аффиксов, начинающихся с гласного. Например: *суг* ‘вода’ – *суйы* ‘его вода’. Но нам кажется, что здесь нужно уточнить, что *-э* переходит в *-й* при склонении с аффиксами принадлежности в единственном числе и данное явление имеет место не во всех словах, из данного списка оно отмечено только для слов: *у* ‘дом’; *су* ‘вода’; *тыу* ‘что’; *алу* ‘дурак, глупый’. Например:

Неопределенный	<i>уйым</i>	‘мой дом’
Родительный	<i>уйымныҥ</i>	‘моего дома’
Винительный	<i>уйымны</i>	‘мой дом’
Дательный	<i>уйымэ / уйым</i>	‘моему дому’
Местный	<i>уйымдэ</i>	‘в моем доме’
Исходный	<i>уйымдын</i>	‘из моего дома, от моего дома’
Направительный	<i>уйымза</i>	‘в мой дом’
Творительный	<i>уйымлэ</i>	‘моим домом’

В чалканском языке существуют следующие явления и процессы, которые активно развивались со времен изучения чалканского языка Н.А. Баскаковым шестьдесят лет назад. При сопоставлении за точку отсчета берется состояние языка, зафиксированное Н.А. Баскаковым.

В результате исследования установлены следующие явления: (Сначала идут примеры, записанные Н.А. Баскаковым, за тем примеры современного чалканского языка).

1) Развиваются процессы оглушения губных согласных в анлауте (**б-** → **п-**).

<i>бала</i>	→	<i>палы</i>	‘ребенок’
<i>бут</i>	→	<i>пут</i>	‘нога’
<i>бежен</i>	→	<i>пещен</i>	‘пятьдесят’
<i>бек</i>	→	<i>пек</i>	‘крепкий’

2) Развиваются процессы деназализации губных согласных в инлауте (-м- г -в-)

<i>эмес</i>	→	<i>эвес</i>	‘нет’
<i>темир</i>	→	<i>тевыр</i>	‘железо’
<i>кемир</i>	→	<i>кевыр</i>	‘грызть’

3) Развиваются процессы назализации губных согласных в анлауте (п- г м-)

<i>пөре</i>	→	<i>мөре</i>	‘волк’
<i>портук</i>	→	<i>мортык</i>	‘хрупкий’
<i>пөкө</i>	→	<i>мөкө</i>	‘сильный’

4) Идет процесс вытеснения ч- алтайским ть- (j) –ч-ть

<i>чарыш</i>	→	<i>тьарыш</i>	‘соревнование в беге’
<i>чер</i>	→	<i>тьер</i>	‘земля’
<i>чыл</i>	→	<i>тьыл</i>	‘год’

5) Развивается процесс выпадения сверхслабого -г.

<i>алыг</i>	→	<i>алу</i>	‘глупый’
<i>арыг</i>	→	<i>арэ</i>	‘пчела’
<i>кирлиг</i>	→	<i>кырлу</i>	‘грязный’
<i>палыг</i>	→	<i>палу</i>	‘рана, болячка’

6) Продолжается процесс разрушения губной гармонии гласных.

<i>төртөлө</i>	→	<i>төртэле</i>	‘вчетвером’
<i>көдөрбө</i>	→	<i>көдрэ</i>	‘все’
<i>пөктө</i>	→	<i>пөктэ</i>	‘закрывай’
<i>көдүрүл</i>	→	<i>көдрыл</i>	‘поднимайся’

7) Продолжается процесс разрушения палатальной гармонии гласных.

<i>айда</i>	→	<i>айде</i>	‘так’
<i>айлындыра</i>	→	<i>айлындыре</i>	‘вокруг’

Все эти процессы могут быть объяснены развитием общей тенденции к ослаблению напряженности. Такое объяснение мы видим в работах В.И. Рассадина и И.Я. Селютиной¹.

¹ Селютина И. Я. Фонологические системы языков народов Сибири. Новосибирск, 2004.

Литература

- Баскаков Н. А.* Диалект Лебединских татар-чалканцев (куу киж). М., 1985.
- Баскаков Н. А.* Алтайский язык (введение в изучение алтайского языка и его диалектов). М., 1958.
- Баскаков А. Н.* Очерк грамматики ойротского языка. М., 1947.
- Дыренкова Н. П.* Грамматика ойротского языка. М.;Л., 1940.
- Кирсанова Н. А.* Консонантизм в языке чалканцев (по экспериментальным данным). Новосибирск, 2003.
- Кокорин В. Н.* Вокализм в языке чалканцев (по экспериментальным данным) Автореф. дисс. канд. филол. наук. Алма-Ата, 1982.
- Селютина И. Я.* Фонологические системы языков народов Сибири. Новосибирск, 2004.
- Языки коренных народов Сибири. Экспедиционные материалы. Вып. 10. Новосибирск, 2003.
- Языки коренных народов Сибири. Чалканский сборник. Вып. 17. Новосибирск, 2005.

**НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ
КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ
ТУРАЧАКСКОГО РАЙОНА
РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ**

Турачакский район – самый северный район Республики Алтай (РА). На северо-западе он граничит с Алтайским краем, на севере с – Кемеровской областью, на востоке с Республикой Хакасия, на юге и западе соответственно с Улаганским и Чойским районами республики. Достопримечательностью географического положения МО является то, что на его территории находится северная половина жемчужины Сибири, объекта Всемирного природного наследия ЮНЕСКО – Телецкое озеро (Алтын-Кель). Райцентр – с. Турачак – от столицы республики удален на 145 км, расстояние Горно-Алтайск – Артыбаш составляет 162 км.

Площадь территории района равняется 11 тыс. кв. км (11,9 % от площади республики, 5-ое место среди 10 МО региона). Плотность населения немногим более одного человека на один кв. км (табл. 1.).

Численность населения Турачакского района на 1 января 2007 г. составила 12,8 тыс. человек, или 6,2 % от республиканского показателя, 7-ое место среди районов. Из них 2,8 тыс. алтайцев (20,9 %).

Для национального состава населения района примечательно то, что здесь наиболее полно представлены три субэтнуса алтайского народа – кумандинцы, тубалары и челканцы (северные алтайцы) (табл. 1).

Однако не все *тубалары* в графе «национальность» указали этноним «туба». Большая часть алтайцев Турачакского района, практически все алтайское население Чойского и Майминского районов являются тубаларами. Кроме того, в Чемальском и Шебалинском районах много носителей тубаларского рода (сеока: комдош, чагат, кузен, тогус, тюс и др.). Численность тубаларов в республике, по нашим расчетам, не менее 10 тыс. человек.

Таблица 1.

Численность и распределение кумандинцев, тубаларов и челканцев по переписи 2002 г.¹

Этносы	Численность, чел	В том числе, %									Указавшие язык своей национальности родным, %	Из 89 субъектов РФ проживали, число
		Вне РА		РА		Из них, чел.						
		Чел	%	Чел	%	ТР	ЧР	МР	ШР	Чем.Р		
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
Алтайцы ² . Всего: В том числе:	77822	9936	12,8	67886	87,2	2767	758	1971	6342	2848	-	-
Алтайкижи	67239	5047	7,5	62192	92,5	-	-	-	-	-	86,7	84
Кумандинцы	3114	2183	70,0	931	30	322	21	76	12	15	26,7	49
Тубалары	1565	32	2,0	1533	98	998	352	19	15	7	24,8	9
Челканцы	855	25	3,0	830	97	676	-	11	6	4	53,7	9

Источник: Макошева А.А., Макошев А.П., Апеньшиева И.Н. Население Республики Алтай. С. 26, 27, 31, 35.

Сокращения: ТР – Турачакский район; ЧР – Чойский район; МР – Майминский район; ШР – Шебалинский район; Чем.Р – Чемальский район.

Удельный вес алтайцев (всего) в численности населения республики в 2002 г. составил 33,4%, в городском населении – 20,5%.

70 % кумандинцев проживает за пределами Республики Алтай, главным образом в Алтайском крае, а в пределах республики они сосредоточены в бассейне реки Бии, ниже райцентра Турачак, в основном в возрождающихся Шунараке и Дмитриевке.

Челканцы истари обитают в бассейне реки Лебедь. Столица лебединцев (куу-кижи) с. Курмач-Байгол.

¹ По последней переписи населения (октябрь 2002 г.) 1533 человека в республике записались тубаларами, 830 – челканцами и 931 – кумандинцами. Из них 2/3 тубаларов, 4/5 челканцев и 1/3 кумандинцев приходится на долю Турачакского района.

² Все алтайское население (алтайцы+телеуты, теленгиты, кумандинцы, тубалары, челканцы).

Тубалары в границах рассматриваемой территории расселены в бассейне верхней Бии, выше с. Турачак.

Заметим, что у части населения республики нет ясного представления о местах проживания тубаларов. Многим кажется, что тубалары проживают только в Чойском районе, а в Турачакском районе – одни челканцы и кумандинцы. Второе замечание касается того, что челканцами тубалары Турачакского района ассоциируются с комдошами. Напомним, что комдоши наиболее многочисленный тубаларский род (сеок), но ни племя, и ни субэтнос. У черневых татар (тубаларов), входивших в состав 4-х волостей (Комляжская, Южская, Кузенская, Кережская), исследованных в 1897 г. экспедицией С.П. Швецова, зарегистрировано 22 сеока. Среди них, чагат (Казагачевы, Торбоковы, Бедушевы и др.), тогус (Кучуковы, Чалбины и др.), кузен (Пахаевы, Улагашевы и др.), ярык (Юдановы и др.), тивер (Макошевы, Тарбакановы, Яманчираевы и др.), тюс (Чеконовы, Воинковы). Кстати, талантливый алтайский поэт Л.В. Кокышев из села Камлак (Шебалинского района), купец и депутат Госдумы Российской империи Давид Тобоков был из рода комдош.

Исследования Института алтаистики имени С.С. Суразакова ясно показали, что тубалары и челканцы считали себя этнической группой алтайского народа, нежели отдельными этносами. В ходе опроса, пишет Н.В. Екеев, они нередко в графе анкеты одновременно отмечали «алтаец» и «челканец», «алтаец» и «туба». Представители тубаларов и челканцев, заключает исследователь, тем самым демонстрировали «двух уровневое» этническое самосознание, т. е. они одновременно относили себя и к алтайскому народу. Ученый справедливо заключает, что процесс самоопределения КМН Горного Алтая, несмотря на политическое признание их таковыми, имеет сложный и противоречивый характер¹.

К слову, накануне переписи 2002 г. мы предлагали такую запись: алтай-кижи, алтай-туба, алтай-челканду, алтай-куманды, алтай-теленгит, алтай-телеут. Мы, тубалары, как субъекты, не только как респонденты, изнутри знаем и считаем себя частью алтайского этноса, сознавая, в то же время, свою самобытность.

Между тубаларами, челканцами и кумандинцами имеются некоторые отличия в языке (диалекте, говоре), национальной одежде и

¹ Коренные этносы Горного Алтая (конец XIX – начало XXI вв.). Горно-Алтайск, 2006. С. 82.

кухне, традициях и обычаях, хозяйстве, менталитете, самоидентификации (принадлежности) и т.д.

Особый предмет их гордости – принадлежность к своему субэтносу, роду (сеоку), малой родине.

О значении рода (сеока) для алтайцев много сказано и написано. Но тема неисчерпаема, как и любая другая. Люди одного сеока – это кровные родственники, братья и сестры. Человек без рода, как дерево без корня. Род определяет самобытность алтайского народа. Это наше прошлое, настоящее и будущее. Наше кредо (убеждение, мировоззрение):

– чтобы потомки знали, сохраняли, гордились своими корнями, обычаями, традицией, культурой, историей;

– чтобы не было браков, кровосмешения между людьми одного и того же сеока, одной крови;

– чтобы рождались здоровые, крепкие, умные и красивые дети (как метисы = европеоиды + монголоиды, мулаты = европеоиды + негроиды, самбо = монголоиды + негроиды). Браки между парнем и девушкой одного сеока недопустимы (больное потомство, смертность среди детей и вообще риск не иметь детей);

– деградация рода, вырождение генофонда нации, мутация ДНК, вымирание народа (подобно мамонтам).

Таковы законы природы, законы биологии.

Наши мудрые предки давно подметили такое явление. По традициям алтайского народа молодые одного и того же рода не могут вступать в брак (быть супругами).

Вторая составляющая менталитета алтайцев – *пространство, территория, местность, родная земля, малая родина*. Как и для других народов, для алтайцев характерны:

– особое чувство пространства (Raumsinn),

– трепетное восприятие территории и местоположения,

– любовное отношение к малой родине и гармония с природой.

Восприятие территории ее населяющими жителями имеет много граней и аспектов: психологический, философский, мировоззренческий, образовательный, познавательный, оздоровительный, рекреационный, ресурсный, нравственный, духовный. Оно (восприятие) проявляется в территориальной общности и близости, территориальном родстве и землячестве, населяющих данную местность людей, отражаясь в таких выражениях, как родное пепелище, «Дым

отечества сладок и приятен» (А.С. Грибоедов), «Кумандия» (Л.М. Тукмачев).

Одной из *святынь* у алтайцев выступают *горы* (*культ гор*), которые ассоциируются с обителью божеств, духов предков, источником благосостояния, местом для охоты (для тубаларов, челканцев). Родовые горы: рода чапты – г. Чаптыган, комдош – г. Урчун, тогус – г. Арчауш, кузен – г. Салоп, укту тивер – г. Бай-Тобо (в верховье реки Пыжа, еще гора в верховье реки Карасуу).

Родовое дерево у тубаларов – кедр, южных алтайцев – лиственница, у рода кузен – сосна, укту тивер – береза. Однако претендентов, чтобы считать своими символами (святынями) кедр и березу много (например, русская береза).

От поэзии перейдем к прозе. В настоящее время в критическом положении оказались языки (диалекты) тубаларов, кумандицев и челканцев. Среди них удельный вес людей, владеющих языком своего этноса, не превышает соответственно 25, 27 и 54% против 87% алтайкижи (собственно алтайцев)¹. При этом тубалары одинаково хорошо понимают язык как северных соплеменников, так и южных алтайцев, являясь как бы «мостом» между этими этническими полюсами.

Обобщенные материалы развернутых ответов на специальные вопросы анкеты респондентов и материалы опроса 2004–2005 гг. содержатся в книге «Коренные этносы Горного Алтая (конец XIX – начало XXI вв.)»². Объективные ответы респондентов подтверждают правоту тезиса о том, что языки (диалекты) КМН находятся в критическом состоянии. О причинах такого положения и первоочередных мерах для возрождения языков коренных малочисленных народов республики также много сказано и написано.

Молодцы кумандинцы, выпустившие уже третий словарь. Составители М.Б. Петрушева и В.М. Данилов.

Современное социально-экономическое положение КМН РА сложное: низкое социальное положение, бедность, безработица, мизерная зарплата; разрушение окружающей среды, вырубка лесов (кедра), загрязнение рек, повышенная радиация и «ракетопад» (падение остатков ступеней ракет, запускаемых с Байконура). Нет национальной идеологии, происходит утрата духовности, националь-

¹ Макошева А.А., Макошев А.П., Апеньшева И.Н. Население Республики Алтай (Системно-структурный анализ). Горно-Алтайск: Уч-Сумер-Белуха, 2006. С. 27.

² Коренные этносы Горного Алтая. С. 132–137.

ных традиций и обычаев; теряется уважение к старшему поколению; пропаганда по телевидению насилия, преступности, аморального поведения. Распространение по стране национализма, разгул скинхедов, расслоение общества, его огромная поляризация. Подрыв материального производства, утрата культурных и духовных ценностей. Надежда людей на перестройку, реформы не оправдалась. Произошла потеря жизненных ориентиров, многие не могут адаптироваться к новым рыночным условиям. Потеряв веру, религию, стали никем. Отсюда пьянство, преступность, кражи.

К сказанному надо добавить то, что основная часть КМН проживает в отдаленных, высокогорных, таежных и малых селах, где слабая социальная и производственная инфраструктура, или она вовсе отсутствует.

Статистические данные и полевые исследования выявили, что основными источниками жизнеобеспечения населения района является личное подсобное хозяйство (ЛПХ) с уклоном на животноводство. Кроме того, часть людей получают доходы от сезонных занятий (охота на пушного зверя и копытных животных, кедровый промысел, сбор колбы (черемши), клюквы, папоротника-орляка, продажа сухих рогов марала, косуль и т.д.). Благо то, что Алтай богат различными дарами природы.

Коренные и русские жители сел, прителецкой зоны (Артыбаш, Иогач, Яйлю, Кебезень, Новотроицк) имеют возможность получать доходы от обслуживания туристов в летний сезон: продажа продуктов питания, сдача в наем жилых помещений, прогулка на моторной лодке по озеру и верховая прогулка на лошадях, оказание других туристических услуг. Многие семьи имеют при своих усадьбах летние и зимние коттеджи и домики с баней, которые сдают рекреантам.

Отдельные хозяйства – туристические базы в сосновом бору, на берегу Бии. Владельцами крупных турбаз являются бизнесмены из Новосибирска, Барнаула, Бийска, да и местные республиканские нувориши. Состав предлагаемых продуктов разнообразен, включая и национальную пищу.

Относительно худшие условия в селах, расположенных вдали от зоны туризма при отсутствии дорог, постоянной связи, электричества (Суранаш, Майск, Талон и др.). Основными источниками их жизнеобеспечения являются те же ЛПХ и дары природы. Кроме того, у челканцев развито пчеловодство. Они искусные пчеловоды.

В доходной части семейного бюджета населения района, как и республики, следующие слагаемые: зарплата работающих в магазинах, лесхозах, администрации сельских поселений, социальной сфере (школах, медпунктах, клубах), пенсии и социальные пособия (на детей, по безработице). Трудный хлеб, хотя «с толстым слоем масла» у мелких предпринимателей, занимающихся разведением КРС, заготовкой леса и первичной переработкой древесины.

Специфика расселения северных алтайцев, в отличие от южных в том, что они, за исключением некоторых деревень, живут в смешанных (русско-алтайских) селах, где составляют, как правило, меньшинство населения. Отсюда слабое владение родным языком, высокий процент смешанных браков, интенсивная ассимиляция, потеря традиций, обычаев и т.д.

Таковы некоторые проблемы языка, традиций, верований, обычаев, культуры и современного социально-экономического положения кумандинцев, тубаларов и челканцев Турачакского района Республики Алтай.

Предложения:

- создание национальных центров кумандинцев (с. Шунарак), челканцев (с. Курмач-Байгол), тубаларов (с. Артыбаш);
- создание Всемирного тюркского центра в Горном Алтае (мечта В.Э. Кыдыева), помня идею покойного президента Турции Тургута Озала о создании Содружества Тюркоязычных стран;
- составление родословного древа Кандараковых, Кучуковых, Макошевых, Пустогачевых, Сатлаевых, Сумачаковых, Чеконовых, Юдановых и т. д.

М. Ю. Шишин (Барнаул)

ТРАДИЦИОННОЕ ПРИРОДОПОЛЬЗОВАНИЕ И ЦЕННОСТНО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

В конце прошлого века в общественном сознании и научном сообществе наметился подход в рассмотрении экологии как мировоззренческой дисциплины. Это стало основанием для выработки ряда новых научных направлений и, в частности, экологической культуры.

Выделение экологической культуры потребовало решения ряда важных теоретических задач. Во-первых, прояснения самого понятия экологической культуры. В этом направлении уже достигнут значительный результат благодаря работам М.С. Кагана, Э.С. Маркаряна, Ю.Г. Маркова, В.А. Ясвина и многих других философов и экологов. В содержательном плане многие исследователи указывают на выдающуюся роль в сохранении экологической культуры малочисленных народов, сохранивших традиционное природопользование. Однако вскрылся и ряд существенных проблем. Например, в настоящее время вряд ли возможно применить весь потенциал экологической культуры, который накопило человечество ранее в условиях традиционного природопользования, подкрепленного религиозным мировоззрением. Однако и отбрасывать этот уникальный опыт нельзя, поэтому возникает теоретическая и научно-практическая задача перенести опыт прошлого в современный контекст, разработать механизмы адаптации положительных примеров природопользования прошлых эпох к современным условиям. Кроме того, необходимо определить мировоззренческий базис современной экологической культуры.

Вторая проблема заключается в следующем: на уровне быденного сознания более или менее понятно, что подразумевается под культурным и антикультурным экологическим поведением человека. Но этого явно недостаточно для разработки образовательных программ, законодательных проектов и т. д. В Московской международной декларации об экологической культуре, принятой 7 мая 1998 г., дано следующее определение: «Экологическая культу-

ра предполагает такой способ жизнеобеспечения, при котором общество системой духовных ценностей, этических принципов, экономических механизмов, правовых норм и социальных институтов формирует потребности и способы их реализации, которые не создают угрозы жизни на Земле»¹.

В диссертации Е.В. Сигаревой «Экологическая культура как способ социоприродного бытия и ее детерминация» это определение уточняется. Она пишет: «Экологическая культура – это способ социоприродного бытия человека, выражающий единство человека и природы, развертывающееся в освоении человеком предметов и процессов природы, ставших средствами жизни человека, которое осознается им в историческом и индивидуальном развитии»².

В обоих определениях проводится мысль о единстве человека и природы, утверждается значение ценностных ориентаций и фактически ставится проблема разработки механизмов коэволюционного развития. Но в основании обоих лежит, на наш взгляд, некая «вынужденность»: мы формируем экологическую культуру только потому, что иначе не выживем. Эта вынужденность не может стать мировоззренческим базисом нового экологического сознания, а отсутствие такого базиса порождает прагматизм, который всегда будет подталкивать к выдвиганию на первый план «человеческих» интересов вопреки интересам природы.

В то же время на протяжении всего XX в. разрабатывалось учение, которое с полным правом может претендовать на роль такого базиса – учение о ноосфере, главным образом в том изначальном варианте, в каком оно было предложено его основоположниками Э. Леруа, П. Тейяром де Шарденом и В.И. Вернадским. Мы подчеркиваем этот момент потому, что после работ первых ноосферологов ноосфера – сфера разума стала трактоваться слишком широко. У современных исследователей порой ноосфера – это все, что создано человеком. При этом гуманистический пафос, идеалы духовного совершенствования и высочайшей ответственности человека за свою эволюцию и эволюцию планеты отходят на дальний план. В новых условиях потребовалось уточнить, что разумная деятельность человека может представлять как минимум в трех своих

¹ Цит. по: Ясвин В.А. Формирование экологической культуры. М.: Акрополь, ЦЭПР, 2004. С. 6.

² Сигарева Е.В. Экологическая культура как способ социоприродного бытия и ее детерминация. Автореф. дис. Кемерово: Кем ГАКИИ, 1999. С. 9.

ипостасях: 1) ноосферата – «ужасная ноосфера», включающая оружие, войны, насилие и прочее; все, что уничтожает жизнь как таковую; 2) ноосфера с маленькой буквы как то, что обеспечивает человека как природно-телесное существо, и, наконец, 3) Ноосфера подлинная, с большой буквы, в которой силы природы и человека создают благодатный синтез. Исходя из этого понимания ноосферы, по-новому стало рассматриваться и понятие культуры.

К истинной культуре должно быть отнесено все в ноосфере, что устремляет человека к высшему, пронизано и управляется подлинными ценностями. Эти высшие ценности задают идеал ноосферного существования, образуя, пусть пока еще в идеальном плане, то, что выше было названо Ноосферой с большой буквы.

Другими словами, теория ноосферы помогает увидеть и структуру культуры, разводит явления анти-культуры (той, что принадлежит ноосферате – массовая культура, культ насилия и наркотиков и т. п.), а-культуры, нейтральной по сути (например, культура быта, жизнеустройства), и собственно Культуры, которая выполняет в отношении ноосферогенеза функцию целевой детерминации (детерминации будущим). В соответствии с высшими целями и ценностями человек творчески преобразует себя и мир, воплощая в материальном бытии идеал Ноосферы.

Сегодня, как известно, целый ряд исследователей констатирует общесистемный глобальный кризис техногенно-потребительской модели мирового развития. Эта модель господствовала на протяжении последних веков и наиболее ярко воплощена сейчас в развитых странах Запада. К ее основным характеристикам и мировоззренческим основаниям относятся: взгляд на европейскую культуру как на безусловную вершину мировой истории; культ научно-технического прогресса; бытие в социальном линейном времени, практически полностью игнорирующем биосферно-космические циклы, ритмы и зависимости; взгляд на природу как на безликую окружающую среду, подлежащую освоению, переделыванию и подчинению интересам человека; индивидуализм гражданского общества, только отчасти сдерживаемый демократически-правовыми институтами; меркантилистский культ труда ради получения прибыли и денег как универсального мерил экономической эффективности производства; богатство и социальная карьера как критерии жизненного успеха; приоритет опосредованных связей (правовых и

экономических) перед непосредственными (семейными, дружескими) связями между людьми.

В целом суть этого типа организации общества выражается в забвении духовной «вертикали» бытия и абсолютизация «горизонтального», «телесного» измерения мира. Не высшие идеалы и ценности человека (Бог, нравственные святыни, живая Мать-Земля) определяют и упорядочивают низшие формы его жизнедеятельности, а наоборот, низшие страсти и материальные интересы подчиняют себе высшие. В социуме духовная культура (религия, философия, искусство) становится падчерицей техники и экономики, а технико-экономическое «чрево» цивилизации, напротив, занимает место его разума и сердца. «Низ» и «верх» культуры меняются местами.

Суть же Ноосферы-культуры состоит в том, что научно-технический прогресс, производство материальных товаров и услуг, политические и финансово-экономические интересы должны быть не целью, а средством гармонизации отношений между обществом и природой, утверждения высших идеалов человеческого существования: бесконечного познания, всестороннего творческого развития и нравственного совершенствования. Как наше земное тело должно служить духу, так экономика и техника должны обслуживать духовную культуру. Только она обеспечивает воспроизводство человека именно как Человека – как духовно-нравственного существа.

Соответственно, при определении, относится ли тот или иной предмет, явление к сфере культуры, надо использовать главный критерий: встраивается ли он в гармоничную, иерархическую систему целей и потребностей. Если его существование и функционирование поддерживает систему отношений, в которой главными являются высшие цели и ценности, то и сам объект и вся система в целом принадлежат к культуре, иначе в лучшем случае они принадлежат, к ноосфере, с маленькой буквы.

С этой точки зрения, например, иррациональные цели и рыночные «правила игры» современной экономики, сплошь и рядом оборачивающиеся антихозяйственными результатами, не принадлежат культуре, так как исходят из стремления удовлетворить противоестественные, грубо материальные потребности человека. Под такими противоестественными (иррациональными) потребностями и удовлетворяющими их иррациональными товарами и услугами нужно понимать, во-первых, те, которые разрушают человеческие плоть и дух; во-вторых, те, которые являются излишними с точки

зрения здорового воспроизводства человеческой телесной и духовной жизни; и, в-третьих, те, которые технологически обеспечивают материальное производство товаров и услуг, являющихся излишними или разрушительными для здорового воспроизводства человеческого духа и тела. А.Д. Урсул в своей монографии «Переход России к устойчивому развитию» приводит красноречивые цифры по этому поводу. В мире тратится в год на игру в гольф 40 миллиардов долларов, на вино – 85, пиво – 160, сигареты – 400, рекламу – 250, военные нужды – 800; в то же время глобальные потребности в чистой воде и санитарии, начальном образовании и основах детского здравоохранения вместе составляют – 28 миллиардов¹. Так что на игру в гольф тратится почти в два раза больше чем на сущностные потребности. Возвращаясь к мысли о стратификации ноосферы, эти потребности стоит отнести по преимуществу к ноосферате.

Все это, в свою очередь, позволяет хотя бы контурно, постановочно, определить особенности формирования ценностных оснований экологической культуры.

Кратко стоит напомнить, что вопрос о высших ценностях, Истине – Красоте – Добре, – ключевой для философии. После разделения в Новое Время в Европе единого ствола культуры – религии, философии, науки и художественного творчества на самостоятельные и даже часто противопоставляющиеся друг другу ветви, после секуляризации культуры, вопрос об объективном или субъективном характере высших ценностей встал вновь. По обе стороны от него сложились две противоположные философско-мировоззренческие линии. Одна полагала, что источником ценностей является сам человек, а значит, он и определяет их порядок. Можно в этом случае поставить на первый план ценность комфортности своего телесного существования – это и формирует культ потребления, человека-хищника, эгоиста, для которого природа, например, – в лучшем случае «базаровская мастерская», а еще чаще – объект насилия и разграбления. Экологический кризис во многом – результат этого доминирующего мировоззрения. Другая группа мыслителей (в России это В. Соловьев, П. Флоренский, Н. Лосский и другие, среди ученых В. Вернадский, а на западе – М. Шелер, Н. Гартман, А. Швейцер, Ж. Маритен, Э. Фромм и теолог и антрополог

¹ Урсул А.Д. Переход России к устойчивому развитию. М.: Ноосфера, 1998. С. 60.

П. Тейяр де Шарден) так или иначе утверждали объективный характер высших ценностей и, главное, их определенный иерархический порядок, *ordo amoris*. Этот порядок не случаен, и его сознательное принятие упорядочивает и бытие человека в мире. И в рамках этого порядка природа – Жизнь – является ценностью сама по себе.

Можно здесь сделать предварительный вывод относительно формирования экологической культуры на новом историческом этапе. Очевидно, что дальнейшее разделение духовных устремлений, философии, науки и искусства будет являться провоцирующим антидуховное и антиэкологическое мировоззрение, поэтому необходимо на новом уровне осуществить шаги к синтетическому мировоззрению. Очевидно также, что это мировоззрение должно формироваться с опорой на современные мировоззренческие парадигмы – синергетику, глобальный эволюционизм, ноосферную теорию, что позволит раскрыть в новом ключе объективный характер Высших ценностей.

Таким образом, в разработке философских оснований экологической культуры можно детализировать главный критерий оценки того или иного явления (программы действий, методик, технологии и пр.): утверждение или отрицание фундаментальных человеческих ценностей – знания, красоты, добра. Отрицание этих ценностей ведет прямо или косвенно и к отрицанию ценности жизни.

Говоря о ценности знания и ее преломления в экологической культуре, надо подчеркнуть, что сейчас часто под знанием понимается просто информация, причем несистематизированная. То, что такое «знание» разъединяет общество и не имеет отношения к знанию как высшей ценности, достаточно очевидно. В западной европейской традиции под знанием чаще всего понималось рациональное научное знание. Как известно, сциентизм полностью отделил ценность такого знания, ценность научной истины от остальных ценностей. Двадцатый век наглядно продемонстрировал, что рациональное знание, оторванное от духовных ценностей, становится выхолощенным и даже опасным, именно оно и ведет человечество к катастрофам, т. е. также начинает противоречить не только ценностям добра и красоты, но и самой жизни, причем не только в форме изобретения все более совершенных видов оружия, но и в экспериментах с геномом человека, смене пола и т.д.

Ценность красоты с каждой эпохой получает все большее философское и даже естественнонаучное обоснование. Еще Н.О. Лос-

ский утверждал, что «любование красотой <...> есть сосредоточенность зрителя на объективно ценном, а не наслаждение своим органическим ощущением или своими способностями»¹.

Таким образом, объективность принципов красоты и гармонии, основанность их на природных законах, неразрывно сближает сами принципы и ценности красоты и знания.

О связи же красоты и добра (не доброты, а Добра как высшего духовного принципа) у П.А. Флоренского обнаруживаем весьма красноречивую и глубокую мысль: «Сборники аскетических творений, издавна называвшиеся Филокалиями, вовсе не суть Добротолюбие в нашем современном смысле слова. “Доброта” тут берется в древнем, общем значении, означающем скорее красоту, нежели моральное совершенство, и филокалия значит красотолубие. <...> Аскетика создает не “добротолюбивого” человека, а прекрасного, и отличительная особенность святых подвижников – вовсе не их “доброта”, которая бывает и у плотских людей, даже весьма грешных, а красота духовная, ослепительная красота лучезарной, светоносной личности, дебелиму и плотскому человеку никак недоступная»².

Кратко можно показать, как категория добра может обнаружить свою специфику в рамках экологической культуры. В этом плане сделано уже немало. Замечательные работы О. Леопольда, Т. Ригана, Д. Формана стали классическими для разработки экологической этики.

А. Швейцер сформулировал ряд основополагающих аксиом в этой области. Его определение человека, разделяющего тезис о благоговении перед жизнью, замечательно дополняет вышеприведенную мысль П.А. Флоренского. Швейцер писал о человеке, которого можно было бы считать подлинно экологически культурным: «Все, что случается с этой жизнью, он будет воспринимать, как будто это случилось с ним; он окажет ей самую большую помощь, какую только может; и если ему удастся что-то сделать для сохранения и поддержания жизни, это будет для него величайшим счастьем, которое может выпасть на его долю»³.

¹ Лосский Н.О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. М.: Прогресс-Традиция, 1998. С. 256.

² Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т.1. Кн.1. М.: Правда, 1990. С. 99.

³ Швейцер А. Жизнь и мысли. М.: Республика, 1996. С. 138.

Проявлений этого принципа в природе обнаружено уже достаточно. Можно вспомнить работы социобиологов, выявивших фундаментальную роль альтруизма, кооперации, взаимопомощи в эволюционном процессе, вопреки раннеэволюционным (и упрощенным) представлениям о внутривидовой борьбе за существование. Известны эксперименты индийского ученого Дж.Ч. Боса, показавшие что растения реагируют на смерть живого существа и достаточно сильно¹. Эти идеи в России развивал еще незаслуженно забытый П.А. Кропоткин в своем фундаментальном труде «Взаимная помощь среди животных и людей как двигатель прогресса»². Заслуживают особого внимания мысли Кропоткина, что периоды подлинного расцвета в искусстве и науке по преимуществу совпадают с периодами, когда идеи кооперации и сотрудничества внутри человеческого сообщества и человека и окружающей среды выдвигаются на передний план.

Другой ракурс преломления ценности Добра касается сферы хозяйственной деятельности человека, который в настоящее время самой этой деятельностью объявил войну Природе. Здесь отечественными мыслителями проделана колоссальная работа. С.Н. Булгаков полагал, что мир должен преобразовываться человеком в искусство. Обобщая, можно снова сказать, во-первых, что пока еще разрозненные исследования в самых разных областях постепенно подводят к выводам об объективном характере высших ценностей, а ноосферная парадигма открывает один из возможных путей прояснения онтолого-аксиологического фундамента экологической культуры.

На этой основе могут быть определены: 1) антиэкологическая культура – уничтожение природных комплексов, опыты с геномом человека и животных, превращение природных ландшафтов в урбанизированные конгломерации; 2) экологическая культура жизнедеятельности (с маленькой буквы), которая включает в себя обычные правила поведения человека, рациональное ведение хозяйства, новые природосберегающие технологии и пр., и, наконец, 3) экологическая Культура как духовно-интеллектуальный, ноосферный базис экологического мировоззрения. Поскольку культура мало-

численных народов, их природопользование, экологическая культура представляет собой в целом пример такого отношения человека к миру, который исключает пороки нынешней техногенной цивилизации, то открывается возможность исследования этого замечательного опыта мировоздействия через призму современной научной парадигмы – учения о ноосфере. С другой стороны, и учение о ноосфере может быть серьезно обогащено исследованиями наследия культуры малочисленных народов.

¹ См. *Наг К.* Исследования и открытия сэра Дж. Боса // Ариаварта. Начальный выпуск. СПб., 1996. С.136–167.

² *Кропоткин П.А.* Взаимная помощь среди животных и людей как двигатель прогресса. СПб.: Знание, 1997.

А. В. Иванов (Барнаул)

ГЕНИИ ЕВРАЗИЙСКИХ НАРОДОВ КАК ВЫРАЗИТЕЛИ ИХ ЦЕННОСТНЫХ КОНСТАНТ¹

О любой национальной культуре, ее ценностных приоритетах и творческом потенциале следует судить не по средним и, тем более, не по худшим ее человеческим образцам, а по духовным подвижникам и культурным гениям². В их творчестве осознаются и формулируются, а в жизни и личном облике – воплощаются не только коренные ценности данного народа, но и его будущий исторический облик. Так, коренные ценности русского народа наиболее рельефно художественно выражены и теоретически промыслены А.С. Пушкиным и В.С. Соловьевым, С.Л. Франком и П.А. Флоренским; у казахов – Ч.Ч. Валихановым и Абаем Кунанбаевым, у алтайцев – Г.И. Чорос-Гуркиным. При этом гении евразийских народов выражают единую базовую ценность нашего многонационального евразийского культурно-географического мира: интеллектуальную открытость, нацеленность на непредвзятое понимание чужого национального «я» и на творческий межкультурный синтез. Причины этого следует искать в самом геополитическом и геокультурном положении Евразии, открытости ее пространств для многообразных восточных и западных влияний, для продуктивных инкультурных заимствований. Недаром когда-то классик евразийства П.Н. Савицкий очень точно написал, что «над Евразией веет дух своеобразного “братства народов”, имеющий свои корни в вековых соприкосновениях и культурных слияниях народов различнейших рас»³. Позднее, другой евразийский классик Л.Н. Гумилев отмечал, что разнообразие ландшафтов Евразии дает каждому из ее народов

«право на определенный образ жизни», но что «при большом разнообразии географических условий для народов Евразии объединение всегда оказывалось гораздо выгоднее разъединения»¹. «Дух всемирной отзывчивости» – так очень точно назвал Ф.М. Достоевский эту ценностную константу Евразии, емко и зримо явленную именно в творчестве гениев национальных евразийских культур.

К другим устойчивым ценностным константам Евразии я бы отнес *благоговение перед красотой и щедростью родной Земли*, которыми нельзя жертвовать ради сомнительных материальных выгод. Сохраненный культурный ландшафт, доставшийся от предков, – это залог физического и духовного здоровья живущего здесь народа, те корни, которые нельзя терять. Вспомним в этой связи вдохновенные образы Алтая на картинах Г.И. Чорос-Гуркина, любовно выписанные ландшафты Европейской России на полотнах И.И. Шишкина, поэтические описания украинской природы у Тараса Шевченко. Сохраненная родная Природа и ее бережно используемый хозяйственный потенциал – это абсолютная ценность XIX в., что начинают сегодня понимать во всем мире. К сожалению, в России забывают о ценностных заповедях своих гениев. Надежда, что перекрытая плотиной Катунь или перерезанный газопроводом Укок принесут благосостояние народам Алтая – это типичная утопия, ибо деньги перетекут, как и всегда, в карманы немногих, а вот общее природное достояние будет загублено безвозвратно. Недаром другой духовный гений народов Алтая, А.Г. Калкин настойчиво предупреждал, «не трогайте Катунь», ибо тяжесть свершенного падет на род до седьмого колена.

Еще одна вечная ценностная константа народов Евразии – *радость неустанного качественного труда*, совершаемого не для себя, а во благо людей. Все гении народов Евразии предостерегают от праздности. Так Пушкин пишет в стихотворении «Отцы пустынноики и жены непорочны...»:

Владыко дней моих! дух праздности унылой,
Любоначала, змеи сокрытой сей,
И празднословия не дай душе моей

Ему вторит Абай Кунанбаев: «Если хочешь жить достойно, живи трезво, опираясь на свою силу, трудись, и земля принесет тебе

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ 07-03-92203 а/Г

² Последовательное историко-эмпирическое и теоретическое обоснование этого тезиса можно найти в монографии: *Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишкин М.Ю.* Скрижали метаистории. Творцы и ступени духовно-экологической цивилизации. Барнаул, 2006.

³ *Савицкий П.Н.* Континент Евразия. М., 1997. С. 302.

¹ *Гумилев Л.Н.* От Руси к России. М., 1992. С. 298.

свои плоды и не оставит тебя в ничтожестве»¹. Поэтому не иждивенческая надежда, что какой-нибудь извне принесенный на Алтай технический проект даст мгновенное и всеобщее улучшение жизни (в условиях рынка такого просто не бывает!), а постоянный и качественный собственный труд – вот единственный источник народного благосостояния.

Другая абсолютная ценность, единодушно утверждаемая великими творцами народов Евразии – *это примат высшего над низшим, духовного над материальным, вечного и благого над временным и суетным*. «Продовольствие и промышленность – тело и брюхо, – писал в этой связи Н.К. Рерих. – Но стоит лишь временно устремиться к вопросам тела и брюха, как интеллект неизбежно падает. Весь уровень народа понижается. Во всей истории человечества ни продовольствие, ни промышленность не строили истинной культуры. И надлежит особенно бережно обойтись со всем, что может повысить уровень духа»². В умении служить высшим идеалам и жертвовать ради них своими эгоистическими соображениями и пристрастиями увидит один из главных теоретиков евразийства князь Н.С. Трубецкого силу империи Чингисхана и силу пришедшего ей на смену русского государства³. Впоследствии Л.Н. Гумилев именно с приматом духовных ценностей свяжет феномен пассионарности и пассионарных взлетов государств. Нынешняя историческая ситуация подтверждает это в полной мере: если у народа нет почитания духовных ценностей и образцов высокой культуры, то не будет у него и успехов в экономике; а если будет примат духа и культуры, то успешными будут и все экономические начинания.

Не касаясь других – абсолютных и вечных – ценностей, художественно выраженных и теоретически осмысленных в творчестве гениев народов Евразии⁴, подчеркнем еще один принципиальный момент: сами образы великих творцов и подвижников культуры имеют огромную общественную ценность, ибо задают для вновь вступающих в жизнь поколений идеал по-настоящему красивой и творческой жизни.

¹ Абай Кунанбаев. Собрание сочинений в одном томе. М., 1954. С. 327.

² Рерих Н.К. Пути благословения. Минск, 1991. С. 39–40.

³ См. Трубецкой Н.Н. Наследие Чингисхана. М., 1999. С. 230–237.

⁴ Более подробный и системный анализ общеевразийских ценностей можно найти в коллективной монографии: Иванов А.В., Попков Ю.В., Тюгашев Е.А., Шишин М.Ю. Евразийство: ключевые идеи, ценности, политические приоритеты. Барнаул, 2007.

Д. И. Табаев (Горно-Алтайск)

ОБ ОБЩИХ ПРОБЛЕМАХ КОРЕННЫХ НАРОДОВ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ (правовые аспекты)

Искренне приветствую участников Всероссийской научной конференции «Культура и традиции коренных народов Северного Алтая (история и современные проблемы)», желаю творческих успехов и принять научно-обоснованную резолюцию практической направленности. Знаменательно то, что она проходит во Всемирный день коренных народов. Полагаю, что тематика правильно названа «Коренные народы Северного Алтая», а не «коренные малочисленные народы». Как известно, такое наименование в Российском законодательстве появилось недавно. Необходимо исходить из того, что все коренные народы издревле населяют Алтай. Поэтому особо выделять и говорить только о существовании коренных малочисленных народов на Алтае, как это делают некоторые их представители, не соответствовало бы исторической объективности.

Следует подчеркнуть, что в России проблемы, касающиеся коренных малочисленных народов, относятся и к коренному народу – алтайцам. Лично я не приветствовал такое разделение, предлагал писать через дефис, о чем говорил здесь А.П. Макошев, но поскольку законодатель их разделил, то мы должны исходить из существующих реалий и решать проблемы. Нельзя забывать о том, что все мы единая алтайская нация. Поэтому тема моего выступления названа: «Об общих проблемах коренных народов Республики Алтай». Все мы коренные жители Алтая. Думаю, что названная тема вписывается в тематику конференции. По некоторым общим проблемам хотел бы высказать свое отношение и внести предложение. Часть правовых оценок и предложений прозвучала в выступлении Н.М. Малчинова, с которым накануне конференции мы обсуждали его доклад.

Прежде всего, считаю необходимым хотя бы кратко дать общую характеристику, общую оценку, чего мы достигли в решении данных вопросов и какие из них требуют своего разрешения. С нескольких позиций рассмотрим эти вопросы.

Во-первых, если давать историческую оценку, то история коренных народов Алтая достаточно изучена дореволюционными, советскими и российскими учеными. Изданы не только общие труды, но и работы, касающиеся отдельных народов, их истории, культуры, материального производства, традиционных промыслов, обычаев и культур.

Сказанное в полной мере относится к коренным народам Северного Алтая: кумандинцам, тубаларам, появились последние издания о челканцах¹, а также теленгитах², проживающих в южной части Алтая. Очевидно, задача сегодняшних исследователей заключается в том, чтобы восстановить «темные» отрезки их истории, культуры, уклада жизни, внутриобщинной структуры, форм местного самоуправления и т.д. Из поля зрения историков и правоведов не ушло современное положение коренных народов, в первую очередь малочисленных этнических общностей.

Во-вторых, говоря о политике, правовой стороне, мы вправе констатировать, что и здесь имеются позитивные результаты: почти все коренные и часть коренных малочисленных народов России имеют свои национально-государственные и национально-территориальные образования, в которых они в той или иной степени представлены в законодательных и исполнительных органах и органах местного самоуправления. Проблему, которую в дальнейшем предстоит решать – это обеспечение большего их представительства в органах власти путем закрепления квот при выборах, при назначении на должности или иным путем.

В правовом аспекте нужно признать, что впервые в Конституции Российской Федерации закреплён статус коренных малочисленных народов. В статье 69-ой Конституции записано: «Российская Федерация гарантирует права коренных малочисленных народов в соответствии с общепризнанными принципами и нормами международного права и международными договорами Российской Федерации», а в пункте «П» статьи 72 к совместному ведению Рос-

¹ Челканцы в исследовании и материалах XX века. Сборник статей и материалов. М., 2000.

² Тенгереев И.С. Теленгиты. Горно-Алтайск, 2001.

сии и ее субъектов отнесено: «Защита исконной среды обитания и традиционного образа жизни малочисленных этнических общностей». Названные конституционные нормы имеют исключительно важное значение. Они, прежде всего, явились правовой базой для развития законодательства о коренных малочисленных народах. К настоящему времени принято пять федеральных законов и несколько постановлений Правительства Российской Федерации. О них вы знаете, поэтому их не называю. Кроме того, Н.М. Малчинов в своем докладе перечислил эти законы. Между тем, на практике решение этих проблем оказалось сложным. Государство, признав и гарантировав права коренных малочисленных народов, мало что сделало в плане их практической реализации, а в отдельных случаях свертывало принятые программы и изменяло законы. Торможение решений многих проблем коренных и коренных малочисленных народов происходит и в силу того, что Россия не ратифицировала ряд важнейших международных актов о коренных народах.

В третьих, необходимо отметить, что за последние 15–17 лет мы потеряли то, что было создано в советское время в социально-экономической области, особенно это коснулось коренных народов Северного Алтая. В наши села пришли безработица, нищета, пьянство, наркомания, начался спад сельскохозяйственного производства, прекратили деятельность предприятия лесного хозяйства. Многие молодые люди не могут получить образование, найти работу. Все это привело к потере наших традиций. Считаю недопустимым, когда насущные проблемы социально-экономического характера не решаются. В республике отсутствует комплексная программа поддержки и развития коренных малочисленных народов, в бюджете нет отдельной строки, ликвидировано финансирование «северного» досрочного завоза продуктов, угля, ГСМ. Дети остались без горячего питания. В связи с этим, первой задачей является единение всех коренных малочисленных народов и противостояние такой политике, чтобы добиваться выполнения федеральных законов, составления на местах комплексных программ социального развития, включения в федеральные целевые программы, определения территорий традиционного природопользования и многое другое.

В-четвертых, мы сообща должны встать на защиту наших природных ресурсов: земли, недр, лесов, водных объектов, растительного и животного мира. В связи с передачей или продажей природных ресурсов в ближайшей перспективе мы можем остаться ни с

чем. Строительство газопровода в Китай, дорог Таштагол – Курмач-Байгол, Кош-Агач – перевал Канас через плато Укок приведет к значительному ухудшению экологического равновесия и демографической ситуации. В целях предупреждения и минимизации наступающих негативных последствий полагаю необходимым добиваться реализации норм федеральных законов, закрепляющиеся гарантии коренных малочисленных народов, в частности, о признании ряда местностей Кош-Агачского, Турачакского, Улаганского и Чойского районов территориями традиционного природопользования и проживания коренных малочисленных народов. А ранее подготовленным в Республике Алтай законопроектам по этим вопросам нужно дать движение, внести их на рассмотрение Государственного Собрания–Эл Курултай Республики Алтай. Нельзя соглашаться и с тем, что сегодня принудительно изымаются земли традиционного природопользования коренных малочисленных народов. О их защите говорилось в моем докладе «Современное положение малочисленных народов Республики Алтай и защита их прав»¹ на Всероссийском семинаре «Защита прав коренных малочисленных народов на исконную среду обитания и традиционный образ жизни» проходившем на Семинском перевале Республики Алтай 27 сентября – 2 октября 2004 г.

К сожалению, на этом семинаре никто из руководителей Ассоциации коренных малочисленных народов и должностных лиц исполнительных органов не принял участие. Действительно, проблемных вопросов остается много и их решение в немалой степени зависит от самих общественных объединений коренных малочисленных народов. На мой взгляд в этом направлении нужны наступательность и настойчивость. Поэтому призываю вас к объединению, а не разобщению, что наблюдается сейчас. В связи с этим предлагаю провести объединительный курултай (съезд) коренных малочисленных народов Республики Алтай. Как показывает практика, действие в одиночку не дает результатов, особенно в решении правовых и социально-экономических задач.

Говоря о культуре и традициях коренных народов Северного Алтая, следует подчеркнуть, что данные вопросы остаются актуальными. Задача состоит в их сохранении и приумножении через различные формы. Прежде всего, нужно продолжить научное изу-

чение культур, обычаев и традиций коренных малочисленных народов, а затем обеспечить их практическое развитие. Требуется более глубокое освещение деятельности и творчества ученых и других известных представителей коренных малочисленных народов. На их примере мы должны воспитывать молодежь. При этом необходимо наладить повторные издания их трудов, поскольку они стали библиографической редкостью, создать центры культуры и музеи, проводить научные конференции и семинары. В воспитании молодого поколения предстоит активно использовать такие важные исторические события, как добровольное вхождение алтайского народа в состав Российского государства, становление и развитие нашей государственности, образование республики и принятие первой Конституции Республики Алтай. Изучению этих важных этапов нашего исторического развития не уделяется серьезного внимания. Однако о чем бы мы ни говорили и ни писали, центральным звеном во всей этой системе остается язык. Очевидность возрождения и изучения языков коренных малочисленных народов на базе алтайского языка являются современной проблемой. Начало этому положено: в некоторых школах изучаются языки коренных малочисленных народов, осуществляется льготный прием их детей в высшие учебные заведения, издаются методические пособия и словари, проводятся национальные праздники и т.д.

В заключение еще раз подчеркну, что нерешенных проблем коренных народов в Республике Алтай остается достаточно много, важнейшей среди которых считаю дальнейшее развитие наших духовных ценностей и философского мировоззрения, охрану нашей уникальной природы и сохранение конституционно-правового статуса республики. Если все это не дадим разрушить, то в перспективе успешно будут решены большие и малые проблемы, возникающие по пути нашего продвижения вперед к подлинному гражданскому обществу и обеспечению достойной жизни людей.

¹ Табаев Д.И. На правовой переправе. Горно-Алтайск, С.112–118.

**КОРЕННЫЕ МАЛОЧИСЛЕННЫЕ НАРОДЫ:
ПРОБЛЕМЫ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА**

В последние десятилетия мировое сообщество и государства не оставляют без внимания проблемы коренных народов мира, особенно в части правового регулирования. Подтверждение тому, принятие Генеральной конференцией Международной организации труда (МОТ) Конвенции № 169 «О коренных народах и народах, ведущих племенной образ жизни, в независимых странах» (1989), Советом Европы Рамочной конвенции о защите национальных меньшинств (1995), Декларации ООН о правах коренных народов (2006) и другие документы. Первый документ еще не ратифицирован Россией. В настоящее время идет третий год Второго Международного десятилетия коренных народов мира. Международное сообщество, различные страны ведут поиски по выработке, сближению и согласованию позиций о правовом регулировании положения коренных народов. Российская Федерация, осуществляя правовое регулирование положения коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, опирается не только на собственные исторические и правовые традиции, но и учитывает международно-правовой опыт стран арктического региона.

В этих условиях обеспечение прав, поддержка коренных малочисленных народов в соответствии с положениями Конституции Российской Федерации, общепризнанными принципами и нормами международного права и международными договорами Российской Федерации являются одной из необходимых и важных задач государства.

Конвенция МОТ № 169 «О коренных народах и народах, ведущих племенной образ жизни, в независимых странах» (далее по тексту – Конвенция) была принята в Женеве 27 июня 1989 г. на 76 сессии Генеральной конференции Международной организации труда (МОТ), которая вступила в силу 5 сентября 1991 г. Конвенция МОТ № 169 – это международный договор, который устанавливает основные стандарты, принципы и права коренных народов. Эта Конвенция в настоящее время является единственным между-

народным документом, который может быть ратифицирован странами, и быть обязательным к исполнению.

Каковы основные принципы Конвенции № 169? Это:

1) Фундаментальный принцип – упразднение дискриминации.
2) Признание культурных и других особенностей коренных народов и народов, ведущих племенной образ жизни.

3) Проведение консультации с коренными народами, когда рассматриваются вопросы, которые могут непосредственно затрагивать их;

4) Право коренных народов определять приоритеты своего развития.

5) За коренными народами признаются право собственности и владения на земли, которые они традиционно занимают, также на природные ресурсы, относящиеся к их землям.

6) Управление, т.е. правительства обеспечивают наличие учреждений для управления программами, затрагивающими интересы коренных народов и обеспечивают их необходимыми средствами и др.

На начало 2007 г. Конвенцию ратифицировали семнадцать государств: Аргентина, Боливия, Бразилия, Венесуэла, Гватемала, Гондурас, Дания, Доминиканская Республика, Колумбия, Коста-Рика, Мексика, Нидерланды, Норвегия, Парагвай, Перу, Фиджи и Эквадор. В 2006 г. еще 3 государства (Непал, Испания и Чили) рассмотрели Конвенцию.

Для чего необходимо ратифицировать Конвенцию МОТ № 169?

1) Это определенные обязательства стран;

2) Наличие единой Конвенции гарантирует соблюдение правительствами стран основных ее стандартов, принципов и прав;

3) Это признание коренных народов и народов, ведущих племенной образ жизни. Для некоторых стран ратификация Конвенции стала договором с коренными народами, договором стабилизации (Гватемала), способствовала пониманию и интеграции народов.

Для того чтобы ратифицировать Конвенцию двум сотням стран необходимо выработать единую позицию. В связи с этим возникают проблемы: у каждой страны своя конституция, законы, свой уровень развития, традиции и обычаи и т.д. Подписание Конвенции № 169 означает признание традиций, обычаев и культуры коренных народов, а также признание права собственности и владения на землю и природные ресурсы. Последнее тесно связано с управлени-

ем, использованием природных ресурсов, что означает участие коренных народов в разработке месторождений полезных ископаемых, нефти, газа и получение ими своей доли.

Ратификация Конвенции МОТ Российской Федерацией – вопрос не простой. В феврале 1992 г. ратификация Конвенции МОТ значилась в повестке дня Верховного Совета Российской Федерации, в 1994 г. прошли парламентские слушания в Государственной Думе РФ. Однако, к сожалению, вопрос до сих пор положительно не решен. В этом деле многое зависит от роли, участия, настойчивости и активности представителей коренных народов России в федеральных органах власти (депутатов, сенаторов).

Не ратифицировав Конвенцию, Россия пошла по другому пути: признала статус коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, чего нет в международном законодательстве, и приняла ряд федеральных законов.

Большая часть положений названной Конвенции находит отражение в российском законодательстве. Данное обстоятельство объясняется тем, что права соответствующих народов, закрепленные Конвенцией, относятся к правам человека, предусмотренным международными договорами, которые обязательны для Российской Федерации (Международные пакты о правах человека, Европейская конвенция о защите прав человека и основных свобод, Конвенция о правах ребенка и т.д.). Однако некоторые конвенционные нормы не имеют адекватного нормативного эквивалента в законодательстве Российской Федерации.

Так, Конвенция предусматривает необходимость признания за коренными народами и народами, ведущими племенной образ жизни, права собственности на занимаемые ими земли, тогда как по российскому законодательству за коренными малочисленными народами признается право безвозмездного пользования землями их традиционного природопользования.

Кроме того, Конвенция и Федеральный закон от 30.04.99 № 82-ФЗ «О гарантиях прав коренных малочисленных народов РФ» (далее по тексту – № 82-ФЗ) по-разному определяют «объем» термина «коренной народ», т.е. правовое содержание указанного термина не совпадает. Согласно пункту 1 статьи 1 Конвенции ее положения применяются к народам, ведущим традиционный племенной образ жизни, а также к народам, населявшим страну в период завоевания, колонизации или установления существующих государственных

границ (собственно коренные народы). Конвенция также устанавливает, что указание самих народов на их принадлежность к числу коренных или ведущих племенной образ жизни рассматривается как основополагающий критерий для определения групп, на которые распространяются положения Конвенции (пункт 2 статьи 1).

№ 82-ФЗ относит к коренным народам только народы, традиционно проживающие на территории расселения своих предков, и имеющие численность не более 50 тысяч человек. По российскому законодательству, коренные малочисленные народы, по сути, являются народами, которые в Конвенции определяются как народы, ведущие племенной образ жизни, так как их объединяют схожие признаки: традиционное хозяйствование, природопользование, опора на обычаи. Их отличает только то, что в Конвенции отсутствует критерий малочисленности, предусмотренный № 82-ФЗ. Те народы, которые признаются коренными в соответствии с Конвенцией (потомки лиц, населявших страну в период ее завоевания, колонизации или установления государственных границ), согласно законодательству Российской Федерации коренными не являются.

Таким образом, Российское государство законодательно признает исключительно только коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации как наиболее уязвимую группу населения. Другие коренные народы России официально не признаны коренными. Хотя они имеют свои государственно-национальные образования – республики, автономные области и автономные округа, определенные Конституцией РФ. Это свидетельство того, что государство признало коренные народы. В то же время, на мой взгляд, для ратификации Конвенции Россией мешает признание права собственности коренных народов на занимаемые ими земли. В Гражданском кодексе Российской Федерации отсутствует понятие собственность народа(ов). Итак, вопрос о земле является одной из главных причин нератификации Конвенции № 169.

К сожалению, законодательство о коренных малочисленных народах России не исполняется, характеризуется нестабильностью и откатом с прежних позиций. Например, федеральным законом от 22 августа 2004 г. № 122-ФЗ признаны утратившими силу отдельные положения федерального закона «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» и федерального закона «Об общих принципах организации общин коренных мало-

численных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации». Также в федеральном законе от 19.02.1993 «О государственных гарантиях и компенсациях для лиц, работающих и проживающих в районах Крайнего Севера и приравненных к ним местностях» 24 статьи признаны утратившими силу. Можно сказать, что государство не имеет своей четкой северной политики, основанной на законодательстве.

Все эти изменения ухудшают, а не улучшают положение малочисленных народов и северян. В целом законодательство о малочисленных народах характеризуется декларативностью, не имеет конкретных механизмов реализации, отдельные положения взаимно исключают друг друга. Например, Федеральный закон «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» закрепляет право коренных малочисленных народов безвозмездно владеть и пользоваться землями различных категорий; Федеральный закон «О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации» гарантирует предоставление земельных участков коренным народам в безвозмездное пользование, а Земельный кодекс РФ исключает предоставление земельных участков гражданам на праве пожизненного наследуемого владения и они могут выделяться лишь на правах собственности или аренды. На мой взгляд, необходимо внести изменения в Земельный кодекс и восстановить получение лицами из числа малочисленных народов и их общинами земельных участков на праве постоянного (бессрочного) пользования. Таких примеров можно привести много.

Как решаются проблемы коренных народов в Республике Алтай?

В Республике Алтай кумандинцы, теленгиты, тубалары, челканцы и шорцы Постановлением Правительства Российской Федерации от 24 марта 2000 г. № 255 «О едином перечне коренных малочисленных народов Российской Федерации», включены в перечень коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Что сделано за прошедшие 7 с лишним лет, и каково отношение органов власти Республики Алтай?

Принято одно постановление Правительства Республики Алтай от 25.05.2000 № 158 «О перечне районов проживания коренных малочисленных народов Республики Алтай». А вот республиканская целевая программа развития коренных народов до сих пор не разработана и не принята. Не решены вопросы вхождения в соот-

ветствующую федеральную целевую программу. В настоящее время ни в одной действующей программе социально-экономического развития муниципальных образований и республики нет разделов, посвященных решению проблем коренных малочисленных народов, проживающих на ее территории.

Проблем и острых вопросов много. К примеру, в республике одним из острых остается земельный вопрос, который не решен до сих пор. Нужно принять закон о территориях традиционного природопользования РА (речь идет о сенокосах, пастбищах и др.). В настоящее время перестали обращать внимание на вопросы восстановления села Новый Бельтир; между тем в селе до сих пор нет дома культуры. В райцентре Улаган нет нормального типового здания средней школы, отдельного спортивного зала. В этих условиях, можно ли говорить о качестве знаний учащихся, их досуге, развитии культуры, спорта? Конечно, проектирование и строительство двух последних объектов требует финансовых затрат, однако непонятно, почему не разрабатываются и не принимаются нормативно-правовые акты. Видимо, дело не только в нехватке финансов, а в недостаточности желания и воли у органов власти республики в решении этих вопросов.

Большие надежды возлагали на решение Выездного совместного заседания Консультативного совета по делам коренных малочисленных народов при Полномочном представителе Президента Российской Федерации в Сибирском федеральном округе и исполкома Ассоциации коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока (Горно-Алтайск, апрель 2006 г.). Совещание прошло, Правительство Республики Алтай многое обещало, увы, все осталось на бумаге. Видимо, некому проконтролировать и призвать к ответственности должностные лица. Спрашивается, для чего проводили выездное совещание? Проблемы остались без внимания органов власти республики и политических партий.

У коренных малочисленных народов и жителей высокогорных районов республики, приравненных к местностям Крайнего Севера, накопилось немало насущных проблем, которые требуют безотлагательного решения органов власти республики.

1) Это, прежде всего, разработка и принятие следующих нормативно-правовых актов: «О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Республики Алтай», «О перечне и традиционных видах деятельности коренных

**ПРАВОВЫЕ ОСНОВЫ
САМООПРЕДЕЛЕНИЯ КОРЕННЫХ
МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ В РФ**

малочисленных народов Республики Алтай», «О статусе коренных малочисленных народов Республики Алтай», «О горных территориях Республики Алтай», «Об отгонном животноводстве Республики Алтай». В последних двух законах учесть специфику республики (высокогорье, отгонное животноводство, 2/3 населения республики живут в сельской местности).

2) Разработка и принятие в текущем году республиканской целевой программы по экономическому и социальному развитию коренных малочисленных народов Республики Алтай на период до 2015 г. Имеются опасения, что мы не сможем попасть в разрабатываемую сегодня федеральную целевую программу развития коренных малочисленных народов России, поэтому надо обратить серьезное внимание на данную проблему.

3) В разрабатываемых программах социально-экономического развития республики и муниципальных образований необходимо выделить разделы, посвященные комплексному развитию коренных малочисленных народов; в них также предусмотреть строительство дома культуры в Новом Белтире и физкультурно-оздоровительного комплекса в с. Улаган.

4) Решение указанных вопросов невозможно без создания самостоятельной структуры при Правительстве Республики Алтай, отвечающей за комплекс вопросов, связанных с координацией вопросов коренных малочисленных народов и районов республики, приравненных к местностям Крайнего Севера.

5) От имени участников Конференции обратиться к Правительству Республики Алтай и Государственному Собранию–Эл Курултай Республики Алтай в порядке законодательной инициативы подготовить и внести в Государственную Думу Российской Федерации следующие вопросы:

а) о ратификации Конвенции Международной организации труда № 169 «О коренных народах и народах, ведущих племенной образ жизни, в независимых странах».

б) о внесении изменений в Земельный кодекс РФ и в Федеральный закон «Об обороте земель сельскохозяйственного назначения» и восстановить получение лицами из числа коренных малочисленных народов и их общинами земельных участков на праве постоянного (бессрочного) пользования.

В ст. 69 Конституции РФ закреплено, что Российская Федерация гарантирует права коренных малочисленных народов в соответствии с общепризнанными принципами и нормами международного права и международными договорами РФ.

Равноправие и самоопределение народов, согласно Уставу ООН (1945), Декларации ООН о принципах международного права, касающихся дружественных отношений и сотрудничества государств (1970), рассматривается в качестве одного из основополагающих принципов современного международного права. Всеобщая декларация прав человека (1948), Международный пакт о гражданских и политических правах человека (1966), Декларация ООН о правах коренных народов (2006) включают право народов на самоопределение в стандарты прав и свобод человека.

В отечественной литературе существовали разночтения ст. 1 п. 2 Устава ООН в отношении понятий «народ» и «нация». В частности, считалось, что в статье говорится о развитии дружественных отношений между нациями на основе уважения принципа равноправия и самоопределения народов¹. Однако нация как таковая может быть субъектом права на самоопределение лишь в случае, когда одна проживает на соответствующей территории. Потому в доктрине российского международного права принято толковать данную статью Устава так: «ООН ставит целью развивать дружественные отношения не только между самими членами-государствами (“nation”), но и между народами (“peoples”), входящими в состав суверенных государств и не имеющих своего государственного образования»².

¹ Крылов С.Б. Материалы к истории ООН. М.–Л., 1949. Вып. 1. С. 106–107.

² Старушенко Г.Б. Не только тушить, но и предупреждать конфликты (правовая основа превентивной политики и дипломатии) // Московский журнал международного права. 1997. № 1. С. 40.

Современное международное право признает способность на самоопределение за всеми без исключения народами. Оно регламентирует формальное право на самостоятельное существование, а также обеспечивает условия для его реализации (принимать соответствующие меры внутригосударственного характера). Сутью правовой защиты (как и любого другого права человека) является неотъемлемость и непогашаемость, т. е. оно существует естественно вместе с народом и не зависит от воли того или иного государства.

Общепризнанно, что все народы имеют право свободно без вмешательства извне определять свой политический статус и осуществлять свое экономическое, социально-культурное и иное гуманитарное развитие, и каждое государство обязано уважать данное право в соответствии с международными актами. Под «вмешательством извне» понимается не только нарушение суверенитета, политической независимости, территориальной неприкосновенности, единства и безопасности страны, но и национальной (этнической) самобытности и культурного наследия народов, проживающих на территории независимого государства¹.

В Декларации ООН о принципах международного права (1970) способами реализации народом права на самоопределение являются: 1) создание суверенного и независимого государства; 2) добровольное присоединение или объединение с независимым государством; 3) установление любого другого политического статуса, свободно определенного самим народом². Вместе с тем, подчеркнем, что указанные положения не должны толковаться как санкционирующие или поощряющие любые действия, которые вели бы к расчленению или полному нарушению территориальной целостности или политического единства суверенных и независимых государств, имеющих правительства, которые представляют весь народ (население), принадлежащей данной территории без различия расы, вероисповедания или происхождения. Поэтому в качестве одного из важных критериев при определении способа самоопределения и формы самоорганизации должна использоваться возможность реализации прав человека всеми без исключения индивидами

¹ Декларация ООН о недопустимости интервенции и вмешательства во внутренние дела государств 1981 г. // Действующее международное право. Т. 1. М., 1996. С. 102.

² Там же. С. 65–73.

независимо от национальной принадлежности, социального происхождения, религиозных убеждений, пола, языка и др.

В настоящее время многие народы, не имеющие собственной государственности, существуют в рамках государств, образованных другими народами или нациями, и тогда содержание их международных связей определяется внутренней структурой и содержанием отношений с таким доминирующим народом (нацией), находящим свое выражение в форме государственности¹. Но независимо от того, каким образом данный народ оказался под властью государства (наильно или добровольно), он продолжает оставаться субъектом самоопределения².

Таким образом, самоопределение народа, с одной стороны, заключается в свободном определении политического статуса и форм отношений с другими народами, нациями, государствами, что подразумевает его право на создание собственного государства, право на объединение или слияние с другим государством. С другой, право на самоопределение реализуется в свободе выбора путей политического, социально-культурного, экономического развития на территории независимого государства.

В ст. 3 и ст.3-бис Декларации о правах коренных народов закреплено, что коренные народы имеют право на самоопределение. Они свободны в установлении своего политического статуса и в обеспечении экономического, социального и культурного развития. Коренные народы имеют право на автономию или самоуправление в вопросах, относящихся к их внутренним и местным делам, а также путям и средствам финансирования автономных функций³. При этом коренные народы имеют право на полное участие в политической жизни государства, продолжая сохранять и развивать свои собственные политические, правовые, экономические, социальные и культурные институты.

В международном праве под «коренными народами» понимаются народы, проживающие в независимых государствах, и которые являются потомками тех, кто населял страну или географическую область в период ее завоевания или колонизации или период

¹ Мартыненко А.П. Права народов в современном международном праве. Автореф. дисс. ... канд. юридич. наук. Киев, 1991. С. 12.

² Барсегов Ю.Г. Самоопределение и территориальная целостность. М., 1993. С. 24.

³ См.: UN DOC. A/HRC/1/2.3 P. 5.

установления существующих ныне государственных границ, и которые, независимо от их правового статуса, сохраняют некоторые или все свои социальные, экономические, культурные и политические институты¹. В данном определении имеется спорный тезис. Получается, что на признание «коренными» народами, при прочих условиях, могут рассчитывать лишь те общности, территории которых подверглись завоеванию, колонизации. В этом случае, такие народы, как курды, баски, народы Северного Кавказа не попадают под определение и их следует отнести к группам меньшинств – национальных или этнических, религиозных и языковых. В то же время народы, проживающие в Сибири, на Севере РФ и занимающиеся традиционными видами хозяйствования (промысел, оленеводство и т. д.), считаются «коренными». Это признается международным сообществом и находит отражение в международно-правовых актах и национальном законодательстве.

В РФ проживает более сорока коренных малочисленных народов общей численность 200 тысяч человек, что составляет 2 % от общей численности населения Севера². Вопросами защиты исконной среды обитания и традиционного образа жизни коренных малочисленных народов, а также изменениями национально-государственного и административно-территориального устройства РФ занимается Министерство регионального развития РФ³. В российской юридической практике, в отличие от международного права, широко используется термин «коренные малочисленные народы». Так в Федеральном законе «О гарантиях прав коренных малочисленных народов» № 82-ФЗ 30.04.1999 г. дается такое определение: народы, проживающие на территории традиционного расселения своих предков, сохраняющие традиционный образ жизни, хозяйст-

¹ Конвенция МОТ № 169 «О коренных народах и народах, ведущих племенной образ жизни, в независимых странах» 1989 г. // Российский юридический журнал. 1993. № 1. С. 82–84.

² См.: Постановление Правительства РФ 27.07.2001 г. № 564 «О Федеральной целевой программе “Экономическое и социальное развитие коренных малочисленных народов Севера до 2011 г.”» // Собрание законодательства РФ. 2001. № 32. Ст. 3327.

³ Постановление Правительства РФ 28.09.2004 г. № 501 // Собрание законодательства РФ. 2004. № 40. Ст. 3956.

вование и промыслы, насчитывающие в РФ менее 50 тысяч человек и осознающие себя самостоятельными этническими общностями¹.

В данный закон в 2004 г. были внесены изменения, которые, на первый взгляд, не меняют его сути. Однако утратила силу ст. 4, в которой закреплялась обязанность органов государственной власти РФ, субъектов РФ и органов местного самоуправления обеспечивать права коренных малочисленных народов на самобытное социально-экономическое и культурное развитие, защиту исконной среды обитания, традиционного образа жизни и хозяйствования. Таким образом, российский законодатель отказался от позитивной защиты коренных народов, в основе которой лежит обязанность государства принимать меры для реализации прав коренных народов и обеспечивать государственной поддержкой. Закон в редакции 2004 г. закрепил концепцию негативной защиты, при которой государство не может отказать в осуществлении регламентированных в нормативном акте прав. В таком случае, реализация прав предполагает активный выбор форм самоорганизации и способов самоопределения самими коренными народами.

В соответствии с федеральным законодательством и законами субъектов РФ коренные малочисленные народы вправе создавать:

- 1) национально-культурную автономию путем самоопределения в формах общественного объединения граждан РФ;
- 2) общины как формы самоорганизации лиц, относящихся к коренным малочисленным народам, объединенных по кровнородственному (семья, род) и/или территориально-соседскому признаку;
- 3) автономные округа, национальные административно-территориальные образования в местах их компактного проживания и самостоятельные муниципальные образования;
- 4) территории традиционного природопользования как особо охраняемые природные территории федерального, регионального, местного значения для ведения традиционного образа жизни и природопользования.

На наш взгляд, наиболее эффективной формой самоопределения народа, с целью сохранения самобытности, языка, традиций выступает создание автономного округа. Однако в РФ в последнее время появилась четкая тенденция по укрупнению субъектов феде-

¹ См. текст закона: Собрание законодательства РФ. 1999. № 18. Ст. 2208.

рации. В этой связи следует искать иные легитимные способы самоорганизации народа.

С учетом того, что в 2000 г. Турачакский район Республики Алтай включен Правительством РФ в перечень районов проживания малочисленных народов Севера¹, представляется возможным создание на данной территории национального административно-территориального образования с национальными органами местного самоуправления, а также территорий традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера Республики Алтай.

Для наделения административно-территориального образования статусом «национальный» не требуется решения федеральных органов власти, так как определяется законодательным органом субъекта РФ по представлению органов исполнительной власти этого же субъекта. Основанием наделения образования статусом «национальный» выступает добровольное волеизъявление граждан РФ, постоянно проживающих на данной территории, посредством референдума либо собрания лиц, обладающих активным избирательным правом, т. е. достигшими 18-летнего возраста.

В настоящее время имеется позитивный акт создания таких территорий, в частности, Республика Саха (Якутия) приняла в 2000 г. Закон «О статусе национального административно-территориального образования в местностях (территориях) компактного проживания коренных малочисленных народов Севера Республики Саха (Якутия)»². По ст. 1 Закона в местностях проживания эвенков, эвенков, долган, юкагиров, чукчей и русских старожилков создаются национальные улусы и наслеги. Целью национальных образований выступает защита и сохранение среды обитания, права на территориальное природопользование, национальные ремесла, возрождение национальной культуры и языка, удовлетворение духовных запросов и создание условий социально-экономического развития данных народов.

В местах компактного проживания коренного народа проводится референдум либо сход, по результатам которого 2/3 голосов принимается итоговый документ. Затем подготавливаются карты и описание границ территории (поселений, районов) с учетом естест-

¹ Постановление Правительства РФ 23.01.2000 г. № 58 // Собрание законодательства РФ. 2000. № 5. Ст. 529.

² Текст закона см.: Якутские ведомости. 16.06.2000 г. № 17.

венных и исторических рубежей, основанных на этнографических материалах, согласованных с приграничными административно-территориальными образованиями. Кроме того, представительный орган власти улуса и Ассоциация коренных малочисленных народов Севера Республика Саха готовят соответствующее решение о представлении района или иного образования в качестве «национального» в Государственное собрание (Ил Тумэн) Республики Саха. Наделение административного образования статусом «национальный» утверждается, при всех прочих условиях, если национальные группы коренных народов составляют не менее 30 % от числа населения, проживающего в соответствующей местности и добровольном согласии большинства граждан вне зависимости от принадлежности к коренному народу¹.

Органы власти национального района, города, села (поселка) координируют деятельность всех органов государственной исполнительной власти и органов местного самоуправления в пределах своей компетенции². Так, к полномочиям органов управления национального района относятся:

1) охрана окружающей среды (выдача разрешений государственным органам на изучение, разведку, разработку природных ресурсов, на строительство различных объектов, на хранение отходов, включая космические; инициировать создание особо охраняемых территорий; комплектование природоохранных учреждений местными кадрами; контроль за деятельностью предприятий, учреждений и т. д.);

2) землепользование, лесное хозяйство, использование недр, водоемов, животного и растительного мира (выдача разрешений специально уполномоченным государственным органам на владение, пользование, аренду земли, водоемов, леса, угодий, пастбищ гражданам, юридическим лицам; установление сроков охоты и квоты добычи различных видов животных и др.);

3) обеспечение социальных прав (разработка программ по охране здоровья, улучшении жилищных условий; развитие отраслей хозяйства, промыслов; способствовать трудовой занятости населения);

¹ Там же.

² Структура органов: национальное собрание как представительный орган, администрация как исполнительно-распорядительный, должностные лица администрации.

4) обеспечение культурного и языкового развития (организация учета национальных памятников; создание этнокультурных центров, музеев; организация фестивалей, телерадиовещания и издательской деятельности на родном языке; разработка мер по обучению детей родному языку в дошкольных учреждениях и по формированию классов (групп) в школах для преподавания национальной истории и культуры; обеспечение научными и педагогическими кадрами соответствующие учреждения, разработка и реализация программ по возрождению национального языка и культуры).

Что касается экономической и финансовой основы функционирования национального района, то ее составляют земля, недра, водоемы, животный и растительный мир; местные бюджеты; имущество, находящееся в государственной собственности и переданное в управление органам местного самоуправления. Кроме того, система налогов и сборов должна формироваться с учетом интересов коренных малочисленных народов. Например, доли налогов на пользование недрами, минеральным сырьем, землей, лесом направляются на социально-экономическое развитие района и населения. Думается, что федеральные и республиканские органы власти должны создавать правовые, организационные и материально-финансовые условия для становления и развития национального административно-территориального образования. К иным источникам финансирования можно отнести создание производства по разработке полезных ископаемых на территории образования и иных собственных производств; создание Фонда коренных малочисленных народов, в который поступают договорные финансовые перечисления, средства от льгот по налогам, от меценатов и т. д.

Для защиты и сохранения уникальной экосистемы Республики Алтай необходимо образовать территории традиционного природопользования коренных малочисленных народов. Согласно Федеральному закону «О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ» 07.05.2001 г. № 49-ФЗ такими территориями являются особо охраняемые природные территории, образованные для ведения традиционного образа жизни и природопользования коренных народов на основе способов, исторически сложившихся и обеспечивающих неистощимое использование природных ресурсов, жи-

вотного и растительного мира¹. По обращении лиц, относящихся к данным народам, общин или их уполномоченных представителей к органам исполнительной власти РФ, субъекта РФ, местного самоуправления образуется охраняемая территория федерального, регионального, местного значения.

Однако Законом не определен порядок и критерии отнесения территории к той или иной категории. Видимо, решения будут приниматься исполнительным органом власти соответствующего уровня по каждому обращению индивидуально. В этой связи вполне своевременным представляется принятие в Республике Алтай закона о территориях традиционного природопользования, а также определение территорий (культовые сооружения, стоянки, захоронения предков и др.), которые будут отнесены к особо охраняемым.

Одной из форм самоопределения названа национально-культурная автономия. Такая автономия может быть использована и кумандинским народом, не имеющим своей государственности в РФ, с целью сохранения своей идентичности, языка, традиций и поддержания связей между семьями, родами, так как кумандинцы компактно проживают в нескольких субъектах РФ – Алтайском крае, Республике Алтай, Кемеровской области².

В законодательстве РФ национально-культурная автономия (НКА) – это общественное объединение граждан РФ, относящих себя к определенным этническим общностям, на основе их добровольной самоорганизации в целях самостоятельного решения вопросов сохранения самобытности, развития языка, образования, национальной культуры³. В частности, автономия вправе получать правовую, организационную, финансовую поддержку от государственных органов власти различного уровня; обращаться в органы власти, местного самоуправления; создавать СМИ, образовательные, научные учреждения на родном языке и др. Виды НКА: 1) *федеральная* образуется из региональных автономий двух и более субъектов РФ; 2) *региональная* создается двумя и более местными автономиями (городской, районной, поселковой, сельской) либо

¹ Собрание законодательства РФ. 2001. № 20. Ст. 1972.

² Постановление Правительства РФ «О едином перечне коренных малочисленных народов РФ» 24.03.2000 г. № 255 // Собрание законодательства РФ. 2000. № 14. Ст. 1493.

³ Закон РФ «О национально-культурной автономии» 17.06.1996 г. // Собрание законодательства РФ. 1996. № 25. Ст. 2965.

одной местной в субъекте РФ; 3) *местная* автономия – общественное объединение граждан РФ в городе, районе, селе или поселке. Правом на формирование НКА обладает любая этническая общность, в том числе и коренной малочисленный народ. В настоящее время создать федеральную национально-культурную автономию кумандинцев возможно посредством регистрации местных и региональных автономий в Горно-Алтайске и Бийске, а затем на съезде делегатов региональных НКА учредить федеральную НКА. Координирует деятельность федеральных НКА Консультативный Совет по делам НКА при Правительстве РФ. В субъектах РФ создаются Советы региональных и местных НКА. Финансирование НКА производится за счет средств федерального и местных бюджетов субъектов РФ (специальные фонды), самих НКА, их учреждений, организаций, частных лиц.

В отличие от Федерального закона РФ 1999 г. № 82-ФЗ «О гарантиях прав коренных малочисленных народов» (ред. № 122-ФЗ от 22.08.2004 г.) этот закон регламентирует обязанность государственных органов РФ, субъектов РФ и органов местного самоуправления обеспечивать право на сохранение и развитие национального (родного) языка; право на получение основного общего образования на родном языке и на выбор языка воспитания и обучения, право на сохранение и развитие национальной культуры и т. д. Более того, большинство статей содержат конкретные меры государственной поддержки, на которые могут рассчитывать граждане РФ, относящие себя к определенным этническим общностям и учредившие НКА¹.

В результате анализа законодательства РФ, субъектов РФ мы пришли к ряду выводов. Во-первых, необходимо разработать и принять в Республике Алтай несколько нормативно-правовых актов, конкретизирующих положения федерального законодательства – Закон «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Республики Алтай», Закон «О национальных административно-территориальных образованиях на территориях компактного проживания коренных малочисленных народов Севера Республики Алтай», Закон «О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов». Во-вторых, общественным

¹ Примером НКА коренных малочисленных народов является автономия вепсов, проживающих в Республике Карелия, Ленинградской области и Санкт-Петербурге, Вологодской области.

объединениям коренных народов Республики Алтай следует обсудить вопрос о создании в Турачакском районе национального административно-территориального образования. В третьих, обратиться к Правительству Республики Алтай и Правительству РФ о закреплении статуса территорий традиционного природопользования за участками в Турачакском районе Республики Алтай. В четвертых, совместно с общественной организацией кумандинцев Алтайского края рассмотреть возможности учреждения региональных национально-культурных автономий, а затем и федеральной национально-культурных автономий кумандинцев.

А. В. Юданов (Горно-Алтайск)

САКРАЛЬНЫЙ КААН-АЛТАЙ-ШАМБАЛА

Баш ла болзын, Алтайым!
(Голову мою, Алтай мой!)
Айлу-күндү Алтайым
(Лунно-солнечный Алтай мой)
Ак ла байлу Алтайым!
(Белоголовый Алтай мой!)
Арчын жытту Алтайым!
(Пахнувший вереском Алтай мой!)
Ўч булунлу Алтайым!
(Треугольный Алтай мой!)
Төгүс толык Алтайым!
(Девятигранный Алтай мой!)
Торт талалу Алтайым!
(Четыре части света имеющий, Алтай!)
Күн чыгытка баш болзын!
(Восходу солнца поклоняюсь!)
Күн түштүкке баш болзын!
(Обеденному солнцу поклоняюсь!)
Күн ажвитка баш болзын!
(Заходу солнца поклоняюсь!)
Түндүк жерге баш болзын!
(Северу – носителю тьмы поклоняюсь!)
Баш ла болзын, Алтайым!
(Голову мою, Алтай мой)
Тайга-тажына баш болзын!
(Горам твоим одухотворенным поклоняюсь!)
Талайларына баш болзын!
(Священным истокам поклоняюсь!)
Жер-Энезине баш болзын!
(Маттери-земле поклоняюсь!)
Баш ла болзын, Алтайым!
(Голову мою, Алтай мой!)
Алтайыстын бажын билген,
Кадын -Бажы – Ўч -Сүмерге баш болзын!

(Хозяину головного Алтая, Кадын-Бажы – Ўч
-Сүмеру, поклоняюсь!)
Кин Алтайдын – Бажын-Билхы, Каракол-
Бажы – Ўч-Энмекке баш болзын!
(Хозяину Пуповинного Алтая, Каракол-Бажы
– Ўч-Энмеку поклоняюсь!)
Жыш Жеристинг бажын билген, Уймен-Бажы –
Ўч-Моголго баш болзын!
(Хозяину Черновой тайги, Уймен-Бажы – Ўч-
Моголу поклоняюсь!)

(Из молебствия-благопожелания Алтаю-Шамбале)

Сегодняшний обостренный интерес к Алтаю со стороны не только жителей России, но и Европы, Америки, Дальнего и Ближнего Востока оказывается вполне объяснимым, когда удастся в достаточной степени углубиться в сакральное содержание Священного Каан-Алтая, в традиции коренного народа: его образ мыслей, правила поведения человека в природной среде, отношение к природным объектам – к одухотворенным горам и истокам. Народ Алтая живет в единстве с матерью-природой, с матерью-землей, луной, солнцем, с высшими космическими сферами.

В связи с этим мы должны заметить, что вне всякого сомнения на сегодняшний день как вне Алтая, так и среди населения Алтая сосуществуют два различных отношения к природной среде, матери матерей – праматери всех живущих на ней, матери-природы – это два психологических типа людей, относящихся к ней потребительски и тех, кто связан с ней духовно-физической связью.

Наши наблюдения за обладателями двух этих психологических типов приводят к конкретным выводам: если потребителя Алтай интересует только с материально-физической точки зрения: лес, который можно вырубить, продать и набить кошину, недра, которые можно раскопать, обработать, продать и набить кошину, то вторые, те, кто к Алтаю имеют духовный интерес, подходят к нему абсолютно с другой стороны – со стороны истинных его богатств – сакрального его содержания.

Основой основ сакрального содержания Алтая-Шамбалы является его естественно-природная среда, которая в своем строении носит тайный сакральный смысл, который состоит в том, что Ал-

тай, его природная среда, состоящая из одухотворенных гор и истоков чем-то напоминает человека, возлежащего головой к югу, ногами к северу. Подтверждением этому является тот факт что Алтай, как и человек, состоит из трех частей: головной Алтай, пуповинный (серединный Алтай) и подножный Алтай (Кара җыш) – черневая тайга. Естественно, что такого рода подразделение носит чисто символический характер, но фактом остается то, что головной Алтай – это четырехтысячники Курайской степи и Чуйской долины во главе с основной Святыней Алтая Кадын-Бажы – Ыч-Сүмер, ныне совершенно неправомочно именуемый Белухой (Белуха – Серуха – Чернуха – все это не имеет никакого отношения к высшей святыне Алтая-Шамбале), потому что в древнем названии Святыни Алтая Кадын-Бажы – Ыч-Сүмер (Триединая священная вершина Катунь) зашифрованы знания не только самой святыни, но и знания, касающиеся всего Алтая. Что означает Кадын-Бажы (Вершина Катунь)? Катунь – талисманная река Алтая. Талисманная и судьбоносная. Издревле в народе бытовало убеждение, что если талисманную Катунь перегородят, Алтай погибнет.

С этим представлением связано событие, произошедшее в Москве, в овальном зале «Белого дома», в свое время являвшегося Домом Правительства РСФСР.

Мы – представители коренного народа, а также те россияне и украинцы, которые боролись против строительства гигантской ГЭС на реке Катунь оппонировали сторонникам строительства во главе с В. Чаптыновым. Дискуссия продолжалась весь день.

На сцене восседал Президиум Правительства РСФСР, речь шла о немедленном начале финансирования и строительства Катунской ГЭС. После нескольких выступлений дали слово академику Новосибирского отделения Академии наук Казначееву, проводившему исследования в пойме Катунь. Смысл его выступления сводился к следующему: «Хотите уничтожить все население Прикатуны и Оби – стройте».

Тут, в овальном зале Дома Правительства РСФСР соприкоснулись два начала – традиционное народное знание и знание, добытое в результате исследования великого ученого. И правительство РСФСР дрогнуло, оно отложило начало строительства на один год. За год успел «отдать богу душу» СССР, деньги разворовали и уже больше о Катунской ГЭС никто не заикался.

Второе знание, вытекающее из древнего названия Святыни Алтая – это «Ыч-Сүмер». Как известно, триединство всегда фигурирует в сакральных знаниях Востока. Флаг Николая Рериха – это знак равновесия и согласия, знак гармонии сил в матери-природе. Что касается слова «Сүмер, сүмеру», оно означает связь матери-земли с высшими небесами и космосом. Оно означает Шамбалу. Следует коснуться вопроса о традиционных космогонических представлений алтайцев.

Если абсолютное большинство народов мира следуют двусферному представлению о мироздании, то алтайцы относятся к тем народам, которые признают трехсферное строение мироздания. По представлению первых, мироздание состоит из двух областей – верхний мир Небес и нижний мир Упокоя. Если верхний мир является сферой действия божественных начал, то нижний мир – это сфера действия Сатаны. На Алтае также характеризуются верхний и нижний миры, но между ними находится третья сфера – мать-земля. Об этом говорит и схема мироздания у алтайцев – «кулдя».

Эта схема мироздания расшифровывается следующим образом: вверх от середины – это символ верхнего мира Небес с тремя знаками, левый кружок красного цвета – символ Солнца – Күн-Бырхан – Солнце-Божество, правый знак желтого цвета – символ Луны – Ай-Бырхан – Луна-Божество. Верхний знак – символ Пуповины мироздания, на алтайском языке Ак-Айас-Бырхан – Белое священное-Божество, на языке майя Кунан-Куу.

Все три Божественные сферы объединены словом Ыч-Курбустан. Это и есть понятие божества у нашего народа. У нас отсутствует понятие божества в человеческом образе. У нас божества имеют естественные природные начала и в этом есть вполне убедительная логика. У народа, живущего в согласии с матерью-природой, божества должны быть естественно-природного происхождения, ибо имей этот народ человекообразные божества, ему пришлось бы поклоняться, творить ритуалы этому идолу, оставив в стороне мать-природу. Не имея божества в человеческом образе, он оказывается свободным в выборе предмета поклонения: одухотворенные священные вершины Алтая, родовые горы, благостные истоки, хозяин Алтая, мать-земля, богиня очага Умай-Эне, Три Небесных божества.

Поклонение, моление – это полет человеческой мысли – высшей Энергии, отличающей человека от остального животного мира

на матери-земле. Только эта энергия, способная пронизать пространство и время, дает нам возможность утверждать, что в единстве матери-природы и сына ее – человека, наделенного божественным даром – способностью мыслить, одухотворять мать-природу, решающая роль принадлежит человеку. Без человеческой мысли у природы нет другого инструмента, способного соединить мать-землю, её горы, воды, весь земной и животный мир с жизненными силами светлых небес, поэтому логично считать, что основная миссия смертного человека – это одухотворение, обеспечение жизненными силами объектов матери-природы, тем более, что, по нашим наблюдениям, те объекты природы, по отношению к которым люди перестали выражать благопожелания быстро хиреют, теряют жизненную силу, поддаются разного рода осквернению. Да и люди, живущие в этих природных средах, оказываются на положении брошенных матерью сирот.

Великая река Волга, некогда называлась Итилью. На ее берегах устраивались самые разные традиционные ритуалы и поклонения. Но вот пришел к этим людям человек в форме и с наганом в руке и сказал: «Я запрещаю вам молиться на реку, потому как вы должны отныне молиться усатому идолу, который обитает в Кремле». Теперь эту великую русскую реку называют великой грязной лужей. А жители прибрежных городов, несмотря на огромное расстояние и огромные расходы, едут на благословенный Алтай, чтобы увидеть Катунь-реку, Бию, Телецкое озеро, пока еще несущие потоки цвета бирюзы...

Говоря об Алтае, мы не можем не упомянуть о второй по значению вершине под названием Канас, а особенно о его подножии под названием Укок.

Как известно, по традиционным представлениям многих народов Индия–Тибет–Алтай – это ничто иное, а сердцевина планеты Земля, а река, протекающая по долине четырехтысячника под названием Канас и сама эта священная долина издревле являлись Некосаемыми, точно также как и Кадын-Бажы – Ыч-Сүмер, является Некосаемой Святыней Алтая, так как издревле она носила второе название – Таман Саябас Агару (Святыня, Некосаемая ногой (пятой) человека). Почему долина Укока приобрела статус Некосаемости, где хоронили самых выдающихся государственных деятелей? Потому, что долина Укока почиталась как горловина планеты Земля – горловина матери-земли. А так называемая принцесса Укока –

это никакая не принцесса, а царица Алтая, пожертвовавшая своей жизнью ради Родины. И звали ее Очы-Бала. Ей было 23 года. Она отличалась редкой красотой, потому когда враги захватили Алтай, Очы-Бала согласилась выйти замуж за царя врагов и убила его, за что тут же была растерзана врагами и труп ее был выброшен на съедение диким зверям. Но ее слуге удалось тайными тропами вывезти ее на Родину, и народ тайно схоронил ее на священном Укоке. Об этом свидетельствовал автор сказания Очы-Бала Алексей Григорьевич Калкин – посвященный «Хозяин Алтая» – духовный хозяин, ибо на священном Каан-Алтае издревле из поколения в поколение передается этот тайный статус – духовный хозяин Алтая. Насколько известно нам, к А.Г. Калкину этот статус перешел от великого сказителя Алтая, которого А.Г. Калкин всегда называл своим учителем, Николая Улагашевича Улагашева.

Переходя к срединному, пуповинному Алтаю мы должны заметить, что все три Алтая – головной, пуповинный, подножный – имеют свои священные вершины. Если Святыней Головного Алтая является Кадын-Бажы – Ыч-Сүмер, то святыней срединного Алтая является Каракол-Бажы – Ыч-Энмек, расположенная в Онгудайском районе, у подножия которой стоит село Кулада. Хотя эта святыня не называется Сүмером, тем не менее она по статусу приравнена к Сүмеру, а слово «Энмек» здесь фигурирует из-за традиционного мышления, выражаемого словом «байланыш», переводимого на русский как свято-запретность. В связи с этим следует заметить, что это понятие является основой основ внутренней культуры, этики поведения алтайца, будь то в природной среде или в домашнем быту. Это понятие является сдерживающим началом в жизни человека. Если человек сделал это начало своей второй натурой, где бы он не оказался, что бы с ним не происходило, он всегда будет помнить о степени позволительности в тех или иных обстоятельствах: он будет помнить что горы – «байлу», что символ святости – абсолютной святости Алтая – исток (река, озеро, родник) – «байлу», что муж перед женой, так же как жена перед своим родным мужем – «байлу», потому она его и он ее по имени не станут называть, а он скажет «мать моих детей», она его назовет «отец моих детей».

Если ныне в европейских странах тема сексуальных отношений мужчины и женщины чуть ли не превращена в одну из основных широко и открыто обсуждаемых тем, то отношение коренного народа к этому явлению прямо противоположное: во-первых, все, что

касается женского начала почиталось запретным достоянием – «байлу», потому обсуждению, тем более публичному, не подлежало. Могут спросить, а как быть бедной, неопытной молодежи? Кто научит ее всем этим премудростям? У молодого человека, готовящегося к свадьбе, есть отец, дядя, братья. Если возникнут какие-то сомнения, он может с кем-нибудь из них пошепаться наедине. Так и у девушки есть тетушки, старшие сестры, мать, наконец. Публично эти темы не обсуждаются, однако, то что в семьях до десятка детей – это никого не удивляет. По-видимому, слово «байлу» на русский язык можно перевести как целомудрие относительно всего, что окружает человека в его жизни.

Нам известно, что святыня пуповинного Алтая, отличалась тем, что на ней издревле была запрещена охота на марала. Так же издревле была запрещена охота на марала. Так же известно, что председателю колхоза им. Карла Маркса, расположенному у подножия Каракол-Бажы – Ыч-Энмек, вздумалось с коммунистической, а стало быть атеистической точки зрения назвать народные традиции «дикостью», подняться на святыню пуповинного Алтая и застрелить марала. Пишущий эти строки был свидетелем, каким образом каялся этот человек в своем поступке. Семью его и не только семью, но и ближайших родственников постигло бедствие: умерли в короткий срок не только ближайшие родственники, но и домашний скот: свиньи, корова, лошадь.

Надеясь на то, что среди населения пуповинного Алтая есть немало знатоков гор Сумульты, Кадрина, Святынь Улу-Каана и Баш-Коса, надеюсь на то что они сумеют донести до народа сакральную суть центрального, пуповинного Алтая-Шамбалы, перехожу на святыни родной мне Черневой тайги (Кара-Жыш), тем более что Кара-Жыш с его чудом Алтын-Көл (Телецкое озеро), нижняя пойма талисманной Катунь (Чемальский, Майминский районы), являются наиболее посещаемыми, не говоря о Турачакском районе.

Первой и основной особенностью Кара-Жыш (Черневой тайги подножного Алтая) является то, что матери-природе Священного Алтая было угодно именно здесь поместить горы со статусом Каан (Царь). И первый из царей – это Бабыр-Каан (Царь Бабыр). Родовая гора рода «кузен», стоящая за селом Турачак, заканчивающаяся очень красивой основной вершиной, называлась «Теле-Солоу» (слово теле – означает соединенные одна за другой; гора состоит из нескольких сопков-вершин, уходящих друг за другом), а Солоу – это радуга – радуга, выстроившаяся одна за другой. Ныне это романти-

ческое название превратилось в слово «Салон», точно, так как Кадын-Бажы – Ыч-Сүмер превратился в Белуху, утерев все свое сакральное содержание. Такого рода переименования затронули очень многие природные объекты. Никто не знает, откуда взялось слово Бия в названии реки, истекающей из Алтын-Көла. Настоящее наименование этой реки, второй по значимости после Катунь, «Өбн», от слова Огёбн (мужчина). Катунь от слова каат (женщина), Өбн от слова Огёбн (мужчина). Однако же кого-то не устроило древнее название – закодированное, сакральное название, потому что в том что Катунь – женщина, а Өбн – мужчина есть некая загадка, как соединившись эти две реки Алтая назывались Оно (Обь). Это странное название имеет место в сказаниях о богатырях и буквально означает Ненажирающийся. По нашим предположениям, возможно, наши предки дали такое название реке, потому что эту великую реку Сибири часто с Востока на Запад и обратно пересекали полчища всевозможных войск, мостов в те времена не было, воины в основном полагались на своих лошадей и какая-то часть войск могла просто-напросто не достигнуть противоположного берега, потому Оно – Ненажирающийся, отмеченный многократно в древних сказаниях о богатырях.

Бобыр-Каан (Царь Бабыр), расположенный в подножии Золотых гор издревле почитался стражем Алтая, он и в наше время несет свою функцию стража. Расположенная по ту сторону Катунь, родовая гора древнего рода Тодош зорко всматривается в душу и намерения всех, кто по Чуйскому тракту катит в Алтай-Шамбалу. Создается такое впечатление, будто у одухотворенной матери-природы Священного Каан-Алтая имеется гигантская компьютерная сеть, куда вносятся все данные о жителях, о тех, кто въезжает и выезжает из Алтая. А решение, означающее «каждому по заслугам», выносится в глубинах стража Алтая Бабыр-Каана, не случайно же от Бабыр-Каана вплоть до самого берега Катунь тянется грива, которая оставляет приезжему узкое пространство для проезда – врата Алтая-Шамбалы, врата в одухотворенные горы, в благостные истоки.

Чапты-Каан (Царь Чапты, родовая гора рода чапты), ровной вершиной прямо на восток от села Карасук по дороге на Алтын-Көл (Телецкое озеро), воткнулся в небесную синь.

В его подножиях с запада расположились села Сайдыс, Урлу-Аспак, с юга Караторбок, с востока Салаганда. В молебствиях-

благопожеланиях эту святыню Кара-Ъыш (Черневая тайга) называли Лес-Башту – Чапта-Каан (свинцовоголовый Чапты царь). Прямо на юг от Чапты-Каана на обширной территории раскинул свои подножия Күле (стальной царь), от него по прямой линии восток-запад возвышается Ада-Каан в подножии которого находятся села Бешпельтир, Эликманар. Пишущий эти строки относится к роду Жарык (свет). В нашем роду издревле существует легенда о происхождении рода Жарык. Согласно легенде, наш прадед по имени Жарык обитал в подножии Ада-Каана. Однажды по торговым делам он поехал к Енисейским киргизам. Надо заметить, что наш прадед был женат, но бездетен. Как поговаривали в старину, ему и его жене хозяйин Алтая не дал наследника. На Алтае всегда считалось, что детей людям дает Алтай Ээзи (хозяйин Алтая), мало того, каждый новорожденный бывает с запрограммированной судьбой, с миссией в отношении матери-природы, которую он на протяжении своей жизни непременно должен исполнить. Наш прадед повстречал киргизскую красавицу, которая впоследствии оказалась шаманкой. Они полюбили друг друга, но срок вышел, и наш прадед возвратился домой. Однажды, сидя у входа в аил (жилище) он услышал звуки бубна. Вдруг подул ветер, вокруг аила закружились листья, а вместе с ними закружился огненный шар. Он, ударяясь о землю, скрылся за аил, а оттуда навстречу нашему прадеду вышла киргизская красавица. Она села у очага нашего прадеда второй женой, нарожала ему уйму детей, откуда и берет начало шаманский исток в нашем роду.

Прямо на юг от «Ада-Каана» высится еще одна царская особа – Эје-Каан (Царица-сестрица), которую ныне именуют запросто Эдиган. Күле-Каан превратился, чуть ли не в хулигана. Царь превратился в бандита, и такого рода парадоксов на Алтае немало. Может быть, для кого-то в этом произволе ничего странного нет, но если я, вознося молебствия Алтаю, высшую святыню Алтая назову Белухой, она просто-напросто меня не услышит и мое обращение к Святыне-Шамбале окажется пустым сотрясением воздуха.

Опасная это тенденция. Она напрямую ведет к лишению Алтая-Шамбалы его сакральной сути, потому государственным мужам следовало бы всерьез задуматься об этой проблеме, тем более, что об этом говорят люди, посвященные знатоки духовных основ Алтая под статусом «билер кижы» (знающий человек).

Нельзя же, предоставляя карт-бланш материалистам-сатанистам, обуюннйм идеей уничтожения матери-земли, виновным в уничтожении сакральных основ России-матушки, некогда воспетой И.Шишкиным, А. Куинджи, С. Есениным, И. Буниным и другими художниками, писателями, поэтами. Мощная одухотворенная природа-мать России с полноводными реками, мощными лесами, полноценными истоками-родниками, ручейками всего лишь на протяжении одного века хозяйничанья в ней сатанистов под лозунгом «государством будет управлять кухарка», довели мать-природу России до того, что в ней не осталось ни одного естественного истока, из которого можно было бы без опаски за свое здоровье утолить жажду.

...Раньше, как тонкою спицей,
Солнцем пронизана глубь.
Лишь бы охота склониться,
Вот она, влага – пригубь!
Травы цвели у истоков,
Ландыши зрели, и что ж –
Губы изрежь об осоку
Капли воды не найдешь...
(В. Солоухин «Скучным я стал, молчаливым...»)

По традициям алтайцев строение мироздания состоит из трех сфер: верхний мир света, дающий матери-земле жизнь, средний мир матери-земли, являющийся кормилицей-поилицей всего живого на земле и третья сфера – нижний мир Тьмы и Упокоя. При этом, по представлению алтайцев, как верхний, так и средний мир являются носителями духовного начала. В традиционном трехсферном представлении мироздания алтайцев если верхний мир светлых небес – воплощение духовного начала, то достоянием нижнего мира Тьмы и Упокоя является материальное начало. В этом контексте нам представляется интересной роль денег. Являясь выражением материальных средств, деньги, хотим мы того или нет, являются достоянием Нижнего мира Тьмы и Упокоя, потому человек, поклоняющийся, служащий накоплению их, думающий денно и ночно только о том, чтобы преумножить свои денежные богатства, осознает он или нет чему и кому он служит, оказывается, в конце концов, обреченным, т.е. он оказывается в том мире, которому поклонялся, который воздвиг на божественный пьедестал, служению которому посвятил свою жизнь – он оказывается в мире сатанизма.

Но с другой стороны, материальное начало, направленное на благое дело, на преумножение духовных ценностей оказывается способным оправдать его владельца; божий деятель материального мира может получить оправдание только в том случае, если результат его деяний – благо Алтая-Шамбалы и, наоборот, на Священном Канн-Алтае, где сотни незримых глаз следят за каждым нашим шагом, надежда на то, что украв у народа, у тех же инвалидов, многодетных семей, у бездомных бедолаг и т.д., и т.п., надежда на то, что все обойдется, и я наслажусь вдоволь результатами ловкости своих рук, бойкости ума – темей немее (пустой номер). Будь ты непременно проклят, мало того, будет проклят весь род, породивший духовного урода на священном Каан-Алтае-Шамбале, где в жизни человека моральные категории – честь, совесть, внутренняя порядочность определялись не только людским судом, но высшим судом Алтая-Шамбалы. Только поэтому на Алтае не было ни тюрем, ни полицейского и никто никогда свое жилище, какое бы богатство в нем не находилось, не запирали на замок, никто никогда на стану в тайге не прятал ни ружья, ни запаса продуктов. Всякий проходящий мог остановиться на стану, вскипятить и попить чаю, и все это было в порядке вещей, потому что на священном Канн-Алтае красть, обманывать, ловить, предавать, наушничать и т.д. не полагалось в первую очередь перед священным ликом Алтая-Шамбалы, перед священной матерью-природой.

Нынешний алтаец – не тот алтаец. Мы теперь цивилизовались. На Алтае теперь две тюрьмы, целая армия правоохранительных органов, нынешний алтаец наравне с другими цивилизованными людьми может пойти на сговор и, пользуясь положением чиновника, оставить голодными детей в многодетных семьях, инвалидов, бездомных бедолаг оставить без государственной поддержки, в нарушение российских законов, касающихся охраны матери-природы, позволить прокурору-мафиознику построить дворец на ворованные деньги на берегу талисманной Катунь и т.д., и т.п., вплоть до бандинизма, грабежа, убийства человека. Как же, мы теперь цивилизовались.

Потому Я – Антон Юданов, скрывавший свой статус посвященного белого шамана, сегодня заявляю, что Алтай-Шамбала жива, что все его сакральные законы в действии, и всякого делягу непременно настигает Кара Священного Каан-Алтая!

Однако мы несколько отвлеклись, потому продолжаем повествование о Кара-Жыш (Черневой тайге, о Подножном Каан-Алтае). По прямой линии Запад-Восток от Ада-Каана, за Алтын-Кӧлем расположил свои обширные подножия Аба-Каан (Царь-дедушка). С него берет начало река Абакан и в честь этой горы носит название столица Хакасии – Абакан. Но главным царем Кара-Жыш (Черневой тайги), святыней третьего Алтая является Уймен-Бажы – Уч-Могал (Вершина реки Уймень, три Могола). Странное это слово – Могал. Должно быть, оно означает некую святость, но превращенное в человеческое имя, оно, по-видимому, утерало свое древнее первоначальное значение. Эта святыня Черневой тайги включает цепь вершин под общим названием Жолду (дорожная), которые тянутся от предместий села Чемал вплоть до верхней оконечности Алтын-Кӧла, до села Челушман.

Эта святыня Черневой тайги примечательна тем, что состоит из трех вершин, имеющих одно общее подножие «Яныс курлу тайгаташ», как говорят алтайцы про эту вершину Черневой тайги (горы, опоясанные единым поясом). И каждая из этих вершин имеет собственное наименование: Альба-Каан (Царь Алба), Бура-Каан (Царь Бура), Бурча-Каан (Царь Бурча). Кроме царских гор в центре Черневой тайги, в подножии которого расположились с юга село Каракочша, с запада села Ынырга и Веселая Сейка, с севера районный поселок Чоя, а также одухотворенная центральная Святыня Черневой тайги, родовая гора рода Комнош (Комдош) Ёч-мӱӱстӱ Кара-Кая (трехрогая черная скала). Почему трехрогая? Если взглянуть на эту гору с космической высоты, она в самом деле может оказаться трехрогой, несколько схожей с кальмаром. Южная сторона – это тело кальмара, на восток, север и запад устремились усы – плавники кальмара, т.е. гривы-рога. Почему-то западную гриву, лежащую по пути в село Каракочшу сегодняшние жители этого района называют Учекским перевалом, тогда как долина речушки Учек (от слова ёӱнчек – филин), остается далеко позади, по правую руку по пути в село Каракочшу. Перевал же расположен на гриве, тянущейся от Ёч-мӱӱстӱ Карагая.

А так как издревле эта сакральная, одухотворенная вершина Черневой тайги являлась родовой горой рода комнош, то мы вправе ожидать от них оборудования на этом перевале традиционного пункта поклонения священной вершине, тем более, что по пути в Каракочшу, в районе бывшего поселка Кайчак (скала), взглянув по

левую руку, путник за покосами увидит скалистую гриву Ёч-мүүстү Карагая, а чуть ниже гривы располагается скала очень схожая с древним жилищем коренных жителей этого района – тубаларов, которая нашими предками почиталась за жилище хозяина этой вершины, местом его обитания.

Отец пишущего эти строки, Виктор Юданов, за четыре года военных лет, прошагавший от Подмосковья до Берлина, попадавший в страшные заварухи Кенигсберга, дошедший до Будапешта, контуженный под Берлином, раненый в предплечье, но оставшийся живым, покачивая головой, утверждал, что его спасла Каракая, что уходя через его перевал на войну, он встав на колени перед этой святыней Черневой тайги, просил её о благодати и заступничестве, чтобы он мог вернуться живым к своим четверым детям.

По-разному складывалась судьба коренных жителей Алтая-Шамбалы в разные исторические периоды. Не единожды враги протягивали руки к богатству Алтая, не единожды коренной народ священного Каан-Алтая подвергался геноциду: у народа отбиралась земля, народ уводили в плен и превращали в рабов, подобно сюжету древнего сказания «Маадай-Кара», когда враги Алтая пленят старого защитника Алтая Маадай-Кара, Алтай пустеет, в нем слышны только вой голодных волков, да завывания ветра. Но вот появляется старушка (хозяйка Алтая), она взывает к горам и водам, она взывает к светлым небесам: неужто никого не осталось в живых, неужто погиб священный Каан-Алтай. И она слышит плач ребенка. Это Когудей-Мерген, новорожденный сын Маадай-Кара, оставленный им на вершине горы. В этом сказании символично все: казалось бы, зачем Маадай-Кара, уходящему в плен, в рабство, оставлять новорожденного сына на попечение березы, на попечение горы? Плен и рабство – это в конце концов не смерть. Однако рабство – это ничто иное, как духовная смерть, а Алтай может спасти только тот, кто вызрос и возмужал, утоляя жажду из его священных аржанов, кто вырос свободным душой сыном Алтая-Шамбалы. И впоследствии так и происходит, волшебным образом ребенок превращается в богатыря, освобождает Алтай, освобождает народ, отца и мать. Мало того, он спускается в Нижний мир Тьмы и Упокоя и разоряет его дотла. Зло, его первопричины должны быть уничтожены на сакральном уровне – вот идея великого сказания нашего народа. Кто бы не посягал на священный Каан-Алтай, кто бы не строил планы уничтожения Алтая-Шамбалы и его народа, связанного со

своей родиной пуповиной (килиле тудуш), в конце концов потерпит фиаско, ибо Алтай-Шамбала – это гарантия жизни от светлых небес для народа, живущего в гармоническом духовном единстве со своей священной Родиной.

Дорогой мой читатель, меня охватывает некое глубинное волнение, справлюсь ли, смогу ли на достойном уровне донести свою мысль, смогу ли взволновать того, кто возьмет в руки эти строки, так как я сам волнуюсь подходя к берегу любимого родника... Родники! Эти тихие молчаливые истоки Священного Каан-Алтая, несущие живительную влагу, несущие жизнь травам, кустарникам, всему зеленому миру священного Каан-Алтая! К их покрытым зеленью берегам, извиваясь, ползут змеи и ящерицы, жуки и пауки, над ними кружат комары, мухи, пчелы, бабочки. Сюда, к их живительным берегам темными ночами выходят волки, зайцы, лисы, косули, медведи, лоси.

Символы абсолютной жизненности Алтая-Шамбалы в сознании народа, живущего в единстве с матерью-природой. Аржаны (лечебные истоки), родники, всегда являлись местом водопоя животных. Наши предки осознали, что малые истоки являются наиболее ранимыми водными объектами, потому в первую очередь следовало этим истокам присвоить статус «байлу» (целомудрие – свято – запретный объект). Человек, знающий с раннего детства строгие правила поведения, к байлу объекту придет в самый благоприятный день – четвертый день новолуния. Без спешки, без суеты, в стороне от истока он должен расположиться станом, оглядеться, осматриваясь, войти, вернее сказать, вместить себя в природную среду новой для себя местности, связать себя с близлежащими горами, реками, долинами. Если он прибыл после обеденного солнца, никаких слов молебствия не произносить, потому что утро – восходящее на востоке солнце – это символ зачатия жизни на матери-земле, солнце в зените – это символ зрелости жизни, заход солнца – запад – это символ заката жизни. Потому на Алтае все ритуалы проводятся, раним утром, при восходе солнца.

При восходе солнца – дарителя света, дарителя жизни, проведши ночь под открытым небом, обозревая бесконечные глубины небес, следя за Уч-Мычак (созвездие Ориона), а с ним вместе за Жета-Каан, не единожды упоминаемыми в древних сказаниях о богатырях Алтая, перед восходом Солнца, когда священный Каан-

Алтай охватит утренняя прохлада, а горы начнут все ярче и ярче высвечиваться с восточной стороны, следует, окропляя белым молоком и аракой, предварительно воскурив священный вереск и его священным дымом благопожелав священному огню, трижды обойти с молитвой очаг:

Одус кѳсту от – Энези!
(Тридцатиглазая мать – огонь)
Тѳртѳн кѳстѳ тѳр Энези!
(Сорокоглазая мать – светлица)
Одус јалан јалбырат!
(Тридцать грив своих распусти)
Тѳртѳн Эдек Элбирет!
(Сорок подолов своих развей)

Начинается основное молебствие – благопожелание священному Каан-Алтаю.

Если посетитель истока не владеет основами молебствия, которое заключается в том, что обратившись к Алтаю со словами общей молитвы, помещенной в начале этого повествования, следует основная часть, которая начинается с благопожеланий основным вершинам и объектам природы. Со стороны востока Каан-Алтай – это примерно Турачакский район с Алтын-Кѳлем, со святыней Черневой тайги Уймен-Бажы – Уч-Могол, с Аба-Кааном, продолжающегося горами долин рек Баш-Кѳс (Башкауса) и Чолушна (Чолушмана), где основные святыни этого района – это Кабакту Тайга (Бровастая гора), Кыскашту Ойык (Выем с таганом), продолжается вершинами Кош-Агача, Усть-Коксы, Онгудая, Шебалино с возвратом к Царским горам Черневой тайги, с севера Алтай на Восточный Алтай. Но если он не владеет основами молебствия, то достаточно головной части, она тоже охватывает весь Алтай через основные святыни всех трех частей Алтай. Смысл этого благословения-благопожелания в том, что посетитель священного истока благодарит Алтай за священный исток, где он сможет потоками истока снять с себя черную скверну (людской пересуд, недоброжелательства, наветы, злой умысел и т.д.). К сожалению не все из нас одарены матерью-природой, Алтаем-Шамбалой непробиваемой броней на уровне ауры, которая способна оградить человека от злобы. Основная масса людей просто-напросто оказываются безоружными перед злыми помыслами посланников Царства тьмы.

Абсолютное большинство наших сограждан искусно и искусственно лишенных пространственного мышления, довольствующихся узкими рамками материального интереса, потеряв всякий вкус к поискам духовного содержания жизни, не в силах осознать истинный трагизм своего существования. Бросаясь из одной крайности в другую, они в конце концов становятся легкой добычей царства сатанизма. На них наваливаются самые разные болезни, неблагоприятные жизненные обстоятельства, их постигают неожиданные несчастья и т.д.

Человек, ограничивший свое существование только материальным интересом, желает он того или нет, становится в бесконечный ряд служителей Эго, служителей Царства Тьмы, хотя бы потому что материя – это достояние царства Тьмы. На Алтае-Шамбале, по нашим наблюдениям, рыцари эгоцентризма, захватив власть, могут добиться временного успеха. Однако у них нет перспективы, нет будущего, ибо абсолютная духовная сущность Каан-Алтая не приемлет морального уродства «јескинии» (из брезгливости).

Священные родники Алтай сродни душевному устройству гения: там и тут имеет место абсолютная, кристальная чистота. Никогда серая заурядность не была житнетворной силой. Но всегда серая заурядность являлась первопричиной развала общества, обнищания и бесчисленных бедствий населения, ибо посредственность есть разрушительное начало, если она вопреки своему естественному предназначению, вопреки совести, чести завладела чужой судьбой, чужой миссией. Так что мафиозник, добившийся власти и воображающий себя Наполеоном, в конечном счете «темей немее» (пустой номер), он будет разоблачен и проклят – черным сатанистам нет места на Священном Алтае-Шамбале!

Алтай в древних молебствиях называется Каан-Алтай (кровь Алтай), потому что он был связан со своим сыном человеком кровью, а еще Алтай называется Кин-Алтай (Алтай-пуповина) – пуповина матери – земли, пуповина планеты Земля. Но почему Шамбала? И что такое Шамбала? Встречая гостей-туристов из разных регионов России в древнем жилище моих соплеменников – тубаларов в окрестностях села Паспаул, где я строю мемориал Н.У. Улагашева, моего деда, великого сказителя Алтай, сидя у костра, мне очень часто приходится слышать этот вопрос: Что это такое Шамбала, где она находится? и т.д.

На мой взгляд, это не такой уж простой вопрос, потому что указать на тот или иной природный объект и сказать что это и есть Шамбала – такой уверенности ни у нас, ни у кого другого быть не может. Хотя слово Сүмер и означает Шамбалу. Как известно, Шамбала – это связь Планеты Земля с высшими космическими мирами, связь с космогонией, с пуповиной мироздания, которую древние майя называли Кунап-Куу, а наши предки Ак-Айас (Белое свечение). Но весь секрет и таинство этой связи заключается в ее технологии, в том, что связь эта осуществляется с помощью благодной мысли сына матери-природы человека, того божественного начала, которым мать-природа отличила человека от остального животного мира.

Так что священная мать – природа, в данном случае Кадын-Бажы – Ыч-Сүмер, Каракол-Бажы – Ыч-Энмек, Уймен-Бажы – Ыч-Могол – это те благочестивые, священные объекты матери-природы, которые носят в себе потенцию, возможность, благодное, естественное начало этой связи, но движущей энергией этой связи является благодная мысль, благодные помыслы сына матери-природы – человека. Благодного сына, ибо человеку с подмоченной репутацией, безнравственно относящемуся к другим людям и матери-природе, в этих сферах просто нет места. Так что таинство понятия Шамбалы находится на стыке двух благодней – благодной матери-природы и благодных помыслов благодного сына матери-природы. Путь-дорога мысли называется алтайскими словами «Кушан суум» (текучие воды). Подобно текучим водам, божественная мысль человека посредством ли молебствия-благопожелания, или медитации, преодолевая бесконечность пространства, способна достичь не только глубины солнечной системы, но и одолеть бесконечности космоса и принести на землю энергию жизне-начала светлых небес.

Как нам представляется, раз мы пошли по пути изложения некоторых основополагающих начал матери-природы с точки зрения человека, являющегося наследником традиций народа, живущего в единстве с природой, то следует еще раз коснуться изначальных связей духовного и материального в матери-природе.

В этом смысле мы можем исходить из той традиции нашего народа, согласно которой строение мироздания рассматривается трехсферным, где верхний мир света, противопоставляется нижнему миру Тьмы, а в среднем мире матери-земли как уравновешивающем начале между светом и тьмой, совершаются акты того и

другого миров, акты под названием жизнь и смерть. При этом, достоянием верхнего мира света являются духовные начала, а достоянием нижнего мира Тьмы и Упокоя – материя. Но самым захватывающим и таинственным фактом в этих знаниях является взаимопроникновение миров. Свет, льющийся с Небес, несущий жизнь матери-земле оказывается как духовным, так и материальным, тоже можно сказать и о воде. Из этого мы можем сделать одно заключение: в матери-природе, в ее начале духовное и материальное находятся в некоем гармоническом единстве, в равновесии, а местом гармонизации их является мать-земля – третья сфера мироздания.

Вмешательство людей приводит к дисгармонии в природных началах и, в первую очередь, ударяет по человеку, по его духовно-физическому содержанию.

Очень часто в моем древнем аиле раздаются вопросы: Что с нами происходит? Почему от нас отворачиваются все народы мира? Почему наша родина «империя зла»? Почему мы не уважаем друг друга? Почему наши руководители мафиозники? Почему прокурор, обязанный соблюдать закон, чтить каждую его букву и дух, оказывается первым нарушителем закона? Почему народом руководят заговорщики и ворюги? Почему талантливые люди в нашей стране оказываются на обочине жизни, а отбросы общества у руля? и т.д., и т.п.

Ответ один: в результате трагического раскола в гармонических природных изначалах человека, все мы ушли от естественных своих основ, где в гармоническом единстве находились божественный дух с материальным основанием. Но не только ушли, а попав в сети нижнего мира, мы противопоставили себя матери-природе. Сын оказался врагом своей матери. В результате осиротели оба. Отвернувшись от основы основ жизни, на земле от матери-природы, мы утратили энергию созидания и все как один превратились в разрушителей. Оглядитесь, мы живем в мусоре, по горло в мусоре! Обойдите Святыню Алтая Алтын-Көл, во всех логах вы обнаружите мусор, человеческие испражнения. Очень горько осознавать, но нам следует набраться мужества и сказать самим себе: как не прискорбно, но мы на матери-земле ведем сатанисткий образ жизни, и если мы не сумеем осознать сегодняшнего своего положения, в самом недалеком будущем нам надеяться не на что.

Мать-природа, мать-земля откажутся носить на своей спине своих врагов-сатанистов и тогда наступит час расплаты. Сегодняшние природные катаклизмы: цунами, ураганы, отравления осквер-

ненной водой покажутся детской игрушкой, когда мать-земля пойдет на самоуничтожение, как планета не оправдавшая своей миссии. Сегодняшний гражданин планеты земля, силами тьмы превращенный в одну из деталей «Мерседесов», «Фордов», «Ниссанов», вместе с другими винтиками и колесиками машины, лишенный души, лишенный мыслительного аппарата добросовестно крутит и крутит винтики техногенной разрушительной цивилизации, верно служит хозяину тьмы.

Последнее мое слово – слово белого шамана Алтая-Шамбалы к молодежи: к сожалению, вам надеется не на что, не на кого. Старшее поколение вам не принесло ничего кроме духовной пустоты. Ищите! Ищите и находите свои пути-дороги! Они не в сегодняшних идолах-механизмах, а в благодати вашей бессмертной души.

Ищите и находите её – истину! Она, в первую очередь, в глубинах вашей души, в благодатных традициях ваших отцов и дедов, она в святынях Алтая-Шамбалы. Идите к Нему, постигайте его. Эта единственная природная святыня России всегда готова откликнуться благодатным помыслом. Не имеет никакого значения, к какой нации вас относят, наша общая нация одна – благодатные помыслы, а все остальное – хитромудрые измышления сатаны. Помните, все мы россияне – дети гор, долин, полей, лесов, рек, озер, потому что Бог един для всех нас, а Иисус Христос – посланник светлых небес – в свое время посланный на землю, чтобы напомнить людям о божественных небесах, дающих жизнь матери-земле, о небесах, одаривших человека божественными благодатями – честью, совестью, благородством души, чистотой помыслов, верностью правде.

Сатана многолик, изворотлив, он приходит к людям в образе божественного идола или его служителя. Единственное оружие против разрушительных сил сатаны – это истина, хранящаяся в байлу (целомудренных) хранилищах матери-природы, наподобие Алтая-Шамбалы, его священных сүмеров, всегда готовых раскрыть свои тайники навстречу благодатным, животворным помыслам.

На Алтае существует выражение «тем берип јат» (дает импульс), «ары јанынан тем берип јат» (с той стороны импульс подает). Смысл этого выражения заключается в том, что лицо, посвятившее основную часть своей жизни постижению духовных основ Алтая-Шамбалы, по мере этого движения, подходит к той грани, когда знания в виде неожиданных догадок, неожиданного просвет-

ления начинают подтверждаться новыми знаниями неизвестно откуда приходящими.

Пишущий эти строки испытал на себе эту особенность родного Алтая, когда восстанавливал полностью забытые древние названия гор, рек Черновой тайги Каан-Алтая и их сакрального содержания.

В самом конце своих записей об Алтае-Шамбале обращаю свой взор в сторону молодежи, потому что основными бедствиями России, на мой взгляд, является человек, живущий вне законов матери-природы, мало того, игнорируя их. Между тем, мое глубочайшее убеждение заключается в том, что процесс воспитания, обучения и последующего становления личности, становления полноценного человека, свободного духом, ответственного за все, что делается в мире, ответственного за собственные поступки, не возможен без традиционных взглядов на мир, без обращения к матери-природе – вечной колыбели человечества. Без надлежащего к ней отношения, которое сохранилось в традициях коренных древних народов планеты – все это «темей немее» (пустой номер). Ныне при наличии огромного количества чиновничьего аппарата, научных учреждений, программистов и т.д., и т.п., из школ выходят в основном балбесы – кандидаты в колонию для малолетних. Это при том, что ежегодно выдаются тысячи и тысячи всевозможных званий и орденов – заслуженных учителей и воспитателей. Насколько известно, в древности учитель, не сумевший воспитать достойного ученика, кончал жизнь самоубийством. А наш так называемый учитель выпускает в свет десяток недорослей, которые не умеют ориентироваться не только в пространстве, не только в общечеловеческих ценностях, но и в самых простых вопросах, наподобие того, что такое хорошо и что такое плохо. Научите и вселите ученику в сознание, что родник ничто иное, как байлу-объект, что это святыня матери-природы. На уровне молебствия, на уровне таинства покажите ребенку как человек обязан вести себя с матерью-природой.

Так как мой неказистый аил – древнее жилище моих предков стоит у большой дороги по пути на Телецкое озеро, моими гостями бывают люди из самых разных регионов России. С вопросами, с проблемами заходят. Входит мужчина, представляется: он из Пермской области. Вопрос: объясните, аксакал, что с нами происходит, почему мы сегодня можем запросто, как барана, зарезать человека? Почему никто никого не уважает? Почему каждый из нас сам по себе? Почему, почему...

Наша общая беда в том, что мы ушли от матери-природы. Мы все осиротели... Поясняю свою мысль. Веду его к моему роднику, провожу ритуал очищения от скверны, от заговоров, от чужих злых помыслов. Объясняю, почему я строю мемориал моего деда великого сказителя Алтая Н.У. Улагашева именно здесь, на этой точке:

– Вон видите виднеется на горизонте гора? Это центральная одухотворенная вершина Черневой тайги, а это тропинка ведет к шаманскому дереву, видите там березу? Наша общая задача – возврат в лоно матери-природы.

И он восклицает: «Я ведь догадывался! Я ведь сам думал! Но вот чего-то не хватало». И он, воспользовавшись тем, что я не успел его остановить, чуть не плача, на коленях обхватывает мои ноги.

А я думаю: Сирота! Все мы сегодня сироты. Но надежда есть. Есть надежда на возврат. Хотя бы потому, что в глубинах души каждого из нас живет эта тоска, эта жажда встречи с праматерью матерей, с матерью-природой... И порукой тому священные сүмеры Алтая-Шамбалы, талисманная река Катунь, одухотворенные горы, глаз Алтая, направленный в глубины космогонии – Алтын-Кёл, символ абсолютной чистоты Алтая – мой родник. И решимость моя: я так просто не уступлю сатанистам всех мастей мою священную родину. И смерть не утратит меня на этом пути. И не только меня. Алтай-Шамбала еще не погиб, пока живы такие мои товарищи как Светлана Базрамаева, Вера Самыкова, Любовь Пешперова, Николай Шодоев, З. Тырысова...

Белый шаман Франции Антуан де Сент-Экзюпери так выразил нашу общую мысль: «Пока во Франции существует хоть один француз, делящий хлеб по традиции, ломая его на куски и подавая каждому за общим столом, Франция жива...».

Мы переиначим его слова на свой лад: «Пока на Алтае есть хоть один человек, который, опрыскивая белым молоком его священные вершины, благостные истоки, благопожелает его святым основам – священный Каан-Алтай-Шамбала жив».

И. В. Самыкова (Горно-Алтайск)

О ВЛИЯНИИ Н. К. РЕРИХА – ХУДОЖНИКА, ПОЭТА, ПИСАТЕЛЯ И МЫСЛИТЕЛЯ НА СОВРЕМЕННУЮ АЛТАЙСКУЮ ПОЭЗИЮ

«Приветлива Катунь. Звонки Синие горы. Бела Белуха. Яркие цветы и успокоительны зеленые травы и кедры. Кто сказал, что жесток и неприступен Алтай? Чье сердце убоилось суровой мощи и красоты?»

«Семнадцатого августа увидели Белуху. Было так чисто и звонко. Прямо Звенигород...»

«А когда перешли Эдигол, расстилалась перед нами ширь Алтая. Зацвела всеми красками зеленых и синих переливов. Забелела дальними снегами. Стояла трава и цветы в рост всадника. И даже коней здесь не найдешь. Такого травного убора нигде не видали...»

Эти и другие строчки из книги Николая Константиновича Рериха «Алтай–Гималаи» не могут не воспламенить сердца благодарных читателей из Горного Алтая. Тысячи сердец потянулись к книгам великого художника, поэта, мыслителя, исследователя Центральной Азии.

И, наконец, в 1990 г. в г. Горно-Алтайске издается книга Николая Константиновича «Сокровищница Азии» на алтайском языке. Книгу составили переводы стихов и статей, а также эссе «Шамбала сияющая». Книга эта пользуется неизменным успехом у алтайских читателей.

Так Рерих и его литературное творчество навсегда вошли в духовный мир Горного Алтая. Его образ вошел в стихи алтайских поэтов – Бориса Укачина, Паслея Самыка, Димана Белекова. Вот прекрасное стихотворение Бориса Укачина «Тень Рериха»

Тень Рериха витает надо мной,
Он горный дух, он – дух высоких странствий,
Белуха отливает синевой,
А на заре – кармином и багрянцем.
Так Вы писали, так на полотне
Живут вершины – вехи вашей жизни...

Ваш голос в ледниковой тишине:
– Я здесь душою, на земле Отчизны.
Мой караван по-прежнему в пути.
Высокогорье – живописи чудо.
Зачем ты здесь, откуда, путник, ты?

– Я горец, я алтаец, я отсюда.
Я ученик ваш из других времен.
Из племени, воспрявшего недавно.
Но внятен мне Ваш кочевой закон.
Влечение ввысь художника понятно.

Но как несли подвижнический крест?
Откуда воля красок, трепет линий,
Чтоб Гималайский белоснежный блеск
Предстал глазам людей надеждой синей?

Чтоб отогрел внезапный колорит
Скалу немую на холодном склоне.
Поведайте, Учитель, как горит
За гребнем гор упрятанное солнце.

– Не спрашивай, ты все поймешь, когда
Тебя удачей одарит судьбина.
И Родина, природа, высота
В душе твоей сольются воедино.

Замечательный алтайский поэт Борис Укачин сумел достойно воспеть великого художника, мыслителя, поэта, учителя. Поэт Паслей Самык в стихотворении «Алтай–Гималаи» освещает рериховскую тему в ракурсе единения России и Индии во имя Мира. Стихи посвящены «великому сыну России и Индии Святославу Рериху», так написано в эпитафии.

Где Гималаи
Космоса коснулись,
Есть Индии жемчужина –
Кашмир.
Здесь древние религии
сомкнулись,
здесь Рерих постигал
глубокий мир
легенд и притч,
лучистых откровений,
святых пророчеств,
огненных идей;

здесь разница
религий и молений
людей не отделяла
от людей...

Одно
наивной прелести сказанье
гласило:
Будда, прозванный святым,
душой услышав
Свыше предсказанье
шел по горам
Алтая золотым.
И, утверждало
Звездное преданье, –
в единое сведя
и Сердце и Добро,
священное
таинственное Знание
к пророку
На Белухе снизошло...

К подножью
несказанного Алтая
разноязычный люд мольбы понёс...
Связала притча
горы облетая,
Алтай и Гималаи
нитью звезд.

Разумное пространство
бесконечно,
белки хребтов
сквозь облака видны.
Идея Мира
торжествует вечно
соединив две горные страны!
Слова «Судур»¹, «Сюмер»²
азы в алтайской речи –
взлеяны как чистые слова.
Они мудры,
хоть разум человеческий

¹ Судур – сутра (слово из санскрита)

² Сюмер (сюмеру) – святая вершина (слово из санскрита)

в печали различает их едва.
Но связанные
вечной сутью этой,
потоки мысли
устремляя ввысь,
Алтай и Гималаи
Над Планетой
Как памятники
Братства вознеслись.
Горный воздух,
священный вне начала и конца,
огнем
зажженным на далеких Звездах,
вновь освещает
добрые сердца!

Так через творчество великого Рериха вошла в поэтический мир современного Алтая идея великого братства России и Индии (Алтай = Гималаи).

Есть и стихотворение Димана Белекова на эту же тему. Оно называется «Цветы дружбы» (Разговор с индийским поэтом Г. Вимал).

Памяти Индиры Ганди

Над голубыми Азии просторами –
полночное сверкание созвездий.
Шиме-провидец¹
от индийских гор
дошел до золотых снегов Белухи.
Его потомку дальнему, поэту
сейчас о Гималаях снятся сны:
Паслей Самык в объятиях Алтая
Глубинные созвучия Вселенной
усердным сердцем ловит в тишине...

Вимала встретил я,
поэта с Ганга...

Так здравствуй, Ганг!
Начнем беседу нашу
о знании священном и живом:

«сутур» звучит торжественно, как «сутра»,
провозглашая наших душ родство.
О Индии Сумеры – Гималаи!
Белуха по-алтайски – «Юч Сумер».
Катунь берет начало на Белухе –
Ганг в Гималаях прячет свой исток.

Великие аорты горных стран!

Сын матери-России,
мудрый Рерих,
в оснеженных утесах Гималаев
какие озарения искал?
Какие откровения он слышал,
пересекая Азии простор,
до Ганга добираясь от Катунь?

Кружа в волнах
серебряную пену,
что шепчут миру
эти две реки?
О чем молчат
подлунные вершины,
белки, гольцы и пики
синих гор?

Алтай и Гималаи,
среди Вселенной
таят невозмутимое величие
молчанье ваше и святая речь...

Вы – обелиски братства и родства,
вы – обелиски мира, –
дивной силы,
способной уберечь, соединить
остановить братоубийство в мире...

Прислушаемся сердцем:
час настал
благодарить с любовью нашу Землю
за вечное терпение ее...

– О будьте же чисты, бесстрашны, братья! –
вещает нам Грядущее,
откуда
свет истины
и мощь, и веру шлет...

¹ Шиме-провидец, или Шиме-судурчы – известный прорицатель Алтая. Жил в средние века.

Есть контактерская книга учительницы из Кулады Антонины Альбертовны Тундиновой «Алтай – восходящая страна», есть также две контактерские книги Константина Устинова из Усть-Коксы «Лилии Света» (1998–1999), «Зов Белой Горы» (2005). Они являются как бы продолжением серии «Живой Этики» («Агни-Йоги»). Но эти книги в предмет нашего рассмотрения не входят, хотя и касаются Алтая, его прошлого и его народа.

Книги и многогранное творчество Николая Константиновича Рериха теперь стали частью духовной жизни всей России.