НАРОДЫ и КУЛЬТУРЫ

Тюркские народы Сибири

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ
И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

ОМСКИЙ ФИЛИАЛ
ИНСТИТУТА
АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ

Серия

«НАРОДЫ И КУЛЬТУРЫ»

Основана в 1992 году

Ответственные редакторы серии:

В. А. ТИШКОВ,
С. В. ЧЕШКО

МОСКВА
НАУКА
2006

В-50869

Тюркские народы Сибири

Ответственные редакторы:
Д. А. ФУНК, Н. А. ТОМИЛОВ

МОСКВА
НАУКА
2006

39 (=943)

УДК 39
ББК 63.5(2)
Т 98

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) проект № 05-01-16342д

Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН "Этнокультурное взаимодействие в Евразии"

Ответственный секретарь серии "Народы и культуры"
Л.И. МИССОНОВА

В-50869

Рецензенты:
доктор исторических наук Н.Л. ЖУКОВСКАЯ
доктор исторических наук В.Н. ТУГУЖЕКОВА

Научная библиотека
УНЦ РАН

Тюркские народы Сибири / отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Томилов ; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН ; Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН. – М. : Наука, 2006. – 678 с. – (Народы и культуры). – ISBN 5-02-033999-7 (в пер.).

Настоящая книга – впервые предпринимаемое обобщающее исследование основных этапов этнической истории и наиболее значимых характеристик социума и культуры тюркских народов Сибири. В нее вошли главы, посвященные сибирским татарам, чулымским тюркам, телеутам, шорцам, кумандинцам, алтайцам (в том числе челканцам, тубаларам, теленгитам) и хакасам. Основная ее специфика в максимально полно прослеженной динамике трансформационных процессов в различных областях жизни тюркских народов Сибири на всем протяжении XX столетия, особенно в постсоветский период. Издание богато иллюстрировано.

Для этнологов, историков и широкого круга читателей.

Темплан 2006-I-80

ISBN 5-02-033999-7

©Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН, 2006
©Коллектив авторов, 2006
©Российская академия наук и издательство "Наука", серия "Народы и культуры" (разработка, оформление), 1992 (год основания), 2006
©Редакционно-издательское оформление. Издательство "Наука", 2006

ПРЕДИСЛОВИЕ

Представляемая читателям коллективная монография "Тюркские народы Сибири" – это уже одиннадцатая книга в рамках исследовательского и издательского проекта "Народы и культуры". Проект осуществляется Институтом этнологии и антропологии РАН в сотрудничестве со многими научными центрами Российской Федерации и ряда зарубежных стран при поддержке Президиума РАН и Российского гуманитарного научного фонда.

Монография "Тюркские народы Сибири" – первое обобщающее исследование основных этапов этнической истории и наиболее значимых характеристик социума и культуры тюркских народов столь обширного региона. Аналогов такого рода работам пока нет ни в отечественном, ни в зарубежном сибиреведении. Наша книга выходит в год 50-летия другого фундаментального отечественного этнографического труда – "Народы Сибири", подготовленного под редакцией двух крупнейших сибиреведов – М.Г. Левина и Л.П. Потапова в 1956 г. и (в 1964 г. издан также на английском языке). Специалисты хорошо помнят это чрезвычайно важное для своего времени издание. С тех пор прошло полвека. Народы, о которых пойдет речь в данной работе, стали жить в государстве с иным названием, в их паспортах сменились записи в графе "национальность", а потом паспорта и вовсе лишились такой графы, возникли ассоциации, борющиеся за права аборигенных народов региона, резко трансформировавшаяся экономика привела к резкому изменению в способах и практиках социально-экономической адаптации значительных групп населения, прежде всего так называемых коренных малочисленных народов. Существенно пополнились и научные знания о тюркских народах региона. В этих условиях подготовка настоящего издания выглядит не только очевидной, но и фактически является давно назревшей необходимостью.

В нашу книгу вошли сведения о тюркских народах Сибири. Вынесенное в заглавие определение "тюркские", а не "тюркоязычные" четко указывает на происхождение, точнее говоря, на сложение данных народов именно как тюркских этнических общностей, вне зависимости от современной этноязыковой ситуации с преобладающим сейчас у некоторых групп сибирских тюрков родным русским языком (как, например, у шорцев, чулымцев, тофаларов).

Изначально, еще в конце 1980-х годов, это издание готовилось как единая книга с представлением в ней всех сибирских тюрков, благо тогда, полтора десятилетия тому назад, в число "всех" входили лишь восемь официально признанных государством и отечественной наукой народов: сибирские татары, шорцы, алтайцы, хакасы, тофалары, тувинцы, долганы, якуты и решался вопрос о возможности отдельного (от "алтайцев") описания телеутов. На том этапе большую роль в инициировании работы по составлению тюркского тома сыграли редактор серии Ю.Б. Симченко (Москва) и наши сибирские коллеги Н.А. Алексеев (Новосибирск) и Н.А. Томилов (Омск).

После возвращения к идее издания серии "Народы и культуры", в частности книги о тюрках Сибири, стало очевидным, что таких работ должно быть, по крайней мере, две. В данном труде представлены сведения о 10 тюркских народах Сибири. Главы по истории и культуре тувинцев (включая очерк о тувинцах-тоджинцах), тофаларов, якутов и долган предполагается издать в следующей книге.

За три года работы (2003–2005) нам удалось привлечь многих авторов и в итоге специально для обеих книг написать такие очерки, как "Чулымцы", "Шорцы", "Кумандинцы", "Алтайцы", "Челканцы", "Тубалары", "Теленгиты", "Тувинцы", "Тувинцы-тоджинцы", "Тофалары", "Долганы", "Якуты". Очерк, посвященный телеутам и написанный еще в конце 1980-х годов теми же авторами, что и сейчас, был практически переписан заново, а очерки, посвященные сибирским татарам и хакасам, были существенно доработаны, отредактированы и дополнены в соответствии с новой редакторской концепцией издания.

Авторский коллектив данного тома включает исследователей из Москвы, Казани, Дудинки, Омска, Томска, Кемерово, Барнаула, Горно-Алтайска, Абакана, а также из г. Галле (Германия) – этнологов, лингвистов, антропологов, музыковедов, занимающихся различными сюжетами этнической истории и культуры тюркских народов Сибири. Авторство распределяется следующим образом: "Сибирские татары" – д.и.н. Ф.Т-а. Валеев (Казань) и д.и.н. Н.А. Томилов (Омск), "Чулымцы" – к.и.н. Э.Л. Львова (Томск), Н.А. Томилов при участии д.и.н. Д.А. Функа (Москва) (соавтор первой главы), "Телеуты" – к.и.н. Е.П. Батьянова (Москва) и Д.А. Функ, "Шорцы" – к.и.н. В.М. Кимеев (Кемерово), "Кумандинцы" – к.и.н. И.И. Назаров (Барнаул) при участии Д.А. Функа (автор разделов по погребальному обряду, религии и фольклору), "Алтайцы" – к.и.н. С.П. Тюхтенева (Горно-Алтайск) и д.и.н. Л.И. Шерстова (Томск) при участии PhD* А. Халемба (Галле, Германия), "Челканцы" – Д.А. Функ при участии к.и.н. Е.А. Бельгибаева (Барнаул) (автор раздела "Традиционное хозяйство и материальная культура"), "Тубалары" – к.филол.н. С.Б. Сарбашева (Горно-Алтайск) при участии Д.А. Функа (редактирование исходного текста и написание разделов "Общие сведения" и "Родовой состав тубаларов и некоторые вопросы его формирования"), и Д.В. Маслова (Москва) (автор раздела "Обычай равной доли"), "Теленгиты" – А. Халемба при участии Д.А. Функа (соавторство в написании раздела "Родовая организация"), "Хакасы" – д.и.н. В.Я. Бутанаев (Абакан) при участии д.и.н. В.И. Харитоновой (Москва) (автор раздела "Шаманизм"), и д.и.н. З.В. Анайбан (Москва) (автор главы "Современная этнополитическая ситуация и межэтнические отношения в Хакасии").

Автор общего вводного очерка по антропологии – к.биол.н. Г.А. Аксянова (Москва). Обзор современных этнических процессов у шорцев составлен при участии и с использованием материалов, подготовленных к.и.н. Г.М. Патрушевой (Омск). Специальные подразделы по музыкальной культуре шорцев, телеутов, кумандинцев, алтайцев, челканцев, тубаларов, теленгитов и хакасов были написаны по нашей просьбе канд. иск. О.Э. Добжанской (г. Дудинка).

Редакторы серии выражают особую благодарность всем авторам – Е.П. Батьяновой, В.Я. Бутанаеву, Ф.Т.-а. Валееву, В.М. Кимееву, И.И. Назарову, С.Б. Сарбашевой, Н.А. Томилову, С.П. Тюхтеневой, Д.А. Функу, А. Халембе, В.И. Харитоновой, а также Й. Торме (Будапешт), предоставившим прекрасные фотоматериалы и рисунки из своих личных коллекций для иллюстрации данной книги.

Иллюстративный ряд был существенно расширен в результате использования архивов ряда крупных отечественных музеев, в частности Кунсткамеры (СПб.). Раздел, посвященный традиционной культуре хакасов дореволюционного периода, оказался бы менее выразительным, если бы В.Я. Бутанаев не предоставил нам копии целой серии великолепных снимков начала XX столетия из фондов Минусинского краевсдческого музея им. Мартьянова**. Дирекции Красноярского краевого краевед-

---

* Мы используем существующую номенклатуру – к.и.н. (кандидат исторических наук) и PhD (doctor of philosophy) без унификации ее для русскоязычного читателя: в каждом конкретном случае вопрос о признании западной степени "доктора философии" равной отечественной кандидатской степени, так же, как и наоборот, решается в каждой стране по-разному, а в ряде случаев – при отсутствии соответствующих соглашений между странами – и вовсе остается неразрешимым.

** Все архивные хакасские снимки были атрибутированы (установлено авторство, время, место снимков) ответственными редакторами.

ческого музея и лично сотрудникам этого музея к.и.н. Н.П. Макарову и М. Баташеву редакторы благодарны за предоставление возможности включить в том прекрасные рисунки А.П. Лекаренко 1920-х годов для главы "Хакасы". Дирекция Алтайского государственного краеведческого музея (г. Барнаул) любезно разрешила нам опубликовать несколько шорских фотоснимков 1913 г. из фотоколлекции землеустроителя Г.И. Иванова и алтайских фотоэтюдов начала XX в. С.И. Борисова. Три интересных современных фотографии для главы "Алтайцы" были предоставлены нам директором Национального музея им. А.В. Анохина Республики Алтай Р.М. Еркиновой. Уникальные снимки В. Диосеги середины прошлого столетия из архива вдовы исследователя, Юдит Морваи, были получены нами благодаря содействию д-ра И. Шанты (Будапешт). Были использованы материалы из иных частных коллекций. Во всех случаях авторство рисунков и фотографий особо оговаривается.

Мы также искренне признательны рецензентам д.и.н. Н.Л. Жуковской (Москва) и д.и.н. В.Н. Тугужековой (Абакан) за их вдумчивое, критичное прочтение работы и за доброжелательные отзывы.

Работа была подготовлена в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ (№ 05-01-01167а). Книга вышла благодаря усилиям научного редактора д.и.н. Д.А. Функа (Москва) при поддержке советами, консультациями (при редактировании очерка о чулымских татарах) со стороны второго редактора книги – д.и.н. Н.А. Томилова (Омск), а также сотрудников Института этнологии и антропологии РАН к.биол.н. Н.В. Хохлова и К.Г. Шаховцова (сканирование фотопленок и слайдов), к.и.н. В.В. Степанова (создание электронных карт и схем) и к.и.н. Л.И. Миссоновой (куратор серии), заведующей редакцией "Наука-история" издательства "Наука" Н.Л. Петровой, издательского редактора В.П. Терехова и их коллег.

В.А. Тишков, С.В. Чешко

ВВЕДЕНИЕ

Представляемая вниманию читателя книга в значительной мере близка по структуре изложения материала ранее изданным работам в серии "Народы и культуры". После общего представления этнической группы с краткой характеристикой ее самоназваний, расселения, численности, лингвистической и антропологической характеристики, истории изучения следуют очерки этнической истории, хозяйственной деятельности и традиционной культуры в том виде, в каком застали ее этнографы и путешественники XIX – первой трети XX в. Описания материалов, порой уникальных, впервые вводимых в научный оборот, органично переплетаются с авторским анализом литературных и архивных источников, результатов собственных многолетних полевых исследований.

Читатель, несомненно, откроет для себя множество удивительных страниц в традиционной (во многом доиндустриальной) культуре народов рассматриваемого региона.

Вместе с тем перед всеми авторами стояла задача максимально полно проследить динамику трансформационных процессов в самых различных областях жизни тюркских народов Сибири – по возможности на всем протяжении XX столетия и особенно в постсоветский период. И в этом, пожалуй, заключается основная специфика предлагаемой читателям работы. Мы старались показать не только и даже не столько нечто застывшее, пусть даже яркое и красочное, сколько живое и динамичное явление. И если, например, речь шла о традиционных хозяйственных занятиях, то мы пытались предложить авторам не ограничивать себя общей характеристикой хозяйственно-культурного типа рассматриваемого народа, а рассказать также и о различных стратегиях хозяйственной, экономической адаптации у разных групп этой этнической общности в разные исторические периоды. При обзоре таких ярких явлений в культуре сибирских тюрков, как религия или, скажем, праздничная культура, мы пытались проанализировать современные тенденции развития общественной жизни в религиозной сфере, включая неошаманизм и бурханизм, показать роль праздничной культуры в современных "возрожденческих" процессах. Разумеется, в ряде случаев эти оценки могут быть достаточно субъективными: книга написана авторами разных научных школ, имеющих разный научный опыт и жизненную позицию. В тех случаях, когда авторские оценки представлялись нам спорными, мы позволяли себе высказывать свои соображения в виде редакторских примечаний.

Особое место в жизни сегодняшних народов Сибири, и тюркские народы не являются здесь исключением, занимает поиск себя и своего места в этом сложном постсоветском мире. Он, безусловно, был спровоцирован всей национальной политикой предшествующих не только советских десятилетий, но и нескольких столетий, когда предки этих народов оказались в составе Русского, а затем и Российского государства. Самый конец 1980-х–начало 1990-х годов – время массового движения за возврат "исторических имен". Не секрет, что практически каждая из автономий советского времени являлась уменьшенной моделью советского федеративно-унитарного государства. В национальных республиках "должен был" проживать один титульный народ или, как писали в последние 30 лет, – один "этнос". Обосновывалось это в том числе и результатами научных исследований. Но ведь жизнь не

стоит на месте. И то, что казалось верным еще каких-то 40–50 лет тому назад, за прошедшие десятилетия порой изменилось до неузнаваемости. В 1993 г. было признано право на самостоятельность телеутов и кумандинцев, затем в число коренных малочисленных народов Севера оказались включены тувинцы-тоджинцы; в список малочисленных народов России в 2000 г. вошли и челканцы, и тубалары, и теленгиты. И процесс этот не закончен. Таким образом, то, что сегодня мы посчитали возможным включить в представленную книгу, уже через два-три десятилетия может оказаться не вполне адекватно отражающим этнополитическую карту региона.

Здесь же следует оговорить и причины особой компоновки разделов книги по народам. Так, в случае с очерком о хакасах, написанным известным хакасским этнографом В.Я. Бутанаевым в основном без разделения материала по кызыльцам, койбалам, качинцам, бельтирам и сагайцам, мы сочли возможным сохранить авторскую позицию и потому блок о данном народе – этом в действительности весьма сложном поликультурном этносоциальном образовании – оказался в книге представлен как единое целое.

Более сложная ситуация с алтайцами. Получившие в 1993 г. статус самостоятельных народов ("коренных малочисленных народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока") телеуты и кумандинцы, долгое время по разным причинам рассматривавшиеся в отечественной историографии как части "алтайского этноса", представлены у нас как самостоятельные этнические общности. Такому выбору способствовали многочисленные специальные, в том числе монографические исследования последних полутора десятилетий, выполненные Е.П. Батьяновой, И.И. Назаровым, Ф.А. Сатлаевым, В.Д. Славниным, Д.А. Функом и рядом других исследователей. Они убедительно свидетельствуют не только о возможности, но именно о необходимости рассмотрения этих этнических групп как абсолютно самостоятельных этнических образований.

Вместе с тем мы все же сочли возможным сохранить в составе общего раздела "Алтайцы" очерки, посвященные таким народам, как челканцы, тубалары и теленгиты. Логика в данном случае была проста: все они проживают на территории Республики Алтай и, в отличие от телеутов и кумандинцев, до самого недавнего времени имели в паспортах и иных официальных документах единую запись в графе "национальность" – "алтаец" ("алтайка"). Что касается этнической самоидентификации, то, как показывают материалы социологических, этнографических и социолингвистических обследований, здесь по-прежнему не все просто. Итоги переписи населения России 2002 г., как лакмусовая бумажка, прекрасно показали сложность проблемы самоидентификации для большинства из тех, кто в постсоветский период добился права быть включенным в какой-нибудь из двух ныне действующих в стране списков "коренных малочисленных народов".

Книга, которая должна была максимально полно представить читателям результаты этнологических исследований тюркских народов Сибири на сегодняшний день, разумеется, не могла быть написана одинаково ровно и в одинаковой степени полно рассказать обо всех составляющих культур этого огромного региона. Это не авторская монография, и потому редакторы посчитали возможным предоставить авторам очерков максимально возможную свободу творчества (если это определение уместно в данном случае), лишь следя за тем, чтобы по всей книге выдерживалась относительно единая логика изложения материала. В чем-то неравномерность представления тех или иных составляющих этих культур была вызвана и ограниченным объемом издания.

Кроме этого, не все этнические группы рассматриваемого региона изучались в прошлом в равной мере целенаправленно и плодотворно, причем не только методами социальной антропологии; порой нет элементарных этнографических описаний. Если, например, обратиться к доиндустриальному периоду развития, то мы, увы, почти ничего не знаем о семейной обрядности, религии и иных составляющих ду-

ховного мира чулымских тюрков; лишь самые общие представления, да и то в последние годы, сложились у специалистов в отношении отдельных сторон жизни челканцев или, скажем, теленгитов. Удручает отсутствие серьезных исследований современных живых культур. Увлеченные тунгусской экзотикой западные исследователи до сих пор почти не работают серьезно в Южной Сибири. Российские же этнографы, мечущиеся между вдруг открывшимся обилием ранее неведомых методов не только аналитической, но и собственно полевой работы (при отсутствии денег на полевые исследования), в большинстве своем пока остаются в рамках жанра "историко-этнографических исследований" и идей изучения "этногенеза народов". Они не исследуют, например, специфику и методы формирования представлений о своей истории (включая PR-технологии) у тех или иных групп населения в постсоветский период. Этнографы изучают "хозяйственно-культурные типы" вместо стратегий экономического поведения в зависимости от политики государства и, возможно, от этнической специфики хозяйствования.

Некоторые различия в написании текстов очерков объясняются и принадлежностью их авторов, как уже отмечалось выше, к разным научным школам.

К определенным новшествам в отборе авторов для работ в серии "Народы и культуры" следует отнести приглашение зарубежных специалистов. Польская исследовательница Агнешка Халемба, недавно защитившая в Кембридже диссертацию, посвященную теленгитам долины Эре-Чуй, – в настоящее время единственный специалист, регулярно ведущий полевые этнографические исследования в этом районе в последние 12 лет. Именно поэтому выбор ее в качестве автора очерка о теленгитах и соавтора очерка об алтайцах представлялся нам абсолютно оправданным.

Редакторы выражают уверенность, что данное издание заинтересует самый широкий круг читателей – профессионалов-специалистов по истории и культуре тюркских народов Сибири, практических работников в местных администрациях всех уровней, студентов профильных вузов и особенно тех, о ком написана и кому посвящена эта книга.

Д.А. Функ

АНТРОПОЛОГИЯ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ СИБИРИ

Материалы по физической антропологии – важный источник сведений о происхождении народов, так как представляют генетически обусловленные характеристики населения. В отличие от языковых и культурных черт биологические комплексы распространяются только со своими носителями и таким образом напрямую свидетельствуют о миграциях и смешении человеческих популяций. Известно, что при метисации характеристика потомков в среднем ближе к комплексу численно преобладающей родительской группы. При формировании антропологического состава малочисленного населения важную роль играет и фактор изоляции, который может обусловить появление нетипичных особенностей или редких сочетаний признаков. При антропологическом обследовании современного населения выборки формируются из уроженцев сельской местности, потомков однонациональных браков в последних поколениях. В силу объективных обстоятельств не все этнические общности изучены одинаково подробно. Обращаясь к антропологическим материалам, следует учесть, что выявление наиболее близких между собой народов зависит от выбора сравнительных групп, который далеко не всегда совпадает в разных исследованиях. Кроме того, по различным системам признаков могут не совпадать и сами выборки, даже полученные в одной территориальной группе.

В XX в. тюркские народы Сибири изучены по всем методикам, разработанным в этнической антропологии. Мы остановимся на результатах традиционных расоведческих программ, по которым имеется наибольший объем собранного, опубликованного и теоретически разработанного материала: краниологии, изучающей анатомию черепа, соматологии, или антропометрии, описывающей внешность современных людей, дерматоглифики и одонтологии, объектами которых являются кожные узоры и морфология зубов. Существенный вклад в изучение антропологических особенностей древнего и современного населения Алтае-Саянского нагорья, южной части Западносибирской равнины и тюрков Таймыра внесли многие отечественные исследователи: А.И. Ярхо (1947), Т.А. Трофимова (1947), Г.Ф. Дебец (1947, 1948, 1951), М.Г. Левин (1954, 1958), Н.С. Розов (1956, 1961), В.П. Алексеев (1960, 1961, 1962, 1963, 1974), И.И. Гохман (*Алексеев, Гохман*, 1984), А.Г. Козинцев (1977), Т.И. Алексеева с большой группой коллег (Антропо-экологические исследования в Туве, 1984; Антропоэкология Центральной Азии, 2005), Г.Л. Хить (1983, 1986; *Томилов, Хить*, 1991), Н.И. Халдеева (1984; *Зубов, Халдеева*, 1989; *Халдеева, Аксянова,* 1992), В.А. Дремов, А.Р. Ким, А.Н. Багашев (Очерки культурогенеза..., 1998; *Багашев*, 1993, 2000; Тюрки таежного Причулымья, 1991), Т.А. Чикишева (2004), В.И. Богданова (1978; *Богданова, Халдеева,* 1980), Л.О. Битадзе (1986), В.Г. Моисеев (1999), И.М. Золотарева (1965, 1975), Л.Ф. Томтосова (1980), Г.А. Аксянова (1987; Нганасаны..., 1992) и др.

Результаты проведенных антропологами популяционно-генетических исследований есть в некоторых из названных выше работ, а в широком сравнительном контексте они представлены в публикациях обобщающего характера (*Спицын*, 1985; Генофонд..., 2000, 2003). В последние десятилетия генетики Новосибирска и Томска активно работают уже не только в области классической популяционной генетики,

но и в области молекулярной биологии человеческих популяций (этногеномика). Генетические направления вносят вклад в решение общих с физической антропологией проблем биологического состава и происхождения современных народов. В настоящее время изучение антропологии древнего населения и современных тюрков Сибири продолжается, хотя и в гораздо меньшем объеме, по сравнению с предыдущим столетием. Данной проблематикой занимаются в основном специалисты из академических и вузовских научных центров Москвы, Санкт-Петербурга, Томска, Тюмени, Новосибирска, Барнаула, Екатеринбурга.

Обширная территория лесостепных и южнотаежных районов Западной Сибири, Кузнецкой котловины, Алтая, Саян – одна из наиболее изученных в азиатской части нашей страны. Первые антропологические работы были проведены здесь уже в конце XIX – начале XX в. Однако практическую ценность для решения вопросов формирования современных народов имеют в настоящее время разносторонние материалы, полученные с 1920-х годов. Одно из самых ранних и наиболее известных до сегодняшнего дня исследований провел А.И. Ярхо среди алтае-саянских тюрков в 1924–1927 гг. В течение одного года полевой работы были обследованы по соматологической программе 2577 мужчин и 323 женщины из многих этнических групп – бачатских телеутов, горных шорцев, кумандинцев, шалганцев (лебединцев), тубаларов, маймаларов, чулышманских, улаганских и чуйских теленгетов (теленгитов), алтай-кижи, чуйских казахов, западных и восточных тувинцев, кызыльцев, качинцев, сагайцев, койбалов, бельтиров, русских Алтая и Хакасии, а также метисы. В составе изученного населения Ярхо выделил три основных антропологических комплекса черт (типа), роль которых, как формообразующих компонентов, выходит далеко за границы региона: 1) североазиатский, или урало-алтайский (в современной терминологии – уральский или западносибирский) с центром локализации у шорцев и сильным проявлением у бельтиров и кызыльцев. На Алтае выраженность его убывает с севера на юг, а в Туве он вообще не обнаружен; 2) центральноазиатский, или саянский, тип с центром локализации у тувинцев, в ослабленном виде у алтай-кижи. В виде примеси присутствует во всех обследованных районах, особенно на Южном Алтае; 3) южносибирский, или алтайский, тип с центром локализации у казахов, слабее у теленгитов. В северном направлении его присутствие уменьшается. Г.Ф. Дебец считал, что в Туве этот тип отмечается в центральных районах, однако его мнение не подтвердилось другими исследованиями.

Подчеркнем, что, по заключению Ярхо, все алтае-саянские тюрки имеют сложный антропологический состав, не сводимый для каждого народа к одному расовому типу. И это особенно верно для рассматриваемых этнических общностей. Действительно, все они вместе с западносибирскими тюрками представляют широкую переходную зону в цепочке вариантов из трех групп типов, или рас: уральской – южносибирской – центральноазиатской. Это говорит о большой роли миграций и биологического смешения в их формировании. Все группы сложились при более или менее заметном участии сибирского антропологического субстрата, имеющего в своих истоках население неолита, бронзы и раннего железного века. Расширение ареала тюркских языков в Сибири, по-видимому, сопровождалось нивелировкой расовых различий, существовавших с глубокой древности.

После Ярхо современные популяции тюрков Алтае-Саянского нагорья изучали и другие ученые, но такая широкая этнотерриториальная представительность уже не повторена ни одной исследовательской группой. Дальнейшее развитие этнической антропологии шло интенсивно по пути расширения методической базы и пополнения фонда краниологических коллекций.

В середине XX в. были получены сопоставимые материалы по краниологии многих народов (Дебец, Алексеев, Розов, Юзефович), впервые по современной программе описан расовый тип сибирских татар и чулымцев (Трофимова, Дебец, Розов), тоджинцев и тофаларов (Левин), долган (Золотарева). На следующем этапе

проводился активный сбор краниологических коллекций по чулымцам и кызыльцам, телеутам, шорцам и кумандинцам, сибирским татарам (Дремов, Ким, Багашев), подробно изучены тувинцы (Алексеева, Бацевич, Богданова), развернулись широкие исследования по дерматоглифике и одонтологии (Хить, Халдеева, Аксянова, Битадзе, Ефимова), повторно измерены многие группы сибирских тюрков (Алексеева, Аксянова, Битадзе, Перевозчиков), введены в научный оборот представительные и корректные соматологические материалы по типичным представителям центральноазиатского антропологического типа – якутам, бурятам, монголам (Левин, Золотарева, Алексеева), создана концепция расогенеза центральноазиатского монголоидного типа (Гохман, Алексеев). Для многих групп коренного населения получены коллекции фотопортретов, правилом стало обследование в популяциях не только мужчин, но и женщин.

С точки зрения антропологии все тюркоязычные народы Сибири объединяет общий фактор – участие в их расогенезе центральноазиатского антропологического типа североазиатской малой расы. Формирование центральноазиатского типа связано, по всей видимости, со степными и полупустынными районами Монголии. Наиболее характерные его представители – монголоязычные и некоторые северные тюркские народы. Доля этого типа в составе современных тюрков Сибири сильно варьирует – от абсолютного преобладания (долганы, якуты, тувинцы, алтайкижи) до небольшого участия, опосредованного примесью южносибирского антропологического типа (чулымцы).

Широко представленный среди современных тюрков метисный южносибирский комплекс черт (тип) сформировался лишь в эпоху средневековья. В его формировании участвовали группы местного европеоидного, европеоидно-монголоидного и монголоидного населения неолита – раннего железа и монголоиды центральноазиатского происхождения. Палеоантропологический материал I–II тысячелетия н.э. свидетельствует о том, что интенсивное переселение кочевников из Центральной Азии в Южную Сибирь началось задолго до монгольского нашествия. Считается, что примерно на рубеже тысячелетий и немного позднее в Туве была достигнута характерная для современных народов степень выраженности монголоидного комплекса.

* * *

Алтае-Саянское нагорье, примыкающая лесостепь и южнотаежная полоса Западной Сибири очень длительное время, на протяжении нескольких последних тысячелетий, были контактной территорией между популяциями западного, или европеоидного, и восточного, или монголоидного, круга форм разного генезиса.

В ареале расселения южносибирских и примыкающих к ним западносибирских тюрков присутствие монголоидов явно фиксируется в неолите. Выделяются несколько промежуточных между монголоидами и европеоидами комплексов на основе следующих находок: 1) материалы из Барабинского р-на Западной Сибири, 2) черепа из пещер Горного Алтая и Красноярско-Канской лесостепи, 3) материалы из Кузнецкой котловины, Верхнего и Барнаульско-Бийского Приобья. Предполагается, что к рубежу мезолита и неолита в Западной Сибири и к рубежу неолита и энеолита в Южной Сибири сформировались две таксономически равноценные малые монголоидные расы – северная евразийская и южная евразийская, которые стали основой большинства древних и современных групп этих территорий (*Чикишева*, 2004). Мнение о присутствии в таежных районах так называемых низколицых монголоидов не является общепризнанным. В южный евразийский ареал входят и западные районы Монголии, где древняя европеоидная примесь к настоящему времени хорошо документирована палеоантропологическими находками.

Приток европеоидного населения с запада в степные районы Южной Сибири резко усиливается в эпоху бронзы. В этот и последующий периоды раннего железа

население региона формируется при участии нескольких антропологических типов: европеоидного палеоевропейского, сходного с восточноевропейским; европеоидного южного, сходного с памиро-ферганским (раса среднеазиатского междуречья); локального брахикранного комплекса европеоидной расы с вероятной монголоидной примесью в Туве, Хакасии и прилегающих районах Центральной Азии; монголоидного и относительно высоколицего в лесостепных и горных районах; монголоидного и относительно низколицего в таежных районах (*Алексеев, Гохман*). Считается, что северные таежные районы в меньшей степени затронуты процессом межрасового смешения. (Последнее не ограничено территорией Алтае-Саянского нагорья и его предгорий, а включает также соседние территории Прибайкалья и Западной Монголии.) Генезис монголоидного типа с высоким и широким лицом, с округлой мозговой коробкой (брахикрания) связан с монголоидами Центральной Азии, которые в течение длительного времени проникали в Южную и Западную Сибирь с раннего неолита (*Дремов, Багашев*). В предгорной полосе преобладание европеоидных типов выражено гораздо значительнее, чем в горной. Однако вплоть до средневековья в отдельных районах Южной Сибири сохранялись популяции европеоидного типа и смешанного с преобладающей в них долей европеоидного компонента. Вероятно, отголосками той далекой эпохи можно считать упоминания китайских летописей о живущих на севере "светлоглазых и рыжеволосых динлинах". Сенсационные находки в начале 1990-х годов двух человеческих мумий, в том числе "алтайской принцессы" на плато Укок в курганах пазырыкской культуры Горного Алтая (эпоха раннего железа), подтвердили наличие здесь европеоидного населения, по крайней мере, в элитных слоях древнего общества. В целом пазырыкское население имело заметную долю монголоидных элементов. А на юго-востоке региона, в Туве, местная знать того же периода имела выраженные монголоидные черты (курган Аржан-2), чем сильно отличалась по физическому типу от местного в основе европеоидного населения.

Наиболее подробно древнее население изучено на территории Минусинской котловины. Европеоидное население тагарской культуры раннего железного века формируется на базе местных антропологических типов афанасьевской культуры эпохи бронзы. В конце тагарского и в таштыкское время постепенно усиливается удельный вес монголоидной примеси. Антропологический тип таштыкского населения сближают с типом населения западных лесостепных районов Западной Сибири, включая предгорья Алтая.

Часть древних сибирских популяций была, без сомнений, в числе предшественников современных тюрков Сибири. Так, в генезисе отдельных групп тоболо-иртышских татар допускается определенная роль европеоидного компонента из состава саргатского населения, а на основе таежного монголоидного комплекса кулайских популяций формировались южносамодийские группы. К последним, как известно, особенно близки чулымские тюрки и в меньшей степени томские татары (*Багашев*).

На рубеже эр и в раннем средневековье неравномерно по рассматриваемой территории происходит увеличение доли монголоидного компонента разного происхождения. В позднем средневековье завершается формирование современных расовых комплексов в Западной и Южной Сибири. Средневековое население региона по-прежнему характеризуется значительным разнообразием. Выделяются следующие антропологически более близкие территории: 1) Минусинская котловина, Горный Алтай, северо-западный Алтай. Характерна наиболее выраженная монголоидность центральноазиатского типа; 2) лесостепная полоса – Барнаульско-Каменский район Алтая, Прииртышье, Бараба; более разнородная группа в расовом отношении; 3) предгорный Алтай и Кузнецкая котловина; сочетает особенности первых двух групп; 4) Среднее Приобье; своеобразное сочетание антропологических признаков, которое современные исследователи склонны объяснять преобладанием линии автохтонного развития при наличии определенных параллелей с комплекса-

ми более южных районов. В целом существовали довольно значительные различия между населением южнотаежной и лесостепной полосы в конце I тысячелетия н.э. Первое генетически связано, скорее всего, с таежным низколицым монголоидным населением Западной Сибири, преимущественно автохтонного развития. В районах Южной Сибири и Алтая, ареале кимако-кыпчакских племен, преобладали метисационные процессы местного более европеоидного населения с пришлыми более монголоидными группами центральноазиатского происхождения.

Таким образом, на протяжении нескольких последних тысячелетий вся территория Алтае-Саянского нагорья и юга Западносибирской равнины представляла нестабильную по эпохам мозаику монголоидных, европеоидных и смешанных расовых комплексов. На одном из поворотов этой изменяющейся со временем антропологической панорамы и был собран тот материал, который дает научное описание автохтонных тюркских народов Сибири. Расовый состав их довольно разнообразен; заметно варьирует и степень гомогенности народов по входящим в их состав территориальным группам. Географическая близость и отсутствие культурных препятствий создают условия для антропологического сближения разноэтничных групп населения. С течением времени расовые характеристики любого народа изменяются, что в настоящее время обусловлено прежде всего мировой тенденцией к увеличению числа межнациональных браков.

Сибирские татары. Народ изучен по всем антропологическим методикам, наиболее детально – по краниологическим сериям томских, барабинских и тоболо-иртышских популяций XVI – начала XX в. По средним данным о физическом типе сибирских татар современные популяции характеризуются средним или ниже среднего ростом (до 167 см у мужчин), темной пигментацией волос при единичных случаях русых и рыжих оттенков, темными, смешанными и редко светлыми глазами, присутствием в группе и тугих, и волнистых волос головы, профилированным и нескуластым лицом со слабой тенденцией к уплощенности, хорошо выступающим носом и средней высотой переносья, в профиле спинки носа повышен процент выпуклых и извилистых форм, рост бороды ослаблен, глазная область – умеренно монголоидная при высокой частоте эпикантуса (30–45%), общие габариты головы и лица довольно крупные при средней ширине лица, форма головы – мезо-брахикефальная, форма лица – удлиненная (мезопрозопия), нос – относительно узкий, подбородок – умеренно выступающий, толщина губ – средняя. Женщины по внешнему виду в среднем более монголоидны, особенно в южных территориальных группах. Это типичное для евразийского населения соотношение.

По разнообразным антропологическим данным все группы сибирских татар относятся к кругу сибирских европеоидно-монголоидных популяций смешанного происхождения. Несмотря на преобладание у них монголоидного компонента, таежного и южносибирского генезиса, это одна из наименее монголоидных тюркоязычных общностей Сибири. Как можно судить по диахронным одонтологическим данным, для современных групп характерно некоторое ослабление монголоидных особенностей, что можно связать с массовым смешением их с волго-уральскими татарами-переселенцами в XX столетии. Так, на рубеже веков в группах тоболо-иртышских татар (тарской и саргатской, Омская обл.) у трети обследованных антропологами лиц в кровной родне были казанские татары. Смешение коренных и европейских татар ведет к определенным изменениям в антропологической характеристике группы, например, к посветлению волос и глаз, понижению и относительному расширению лица, повышению переносья, увеличению процента вогнутых спинок носа. Тем не менее своеобразный местный генофонд в сибирско-татарских популяциях и сейчас безусловно преобладает.

Сибирские татары относятся к числу умеренно разнообразных, а по данным дерматоглифики – и гомогенных в антропологическом отношении этнических общностей. Как правило, исследователи выявляют промежуточное положение си-

бирских татар между обскими уграми (манси, ханты) и евразийскими тюрками смешанного европеоидно-монголоидного происхождения (хакасы и шорцы, северные алтайцы, казахи, ногайцы и башкиры). Это выраженно переходная общность между южными (южносибирскими) и северными (таежными) европеоидно-монголоидными вариантами на границе распространения как больших рас, так и малых – уральской (западносибирской по Багашеву) и южносибирской.

Оценки преобладания в их составе уральского и южносибирского компонентов неоднозначны, за исключением отдельных групп. Например, южных барабинцев из Абрамово (Куйбышевский р-н Новосибирской обл.) краниологи определенно относят к южносибирскому типу (расе). По общепринятому мнению, антропологический состав сибирских татар имеет сложное происхождение. Трофимова, Багашев, Ким, Моисеев видят в нем преобладание северного, уралоидного в современной терминологии, компонента при наиболее значительном присутствии южносибирских черт у наиболее южных групп барабинцев и тарских (аялынских) татар. В 1947 г. А.И. Ярхо предложил очень удачный для таких комбинаций термин – урало-алтайский тип (главным образом применительно к характеристике шорцев). В разработанной А.Н. Багашевым систематике антропологических типов сибирские татары (кроме барабинцев Абрамово) вместе с южными селькупами и чулымцами отнесены к двум вариантам обь-иртышского типа западносибирской расы. Второй тип той же западносибирской расы – уральский – объединяет обскоугорские популяции. Таким образом, здесь учтены два важных момента: участие уральского населения в расогенезе сибирских татар и существенные различия между расовым типом угров и ближайших к ним тюрков Сибири.

Внутриэтнические соотношения между тремя основными территориальными группами народа по разным оценкам сходятся в том, что наиболее монголоидными являются барабинские татары. Это обусловлено усилением центральноазиатской монголоидности, опосредованной южносибирским комплексом. Проведенное автором в последние годы одонтологическое исследование краниологических серий в целом выявило определенную специфичность каждой из территориальных групп: тоболо-иртышские татары сильнее других сближаются с южными и восточными уграми; у всех барабинцев максимально выражен южносибирский монголоидный комплекс; томские татары (эуштинцы) во многом похожи на барабинцев и тюменских татар, но явно сближаются еще с хантами Васюгана и чулымскими тюрками. По ряду данных у томских татар в настоящее время фиксируется наиболее заметное усиление европеоидного компонента.

Локальная изменчивость татарских популяций находит удовлетворительное объяснение в их этнической истории. Наиболее однородны томские татары-эуштинцы при некотором усилении южносибирских особенностей в серии из Томска (Тоянов Городок). Барабинцы по зубным признакам тоже однородны и близки к южным самодийцам – селькупам Парабели, Васюгана и Оби (Мигалка); по краниологическим данным более северные группы барабинцев (по Таре) исследователи связывают с уграми, а южных из Абрамово – с лесостепными тюрками.

Наиболее разнообразны тоболо-иртышские татары. Сильнее всего монголоидность выражена в двух группах – тюменской и тарской (аялынской), причем последние объединяются с барабинскими татарами. Усиление европеоидных черт у коурдакско-саргатских татар обусловлено значительной долей угорского субстрата, а у тобольских – прежде всего поздней примесью волго-уральских татар. По зубным и соматологическим данным аялынские татары – очень своеобразная, не похожая на других группа с выраженно мозаичным комплексом расовых особенностей. Уникальные данные по представительной мужской группе бухарцев без зарегистрированной собственно татарской примеси (133 чел.), обследованных в 1937 г. в Уленкульском и Ялангульском сельсоветах Омской обл., сообщаются в краткой заметке Дебеца и Трофимовой (1941). Бухарцы значительно выделяются на фоне всех си-

бирско-татарских групп усилением южных европеоидных (памиро-ферганских) черт с монголоидной примесью. В настоящее время среднеазиатский компонент стал уже составной частью популяции тарских татар, обусловливая исключительное своеобразие характеристики этой группы коренного тюркского населения Западной Сибири.

В заключение отметим, что широко расселенные сибирские татары пока недостаточно изучены по классической программе, описывающей физическую внешность, а группа заболотных татар вообще не представлена в антропологии.

Чулымцы. Один из наиболее изученных народов Западной Сибири в значительной степени благодаря деятельности томских антропологов Н.С. Розова и В.А. Дремова, а также раннему, уже с конца XIX в., поступлению первых краниологических коллекций. В монографии "Тюрки таежного Причулымья" (1991) наряду с этнографическими и лингвистическими данными обобщаются и все имевшиеся к тому времени сведения по антропологии чулымцев. Как и сибирские татары, они характеризуются европеоидно-монголоидным комплексом черт, который обычно включают в состав уральской группы типов. Чулымцы, подобно татарам, сформировались при взаимодействии не менее двух расовых общностей – северной (западносибирской таежной) и южной (лесостепной и предгорной). Считается, что первый компонент, который тесно связан с угорскими и южносамодийскими популяциями, в целом преобладает у чулымцев. Его формирование специалисты часто рассматривают как особую линию развития древних западносибирских популяций при подчиненной роли метисационных процессов. В то же время последние, по общепринятому мнению, преобладали в южносибирском ареале.

А.Н. Багашев на основе краниологических материалов объединил чулымцев с южными селькупами и томскими татарами в томско-нарымский вариант обь-иртышского типа промежуточной западносибирской расы.

Физический тип чулымцев характеризуется грацильностью и преобладанием монголоидных особенностей. Это низкорослое население (160 см в среднем для мужчин) с мезо-брахикранной формой головы, с темной пигментацией волос и тенденцией к депигментации глаз (черных волос – 92%, темных глаз – 62%), волосы на голове обычно прямые и мягкие, но тугие формы тоже нередки (24%), рост бороды – умеренно слабый, глазная щель – зауженная со средним наклоном, складка верхнего века – среднеразвитая, частота эпикантуса (монгольская складка века) – умеренно высокая (33%), высота лица (131 мм) повышена, по сравнению с уграми, лоб – довольно высокий, но неширокий, с заметным наклоном, нижняя челюсть немного расширена, форма лица от переносья – относительно широкая из-за большого нособровного расстояния, нос средней ширины и высоты, средневыступающий с понижением переносья, вогнутая спинка носа (26%) встречается чаще, чем выпуклая (8%) или извилистая (15%), кончик носа – сильно приподнятый, лицо – уплощенное и немного скуластое, верхняя губа – абсолютно высокая и слабо выступающая вперед, толщина губ – средняя по монголоидному масштабу.

Для периода XVI – начала XX в. отмечено существенное сходство чулымцев с их соседями – сибирскими татарами и селькупами. Две тюркоязычные группы бассейна Чулыма – чулымцы и хакасы-кызыльцы – тоже имеют общую антропологическую основу, но у последних южносибирский антропологический компонент выражен сильнее. Различия между ними возросли к концу XX столетия, и теперь кызыльцы – не самая близкая к чулымцам группа из алтае-саянских тюрков. По некоторым данным, современные чулымцы имеют тенденцию к антропологическому сближению с горными шорцами и тубаларами.

Хорошо исследована изменчивость локальных групп тюрков нижнего и среднего Чулыма (по краниологическим коллекциям). Выявлено умеренное разнообразие групп, из которого следует, что южные этнорасовые элементы проникали в Причулымье наиболее интенсивно через район устьев рек Яя и Кия. Население более

В-50869

Научная библиотека
УНЦ РАН

северных районов, расположенных ниже и выше по течению Чулыма, проживало в условиях повышенной изолированности. Среди последних выделяется большим своеобразием серия из Рубежа. Здесь снижена высота лица, уменьшена его уплощенность и выступание носа. В.А. Дремов видел в этом мозаичном комплексе усиление специфических для чулымцев признаков и доказательство реальности существования особого "чулымского" типа, только менее монголоидного, чем в материалах Дебеца и Трофимовой. А.Н. Багашев рассматривает данный комплекс в качестве локальной комбинации в изолированной группе.

Понятие "чулымский тип" как условное было введено Дебецем (1947) и Трофимовой (1947) применительно к описанному ими у чулымцев комплексу грацильных, брахикефальных и низколицых монголоидов саянского, по их мнению, происхождения. Авторы отводили ему роль одного из ведущих составных компонентов при формировании уральского типа (расы) в ходе метисации древних форм. Ни одно из позднее проведенных исследований не подтвердило такой степени монголоидности чулымских тюрков, как и распространения подобного типа в Алтае-Саянах. Сейчас предложены другие концепции расогенеза уральского типа (автохтонная, метисационная с участием в роли низколицых монголоидов катангского, или саяно-енисейского, типа, а также синтетическая, или промежуточная). Представления же о широком распространении и важной роли "чулымского" типа в расообразовательном процессе на территории Западной Сибири сейчас фактически оставлены.

Обобщая данные разных систем антропологических признаков, можно говорить о различных направлениях расогенетического сходства чулымцев. Так, в тюркоязычном мире Сибири они наиболее сходны с хакасами-кызыльцами и сибирскими татарами, особенно с томскими (эуштинцами), в меньшей степени с телеутами, шорцами и тубаларами, из самодийских и енисейских народов – с южными (среднеобскими) селькупами, в меньшей степени с ненцами и кетами. Сведения по кожным узорам характеризуют чулымцев как популяцию со слабым монголоидным компонентом, близкую к волго-камскому дерматоглифическому типу европейского неславянского населения. Г.Л. Хить объяснила это проявлением у чулымцев древнего европеоидного субстрата в Западной Сибири. Здесь подчеркнем общепризнанную мысль о том, что ослабление монголоидности у чулымцев не связано с поздней русской примесью. В то же время зубной комплекс устанавливает значительную степень монголоидности чулымцев, с которыми существенно сближается суммарная группа ненцев.

В XX в. характеристика чулымцев, как и соседних южных селькупов, значительно менялась в направлении меньшей монголоидности из-за смешения их с русскими. Изменение физических особенностей современного сибирского населения в результате межнациональных брачных контактов отражается в каждой из родительских популяций пропорционально доле включенного ею инорасового компонента. В сибирских малочисленных этнических группах такие изменения особенно ощутимы. Исторически межнациональные и межрасовые браки – постоянный механизм выравнивания антропологических различий между аборигенными и пришлыми этнорасовыми группами. Всего 1–1,5 тыс. лет назад пришлым этническим массивом были тюркоязычные предки современных чулымцев и сибирских татар. Их взаимодействие с автохтонным дотюркским населением привело к формированию и чулымских тюрков – носителей промежуточного комплекса обь-иртышского антропологического типа в составе западносибирской расы.

Телеуты. Антропологи подробно изучили бачатских телеутов. Большое значение для решения вопросов происхождения народа имеют заключения А.И. Ярхо (1947) и А.Р. Кима (Очерки культурогенеза..., 1998) в их сочетании. По своим физическим характеристикам телеуты имеют четкое преобладание монголоидного компонента южносибирского генезиса. Для мужчин современных телеутов характерны

средний рост, мезо-брахикефалия (умеренно округлая голова), средние и большие по сибирскому масштабу размеры лица удлиненной формы, относительное расширение нижней челюсти, средней ширины довольно узкий нос, относительно светлая кожа (по масштабу региона), черные и часто тугие волосы головы, преобладание темных глаз при наличии смешанных оттенков, высокий процент эпикантуса (примерно 50%), слабый рост бороды, умеренно уплощенное лицо, пониженное переносье, высокий процент вогнутых спинок носа (*Ярхо, Алексеева*).

Исследователи не пришли к единому мнению о том, к какому из современных народов наиболее близки телеуты. Анализ литературных материалов показывает, что это один из автохтонных народов региона с мозаичным сочетанием особенностей, наблюдаемых также у горных шорцев и северных алтайцев, у хакасских групп (прежде всего качинцев и кызыльцев) и южных алтайцев.

По данным краниологии, телеуты безусловно объединяются с шорцами Кузнецкой котловины, тубаларами и кумандинцами (челканцы не изучены). Все эти группы сближают средние размеры диаметров мозговой коробки, увеличенная ее высота, мезо-брахикрания, лицо – среднеширокое, высокое, удлиненное по форме, лоб – неширокий, умеренно наклонный, нос – высокий, среднеширокий и относительно узкий, переносье – средневысокое, но угол выступания носовых костей средний или небольшой, лицо – умеренно уплощенное. А.Р. Ким подчеркнул специфичность данного комплекса выделением таксона "североалтайский антропологический тип", который имеет различия с каждой из двух пограничных в регионе расовых общностей – уральской и южносибирской. По всей видимости, этот комплекс черт был унаследован от средневековых популяций северных предгорий Алтая. Изученная телеутская серия из д. Челухоево Беловского р-на Кемеровской обл. максимально сходна с мезокранной группой черепов курганного могильника тюркского времени VIII–X вв. Ур-Бедари, расположенного в том же районе.

А.И. Ярхо видел в бачатских телеутах типологически разнородную группу, в формировании которой приняли участие все три расовых общности, представленные у тюркских народов Сибири – урало-алтайская (в современной терминологии – уральская, или западносибирская), южносибирская и центральноазиатская. Выделяющая телеутов среди алтае-саянских тюрков особенность – их относительная высокорослость, являющаяся устойчивой характеристикой, как можно судить по данным начала – конца XX в. (материалы экспедиций Ярхо – 164,7 см мужская средняя величина, Алексеевой – 168,0 см). Подобно многим народам, длина тела у телеутов увеличилась примерно на 3 см в XX столетии. По росту они практически не различаются с юго-восточными тубаларами и немного превосходят большинство групп теленгитов. Мягкие части лица, по мнению А.И. Ярхо, сближают телеутов с южными алтайцами. Этот последний вывод и рассматривался до работ А.Р. Кима как основной, хотя сам Ярхо видел близость телеутов к северным алтайцам (в частности, к тубаларам) по измерительным показателям. Современный статистический анализ материалов Ярхо установил близкое сходство телеутов с качинцами. И действительно, те особенности физического типа телеутов, которые говорят об усилении монголоидности, по сравнению с соседними шорцами, имеют близкие значения не только у тубаларов или южных алтайцев, но и у хакасов – качинцев и кызыльцев. В целом физический тип телеутов можно определить как особый североалтайский вариант в составе южносибирской группы типов (расы).

Следует заметить, что большое сходство телеутов с североалтайскими этническими группами по абсолютным и относительным размерам головы и лица исключает, на наш взгляд, вариант вселения уже сформировавшейся общности на территорию Кузнецкой котловины из южных горных районов. Антропологический материал скорее свидетельствует о том, что этот народ формировался преимущественно на базе смешанных, европеоидно-монголоидных, автохтонных популяций северных районов Алтайской горной страны. Однако вероятно, что какой-то южноалтайский

компонент интегрирован в состав телеутов, поскольку часть антропологических данных все же не исключает и такого направления расогенетических связей.

Шорцы. На протяжении XX в. народ изучен достаточно подробно, имеются сведения по всем современным методикам для горных и абаканских шорцев. Специальное антропогенетическое исследование шорцев бассейна р. Мрас-Су проведено Л.О. Битадзе (1986). Народ представлен во всех обзорах антропологического состава населения Алтае-Саянского нагорья.

Для физического типа шорцев характерна низкорослость (160–162 см средняя для мужчин), удлиненная форма головы и лица при малой или средней их ширине, средней ширины и высоты нос, часто вогнутый (более 30%), с приподнятым кончиком и основанием, слабо или средневыступающий; частота эпикантуса по сибирскому масштабу понижена (примерно 15%), рост бороды слабый, лицо не сильно уплощенное, характерна относительная депигментация (посветление) кожи, глаз и в меньшей степени волос, среди оттенков которых изредка встречаются рыжие, волосы на голове в основном прямые и мягкие, частота тугих форм (35%) резко снижена по южносибирскому масштабу (Ярхо).

Этот промежуточный европеоидно-монголоидный комплекс черт сближает шорцев прежде всего с соседними народами – телеутами, тубаларами, кумандинцами и хакасами. За пределами горной страны шорцы имеют расогенетические параллели, иногда очень значительные, с чулымцами, северными самодийцами (особенно лесными ненцами), отдельными группами восточных хантов и кетами. В южносибирском регионе это один из наименее монголоидных народов, который, вслед за А.И. Ярхо, обычно относят к уральскому типу (расе). В наиболее выраженной форме этот тип представлен у южных, или дальних, по Ярхо, шорцев, которые особенно сближаются с населением юго-западной части Хакасии и нижними кумандинцами Солтонского р-на Алтайского края. Северные, или ближние, по Ярхо, шорцы особенно близки к телеутам и тубаларам. Здесь проступают явные черты южносибирского и центральноазиатского комплексов. Кроме того, уже в начале XX в. в той же группе было заметно влияние русского населения (*Ярхо*, 1947). По одонтологическим данным, локальные группы горных шорцев, без зарегистрированного иноэтнического смешения, однородны в пределах переходного урало-южносибирского комплекса (*Аксянова*, 1987). По краниологическому набору признаков своеобразны, включаются А.Р. Кимом в североалтайский антропологический тип (см. раздел о телеутах).

Всеми системами признаков отмечены заметные различия между горными и абаканскими шорцами, причина которых видится в смешении с хакасами-сагайцами и генетическом эффекте основателя.

Тубалары, кумандинцы, челканцы. Однородный в расовом отношении массив представляют три этнические группы Горного Алтая. Места их традиционного проживания находятся в горно-таежных районах к северу от Телецкого оз., между ареалами южных шорцев, северных алтай-кижи и чулышманских теленгитов; последние отделены естественной географической преградой – озером. Эти районы – переходная зона от уральского, или западносибирского, расового комплекса к южносибирскому; антропологические особенности аборигенного населения представляют результат их взаимодействия с преобладающим уже южносибирским компонентом. Характерно отсутствие четкой расовой границы на территории Северного Алтая. Это свидетельствует о взаимных контактах между автохтонными разноэтничными группами, а также об их формировании на общей антропологической основе.

Изучение коллекций черепов XIX – начала XX в. показало типологическое сходство тубаларов и кумандинцев с шорцами и телеутами в составе североалтайского антропологического типа (подробнее см. раздел о телеутах). В этой совокупности групп предполагается большая примесь европеоидных элементов по сравнению с другими тюркоязычными популяциями Южной и Западной Сибири. По данной

системе признаков очень близки друг к другу верхние и нижние кумандинцы, кроме серии Солтонского р-на.

А.И. Ярхо (1947) считал, что кумандинцы занимают промежуточное положение между тубаларами и шорцами, и, кроме того, обратил внимание на сильную смешанность кумандинцев с русскими. В тубаларах он видел "типично смешанный" народ, у которого в 1920-е годы ясно фиксировались локальные различия с преобладанием урало-алтайского комплекса на севере, южносибирского на юго-западе, центральноазиатского – наиболее монголоидного – на юго-востоке этнического ареала. Для челканцев (у Ярхо они названы "шалганцы" или лебединцы) приведены лишь отдельные признаки и словесный портрет. Поскольку на сегодняшний день это единственные опубликованные сведения, мы приводим описание челканцев из книги А.И. Ярхо полностью. "Шалганцы в общем приближаются к кумандинцам и шорцам, отличаясь от них средненосостью и абсолютной широконосостью. По ряду признаков лебединцы занимают промежуточное место между шорцами и тубаларами. Это объясняется, по-видимому, значительным смешением, происходящим и в наши дни. Хильден видит в лебединцах более или менее чистых представителей обско-угорского (уральского) типа. Приходится скорее признать, что этот тип более чист у шорцев, у лебединцев же он смешан с южно-алтайскими элементами" (с. 134). По данным Ярхо, все три группы – абсолютно и относительно широконосы, что определенно сближает их с более северными популяциями уральской расы. Телеуты и шорцы явно отделяются от них абсолютной и относительной узконосостью, сближаясь по этому признаку с южными алтайцами и хакасами.

В конце XX в. тубалары Турочакского р-на Республики Алтай характеризовались, по данным автора, средним ростом (165 см у мужчин), увеличенными размерами головы и лица, среднешироким по своей форме, среднешироким лбом с некоторым усилением его наклона и развития надбровья, небольшой, по сибирскому масштабу, шириной нижней челюсти, абсолютно и относительно широким носом с пониженным переносьем и средневыступающим из плоскости лица; в форме спинки носа преобладает вогнутый профиль, лицо – умеренно уплощенное и слабо скуластое, монголоидные особенности глаз отчетливо выражены, особенно высока частота эпикантуса (50%), рост бороды – ниже среднего, волосы головы – черные, обычно прямые и мягкие, цвет глаз – темный или смешанный. При сравнении тубаларов с алтай-кижи четко проявляется уральская тенденция по комплексу признаков в сочетании с алтайской основой типа. Однако в среднем тубалары очень близки к южносибирскому типу.

Зубные материалы, которые получены только у современных тубаларов, свидетельствуют о северном направлении расогенетических связей с аборигенными группами Томско-Нарымского Приобья – чулымцами и селькупами, т.е. в целом подтверждают соматологические данные. На этом фоне неожиданно велик контраст между этническими группами по обобщенной характеристике кожных узоров (*Хить*, 1986). Челканцы, оказавшись максимально европеоидными в южном регионе и всей Западной Сибири (в пределах смешанных вариантов), не имеют аналогий в пределах Сибири. Тубалары и кумандинцы, напротив, попадают в группировку наиболее монголоидных групп в Алтае-Саянах и сближаются не только с улаганскими теленгитами, но и с суммарной группой тувинцев.

В целом рассмотренная группа народов характеризуется единым физическим типом, который формировался, очевидно, на базе местных средневековых групп. Эти народы имеют общие компоненты с тюркским и самодийским населением Среднего Приобья. С этническими группами южных районов Горного Алтая различаются вполне отчетливо, характеризуясь уменьшением поперечных размеров головы и лица, ослаблением монголоидности.

Алтайцы (алтай-кижи) и теленгиты. В Западной Сибири есть два географических полюса максимально выраженной монголоидности автохтонного населения –

это крайний юг Горного Алтая и крайний Север – Ямал, что совпадает с полюсами максимальной в регионе суровости климата. Этнически данное население представлено в первом случае популяциями алтай-кижи и в меньшей степени – теленгитов, а во втором – популяциями ненцев. Однако расогенетическая направленность данных комплексов неодинакова, так как базируется на антропологическом сходстве с разными группами народов, близкими прежде всего в географическом, хозяйственно-культурном и языковом отношении. Для ненцев таким народом будут энцы, а для южноалтайских этносов – казахи и киргизы, с одной стороны, и тувинцы – с другой.

После экспедиций 1920-х годов под руководством А.И. Ярхо и В.В. Бунака алтай-кижи, теленгиты и чуйские казахи (мужские, женские и детские выборки) изучены по разным системам расоводиагностических, антропоэкологических и генетических маркеров, их внешний вид описан рядом исследователей по стандартной программе, собраны фотоколлекции. К концу XX в. были получены довольно обширные и хорошо сопоставимые материалы, которые позволяют определить положение южноалтайских этносов на антропологической карте народов Алтае-Саянского нагорья, Центральной Азии, Сибири в целом. Установлено, что за послевоенное время длина тела рассматриваемых народов увеличилась на 2–3 см. Обратим также внимание, что краниологический материал по южным алтайцам до сих пор представлен только серией теленгитов, имеющих определенные различия с алтай-кижи.

Современные алтай-кижи мужчины имеют средний рост (примерно 164 см), округлую форму головы с сильно увеличенным поперечным диаметром (головной указатель – около 84%), довольно широкий лоб и умеренно расширенную нижнюю челюсть, увеличенные размеры абсолютно и относительно широкого лица (эурипрозопия), нос – абсолютно широкий, высокий, с большим нособровным расстоянием, а по указателю относительно узкий; высота верхней губы и толщина обеих губ увеличены, ширина рта – относительно небольшая. Рост бороды и бровей ослаблен, хотя встречается и довольно сильное их развитие; волосы головы – прямые, черные и часто жесткие, тугие – составляют не менее трети случаев, волнистые волосы, в том числе жесткие, встречаются значительно реже, рыжие оттенки не отмечены; цвет кожи – более светлый, чем у тувинцев; цвет глаз – темный, в редких случаях – серо-зеленый; морфология глазной области – умеренно монголоидная с очень высокой частотой эпикантуса (более 50%), лицо – уплощенное и среднескуластое, нос, по сибирскому масштабу, – хорошо выступающий при пониженном переносье, с прямым или поднятым кончиком; профиль спинки носа – обычно прямой, но нередки вогнутые, чаще выпуклые или извилистые формы; крылья носа среднеразвиты; верхняя губа обычно выступает вперед (прохейлия), изредка встречаются очень толстые губы. А.И. Ярхо пишет: “Подметить характерные различия между онгудайцами и усть-канскими алтай-кижи не удалось. Но зато у северной ветви алтай-кижи, которая Анохиным и Глуховым именуется маймалярами, наблюдается ослабление характерного комплекса измерительных признаков. Маймалары характеризуются меньшим развитием поперечных размеров головы и лица. Создается впечатление, что они, находясь в соседстве с менее широкоголовыми и широколицыми тубаларами и телеутами (вторично вселившимися в Шебалинский, Майминский и Чемальский аймаки), заимствовали у окружающих народностей их тип” (*Ярхо*, 1947. С. 35).

Мужчины теленгиты, по сравнению с алтай-кижи, прежде всего более высокорослы (167 см в среднем) и значительно более узконосы, по отдельным признакам имеют слабую тенденцию к меньшей монголоидности. А.И. Ярхо отметил локальные различия у теленгитов, которые сводятся к усилению центральноазиатских черт по направлению к югу. В итоге “низовские” чулышманские теленгиты в среднем приближаются к тубаларам, а “чуйцы” – к алтай-кижи. Две южноалтайские этнические группы по внешнему облику в целом значительно близки друг другу,

характеризуясь более или менее выраженной спецификой по отношению ко всем соседним коренным народам региона. С антропологической точки зрения они заполняют таксономическое пространство между казахами и киргизами, к которым ближе теленгиты, и степными тувинцами, к которым ближе алтай-кижи. Обе этнические группы явно отделяются от северных алтайцев и еще сильнее от западных монголов.

По кожным узорам и признакам зубной системы картина межэтнических соотношений на Алтае – более мозаичная, что связано с неравномерностью географических градиентов отдельных признаков. Подобно большинству сибирских народов, южноалтайские группы характеризуются выраженным ослаблением монголоидного комплекса, по сравнению с монголами, а в среднем – по данным системам признаков – уступают и тувинцам. Чуйские теленгиты по зубному комплексу очень похожи на суммарную выборку казахов, но все же более монголоидны, чем непосредственно чуйские казахи.

В южной части Горного Алтая мы наблюдаем вторую межрасовую границу в широком ареале распространения тюркоязычных народов Западной Сибири – переход от смешанного по происхождению европеоидно-монголоидного комплекса южносибирского типа (расы) к родственному монголоидному комплексу центральноазиатского типа североазиатской малой расы. Заметим, что, по современным данным, в формировании центральноазиатского типа (расы) приняли участие и группы древнего европеоидного населения Азии. По мнению А.И. Ярхо, теленгиты и алтай-кижи "являются безусловно разнородными" (*Ярхо*, 1947. С. 81). Они включают оба расовых компонента, но в разном соотношении: у теленгитов преобладает южносибирский ("алтайский") комплекс, у алтай-кижи – центральноазиатский ("саянский"), хорошо известный сейчас по характеристике монголоязычных народов, якутов, долган и тувинцев. Все последующие работы внесли коррективы в эти выводы, демонстрируя значительную роль южносибирского субстрата в расогенезе обоих южноалтайских народов. Кроме того, статистически подтверждено их промежуточное положение в совокупности популяций алтае-саянских тюрков (в том числе казахов) и монголоязычных групп.

В настоящее время комплекс расовых особенностей теленгитов антропологи согласованно включают в круг форм промежуточного южносибирского типа. Более дискуссионным является систематическое положение физического типа алтай-кижи: его относят к южносибирскому типу либо к саянскому варианту центральноазиатского типа.

Очевидно, именно южносибирский антропологический компонент связан с домонгольским периодом истории южной части Алтая. У теленгитов этот пласт, видимо, сохранился в более чистом виде. О нечеткости границ между центральноазиатским и южносибирским типами писали В.П. Алексеев и И.И. Гохман, опираясь на краниологический материал (1984). И это не исключительная, а напротив, теоретически ожидаемая ситуация. Она неизбежно возникает при накоплении материала в зоне контакта любых расовых типов. Ситуация нечеткости границ между родственными таксонами классификации в высшей степени приложима к характеристике алтай-кижи как одному из наиболее монголоидных комплексов среди алтайцев. Методологически вопрос о типологической оценке выборочного комплекса черт решается в пользу преобладающего в нем направления связей. По данным о современных популяциях, центральноазиатский расовый градиент у алтай-кижи проявляется сильнее, чем южносибирский. Они ближе всего по физическому типу к характеристике тувинцев. Обращает на себя внимание нестабильность расогенетических связей алтай-кижи по разным системам антропологических признаков.

На участие европеоидного населения в формировании алтайцев – южных и северных – указывает не только снижение уровня монголоидности по признакам пигментации и мягких частей лица, но и значения некоторых размеров головы. Здесь

наблюдается необычная для монголоидов большая ширина лба и уменьшение ширины нижней челюсти. По абсолютной и относительной величине этих параметров Горный Алтай – лишь срединная часть географического пространства от Казахстана–Киргизии до Тувы, где надежно маркируется участие европеоидов в формировании коренных популяций. Их генезис обычно связывают с населением разных эпох, в том числе с популяциями эпохи бронзы и раннего железа. Предполагается участие южных европеоидов.

Экологический фактор оказал, по-видимому, заметное влияние на становление физического типа алтайцев. Специальным исследованием в Алтае-Саянском регионе показано, что при нарастании суровости погоды существует тенденция к увеличению размеров головы и лица, однако без увеличения длины тела. Выявлены черты высокогорного адаптивного типа у теленгитов Кош-Агачского р-на, западных тувинцев Монгун-Тайгинского р-на и в популяциях большинства районов Монголии. По тому же комплексу морфофункциональных особенностей алтай-кижи обнаружили заметное сходство с бачатскими телеутами (Антропоэкология.., 2005).

Антропологи уделили определенное внимание изучению потомков межнациональных браков, – в основном алтайско-русских и алтайско-казахских. Результатом метисационных процессов является сближение характеристик взаимодействующих групп.

Хакасы. Исключительное положение Хакасии в общей панораме исследований определяется интенсивностью археологического изучения Минусинской котловины, полнотой палеоантропологической летописи, наличием разносторонних сведений по физической антропологии всех этнографических групп хакасского народа (качинцы, кызыльцы, сагайцы, бельтиры, койбалы), а также абаканских шорцев. Обследованы разные половозрастные группы коренного населения. Установлено, что между Хакасией и Тувой проходит самая четкая в Южной Сибири межрасовая граница, отделяющая промежуточные южносибирские расовые варианты от центральноазиатских монголоидов.

В 1920-е годы А.И. Ярхо отметил сильную родовую (по сеокам) смешанность населения, особенно на юге Хакасии, у бельтиров. В койбальском регионе среди школьников в начале 1970-х годов было много метисов койбалов с сагайцами и качинцами. На протяжении последних столетий интенсивно идет процесс смешения с русскоязычным населением, поэтому в разных районах республики изучены выборки метисов и этнических русских.

Большой вклад в изучение проблемы происхождения хакасского народа внесли многие ученые, среди которых выделим работы А.И. Ярхо, В.П. Алексеева, Т.И. Алексеевой, И.В. Перевозчикова, Г.Л. Хить, Н.И. Халдеевой, В.А. Дремова и А.Р. Кима. Разные системы антропологических признаков согласованно говорят о промежуточном европеоидно-монголоидном статусе физических особенностей всех этнографических групп хакасов. В формировании этого автохтонного народа южной части Обь-Енисейского междуречья приняли участие группы разного происхождения, в том числе древние европеоиды. Комплекс расовых особенностей хакасов относят к вариантам южносибирского антропологического типа (расы). У кызыльцев, сагайцев и бельтиров нередко фиксируют отклонение в сторону уральского антропологического типа (урало-алтайского по Ярхо, западносибирского по Багашеву).

Для мужских выборок XX в., на примере качинцев и сагайцев без зарегистрированной русской примеси, отмечены низкая или средняя длина тела (до 163 см по Ярхо и до 165 см по Алексеевой), средние размеры головы умеренно округлой формы (мезо-брахикефалия, головной указатель – 80–82%), удлиненная форма лица, в основном за счет увеличенной высоты, средняя ширина лица и носа, лба и нижней челюсти, увеличенное нособровное расстояние, относительно узкая форма носа (особенно у качинцев), средняя толщина губ. Кожа – светлая, но с заметным потем-

нением у качинцев; окраска волос и глаз – преимущественно темная (особенно у качинцев); волосы на голове – обычно прямые, нередко жесткие; рост бороды и волос на груди – слабый, лицо – умеренно уплощенное и среднескуластое. Глазная щель – зауженная, со слабым наклоном; часто есть эпикантус (монгольская складка века – примерно 40%); складка верхнего века – среднеразвитая. По сибирскому масштабу нос хорошо выступающий; форма спинки носа варьирует, при этом вогнутый профиль реже встречается у качинцев. Кончик носа – приподнятый, верхняя губа выступает вперед (прохейлия).

Хакасы по средним данным сближаются с соседними тюркоязычными группами Западной Сибири – шорцами, телеутами, североалтайскими народами, частично с чулымцами и отдельными, наиболее тяготеющими к югу группами сибирских татар. Абаканские шорцы в настоящее время ближе по антропологическим характеристикам к хакасам, чем к горным шорцам.

Общим положением является указание на большую гомогенность этнотерриториальных групп Хакасии (вместе с абаканскими шорцами), по сравнению с популяциями соседних регионов, – Алтая с Кузнецкой котловиной и Тувы. Это связано с меньшим географическим ареалом и не исключает заметной дифференциации хакасских групп. Они в целом менее монголоидны, чем алтайцы, теленгиты и тувинцы. Относительным уменьшением монголоидности на фоне других групп хакасов характеризуются прежде всего бельтиры, к которым чаще всего близки сагайцы.

Специально анализировалось соотношение характеристики кызыльцев Орджоникидзевского р-на республики и соседних к ним в прошлом чулымцев (Тюрки таежного Причулымья, 1991). В целом эти две этнические группы довольно близки друг другу, особенно по данным прошлых столетий. У кызыльцев более рельефно выражена южносибирская расовая тенденция, которая усилилась в XX в. Теперь это одна из наиболее монголоидных групп хакасов наряду с койбалами. Кызыльцы без иноэтничной примеси остаются самой низкорослой хакасской группой, а по признакам зубной системы стали очень похожи на казахов Казахстана.

Формирование физических особенностей хакасов происходило при взаимодействии трех антропологических компонентов: европеоидного, по-видимому, южноевропеоидного населения тагарской культуры раннего железного века, и двух монголоидных – северного таежного (в составе таштыкской культуры) и южного, из центральноазиатского региона. Последний компонент связывают с тюрками, в то время как таежный – с уралоязычным населением: самодийцами и уграми. Гипотеза С.В. Киселева о происхождении хакасов от средневековой группы "енисейских кыргызов" наиболее вероятна для качинцев, койбалов и сагайцев (*Алексеев*, 1963. С. 161, 162). Сейчас известно, что тяготеющие к Южной Сибири кеты ближе, чем обские угры, к хакасам с шорцами. Кроме того, в расогенезе хакасов допускается участие европеоидного населения эпохи бронзы.

СИБИРСКИЕ ТАТАРЫ

ГЛАВА 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

В настоящее время в Сибири проживает около 500 тыс. татар. Кто они? Все ли относятся к сибирским татарам – к тем, предки которых жили здесь еще до прохода Ермака – покорителя Сибири? Изучение этнического состава татар Западной Сибири показало, что сибирские татары насчитывают тут около 180 тыс. чел. А остальные являются выходцами из районов Поволжья и Приуралья и их потомками. Это прежде всего казанские татары, мишари, кряшены и другие группы европейских татар. Что касается астраханских и крымских татар, то в Сибирском регионе их проживает немного. Нужно сказать, что часть поволжско-приуральских татар в Сибири тоже стали называть себя *сибиртатарлар*, т.е. сибирские татары. Одни из них зовутся так потому, что давно живут в одних селениях и городах совместно с сибирскими татарами, сблизились с ними и в значительной степени смешались, т.е. вошли в состав коренных сибирских татар. Другие давно живут в Сибири и, как и русские, считают себя сибиряками, поэтому и зовутся сибирскими татарами.

Долгое время проблемы этнического состава, формирования и истории сибирских татар волновали ученых. Ею занимались такие видные деятели науки прошлого, как историки Г.Ф. Миллер и В.Н. Татищев, этнографы И.Г. Георги, Н.Ф. Катанов, Н.А. Костров, Г.Н. Потанин, И. Юшков, Н.М. Ядринцев, археолог С.М. Чугунов, языковед В.В. Радлов (*Миллер*, 1937. Т I; 1941. Т II; *Татищев*, 1979. С 153–360; *Георги*, 1799. Ч. 2; *Катанов*, 1894. Кн. 3. С. 186–206, и др.; *Костров*, 1874. № 25, 34, 37–38, 44, и др.; *Потанин*, 1884. Т. XI: Западная Сибирь. С. 97–106, и др.; *Юшков*, 1861. № 33–45; *Ядринцев*, 1891; *Чугунов*, 1901, *Радлов*, 1872. Т. IV). Из ученых XX–начала XXI в. существенный вклад в изучение сибирских татар внесли историки С.В. Бахрушин, З.Я. Бояршинова, Н.Ф. Емельянов, Х.З. Зияев, З.Д. Титова, В.И. Шунков (*Бахрушин*, 1937. Т. 1. С. 55–80; *Бояршинова*, 1950. Т. 112. С. 24–210; *Емельянов*, 1980; *Зияев*, 1968; *Титова*, 1976. Вып. 19. С. 108–147; *Шунков*, 1956), этнографы В.Б. Богомолов, Ф.Т. Валеев, Ф.Х. Гильфанова, Б.О. Долгих, М.А. Корусенко, С.Н. Корусенко, Н.В. Кулешова (Кузнецова), Н.А. Левочкина, Р.К. Сатлыкова, А.Г. Селезнев, Ю.Б. Симченко, И.А. Селезнева, Е.Ю. Смирнова, Н.А. Томилов, Ф.М. Фаткулина, В.В. Храмова (*Богомолов*, 1978. С. 123–135; *Валеев*, 1980; *Валеев, Томилов*, 1996; *Гильфанова*, 1999; *Долгих*, 1960; *Корусенко М.А.*, 2003; *Корусенко С.Н.*, 1990. С. 121–130; *Корусенко С.Н., Кулешова*, 1999; *Левочкина*, 2002; *Сатлыкова*, 1981. С. 61–73; *Селезнев*, 1994; *Селезнева*, 2000; *Смирнова*, 1998; *Симченко*,

1965; *Томилов*, 1981; 1983; 1992; *Томилов, Кузнецова*, 1979. С. 96–103; *Фаткулина*, 2001; *Храмова*, 1956. С. 473–491 и др.), археологи К.Э. Гриневич, Б.А. Коников, В.А. Могильников, В.И. Молодин, В.И. Соболев, Т.Н. Троицкая и др. (*Басандайка*, 1947; *Коников*, 1981. С. 66–70; *Могильников*, 1965. № 1. С. 275–282; *Молодин*, 1988; *Соболев*, 1978. С. 179–190; *Троицкая, Молодин, Соболев*, 1980), антропологи А.Н. Богашев, Г.Ф. Дебец, В.А. Дремов, С.В. Ефимова, Н.С. Розов, Т.А. Трофимова, Н.И. Халдеева, Г.Л. Хить (*Багашев*, 1988. С. 22–54; *Дебец*, 1948; *Дремов*, 1990. С. 52–72; *Ефимова, Томилов*, 1990. С. 35–52; *Розов*, 1961. Вып. 6. С. 71–91; *Трофимова*, 1947. Т. I. С. 194–215; *Халдеева*, 1984. С. 30–32; *Хить*, 1990. С. 14–34, и др.), языковеды М.А. Абдрахманов, Х.Ч. Амшина, Г.Х. Ахатов, Л.В. Дмитриева, А.П. Дульзон, С.М. Исхакова, Д.Г. Тумашева и др. (*Амшина*, 1999. Ч. 1–2; *Абдрахманов*, 1959. Т. XVIII. С. 195–220; *Ахатов*, 1963; *Дмитриева*, 1981; *Дульзон*, 1956. Т. XV. С. 297–379; *Исхакова*, 1970. Вып. 74. С. 140–150; *Тумашева*, 1977, и др.). Более четырех десятков лет понадобилось отечественным ученым в наше время, чтобы подойти к решению проблемы состава этой этнической общности и изучения опыта проживания ее среди русского населения.

Сибирские татары состоят из трех разрозненных этнических групп – томских, барабинских и тоболо-иртышских татар. Те, в свою очередь, тоже делятся на менее крупные группы. Томские татары состоят из калмаков, чатов и эуштинцев; барабинские – из барабинско-туражской (или барабинско-чановской, по названию районов проживания), любейско-тунусской (или кыштовско-усть-таркской) и теренинско-чойской (или каргатско-убинской) групп; тоболо-иртышские – из тюменско-туринской, тобольской, ясколбинской, курдакско-саргатской и тарской групп. В свою очередь тюменско-туринскую группу составляли тюменские, ялуторовские, туринские и верхотуринские татары, тобольскую группу – аремзянско-надцинские, искеро-тобольские, бабасанские и иштякско-токузские татары, ясколбинскую группу – ясколбинские, кошукские и табаринские татары, курдакско-саргатскую группу – курдакские и саргато-утузские татары, тарскую группу – аялынцы и туралинцы.

Коренные татары Западной Сибири чаще называют себя *сибиртар* или *сибиртатарлар* (сибирские татары). Сохраняются также групповые самоназвания: *тоболик* (тобольские), *тарлик* (тарские), *тюменик* (тюменские), *бараба* (параба), *томтатарлар* (томские татары), *умартатарлар* (обские татары) и др. Кроме того, в прошлом они называли себя *ясаклы* (т.е. ясачные), *инородцами, топ-иерлы-халк* (т.е. старожилами, в отличие от прошлых выходцев из Средней Азии и Европейской России), *чувальщиками* (от названия печи чувал). Пришельцы из Средней Азии и Казахстана – так называемые сибирские бухарцы – звали себя *бухарлык* (т.е. бухарцам), *сартами*, *узбеками*.

Одновременно существовали племенные, родовые и более мелкие территориальные названия: *шибанцы* – по фамилии Шейбандинов, в Тарской и курдакско-саргатской группах – *аялы*, *туралы*, *каурдак*, *сарт*, *саргач*, *тав*, *отуз*, *тав-отуз*, *я-иртыш*, *тебендю*, *тунус*, *лунуй*, *любай* и др., в ясколбинской группе – *юша*, *кону*, *цаплай*, *кас*, *целее*, *торна* и др., в барабинской – *терена*, *тара*, *келебе*, *барама*, *лонга*, *ловей*, *карганы*, *пуранак*, *малик*, *мумок*, *артышак*, *пулнух*, *таленгут*, *чунгур* и др., в томской – *яушталар*, *калмаклар*, *цаттыр*, *цицкан*, *аз-кыштым* и др. Пришлые казанские татары звали коренных татар иногда *курчаклар* – "кукольниками" – из-за того, что те поклонялись "куклам" – видимо, изображениям семейных покровителей. В свою очередь сибирские татары называли пришлых татар *самоходами* или *казану*. Русские зовут сибирских татар *татарами*, в некоторых местах звали *цалдонами* (за цоканье в языке), а позднейших татарских переселенцев из-за Урала – *захребетными татарами*. Соседи – башкиры, казахи, ханты и манси именуют татар *хатань*, *турали*, *ногай*, *бараба*, селькупы – *тын*, чулымские тюрки – *цат*.

Сибирские татары, или, как их еще иногда называют, западносибирские татары, расселены в основном в средней и южной частях Западной Сибири от Урала до почти

Регионы преимущественного расселения тюркских народов в Сибири

Енисея. Селения их разбросаны среди русских деревень, часть русских проживает в самих татарских селениях и составляет в них порой 15–30% от всего населения. Значительные группы сибирских татар живут в городах Тюмени, Тобольске, Омске, Таре, Новосибирске, Томске и др. Былая компактность их расселения в городах (в татарских слободах) также давно исчезла. В Тюменской обл. тоболо-иртышские татары проживают в Вагайском, Нижнетавдинском, Тобольском, Тюменском, Ялуторовском, Ярковском районах и частично в других вдоль берегов рек Иртыш, Тобол, Тура, Тавда, Исеть, Лайма, Носка, Пышма, Ачиры. В Омской обл. они населяют Большереченский, Знаменский, Муромцевский, Тарский, Тевризский, Усть-Ишимский и в меньшей степени иные районы по берегам Иртыша и Тары. В Новосибирской обл. барабинские татары расселены в Барабинском, Венгеровском, Каргатском, Куйбышевском, Кыштовском, Убинском, Усть-Таркском, Чановском и других районах по рекам Омь, Уень, Обь и берегам многочисленных озер. В Томской обл. татары томской группы живут в Томском и частично соседних районах по рекам Томь и Обь. Небольшие группы томских татар проживают по Томи в Юргинском и Яшкинском районах Кемеровской обл. и в Колыванском р-не Новосибирской обл.

Тюменско-туринские татары, с именем которых связано наиболее раннее государственное образование сибирских татар – Тюменское ханство, к приходу русских в Сибирь занимали территорию бассейнов рек Туры, Тобола (почти до впадения Тавды), Ниццы, Исети, Пышмы и притоков этих рек. Отдельные группы тюменских татар расселились на территорию Урала и даже Приуралья. Среди их городков XVI в. известны были Чимги-Тура (Тюмень), Цымырлы (около устья Туры), "заставной Кучумов городок" Тарханский, Явлу-Тура (в районе нынешнего Ялуторовска), "Царево городище" (Курган), городок есаула Алышая (на Тоболе), Кинырский (на Туре выше Чимги-Туры) и др. Часть населения проживала в так называемых юртах – небольших поселениях, или на кочевых становищах. В ряде мест юрты и становища были расположены чересполосно с мансийскими поселениями.

Тобольские татары наряду с тюменскими, курдакско-саргатскими и тарскими татарами явились основным ядром населения Сибирского ханства XVI в. Именно на территории искеро-тобольской группы находилась и столица этого государства – г. Искер (Кашлык или Сибирь). Границы Сибирского ханства доходили на севере вплоть до низовьев Иртыша, на западе – до Уральских гор, на юге – до ишимских степей, а на востоке они простирались почти до среднего течения Оби. Тобольские татары в рамках этого государства занимали гораздо меньшую территорию, они проживали по Тоболу вниз от впадения в него р. Тавды, по Иртышу, ниже устья Ишима и до впадения в Иртыш р. Конды, а также в междуречье Тобола и Иртыша. Во второй половине XVI в. их территория постепенно расширялась: они оседали на землях манси, хантов, тюменско-туринских, курдакско-саргатских и тарских татар. Наиболее густо татарские городки сосредоточивались в тот период в районе будущего Тобольска и в его округе – это Искер, Сузгун-Тура, Бицик-Тура, Абалак, Чуваш-Тура. Кроме них известны городки и селения тобольских татар XVI в. в бассейне Тобола – Караульный Яр, Карачин городок (у оз. Карачинского), Бабасаны, Тобол-Тура, Салтысаран-Тура; на р. Вагае – Агитский городок, Ат-Баш; по Иртышу – Касым-Тура, Шанчинские юрты, Саусан-Тура, Княжев городок (Бегишева), Салы, Кулар-Тура, Рянчин, Атиков-городок (Заостровные юрты), городки Аремзянский, Тургайский и др.

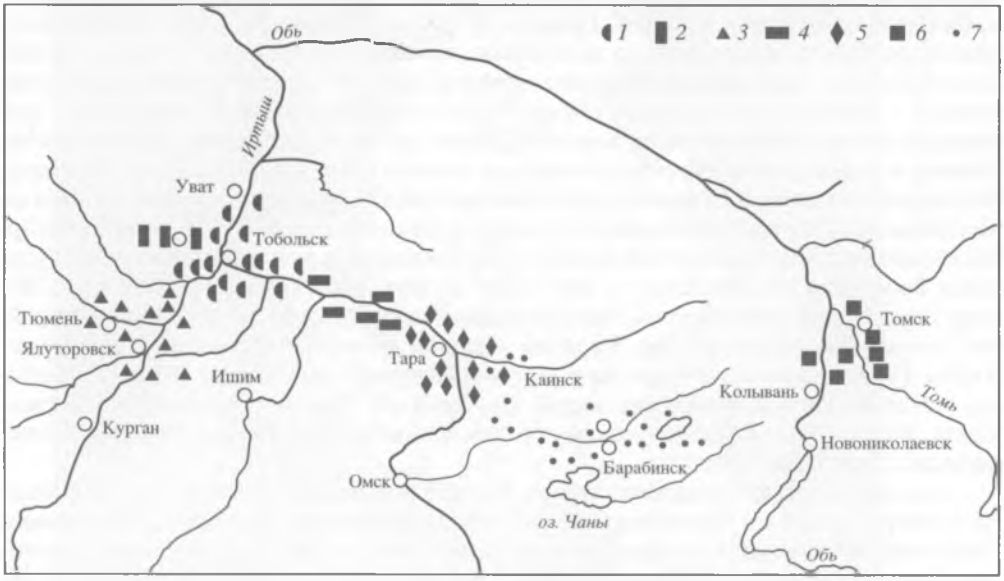
Ясколбинские татары населяли территорию большого болотистого края к западу и северо-западу от тобольских татар. Отсюда произошло еще одно их название – "заболотные" татары. Северная граница их территории доходила до правых притоков Конды, где татары контактировали с манси и хантами, западная граница – до Пелымского у., где жили манси, южная – до р. Тавды, где ясколбинцы жили частично смешанно с тюменскими татарами, восточная граница их проходила чуть запад-

нее Тобола и Иртыша. Татарское население данной группы помимо Иртыша сосредоточивалось в отдельных населенных пунктах по рекам Лайме, Носке и Иземетке, а также по берегам озер. Известные с конца XVI в. волости Ясколба, Лоймытомак и Вачиер отражали наименования наиболее крупных старинных юрт.

Курдакско-саргатские татары в XVI столетии занимали территорию по среднему Иртышу и его притокам – Ишиму, Биче, Шишу и др. Помимо древнего городка в устье Ишима Кизил-Туры в местах расселения курдакско-саргатских татар находились еще городки и поселения Кулары, Шиш-Тамак, Каурдак, Саргачик Ишимский, Нижний городок князя Елыгая (Тебендя), Ташатканский городок, Саурган, Кутарки. Вверх по Иртышу татары этой группы контактировали с тарскими татарами, вниз по Иртышу – с тобольскими татарами. Кочуя по Иртышу в южных районах, они сталкивались также с ногайцами и казахами.

Территория расселения тарских татар охватывала часть Среднего Прииртышья примерно от р. Оши и до устья р. Оми. Они проживали тогда в бассейнах рек Тары, Уя и Оши, постепенно осваивая все более широкую территорию. На востоке они имели контакты с барабинцами и васюганскими хантами, в южных и юго-западных районах – с кочевническим миром различных тюркских (ногайцы, казахи), а затем и монгольских (калмыкских) племен. С запада и юго-запада на территорию тарских татар помимо ногайцев, возможно, заходили башкиры-табынцы. До нас дошло немного сведений о населенных пунктах тарских татар, которые были у них до прихода сюда русских. Известен Малый городок у оз. Большие Мурлы и Кара-Тура – Черный город, который стоял, по одним данным, между устьями рек Тары и Оми близ Большого оз. (тогда это тоже оз. Большие Мурлы – Улыкуль), по другим – на Иртыше, ниже будущей Чернолуцкой слободы.

Барабинские татары в XVI в. также "были за Кучумом". Но объединение их с тоболо-иртышскими татарами в Сибирском ханстве было непрочным. После прихода в Сибирь русских барабинцы отстранились от Кучума и не помогали ему. Территория их расселения в указанном столетии простиралась от южных границ Васюганской низменности на севере, где они соседствовали с селькупами и хантами, и почти до Кулундинской степи на юге. На западе их земли смыкались с землями



Расселение сибирских татар на юге Западной Сибири: *1* – тобольские, *2* – ясколбинские, *3* – тюменские, *4* – курдакско-саргатские, *5* – тарские, *6* – томские, *7* – барабинские

тарских татар, а на востоке кочевья охватывали район оз. Убинского, где в верховьях Оми они контактировали, видимо, с чатами. Жили барабинцы в XVI в. в небольших поселениях разбросанно, но у них были и укрепленные городки – такие известны у озер Чаны и Яркуль, по р. Оми. Сохранились названия городков – Тон-Тура, Тунуса и др. К приходу русских в Восточной Барабе среди барабинцев жило немало калмыков.

Томские татары в XVI столетии еще не представляли собой единой этнической общности. Их территория не входила тогда в состав Сибирского ханства, однако они отчасти находились в зависимости от енисейских киргизов и платили им дань. Собственно томские татары – эуштинцы – занимали территорию Нижнего Притомья. На западе от них жили чаты и темерчинцы, о которых речь пойдет ниже, на севере – селькупы, на северо-востоке – чулымские тюрки, на юге – телеуты и кузнецкие татары (предки шорцев). У эуштинцев известны были городки Тоянов, Ашкинеев (Горбунов), Евагин (Тегильдеев), Енюгин, городок князька Басандая и др.

Чаты к приходу в Сибирь русских жили в западных районах Барабинской степи и считались подданными Кучума. Они занимали территорию по соседству с барабинцами в бассейне верхней Оми, а также, видимо, верховий Каргата, Чулыма и в бассейне р. Чаус, притока Оби. Северными их соседями были селькупы, на востоке – эуштинцы, на юге – белые калмыки (телеуты и теленгиты). Передвижки, охватившие в разной степени тюркское население Западно-Сибирской равнины после начала освоения Сибири Русским государством, подтолкнули чатов к тому, чтобы занять обширные районы Приобья. К появлению здесь русских отрядов чаты жили уже в основном на Оби, на землях так называемых обских татар, главным образом темерчинцев, где построили Мурзинский и Чатский городки.

Обскими татарами условно названы те группы тюрков, которые проживали по Оби севернее и южнее устья Томи и были различного происхождения. Приняв относительно рано христианство, они активно смешивались с русскими и в XX в. окончательно слились с ними. В настоящее время такой группы больше не существует. К приходу русских они составляли четыре группы – шегарскую, темерчинскую, провско-соргулинскую и черно-мысскую. Контактировали они с эуштинцами, чатами, селькупами и чулымскими тюрками. Обские татары, жившие по Оби вверх от устья Томи, находились в составе ясачных людей эуштинского князька Тояна, лишь позднее темерчинцы были захвачены чатами и платили им ясак до 1631 г.

Калмаки – выходцы из телеутов, вошедшие позднее в состав томской группы татар, осели вблизи г. Томска уже в 60–70-е годы XVII в. и стали более активно, чем прежде, контактировать с чатами и эуштинцами. Старейшим из всех поселений калмаков считается д. Зимник. На востоке соседями калмаков были тюркоязычные жители горных порубежных волостей, на юге – бачатские и кузнецкие телеуты, на западе – обские чаты и темерчинцы.

Фактически среди всех групп сибирских татар, за исключением ясколбинцев, в последней четверти XIX – начале XX в. проживали поволжские и приуральские татары. Именно в этот период и в первые годы советской власти они наиболее интенсивно переселялись в Сибирь. Часть их, как и более ранние переселенцы – татары из Поволжья и Приуралья, оседала в деревнях коренных сибирских татар или по соседству. В то же время выделяются группы пришлых татар и их потомков, не контактировавших с сибирскими татарами: 1) мариинская (ныне Кемеровская обл.), 2) зырянско-кривошеинская (Томская обл.), 3) колпашевско-чаинская (Томская обл., кряжены), 4) сорокинская (Тюменская обл.). В начале XX столетия пришлые татары проживали в Ишимском, Курганском, Тюкалинском и в небольшом количестве в Сургутском округах Тобольской губ. Они также оказались расселенными чересполосно с русскими селениями, но в их деревнях русских почти не было. Значительная часть пришлых поволжско-приуральских татар осела в городах Западной Сибири.

С приходом русских в Западную Сибирь часть тоболо-иртышских татар передвинулась в районы Оби и далее на восток. Тюменско-туринские татары переселялись в XVII–XVIII вв. вниз по Туре и Тавде, на Тобол и в более южные районы, где завершилось формирование ялуторовских татар. Тобольские татары продвинулись частично в заболотный край к ясколбинцам, на север в земли хантов и манси, вверх по Иртышу к курдакско-саргатским татарам, ясколбинские татары – в юрты тюменских татар, курдакско-саргатские татары – вниз по Иртышу и в Барабинскую лесостепь. В свою очередь часть барабинцев переселилась на запад к тарским татарам и на восток, где они оказались в составе чатов, чулымцев и, возможно, хакасов. В Томском Приобье эуштинцы шире расселялись в тот период в бассейне Оби на землях калмаков, чатов, обских татар, а также на Чулыме, чаты – на землях эуштинцев, в том числе и по Томи, обские татары – на север. В XVII–XVIII столетиях определилась этническая территория калмаков, поселившихся рядом с томскими чатами и эуштинцами.

В результате таких изменений в расселении сибирских татар возникли разрывы территории тюменских татар, с одной стороны, и курдакско-саргатских и тарских татар, с другой; тюменских и туринских, а также, с откочевкой чатов в Приобье, разрыв между территориями расселения барабинцев и тюркских групп Среднего Приобья. Единой была территория тобольских, тюменских и ясколбинских татар. Тобольские татары жили по соседству с курдакско-саргатскими, а те – с тарскими и барабинскими татарами. Последние также имели общую пограничную зону. На востоке сплошной территорией оказались связаны калмаки, обские татары, чаты и эуштинцы. Указанное расселение разных групп сибирских татар, их размещение по отношению друг к другу, образовавшееся в XVII–XVIII вв., фактически почти не менялось в XIX–XX столетиях, за исключением отдельных случаев.

Другое дело, что в каждой группе наблюдались явления исчезновения или возникновения отдельных поселений, укрупнение населенных пунктов. С началом строительства русских городов часть сибирских татар поселилась на постоянное местожительство в Тобольске, Тюмени, Таре, Томске. Наконец, увеличился объем совместного проживания сибирских татар с представителями других народов – сибирскими бухарцами, поволжскими татарами, башкирами, казахами, каракалпаками, телеутами, чулымскими тюрками, селькупами, манси, хантами, а также с русскими. Наиболее существенные сдвиги в расселении всех групп сибирских татар были связаны как раз с земледельческим освоением данного региона русскими. Это привело к возникновению чересполосицы в размещении их селений и хозяйственных угодий. К концу XIX в. стала увеличиваться прослойка русских в ряде татарских селений. В целом наплыв русских привел в отдельных районах к сужению территории расселения сибирских татар и к увеличению территориальной разобщенности отдельных групп.

Перемены в расселении в советский и постсоветский периоды связаны прежде всего с миграциями татар в города Западной Сибири областного и районного значения (большие группы появились в Кемерово, Новосибирске, Омске), частично в города Средней Азии, Казахстана и разные районы страны. Сегодня доля городского татарского населения составляет более половины всех татар, проживающих в местах расселения сибирских татар в Западной Сибири. Часть сибирских татар переезжала на новостройки и лесозаготовки, в соседние русские селения, а также в селения пришлых поволжских татар и их потомков. В свою очередь последние частично расселились в селах и деревнях сибирских татар. В целом переселенческий поток татар из европейской части страны в Сибирь в последние шесть десятилетий ослаб. В сибирско-татарских селениях эту группу образовали лишь 14% татар. И еще одно явление имело место в советский (особенно в послевоенный) период – это переезды татар в крупные селения и исчезновение в связи с этим мелких населенных пунктов. В XX в. количество таких исчезнувших селений составило около

20%. В то же время за последние десятилетия участились переезды татар в русские села и деревни.

В конце XVI столетия численность всех тоболо-иртышских татар составляла 13 тыс. чел., в конце XVII в. – 14,4 тыс., в середине XVIII в. – около 17,5 тыс., в 1816 г. – почти 24,5 тыс. и в 1897 г. – 37,6 тыс. чел. В конце XVI столетия барабинцев насчитывалось примерно 1,5–2 тыс. чел., в XVII в. роста их численности не наблюдалось, в середине следующего века их было около 1,9 тыс. чел., во второй половине XVIII – начале XIX столетия их численность возрастала (почти до 5 тыс. чел. в 1823 г.), но далее в XIX в. она почти не менялась и даже уменьшилась, составив в 1897 г. 4,4 тыс. чел. В начале XVII столетия эуштинцев насчитывалось около 800 чел., затем в XVII – начале XIX в. их численность сильно сократилась (до 170 чел. в 1824 г.), но позднее, с 1830-х годов, возросла до 290 чел. в сельской местности в 1897 г. Численность чатов на протяжении XVII столетия не менялась (около 400 чел.), в следующем веке она возросла на 50% и составила в конце XIX в. около 1 тыс. чел. Впервые полные сведения о численности калмаков имеются на 1805 г. – 429 чел., в 1897 г. она составила 688 чел. Общее количество томских татар в конце XIX в. было равно 2,2 тыс. чел. Кроме того, в 1897 г. в Томском Приобье проживало около 3 тыс. обских татар. В целом все тюркские группы, которые мы можем отнести к сибирским татарам, в конце XVII в. насчитывали около 16,5 тыс., в конце следующего столетия – свыше 28.5 тыс. и в конце XIX в. – свыше 47 тыс. чел.

Отметим также, что в конце XVI – начале XVII в. в Западной Сибири численность сибирских бухарцев, фактически слившихся позднее с сибирскими татарами, составляла 1,2 тыс., а в конце XIX в. – 11,5 тыс. чел. Численность поволжских и приуральских татар – переселенцев в Сибирь – вплоть до 1860-х годов росла медленно и была небольшой – даже в 1858 г. на Западно-Сибирской равнине их было всего 700 чел. К 1897 г. количество их возросло до 14,4 тыс. Численность чулымских тюрков в конце XIX в. составила 4,8 тыс. чел.

По данным переписи населения 1926 г., сибирских татар насчитывалось 90 тыс., а всех татар (включая поволжско-приуральских переселенцев и их потомков) – 118,3 тыс. В 1959 г. здесь жили 147,1 тыс. татар, из них 110 тыс. – сибирские татары. В 1970 г. соотношение этих групп было 191,2 тыс. и 143 тыс., в 1979 г. – 208 тыс. и 156 тыс. и в 1989 г. – 225 тыс. и 170 тыс. В настоящее время всех татар в этом регионе насчитывается около 240 тыс., и сибирские татары составляют среди них около 180 тыс. Всего же сибирских татар в России, Казахстане и Средней Азии проживает примерно 200 тыс. чел. Часть сибирских татар живет в Турции.

Природно-климатические характеристики территории расселения названных групп довольно своеобразны. Находясь в зоне умеренно континентального климата, эта территория представляет собой сочетание южной лесной (южная часть тайги и узкая в Сибири зона смешанных лесов), лесостепной и отчасти степной (в самых южных районах Западно-Сибирской равнины) зон. Некоторые группы сибирских татар (тюменские, тарские, барабинские, чатские) оказались расселенными во всех трех ландшафтных зонах, остальные – в первой или во второй или в двух этих зонах.

Рельеф Западно-Сибирской равнины – рельефно-гривный, с речными долинами, сформировавшимися в условиях небольших уклонов поверхности, медленного спокойного течения рек, широкого весеннего половодья. Но Западная Сибирь не является идеальной равниной. Она сама состоит из самостоятельных низменностей, а кое-где и возвышенностей высотой до 250–300 м над уровнем океана. Южная часть Западной Сибири представляет собой Среднеобскую равнину, в отличие от северной Нижнеобской равнины. На западе территория расселения сибирских татар начинается с отрогов Урала, с Зауральского плато, далее она переходит в Тобольско-Туринскую равнину. Восточнее лежат Ишимо-Иртышская равнина, Правобережно-Иртышская возвышенность, Обь-Иртышская и Барабинская низменности, а

Места расселения сибирских татар: *1* – лесная зона Тобольского Прииртышья, Тюменская обл. Фото А.Г. и И.А. Селезневых; *2* – лесостепная зона, Кемеровская обл. Фото Н.А. Томилова

далее – Приобское и Чулымо-Енисейское плато. Южнее территорию сибирских татар подпирают Ишимская возвышенность, Кулундинская степь, Кузнецкая котловина и Салаирский кряж, а севернее – Ханты-Мансийская низменность, Васюганская и Вах-Кетская возвышенности.

Осадков выпадает здесь достаточное для разнообразия флоры и фауны количество. Один раз в три–четыре года случается засушливое лето, бедное осадками в вегетационный период. Средняя температура июля доходит до +16–18°, январская среднемесячная опускается до –16 –20°. Климат здесь достаточно суровый. Зимой много снега, морозы нередко достигают –40°, в том числе и в лесостепи. Весной и ранней осенью случаются заморозки. Летом много солнечных дней. Южным районам Западной Сибири солнце посылает тепла больше, чем экватору. Весной и в начале лета наблюдаются большие наводнения.

Водный баланс распределен неравномерно, но в целом на территории Западно-Сибирской равнины имеются сотни рек (основные из них – Иртыш, Обь, Тобол, Тура, Тавда, Ишим, Тара, Омь, Туй, Тартас, Томь и др.), а также много озер (в одной Барабе их насчитывается около 2500). В некоторых районах слабая дренированность почв приводит к их заболоченности, например, под болотами в лесной и лесостепной зонах Барабинской степи и прилегающих районах Прииртышья находится до 60% площади. Растительный мир данного региона беднее на юге – основную массу деревьев там составляют березы и осины, и богаче на севере – помимо березы и осины здесь встречаются ленточные сосновые боры и таежные участки с кедрами, лиственницами, елями, пихтами и разными кустарниками.

Экологические условия рассматриваемого региона почти всюду открывали широкие возможности для ведения различных отраслей хозяйства. Реки и озера, богатые рыбой (щука, налим, карась, чебак, окунь, язь, стерлядь, осетр и др.), способствовали занятию рыбной ловлей, а фауна лесов (лось, медведь, волк, лисица, заяц, колонок, хорек, росомаха, выдра, водоплавающая и боровая дичь и др.) создавала благоприятные возможности для охоты. На лесостепных участках, а также на богатых разнотравьем солонцах в степных районах можно было заниматься скотоводством. Высыхавшие летом мелкие озера и реки представляли скоту дополнительный корм (траву). Равнинный рельеф южной части региона создавал хорошие условия для освоения удобных для хлебопашества земель. В северной части лесостепи и южной части лесной зоны для земледелия наиболее удобными были речные черноземные долины и склоны грив, особенно южные, раньше освобождавшиеся от снега. Но здесь же действовали и факторы, затруднявшие земледелие, – ранние заморозки, периодические засухи, заболоченность почв и др. Кроме того, заболоченность отдельных участков уменьшала территорию выпасов, возможность заготавливать сено на зиму в большом количестве и создавала постоянную угрозу эпидемиологических заболеваний скота и его падежа.

Археологические исследования на территории проживания сибирских татар фиксируют тут жизнь человека начиная с верхнего палеолита (Томская стоянка, Черноозерье и др.). В неолитическое время выделяются верхнеобская и среднеиртышская неолитические культуры. В эпоху бронзы складываются андроновская, еловская, ирменская, самусьская культуры. В I тысячелетии до н.э. – II тысячелетии н.э. существовало несколько культур переходного от бронзы к железу времени, железного века и средневековья – гороховская, саргатская, кижировская, среднеиртышская, потчевашская, большереченская, кулайская, релкинская, молчановская, юдинская, усть-ишимская и др. Многие из этих культур начиная с эпохи бронзы включали, по мнению археологов, самодийские и угорские этнические компоненты. Формирование древнеугорских групп связывают больше с западными областями Западной Сибири. Восточную часть ареала от Иртыша до среднего и верхнего Енисея считают территорией формирования древнесамодийских групп. Так, памят-

ники гороховской и саргатской культур принадлежат, видимо, угорским племенам, а кулайская и релкинская культуры – самодийцам.

Археология помогает уяснить вопрос о тюркизации данных районов. Образование в Саяно-Алтайском нагорье, в целом в Центральной и Средней Азии первых государств тюркоязычных народов – I и II Тюркских, Уйгурского и Кыргызского каганатов – не прошло бесследно для населения Западной Сибири. Перемещение на север тюркского населения привело к частичной смене здесь угорских и самодийских этносов тюркскими или к смешению их с постепенной тюркизацией. В Притомье и Среднем Приобье, где позднее шел процесс складывания томских татар, тюрки в начальный период тюркизации проникали двумя этапами – в VII–VIII вв. небольшими группами и в IX–X вв. большим массивом. Два погребения из Шестаковских курганов в Кузнецкой котловине четко фиксируют тут тюрков в VII–VIII вв., а погребения в памятниках Иня, Крутоборка-2, Чингисы – в Новосибирском Приобье в VIII–IX вв. В XI–XII столетиях тюркское население стало здесь преобладающим и передвигалось сюда в основном со стороны Алтая (памятники Еловка-I, Басандайка и др.), заложив компоненты для формирования эуштинцев и чатов (*Могильников*, 1990. С. 33–37).

В Барабинскую лесостепь первые тюрки стали проникать с VII в., по мнению В.И. Молодина, с Северного Алтая *(Молодин,* 1988. С. 167). Позднее значительную роль в тюркизации Барабы сыграли кимаки – носители сросткинской культуры (могильники Усть-Тартасский, Кыштовка-I и др.), заложившие основу для складывания тут в XIV в. барабинских татар. Известны памятники барабинцев XIV – начала XVII в. – городища Вознесенское, Абрамовское, Большой Лог, поселения Преображенка-4, Туруновка-4, Венгерово-8, курганные могильники Туруновка-2, Чинятиха, Сопка-2 и др. (*Соболев*, 1983. С. 6).

В Среднем Прииртышье начальная инфильтрация тюрков относится к VII–VIII вв., а в IX–X столетиях тюркское население фиксируется уже в районе р. Тары (курганы Айткулово на Иртыше). Наиболее активно тюркизация южнохантыйского населения лесного Прииртышья проходила в XIII столетии. Угры лесостепного Притоболья и бассейна р. Исети стали интенсивнее ассимилироваться тюрками также позднее – в XII–XIII вв. (Пахомовский могильник, городища Малое Бакальское и Кучум-гора).

Язык сибирских татар – это самостоятельный тюркский язык. Он относится к кыпчакско-булгарской подгруппе кыпчакской группы алтайской языковой семьи. В народном разговорном языке выявляется близкий для большинства татар Западной Сибири древнетюркский пласт. Некоторые лингвисты склонны считать его одним из наиболее древних тюркских языков, отмечая в нем формы, не встречающиеся даже в древнеорхонских памятниках, и более старую общеалтайскую лексику, по сравнению с другими тюркскими языками.

Сибирско-татарский язык в настоящее время состоит из трех диалектов и нескольких говоров (*Тумашева*, 1977). Тоболо-иртышский диалект делится на тобольский (с восточно-тобольским подговором), заболотный (язык ясколбинских татар), тюменский, тарский и тевризский (язык курдакско-саргатских татар) говоры; томский диалект – на эуштинско-чатский (с орским подговором) и калмакский говоры. Барабинский диалект считается наиболее компактным. Диалекты сибирских татар некоторые ученые включают в систему современного татарского языка. Это связано с тем, что сибирские татары, утратившие свою письменность, обслуживаются в основном литературным языком поволжских татар, который все же является для них вторым языком. Из-за сильного смешения томских татар с поволжско-приуральскими в эуштинско-чатском говоре наблюдается большая, чем в других диалектах и говорах сибирских татар, близость его к языку поволжских татар.

В фонетике для всех сибирско-татарских говоров характерна сдвинутость вокализма от старотюркской системы гласных к поволжско-татарской. Исконно тюрк-

ский вокализм в составе восьми фонем сохраняется только в калмакском говоре. В тоболо-иртышском диалекте утверждается поволжско-татарская система вокализма, в барабинском наблюдается смешение традиционной и поволжско-татарской систем, а в томском – сосуществование этих двух систем. Для всех сибирско-татарских диалектов характерны также преобладание глухих шумных согласных над звонкими, цоканье (произношение **ц** вместо общетюркского **ч**). В целом в фонетических системах сибирско-татарских диалектов имеют место сохранение ряда древнетюркских черт, отдельных общих явлений с языками алтайско-хакасской подгруппы тюркских языков, распространение характерных для кыпчакских языков признаков и общих черт с языком поволжских татар, влияние на ряд говоров (тарский, тевризский) узбекского языка и на заболотный говор языка хантов. В области морфологии во всех сибирско-татарских диалектах четко выражены кыпчакские черты. Особенности же сводятся к тому, что в тоболо-иртышском диалекте обнаруживаются татаро-башкирские и узбекско-уйгурские элементы, в барабинском – сходство с южными диалектами алтайского языка, киргизским, хакасским, шорским, тувинским и чулымско-тюркским языками, в томском – с алтайским языком, поволжско-татарским языком и с тоболо-иртышским и барабинским диалектами, а также чулымско-тюркским языком.

В лексике языка тоболо-иртышских татар сильнее заметны татарско-башкирские и кыпчакско-ногайские элементы, слабее – восточно-тюркские. В языке барабинских татар последние встречаются гораздо чаще. Для лексики языка томских татар они также характерны наряду с поволжско-татарскими чертами. До конца положение языка барабинских татар не определено – одни языковеды относят его к восточной группе языков, другие – к западной. Довольно значительное сходство лексика языка всех сибирских татар обнаруживает с языком среднеазиатских народов – узбеков, казахов, таджиков, влияние которых на складывание сибирских татар несомненно. Общность этот язык имеет также с языками алтайцев, хакасов, чулымских тюрков. Выявляются сибирско-татарско-уйгурские параллели. Лексика языка барабинских татар, кроме того, обнаруживает близость к тувинскому и киргизскому языкам, а томских татар – частично к каракалпакскому. Общие черты у языка сибирских татар имеются с языками башкир и поволжско-приуральских татар. Немало слов проникло также из монгольской лексики, а через бухарцев с XVI–XVII вв. – из арабо-иранской. В то же время лингвисты, говоря о влиянии на татар Западной Сибири финноугорских и самодийских племен, не находят пока результатов этого влияния в лексике языка.

ГЛАВА 2

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

В наиболее общем виде этногенез сибирских татар представляется в настоящее время как процесс смешения угорских, самодийских, тюркских и отчасти монгольских племен и народностей, вошедших в состав разных групп этой этнической общности. Появившиеся в последние десятилетия новые исследования позволяют конкретизировать многие моменты в проблеме происхождения сибирских татар. Так, поставлен вопрос о быстрой смене в лесном Прииртышье угорского населения тюркским и лишь частичной ассимиляции остатков южных хантов, о чем наряду с археологическими памятниками свидетельствуют топонимические данные и письменные источники. Установлен факт вхождения в состав туринских татар местного мансийского компонента. Близость культуры северных барабинцев к культуре хантов свидетельствует о том, что в состав первых также частично вошли угры. В целом же данные разных наук говорят о том, что основное ядро этих групп сибирских татар составили тюркские племена. Так, изучение материальной культуры барабинцев обнаруживает черты, сближающие их с хантами, манси, селькупами, в незначительной степени – с эвенками и кетами. В то же время немало данных, свидетельствующих и о других направлениях их этнокультурных связей, пласт которых представляется более мощным. Выявляются связи с тюркоязычными народами Сибири (с алтайцами, шорцами, тувинцами, якутами, частично с хакасами, тофаларами, чулымцами) и Средней Азии (в основном с киргизами, казахами и узбеками). Еще одно направление сравнений привело к выделению контактов с западными тюрками – казанскими татарами, мишарями, башкирами. В орнаментике барабинских татар не выявляются пока мотивы обского типа, связываемого с финноугорским миром, что также наталкивает на мысль о необходимости осторожного подхода к вопросу об участии угров в сложении всех групп барабинских татар.

Относительно томских татар в последние десятилетия выдвинута и удерживается точка зрения, что это аборигенное самодийское (селькупское) население, испытавшее сильное воздействие кочевников-тюрков. Степень тюркизации в данном случае остается не вполне ясной. Чрезвычайно интересной кажется мысль о возможной разнородности самодийских групп на территории Томского Приобья. Проникновение сюда тюркских черт в VI–VII вв. связывается с передвижкой из предгорий Алтая и Верхней Оби самодийского населения, которое само восприняло некоторые элементы тюркской культуры еще в гуннское время. Относительно эуштинцев было высказано мнение, что в своей основе это группа южных самодийцев, часть которых вошла и в состав рода лесных ненцев Еуши и энецкого рода Ючи (*Долгих*, 1970. С. 234–235; *Васильев*, 1974. С. 165–167). Отдельные черты южных самодийцев обнаруживаются в культуре томских татар. И все же взгляд на них только как на аборигенов, подвергшихся тюркизации в смысле языковой, частично культурной ассимиляции и не более, представляется несколько односторонним. Видимо, речь следует вести о сильном смешении на этой территории тюрков и самодийцев и о некотором оттеснении последних на север. О сложности этногенеза и в целом этнической истории томских татар свидетельствует выявление аналогий при сравнении их орнаментов с узорами народов Сибири. Наиболее крупный ареал связей орнаментики этой группы наблюдается с селькупами и хантами, в меньшей степени – с ненцами, энцами, кетами и нганасанами. Второй ареал сходных мотивов обнаруживает связи с эвенкийским орнаментом. Третий ареал ориентирован на юг и юго-восток – наибольшее сходство наблюдается с орнаментами алтайцев, хакасов и шорцев. Четвертый круг аналогий связывает орнамент томских татар с мотивами якутов и дол-

ган. Пятый ареал аналогий обнаруживает связи орнамента этой группы с палеоазиатскими народами.

Интерес вызывает и вопрос об участии самодийского компонента в формировании отдельных групп тоболо-иртышских и барабинских татар. Еще в 1930-е годы было высказано предположение, что территория прежнего расселения самодийских племен находилась на многих "исконных" землях обских угров, которые только в IX–XII вв. оттеснили ненцев на север. Интересно, что этнографические материалы по заболотным татарам обнаруживают аналогии в ненецкой культуре. Данные археологии позволили говорить о наличии в районе Среднего Иртыша в разные эпохи культурных показателей, связываемых обычно с самодийцами. Присутствие в составе тоболо-иртышских, барабинских и томских татар черт расовых типов, характерных для самодийских племен, подтверждает антропологическая наука. В целом этот вопрос – сложный и требует совместных усилий исследователей разных направлений.

Монгольский этнический компонент входил в состав сибирских татар в основном с XIII в. – времени покорения тюркских племен монголами. В Томское Приобье монгольская культура (возможно, киданьская) проникла в XI–XII вв. Сложившаяся здесь культура была смешанной и была образована пришлыми (монголоязычными) племенами и остатками местных (телесских и кыргызских) племен. Наиболее позднее смешение с монголами относится к барабинцам, которые в XVII в. находились в тесном контакте с калмыками.

Происхождение тюркских компонентов в составе сибирских татар является разновременным. Проникновение тюрков в эти районы происходило в основном двумя путями – с востока, из Минусинской котловины, и с юга, из Средней Азии и Алтая. Видимо, первоначально территорию заселения сибирских татар заняли древние тюрки, тюрки времен орхонских и талласских надписей (V–VIII вв.). В Томском Приобье определенную роль в формировании тюркоязычного населения сыграли кыргызские и телесские племена. Автохтонными тюркскими племенами в составе сибирских татар считаются аялы, курдаки, туралы, тукузы, саргаты и др. Возможно, именно древнетюркские племена, а не кыпчаки, составили основной этнический компонент в этногенезе сибирских татар. Последние появились позднее и в XI–XII вв. оказали наибольшее влияние на формирование некоторых современных тюркских языков. В IX–X столетиях на территорию Томского Приобья продвигались кимаки – носители сросткинской археологической культуры. Из их среды вышли кыпчакские племена и народности. В составе сибирских татар зафиксированы племена и роды хатанов, кара-кыпчаков, нугаев. Наличие в тоболо-иртышской группе племен мрассы и кондомы указывает на их этногенетическую связь с шорскими племенами. Позднее в состав сибирских татар вливались желтые уйгуры, бухарцы-узбеки, телеуты (в тарскую, барабинскую и томскую группы), казанские татары, мишари, башкиры, казахи. Они, за исключением желтых уйгуров, и усилили кыпчакский компонент в составе татар Западной Сибири.

Этнические компоненты внутри разных этнических, субэтнических и этнографических групп сибирских татар были и общими, и разными.

Основу тюменско-туринских татар представляют местные племена, предки которых были наиболее ранними тюркскими насельниками этих мест. В их составе выявляются также группы башкирского происхождения (башкурты или бачкырцы и частично сырянцы или синрянцы, терсяки) или, вернее, группы, вошедшие в состав как башкир, так и тюменско-туринских татар. Наряду с этим особенностями этнического состава собственно тюменских татар явилось вхождение в их массив выходцев из ранних узбекских племен (катаганы, тагчи или тахчи), зафиксированных потомков одной из групп среднеазиатских ходжей (шихи). В XVII – начале XX в. они смешивались с бухарцами (в основном с таджиками, узбеками), тобольскими, ялуторовскими и ясколбинскими татарами. Постепенно увеличивалось у них

число браков с татарами Казанской и Оренбургской губерний. На раннем этапе формирования тюменских татар в их состав вошло и угорское население. Предки хантов жили по Туре еще до прихода сюда татар, во всяком случае, в V–VIII вв. Видимо, они и оставили название городка Цымги – будущей столицы Тюменского ханства Чимги-Туры (у иртышских хантов была волость Цынга и Цынгиские юрты). Об участии предков манси в этногенезе тюменских татар говорит факт выявления у последних вогульских тамг.

Этнические свойства ранних туринских тюрков определялись интеграцией в области культуры черт угорских и тюркских племен. На территории Туринского р-на в IX–XIII вв. проживало мансийское (или протомансийское) население, среди которых с XIII столетия и начали селиться первые тюрки. Фактически осваивали территорию среднего и верхнего течения р. Туры тюменские татары. Активное смешение их здесь с уграми привело к тому, что доля мансийского компонента оказалась очень значительной, что и определило основные этнические особенности туринских татар. Разные религиозные судьбы туринских (одни из них отказались от ислама, другие – от идолопоклонничества и приняли в первой четверти XVIII в. христианство) и собственно тюменских татар-мусульман привели к прекращению браков между ними.

Верхотурских татар конца XVI – XVII вв. образовали туринские и тюменские татары, переселившиеся в Приуралье, смешавшиеся с ними поволжские татары, башкиры и частично тюркизированные уже вогулы (манси). Это была самая западная периферийная группа тоболо-иртышских татар.

В южной части своего расселения тюменские татары в конце XVI – XVII вв. интенсивно контактировали с башкирами. Смешение двух тюркских групп завершилось здесь формированием ялуторовских татар, в состав которых вошел также тобольско-татарский компонент и частично компонент приуральских татар за счет браков с татарами Оренбургской губ.

Во всех группах тобольских татар в качестве основного компонента выступают потомки древнего населения этих мест – тюрки "тайбугина рода". Другим общим компонентом были угры. Особенности самой северной аремзянско-надцинской группы в XVII–XVIII вв. определялись вхождением в ее состав небольшого числа иртышских хантов и, видимо, манси. Северных татар здесь звали *нанга* – возможно, это название мансийского племени. В состав аремзянско-надцинских татар вошли также татары барабинской группы тобольских татар и, возможно, телеуты сеока-рода Терт-Ас (у татар волость Туртас). Характерно, что тут отсутствовало смешение сибирских татар с бухарцами и казанскими татарами. В XVII–XIX вв. с аремзянско-надцинскими смешались частично искеро-тобольские, бабасанские и ясколбинские татары.

Центральную группу тобольских татар, а также искеро-тобольскую образуют жители г. Тобольска и соседних селений по Тоболу и Иртышу, в основном несколько южнее Тобольска. В их состав, кроме общетобольских компонентов (татары "тайбугина рода" и угры), вошли ногайцы, среднеазиатские тюрки – главным образом узбеки, частично казахи, казанские татары и чуваши. В период Сибирского ханства во второй половине XVI в. здесь жил сам Кучум и члены его рода – так называемые шейбаниды (прежде всего выходцы из Средней Азии). Сам Кучум, судя по ряду источников, был сыном узбекского правителя Муртазы, племянником правителей Тюменского ханства шейбанидов Ибака Ибрагима и Мамука, братом ногайского правителя Ахмет-Кирея (*Небольсин*, 1848. Т. 60. С. 259; *Бояршинова*, 1960. С. 109–111, 116). Что касается Тайбуги – основателя Сибирского ханства, то имеется сведение, что он был царевичем Казахской орды, кераитом (киреем) по происхождению (*Муканов*, 1974. С. 35). Особенностью угорского населения, ставшего одним из этнических компонентов искеро-тобольских татар, является то, что преобладающую его часть составили ассимилированные тюрками "сипыры", обитавшие к приходу русских в низовьях Тобола.

Своеобразие бабасанской группы заключалось в более мощной прослойке татар "тайбугина рода", в смешении с тюменскими и искеро-тобольскими татарами, в отсутствии в их составе бухарцев и казанских татар. В отличие от искеро-тобольских, бабасанские татары по наличию в их составе коренного тюркоязычного населения были более "чистыми".

У иштякско-токузских татар, проживавших по Иртышу, Вагаю и в районе Уватских болот, более четко представлен пласт южных угров Западной Сибири, выявлены древнеогузские контакты этой группы и смешение с искеро-тобольскими и курдакско-саргатскими татарами. С уграми здесь связываются названия – этническое "иштяк" (отсюда и наименование хантов – остяки) и племенное "бикатин" (это племя иштяков, которое восходит к тюрко-угорским образованиям конца I тысячелетия н.э.) (*Кузеев*, 1974. С. 243). Происхождение этнонима группы токузов имеет отношение к токуз-огузам, оставившим орхонские надписи на Енисее. В ряде мест среди разных групп тобольских татар в XVIII в. расселялись так называемые оброчные чувальщики, которые представляли в то время смешанную казанско-сибирско-татарскую группу населения.

В небольшом контингенте ясколбинцев относительно четко выявляются древнетюркский, кыпчакский, угорский и самодийский компоненты, фиксируется отсутствие бухарцев и казанских татар. В племенного происхождения термине "эсколба", "ясколба" определенное сходство обнаруживается с названием одного из подразделений волжских булгар – эскэлов – кочевников (Путешествие Ибн-Фадлана, 1939. С. 76). Древнетюркский слой, выявленный в говоре ясколбинцев Г.Х. Ахатовым, восходит, по его мнению, к языку тюрков орхонских и таласских надписей (*Ахатов*, 1960. С. 106, 107). Особенностью формирования небольшой периферийной группы кошукских татар было смешение ясколбинцев с тюменскими татарами и манси. Основу табаринских татар составили ясколбинские и туринские татары, также смешавшиеся с манси.

Общими этническими компонентами курдакско-саргатских татар являются потомки тюрков – ранних поселенцев в этих местах, южных хантов, а также ногайский и тобольско-татарский компоненты (последний фиксируется с 1580-х годов). Для них характерным было отсутствие смешения с бухарцами в XVI–XIX вв. Отметим также, что пришлые из Поволжья татары расселялись среди курдакско-саргатских татар довольно поздно, в основном с конца XIX столетия.

Курдакскую группу образовало племя курдаков. Этот этноним известен и как название группы локайских узбеков, проживающих в южных районах Таджикистана. Этнограф Б.Х. Кармышева считает, что узбекские курдаки – это осколок рода курдак сибирских татар, часть которого оказалась сначала в составе казахов, а затем вошла и в состав узбеков (*Кармышева*, 1976. С. 233, 234). Курдаки могут быть ассоциированы и с курчаками (коурчаками) – древним тюркоязычным племенем Саяно-Алтайского нагорья, но время и пути их проникновения в Среднее Прииртышье остаются неясными. В качестве других этнических компонентов назовем сартов – видимо, наиболее ранних выходцев из Средней Азии. В предании о религиозных войнах среднеазиатских шейхов в 1394–1395 гг. за исламизацию татарского населения Прииртышья сообщается, что в то время здесь жили хатаны (ктани), ногаи, кара-кыпчаки, иштяки. Из указанных групп на территории курдаков могли проживать кара-кыпчаки. Наличие кыпчаков подтверждается и их родовым названием *карагай*. Ктани, кидани – тюркизированное монгольское племя, и ногаи также вошли в состав курдакских татар.

В саргатско-утузской группе саргатов следует, видимо, считать тюркским племенем местного происхождения. В легендах здешних жителей рассказывается, что до прихода татар тут жили остяки (ханты), которые произошли якобы от охотника Саургана, пришедшего сюда откуда-то с юга. Позднее саргатов появились в этих местах среднеазиатские шейхи с целью обращения местного населения в мусульман-

скую веру. Здесь жили также ктани, иштяки, ногаи (татары) и калмыки. Относительно названия *отуз* (отузы, утузы) следует заметить, что оно явно указывает на вхождение в состав саргатско-утузской группы какого-то этнического массива, связанного в более глубоком прошлом с отуз-татарами орхонских надписей.

Общность тарских татар проявилась в том, что аялынцы не только образовали самостоятельную группу, но и влились в состав туралинцев. Общими для обеих групп тарских татар были также телеутский, барабинско-татарский и более древнего происхождения угорский компоненты. Аялынскую группу образовали аялы (айлы) – общие предки и этой группы татар, и башкир. В этих местах зафиксирован также этноним *сарт* (раннеузбекский компонент). В тарских аялынцах отложились следы печенежско-огузских и огузо-кыпчакских племен.

Туралинскую группу составили тарские служилые татары и их захребетники (зависимые люди). Среди них было немало аялынцев. Довольно много в составе туралинских татар оказалось бухарцев. Они оседали здесь еще до появления русских и смешивались частично с аялынцами. В этих местах среди татар бытовали названия *ших* и *сеид*. Шихи (шейхи) и сеиды – это выходцы из группы ходжей, в основном узбеков и таджиков. С конца XVIII в. в состав туралинцев влились в небольшом количестве каракалпаки. Казанских татар в XVII – середине XIX столетия среди тарских татар встречалось очень мало и они не оказывали тогда влияния на изменение этнического состава последних.

В числе барабинцев много потомков ранних тюркоязычных племен алтайского происхождения. Алтайский пласт был усилен включением в их состав небольших групп телеутов. Общим для всех барабинцев является и тарско-татарский (в большей мере аялынский) компонент. В наиболее многочисленной барабинско-турашской группе оказались также выходцы с Саяно-Алтайского нагорья (родственны тувинцам), угры, самодийцы, западные монголы (калмыки). Последние зафиксированы, кроме того, и в составе теренинско-чайской группы. В любейско-тунусской группе выявлены угорский и среднеазиатский (таджики и узбеки) компоненты. В состав барабинцев в период общения их с кучумовичами, возможно, вошли и некоторые представители тобольских татар.

Свой след в формировании эуштинских татар оставили южные самодийцы, древние тюрки, в том числе кыргызские и телесские племена, кимаки IX–X вв. и затем вышедшие из них кыпчаки. С конца XVI до XIX в. в их состав вошли также, видимо, выходцы из тоболо-иртышских татар, частично бухарцы (узбеки) и чулымские тюрки.

Общими этническими компонентами чатов являются тоболо-иртышско-татарский, барабинско-татарский, казахский, телеутский и местнотюркский, образованный потомками ранних коренных тюрков бассейна Оби. Корни чатов, вероятнее всего, исходят в основном от племени шад кимакского происхождения. Особенностями формирования отделившихся в XVII в. томских чатов было смешение их с эуштинцами, бухарцами и частично с выходцами из западных монголов (калмыков).

Калмаки, которых обычно считают потомками телеутов, формировались не только из них. Они включили также часть аборигенного тюркоязычного населения Нижнего Притомья, монгольские элементы, смешивались с чатами и эуштинцами.

В состав обских татар вошли давние поселенцы в Среднем Приобье – потомки тюркизированных (или отчасти тюркизированных) южных самодийцев, потомки киданей, а также в разных местах в неодинаковом количестве селькупы. Во всех группах, за исключением провско-соргулинской, встречались выходцы из телеутов. В число шегарцев вошли также чаты, несколько эуштинцев и чулымцев. Темерчинцы включили в свой состав несколько эуштинцев, чатов и, возможно, барабинцев, провско-соргулинские татары – эуштинцев, тоболо-иртышских татар и в XVIII в. чулымцев. Черномысских татар образовали чулымские тюрки и темерчинцы, смешавшиеся с чатами и телеутами.

Подавляющую массу сибирских бухарцев составляли узбеки и таджики, кроме того, в их составе встречались уйгуры, казахи, туркмены и, видимо, каракалпаки, а в Сибири в них вливались в отдельных случаях сибирские и казанские татары. В составе пришлых поволжско-приуральских татар были казанские татары, мишари и кряшены.

После монгольских походов XIII в. территория сибирских татар входила в Золотоордынское государство, образованное ханом Батыем. В результате распада Золотой орды в первой половине XV столетия, усиления междоусобиц прекратила свое существование и восточная часть этого государства – Белая орда. Исторические судьбы сибирских татар были связаны также с улусом узбекских Шейбанидов. В XIV в. выделилась Ногайская орда, занявшая степи между Волгой и Уралом и частично Зауралья.

Наиболее раннее государственное образование сибирских татар – Тюменское ханство – сложилось в XIV столетии с центром в Чимге-Туре (на месте современной Тюмени). Затем эта территория подпала под власть Узбекской орды во главе с Абулхайром. Во второй половине XV в. власть в Тюменском ханстве захватил Ибак, выходец из улуса Шейбанидов, связанный с ногайскими мурзами. В 1495 г. он погиб в борьбе с местными князьями "тайбугина рода". Столицей ханства стало поселение Сибирь (или Кашлык). От него и пошло название Сибирского ханства, которое сначала существовало одновременно с Тюменским ханством, прекратившим свою историю в первые десятилетия XVI в. В 1563 г. власть в Сибирском ханстве захватил Кучум, убив местных татарских князей. При нем ханство состояло из мелких улусов во главе с беками и мурзами. С соседних народов – манси и хантов – собирался ясак. Централизация власти в ханстве, по мнению историков, была слабой. Тем не менее развитие феодальных отношений, рост хозяйственных и культурных связей, родственность языков и другие факторы приводили к возникновению новых надплеменных этнических общностей. В XIV–XVI столетиях сложились основные группы сибирских татар.

Известно, что Кучум прервал завязавшиеся было связи Сибирского ханства с Русским государством, проводил по отношению к нему резко враждебную политику, устраивал регулярные нападения на уральские поселения русских. В свою очередь и русские власти распространяли постепенно свое влияние на западные группы сибирских татар еще до похода покорителя Сибири Ермака, и часть тюменско-туринских татар расселилась в 1570-х годах в Приуралье вплоть до рек Уфа и Чусовая. В тот период значительная часть сибирских татар была недовольна эксплуатацией со стороны феодальной верхушки, многие считали Кучума чужеземцем, завоевателем и убийцей местных князей. Поэтому с первых месяцев похода Ермака, начавшегося в 1591 г., некоторые татары примкнули к его отряду. А после первого разгрома Кучума татары не только приняли подданство Русского государства, но часть из них стала на военную службу, образовав сословную группу служилых сибирских татар-казаков. Отряд конных татар принимал участие в военных действиях русских властей против довольно сильного и решительного Кучума, в том числе и в последнем его разгроме в 1598 г.

Этническая история сибирских татар в рамках Русского государства была непростой. Это было связано с огромной территорией расселения их в Западной Сибири, а значит, определенной разобщенностью, контактами со многими народами с разношерстным социальным составом и многими другими факторами. Постепенно стабилизировалась этническая территория сибирских татар, хотя отдельные их перемещения наблюдались в конце XVI – XX в., о чем речь шла выше. Несмотря на возникновение отдельных территориальных разрывов в составе Русского государства существовала все же довольно высокая степень взаимосвязанности тоболо-иртышских, барабинских и томско-обских тюркоязычных групп, которая создавала возможность для развития их консолидации друг с другом.

Сибирские татары в прошлом: *1* – барабинская татарка. Середина XVIII в. (Из кн.: *Георги И.Г.* Описание всех в Российском государстве проживающих народов); *2* – сибирский бухарец. Середина XVIII в. (Из кн.: *Георги И.Г.* Указ. соч.); *3* – казанские и сибирские татары. XIX в.

Изучение процессов этнического развития сибирских татар, составивших на Западно-Сибирской равнине большинство тюркского населения, дало возможность решить вопросы формирования территориально-этнических групп. Так, развивавшиеся среди местных татар процессы этногенетической консолидации имели результатом то, что группы тоболо-иртышских и барабинских татар существовали уже в XVI–XVII вв., дальнейшие внутренние этнические процессы среди них имели эволюционный характер. Группа томских татар в XIX столетии представляла собой единое целое в этническом отношении, объединив калмаков, чатов и эуштинцев, однако окончательно сформировалась в первые десятилетия XX в.

Среди сибирских татар на протяжении всего этого периода развивались процессы этногенетической консолидации их в единую этническую общность – народность.

И все же в XVII–XVIII вв. они представляли собой скорее общность историко-этнографического характера, т.е. выделявшуюся по признакам близости языков и хозяйственно-культурного уклада, но не объединенную еще единым этническим самосознанием. Преобладало групповое этническое самосознание. Общими самоназваниями были термины "ясашные" (позднее "инородцы"), "мусульмане". Русские сразу назвали местных тюрков татарами, но последние таковыми себя сначала не считали. Тем не менее обращение к ним в форме "татары" постепенно закрепилось, и сами они тоже стали считать себя татарами. Усиление притока поволжских татар в Западную Сибирь во второй половине XIX – начале XX в. привело сибирских татар к необходимости как-то отличать себя от пришельцев и к появлению названия "сибиртатарлар". Особенностью этнических процессов у них было то, что при отсутствии из-за целого ряда факторов (главное, из-за широкой их территориальной расселенности) условий для сложения сибирских татар как целого народа здесь все же имела место консолидация их в этнос. Относительно результатов этих процессов мнения ученых расходятся – одни полагают, что сибирско-татарская народность сложилась, другие указывают на незавершенность этих процессов и делают вывод, что в конце XVIII – начале XX в. сибирские татары представляли собой метаэтническую общность (о сути понятия подробнее см.: *Брук, Чебоксаров*, 1976. Вып. 6. С. 15–41). И все же, даже если процесс этногенетической консолидации до конца не завершился, сибирские татары в конце XIX – начале XX в. представляли собой определенную этническую общность, характеризовавшуюся близостью диалектов, единством многих форм культуры и быта, религиозных (ислам) верований большинства татар, одинаковыми представлениями о "родине" формирования их народа (они связывают ее с Тоболо-Иртышским бассейном), о принадлежности их к одному народу.

Поволжско-приуральские татары сыграли большую роль в этнической истории сибирских татар. Переселения татар из Европы в Сибирь ведут начало, по меньшей мере, с XVI в. До революции между пришлыми и местными татарами во многих деревнях сначала возникала вражда, они селились в разных концах селений. Условия для розни коренились в социальных причинах (борьба за пашни, покосы, пастбища и т.п.), а также в имеющихся языковых и культурных различиях. Но постепенно начали заключаться браки между ними, развивались процессы языкового и культурного взаимовлияния. Сближению способствовала общая исламская религия и обучение части татар литературному татарскому языку. Сибирские татары до революции не вошли в буржуазную нацию поволжских татар, однако процессы сближения их друг с другом стали проходить интенсивнее. В результате в конце XIX – начале XX в. сложилась общая для татар Поволжья, Приуралья и Сибири метаэтническая общность.

Этнические контакты сибирских татар с соседями имели своими результатами также частичную ассимиляцию их русскими (особенно туринских и обских татар), ассимиляцию части туринских татар со стороны манси, слияние отдельных эуштин-

цев с чулымцами, ассимиляцию части тобольских татар иртышскими хантами. В свою очередь с сибирскими татарами в тот период слилась часть сибирских бухарцев, поволжско-приуральских татар, башкир, каракалпаков, хантов, манси, селькупов, телеутов, чулымцев и др. В результате этнического взаимодействия с сибирскими татарами выходцев из Средней Азии и Казахстана ираноязычные таджики стали тюркоязычными. В Сибири формировались новые этнические группы, названные сибирскими бухарцами, которые сливались постепенно с сибирскими татарами, в XIX – начале XX в. вошли в одну метаэтническую общность с сибирскими татарами, а в конце XIX – начале XX в. – в метаэтническую общность, охватившую их, татар Сибири, Поволжья и Приуралья.

С приходом русских в Сибирь, земледельческим и промышленным освоением ими этого края возникали, укреплялись и постепенно приобретали все большее значение связи сибирских татар с русскими. В целом для татар были характерны гостеприимство и терпимость по отношению к окружавшему населению немусульманской веры. С расширением контактов с русскими среди сибирских татар распространялось двуязычие, т.е. знание и русского языка наряду с татарским. Часть татарских детей обучалась в русских школах. Татары и русские взаимно обогащали друг друга трудовыми навыками в сельском хозяйстве, охоте и рыболовстве, заимствовали отдельные культурные явления. Общинные связи татар и русских были настолько разнообразны, что фактически татары и русские в отдельных местностях образовывали население как бы одной общины, как это было, например, с татарской деревней Юрт-Константиновкой и русскими деревнями Константиновкой и Усть-Сосновкой, юртами Орскими и русской деревней Орско-Борский станец в Томском округе. Сибирские татары активно участвовали в ярмарочных гуляниях в русских селениях и городах, устраивали совместные праздники. Более интенсивно контактировали с русскими служилые татары и татары-горожане. Образованные татары читали русскую литературу, посещали театры и иногда принимали участие вместе с русскими в любительских спектаклях и концертах.

В советский период сибирские татары по этническому составу мало изменились – они по-прежнему состояли из трех основных групп – томских, барабинских и тоболо-иртышских татар. У барабинцев исчезло представление о делении их на отдельные группы и племена, сохраняются лишь в отдельных селениях знания о тугумах – генеалогических группах. Ослабли представления о делении на субэтнические группы у барабинских татар, но полностью не исчезли у тоболо-иртышских и томских. По мнению одних ученых, сибирские татары сегодня – это самостоятельный народ. Другие ученые указывают на незавершенность их консолидации в единый этнос и считают, что сибирские татары представляют собой, скорее всего, не вполне сформировавшуюся этническую общность, близкую народности. Сибирские бухарцы в советский период окончательно вошли в состав сибирских татар – этот процесс завершился к середине XX в.

Процессы сближения и частичного смешения сибирских татар с поволжско-приуральскими, особенно интенсивно развивавшиеся с первых десятилетий советской власти, способствовали тому, что в настоящее время сибирские татары прочно входят в татарскую метаэтническую общность, видимо, как особая этническая общность. Этому способствовала и многие десятилетия существующая система изучения сибирскими татарами в школах литературного татарского языка. В ряде селений томских и барабинских татар ситуация складывалась так, что при преобладании поволжских татар прослойка сибирских татар фактически исчезала. Но переход татар в Сибири на систему обучения в школах в городах и селениях на русском языке в послевоенные десятилетия, прекращение преподавания в конце 1960-х – середине 1980-х годов в школах татарского языка способствовали оживлению местных татарских диалектов и говоров, образующих в совокупности сибирско-татарский язык и опять-таки сохранению, а кое-где и углублению различий между поволжскими и

сибирскими татарами. В условиях Сибири сами поволжско-приуральские татары и их потомки, живущие в селениях сибирских татар, смешиваются с ними. Большая часть детей из таких национально-смешанных семей считают себя коренными сибирскими татарами. Но в целом у поволжско-приуральских и сибирских татар Западной Сибири укрепилось обозначение себя просто татарами, что свидетельствует о развитии здесь процесса трансформации их метаэтнической общности в общетатарский этникос, хотя этот процесс, видимо, далек еще от завершения. Сибирские татары в большинстве этнических компонентов сохраняют, по сравнению с поволжскими татарами, значительное своеобразие.

В советский период постепенно углублялись процессы сближения татар с русским населением. Возросло количество межэтнических браков у сибирских татар Западной Сибири: в городах они доходят до 60–80%, в сельской местности – до 20–40% в разных регионах. За годы советской власти полностью растворились среди русских группы туринских и обских татар, значительная часть калмаков, меньшая часть эуштинцев и небольшая часть барабинцев. В районах южной и центральной полосы Западной Сибири по-прежнему происходят более общие процессы развития региональных традиционно-культурных общностей, в том числе Южно-западносибирской региональной историко-этнографической общности тюркских народов и групп, но в современных условиях эти процессы не являются ведущими. Здесь, как и во многих других регионах нашей страны, сегодня преобладает общая интегрирующая тенденция в развитии культуры.

ГЛАВА 3

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ

Основными видами занятий большей части сибирских татар было земледелие и скотоводство. Тем не менее у татар, проживавших в природной зоне лесов и на севере лесостепи, значительную и часто ведущую роль играли рыболовство и охота. Поэтому если в южных районах расселения сибирских татар сформировались издавна хозяйственно-культурные типы кочевых и полукочевых скотоводов степей и южной полосы лесостепей и оседлых земледельцев лесостепной зоны, то у северных барабинцев, ясколбинцев, части тарских, курдакско-саргатских, тобольских и томских татар существовал также издавна сложившийся интегрированный хозяйственно-культурный тип рыболовов, охотников, земледельцев и скотоводов. Происхождение последнего связано с процессами интеграции двух групп взаимодействующих хозяйственно-культурных типов с присваивающей и производящей экономикой в переходных природных зонах, в данном случае в зоне, переходной от тайги к степи. Для такого интегрированного хозяйственно-культурного типа были характерны относительно равное значение производящих и присваивающих отраслей хозяйства либо преобладающее значение присваивающего хозяйства, отсутствие или слабое развитие земледелия, распространение культурных компонентов, характерных для культур этносов с присваивающей и производящей экономикой и даже сочетание в культурных явлениях черт разных хозяйственно-культурных типов, появление новых интегрированных черт культуры. В интегрированном хозяйственно-культурном типе сибирских татар выявляются разные его варианты. Так, у барабинцев в северной части их расселения были отмечены три его подтипа: 1) оседлые (отчасти полуоседлые) скотоводы-рыболовы дернисто-луговой лесостепи с наличием озер; 2) оседлые рыболовы–скотоводы–охотники займищно-луговосолончаковой и дернисто-луговой лесостепи, а также отчасти болотно-береговых лесов с большим количеством крупных озер и рек; 3) полуоседлые охотники–рыболовы–скотоводы заболоченных хвойно-лиственных и частично болотно-береговых лесов.

В XIX в. земледелие усилило свои позиции в хозяйствах всех основных групп сибирских татар. Прекратил свое существование хозяйственно-культурный тип кочевых и полукочевых скотоводов степей и лесостепей. В связи с бурным экономическим развитием южных районов Западной Сибири, прокладкой Сибирской железнодорожной магистрали, ростом городов в хозяйстве сибирских татар происходили значительные перемены – падало значение охоты и рыболовства (правда, не везде), на первое место выдвигались занятия земледелием, животноводством и промыслами. Некоторые группы татар (томские, тюменские) в конце XIX – начале XX в. характеризовались преобладанием у них промыслов (извозно-ямщицкого, лесодровяного, сенозаготовительного и др.). В ряде татарских волостей, а также в городах появились небольшие промышленные предприятия и мастерские, принадлежавшие сибирским татарам. Последние в качестве наемных рабочих трудились и на предприятиях русских владельцев, а также на приисках Восточной Сибири и южных районов Западной Сибири.

Часть сибирских татар занималась торговлей. Большинство из них вело торговлю продуктами сельского хозяйства, охоты и рыболовства, а также изделиями своих домашних промыслов и ремесел. В XIX – начале XX в. ассортимент товаров, продаваемых татарами, расширился по сравнению с предшествующим периодом. Из своих продуктов и изделий они продавали мясо домашнего скота, домашней и дикой птицы, сало, кожи, пушнину, пух, птиц, рыбу, живой скот, ягоду, орехи, хмель,

мох, пиявок (в основном барабинцы), птичьи шкурки (они же), а также войлок, мочала, веревки и завертки, дрова, доски, березовое корье, сено, лопаты ветловые, колоды, баты (лодки), лыжи, корыта, сельницы, кадушки, бочки, сани, деготь, смолу. Для кожевенных заводов они поставляли возами таловую кору, кожи, а для стекольных фабрик – дрова, соломенную и осиновую золу. Татарские и бухарские купцы и лавочники продавали привозные товары – ковры, шелковую, шерстяную и хлопчатобумажную ткани, готовую одежду, войлок, шерсть, кожи, сало, металлические изделия, посуду, чай, фрукты, пряности и т.д.

Говоря о традиционных видах хозяйственных занятий, следует отметить, что земледелием сибирские татары занимались еще до присоединения Западной Сибири к Русскому государству. В большинстве районов оно было мотыжным и характеризовалось небольшим составом культур. Выращивали ячмень, полбу, овес. Но и во второй половине XIX – начале XX в. земледелие татар Сибири находилось на низком уровне. Небольшое количество видов сельскохозяйственных культур (рожь, пшеница, овес, ячмень, гречиха, просо), примитивные сельскохозяйственные орудия, небольшие пахотные участки (две трети хозяйств имели менее 10 десятин пашни), преобладание трехпольной системы севооборота, отсутствие практики удобрения пашен были главными чертами сибирско-татарского земледелия, которые обусловливали низкие урожаи. Урожаи были настолько низкими, что часто не обеспечивали потребности семьи земледельца хлебом до нового урожая. Огородничеством татары не занимались и во второй половине XIX в., и позже. Лишь некоторые частично использовали пахотную землю под картофель – площадь, занятая его посадкой, была мала (например, у томских татар в 1894 г. она составила всего 4,2 дес. на все калмакские и чатские селения). Вместо картофеля в некоторых деревнях выращивали и ели репу. Морковь, капусту и лук татары покупали в русских селениях.

Основными пахотными орудиями в хозяйстве татар в тот период являлись заимствованные у русских крестьян простая одноконная деревянная соха с железным сошником, а также "вилачуха", "колесянка" (колесуха), "сабан". Различия между ними не были существенными. "Колесянка" и "сабан" – сохи передковые (на колесах), запрягаемые не менее чем в две лошади. "Рогалюха" и "вилачуха" – сохи без передка, запрягаемые в одну лошадь. С конца 1890-х годов татары так же, как и русские крестьяне, начинают применять покупные "пермянки", у которых все части – железные, только оглобли деревянные. И все же основная масса татар-землепашцев по-прежнему пользовалась сохой, которую подчас сами изготовляли. Деревянные части были самодельными, сошники – покупными, но и их иногда выковывали местные кузнецы. При бороновании татары применяли борону с деревянными, позднее – с железными зубьями. Боронили и сучковатым деревом, протаскиваемым вдоль и поперек поля. Иногда для разбивания крупных кусков земли и разрыхления почвы употреблялся кетмень.

Сев, как и в большинстве окружающих деревень, осуществлялся татарами вручную. Через левое плечо вешали мешок с семенами (*капчак*) или берестяное лукошко (*тубал*), правой рукой захватывали горсть зерна и разбрасывали по пашне, засевая в день по одной десятине земли. Посев производил обычно старший в семье мужчина. Иногда пашню пропалывали руками или кетменем. В качестве сельскохозяйственных орудий сибирские татары использовали также серп (*урак, ургьыш*), косу-литовку (*цалгы, сама*), цеп (*мулата* – от русского молотило; *молоча, чабагач, сокма*), деревянные дву- и трехрогие вилы (*агац синэк, соспак*), деревянные ручные грабли (*тернауц, тырнауц*), деревянную лопату (*агац корэк*) или ведро (*чиляк*) для веяния хлеба на ветру. При ручной уборке хлебов пшеницу и рожь обычно жали серпами, овес и гречиху косили простыми косами или косами с грабками. Сенокосилки, имеющие специальное приспособление ("перевод") для косьбы хлебов, и жнейки начали изредка появляться только перед Первой мировой войной в состоятельных хозяйствах. Косили обычно мужчины, а жали в основном женщины.

Серп *урак* у томских татар. Д. Черная речка Томского р-на Томской обл. ТКМ. Кол. № 4074-27

Сжатые хлеба вязали в снопы, а их складывали в копны, или суслоны, и позднее скирдовали. Наиболее распространенной формой кладки у тарских татар, например, была *бишэм* (*пишэм*) (от татар. "биш" – пять). Отсюда и название кладки – из пяти снопов, четыре из которых ставились вертикально, а пятый укладывался сверху для предохранения колосьев от дождя. После просушки, которая длилась при хорошей погоде несколько дней, снопы перевозили на ток. Иногда сушили хлеб в овинах при плохой погоде и реже – в ригах. Молотьба осуществлялась на открытом току, либо, в дождливую погоду или зимой, в закрытом сарае. Молотили двумя способами – вручную цепами или лошадьми. Очистка намолоченного зерна производилась веянием зерна на ветру деревянными лопатами. После очистки, если зерно было достаточно сухим, его засыпали в закрома (*пура*). Размол зерна производился в деревянных ветряных или водяных мельницах в соседних русских селениях. В отдельных татарских деревнях имелись свои мельницы. Некоторую часть зерна (особенно для крупы) обрабатывали в деревянных ступах с пестом (*киле*) либо с помощью деревянных жерновов-крупорушек, называемых ручными мельницами (*кул тирмэн, тыгырмен*). Томские татары раньше использовали ручную мельницу, состоявшую из каменного круга с углублением и каменной колотушки (*чарташе, чарташи*) либо из двух камней, плотно прилегавших друг к другу. Муку ссыпали в мешки, перевозили к амбарам, клетям и высыпали там в лари.

В связи с уменьшением значения охоты и ростом значения рыночной продукции во второй половине XIX – начале XX в. увеличилась в хозяйствах сибирских татар роль скотоводства. Но в целом большинство татар разводили скот в небольших количествах. Более благоприятные условия (пастбища и сенокосные угодья) для развития скотоводства существовали в южных районах Тарского, Каинского и Томского округов. Помимо лошадей и крупного рогатого скота татары разводили овец и коз. В ряде селений скотоводство имело товарный характер – скот выращивали для продажи на мясо, продавали масло, молоко. Отдельные хозяйства держали на продажу лошадей – продавали их казне или на базаре. Некоторые татары продавали шкуры, овечью шерсть и конский волос для сит.

Для пастьбы скота в теплый период в каждом селении отводили специальные участки (выгоны) и устраивали поскотины (пускит); два раза в год (до посева и после сбора урожая) использовали все общинные земли. Для молодняка строили засеки (телятники) – отдельные загородки внутри поскотины. Иногда в засеках держали и лошадей, постоянно нужных в хозяйстве. Чаще рабочие лошади паслись поблизости от селений. Чтобы они не ушли далеко, их опутывали путами (*тышау*) или на одну переднюю ногу (обычно на правую) надевали деревянную колодку (*тукмак*); иногда некоторые лошади треножились, т.е. к путам передних ног лошади веревкой привязывалась одна задняя нога. В поскотине скот пасли обычно без надзора; лишь в том случае, если она была общей для двух–трех близко расположенных друг к другу селений, нанимали пастуха. В богатых хозяйствах табуны лошадей и стада рогатого скота пасли батраки. Они угоняли их далеко от деревни и перегоняли с места

Работа на ручной мельнице тарских татар. Большереченский р-н Омской обл. Фото Н.А. Томилова

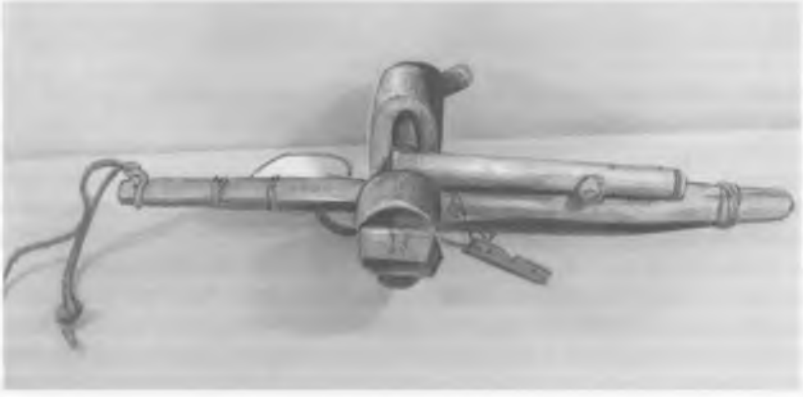
на место в поисках лучших пастбищ. На местах стоянок сооружали заимки. Зимой за скотом ухаживали обычно мужчины (женщины нередко занимались лишь дойкой коров) – подвозили сено, убирали навоз, кормили. Крупный рогатый скот держали в срубных стайках, прикрытых жердями и соломой, либо в крытых соломой плетенках (*аран*), либо просто в крытом дворе под навесом. Многие вообще держали лошадей (а иногда и коров) в открытых загонах во всякую погоду, теплые хлева и землянки строили только для мелкого скота, молодняка, а также для домашней птицы. Основной корм скота составляли сено и солома, лишь рабочим лошадям давали овес и сечку.

Подавляющее большинство хозяйств разводили кур, гусей, уток, реже – индеек. Часть яиц шла на продажу в города. С притоком пришлых татар в сибирско-татарские селения повысилась доля гусей в птицеводстве; именно эту птицу поволжские татары разводили больше, чем окружающие их народы (Татары Среднего Поволжья и Приуралья, 1967. С. 67). Но по количеству в хозяйствах сибирских татар больше всего было кур.

Некоторые татарские семьи занимались пчеловодством. Местные ульи были двух типов: лежак (выдолбленная колода, расположенная на кольях в горизонтальном положении) и стояк (такая же колода, но более длинная и узкая, расположенная прямо на земле вертикально). Если в дупле находили диких пчел, то томские татары обрезали ствол дерева снизу и сверху и приносили домой.

Из местных традиционных промыслов значительно падала роль охоты, и в некоторых деревнях ею больше не занимались. Охота в конце XIX в. не составляла главного промысла для всех сибирских татар. В отдельных селениях имелось несколько охотников-промысловиков – в таежных условиях они добывали лисицу, колонка, горностая, белку, зайцев, охотились также на волков (особенно в лесостепной зоне), рысей и медведей, летом добывали кротов. Обилие дичи способствовало сохране-

Землянка для содержания домашней птицы у томских татар-калмаков. Д. Зимник Юргинского р-на Кемеровской обл. Фото Н.А. Томилова



Кляпцы для ловли горностая у бухарских татар. Тарский округ. МАЭ. Кол. № 3660-1.

нию охоты на диких гусей, уток, куропаток, рябчиков, глухарей. В охоте использовались ружья и покупные железные капканы. Из местных видов орудий охоты исчезли лук со стрелами, о них сохранились лишь воспоминания, да иногда дети делали небольшие лучки для забавы. При охоте на волков татары употребляли *чекмеры* – дубинки из дерева с утолщенным концом, обитым железной пластиной, волков ловили также западнями. Иногда охотники использовали на охоте длинные ножи (клинки). На колонка, горностая и глухаря ставили самодельные деревянные ловушки (кулемки и др.), в которых приманкой служила рыба, мясо и т.п. В охоте использовались черканы (чирканы) и самострелы, на зайцев ставили петли. Охота была пешей (зимой использовали лыжи), при проверке капканов и ловушек в некоторых местах ездили на лошадях. Почти все охотники имели собак.

В связи с обилием рыбы рыболовство было прибыльным для многих сибирских татар занятием. Бóльшую часть рыбы продавали зимой в мороженом виде в городах на базарах или сельских ярмарках. Эуштинцы продавали рыбу и летом в Томске,

Охотничья избушка ясколбинских татар. Вармахлинские юрты Тобольского р-на Тюменской обл. МАЭ. И-1234-111. Фото В.В. Храмовой

перевозили ее в живом виде в специально оборудованных для этого больших лодках с решетками. Рыболовством татары занимались и на реках, и на озерах. Ловили щук, хариусов, карасей, окуней, линей, чебаков, язей, налимов, муксунов, тайменей, нельму, осетров, стерлядь и др. Особенно существенное значение рыболовство имело у барабинских и тюменских татар в селениях, расположенных в полосе крупных озер, где они ловили рыбу большими артелями. Основными орудиями лова служили сети (*ау*) и неводы (*ау, елым*), которые татары частью плели сами из покупных ниток. Неводы делились по своему назначению на язевый (*опта ау*), сырковый (*йешть ау*), карасевый (*йазы балык ау*), муксуновый (*чрынды ау*). Ловили рыбу удочками (*кармак*), переметами, "дорожками". Широко были распространены орудия лова корзиночного типа: морды (*суган*), верши и корчажки. Для рыбалки использовали также фитили, бредни. Крупную рыбу били ночью при помощи разожженного огня острогой из трех–пяти зубьев (*сапак, цацкы*). Иногда небольшую речку либо часть реки перегораживали запрудой (*читан*), собравшуюся в котце рыбу вычерпывали совками. Барабинские татары для этой цели специально прорывали от озер каналы – котцы.

Острога *чьянкэ* у бухарских татар. Тарский округ. МАЭ. Кол. № 3660-2

Томский татарин за плетением сетей. Фото Н.А. Томилова

Станок для изготовления корзин томских татар. Д. Юрт-Оры Колыванского р-на Новосибирской обл. Фото Н.А. Томилова

В качестве подсобного занятия у сибирских татар было распространено собирательство кореньев, кедровых орехов, ягод и, очень редко, грибов. Орехи и ягоды (мороженая брусника и клюква, молотая черемуха) вывозили в города для продажи. В некоторых селениях собирали растущий в тальниках хмель и продавали его скупщику.

Из ремесел сибирские татары знали кожевенное дело, изготовление веревок из липового лыка, кулей (тюменские и ясколбинские татары), вязание сетей, плетение коробов из ивовых прутьев, изготовление берестяной и деревянной посуды, телег, саней, лодок, лыж. Среди них было много плотников, сапожников, бондарей, ковродельщиков, кузнецов, жестянщиков, медников, ювелиров и даже несколько часовщиков. При занятиях извозом сибирские татары перевозили купеческие грузы на своих лошадях из Тюмени в Ирбит, Семипалатинск и даже в Верный (Алма-Ата), из Тары – на восток вплоть до Верхне-Удинска, на юг до Чугучака и Кульджи, на

запад до Нижнего Новгорода, из Тобольска – в Екатеринбург, Шадринск, Семипалатинск, Петропавловск, Тюмень, из Томска – в Красноярск, Иркутск, Тару, Тобольск, Ирбит и другие города. Промысел извозом и ямщиной (перевозка пассажиров) был суровым, вдобавок возчики дорогой подвергались грабежам. В целом отхожие промыслы, извоз, ямщина сыграли положительную роль, расширив сферу культурного взаимодействия татар с другими народами.

В советский период было осуществлено, как и всюду в нашей стране, преобразование хозяйства сибирских татар на коллективных началах в рамках командно-административной системы управления сельским хозяйством и промышленностью. В сельском хозяйстве и в наше время кое-где сохраняется колхозная система, развивается сеть акционерных обществ; фермерских хозяйств у сибирских татар пока немного. В советское время на первый план окончательно выдвинулись в коллективных хозяйствах татар Западной Сибири мясо-молочное животноводство, слабо развитое до революции у некоторых групп, зерноводство (особенно в южных районах расселения сибирских татар) и в отдельных местах овощеводство, в прошлом вообще не характерное для татарских селений. В последние десятилетия была создана сеть подсобных предприятий и мастерских, все хозяйства были электрифицированы, осуществлялись мелиоративные работы. Новым в овощеводстве стало выращивание ранних овощей в теплицах. Производственный цикл осуществляют комплексные бригады либо специализированные бригады плотников, ремонтников и др., рыболовецкие артели.

Тесло *чапачат* для долбления дерева у барабинских татар. Аул Малый Тебис. ТОКМ. Кол. № 4075-2

Значительную часть посевных площадей занимают зерновые культуры – пшеница, рожь, овес, кормовые – кукуруза, травы, в некоторых районах технические – лен, конопля, а также овощные культуры – картофель, капуста, лук, огурцы, морковь и др. В ряде хозяйств получают урожаи пшеницы до 18–20 и более центнеров с гектара. В животноводстве в отдельных акционерных хозяйствах проводятся работы по улучшению племенного состава крупного рогатого скота, кое-где строят более усовершенствованные коровники, телятники. Надои молока в 3–3,5 тыс. л и выше на одну корову – обычное явление для многих ферм. Тем не менее в ряде хозяйств проблема повышения удоев фактически не решается, также остро стоит и проблема создания прочной кормовой базы. Основное место в рационе животных занимает сегодня кукурузный силос и грубые корма.

Рыболовство как вид коллективного хозяйства во многих сибирско-татарских селах и деревнях исчезло. В томской группе оно сохраняло свое значение лишь в селении обских чатов Юрт-Акбалыке, у барабинцев – в д. Заречно-Убинское. Более широкое распространение рыбная ловля имеет в тоболо-иртышской группе, а у ясколбинских (заболотных) татар существуют рыболовецкие артели. За каждой из

Посадка картофеля на приусадебных огородах томских татар. Фото Н.А. Томилова

них закреплены рыболовные участки на озерах, на которых рыбачат неводами фактически круглый год. Уважением здесь пользуются *башлыки* – старые опытные рыбаки. Рыбу засаливают на специальных пунктах и отправляют на рыбозавод в Тобольск. В части колхозов и совхозов татары работают в пасечном пчеловодстве, а также на птицефабриках. В лесных хозяйствах они заняты сбором ягод, грибов, кедровых орехов, березового сока. Почти на нет свелась роль охоты. Отдельные охотники-промысловики заключают договоры на сезон охоты с заготовительными конторами. Есть среди татар свои мастера по добыче пушнины, однако больше среди них тех, кто охотится от случая к случаю. Охота промысловиков на белку и колонка начинается в ноябре после выпадения снега, немного позже – на лисицу. В основном охотятся с ружьем, на зайцев – петлями и на разных зверей – капканами.

В бюджете татарских семей доля дохода от работы в колхозах, артелях, обществах по-прежнему остается весомой, но растет и значение личного хозяйства сегодняшней семьи. Последнее складывается из приусадебного участка для огородов (до недавнего времени размер его не превышал 0,15–0,25 га земли), относительно небольшого количества скота (обычно одна–две коровы, один–два теленка, от двух до 10 овец) и птицы (куры, гуси, утки, реже – индюки). В редких семьях держат в наше время лошадей, хотя кое-где количество их увеличивается. Излишки продуктов татары продают на рынках в городах и поселках или сдают на приемные пункты в самих селениях. В 1970-е – середине 1980-х годов количество домашнего скота во многих семьях уменьшилось, некоторые семьи не держали его совсем (например, в томско-татарских деревнях в начале 1970-х годов 34% хозяйств не имели скота), но в последние годы стало расти число хозяйств, имеющих скотину.

Почти никакой роли не играет сейчас охота на мясного зверя. В основном охотятся индивидуально весной и ранней осенью на рябчика, в летне-осенний период – на утку, глухаря. Большое значение имеет рыбная ловля, но далеко не во всех деревнях и селах. Рыбачат сетями, бреднями, фитилями, мордами и корчагами. Исчез запорный способ ловли рыбы, не применяют также и остроги. Среди молодежи

широко распространена рыбалка удочками, закидушками. Многие жители занимаются собирательством ягод и грибов, которые консервируют для себя или сдают на заготовительные пункты. Сохранились еще мастера, которые по заказу могут сделать долбленую или дощатую лодку, лыжи, корзины, узорные наличники окон и карнизы для домов, сплести сеть. В некоторых деревнях продолжают бытовать отдельные виды домашнего производства – прядение, изготовление ковров, циновок, шитье одежды. В д. Тармакуль Новосибирской обл. широко распространено изготовление пуховых платков и шалей как для себя, так и на продажу.

В настоящее время часть сельских татар работает в промышленной сфере, у себя в селениях, создавая малые предприятия, или в соседних рабочих поселках и городах на промышленных предприятиях и в учреждениях. Это усиливает процесс урбанизации татарского сельского населения. В ряде поселений татар имеются промышленные предприятия по переработке сельскохозяйственного сырья либо других профилей (сапого-валяльные фабрики и цеха, в пос. Моряковке Томской обл. – стекольный завод и др.). Городские татары трудятся в качестве рабочих и инженеров на заводах, фабриках, в кооперативах, на малых предприятиях, служащих разных учреждений, врачей, преподавателей, ученых и т.д.

Общественный уклад сибирских татар на протяжении веков значительно менялся. В период Сибирского ханства у них существовала уже соседская территориальная община, хотя кое-где, например у части барабинских и ясколбинских татар, проявляли себя еще и традиции родоплеменных отношений. Основную массу татарского населения составляли тогда "черные" улусные люди, а верхушку общества – правители ханств, салтаны, беки, тарханы, мурзы. Функционировала система управления через улусы, но во внутреннюю жизнь улусов центральная власть, как правило, не вмешивалась, посылая лишь для управления ясаулов и даругов – сборщиков ясака и "даров".

Остатки родоплеменных отношений, сохранявшиеся в период Сибирского ханства среди небольших групп Томского Приобья, Барабинской степи и Тобольского Заболотья, с присоединением Сибири к Русскому государству окончательно рухнули. Правда, и в XIX в. отдельные нормы этих отношений, родовые и племенные названия в некоторых группах сибирских татар сохранялись. В целом же сибирские татары, по сравнению с другими народами Сибири, довольно быстро включились в общую систему феодальных и позднее капиталистических отношений России.

Основную массу татарского населения Западной Сибири до реформы М.М. Сперанского, осуществленной в конце первой четверти XIX в., составляли ясачные – "рядовые общинники, владевшие собственными орудиями труда и самостоятельно ведущие свое хозяйство" (*Волкова*, 1965. С. 114). Постепенно развивался процесс перехода ясачных татар в крестьянское сословие (*Громыко*, 1970. С. 4–37; *Миненко*, 1971. С. 82–84). Но помимо этой части населения среди сибирских татар встречались группы служилых татар-казаков, захребетных татар, плативших хлебный ясак татар, "гулящих" татар, вдов татарских (*Громыко*, 1965. С. 40), а также оброчных чувальщиков и новокрещеных татар. В томской группе были татары, выполнявшие "подводную повинность", однако постепенно они попали в категорию ясачных татар. В середине XVIII в. среди тюменских татар несколько человек были выделены в категории "сироцких" и "бездворно ясашных". Часть татар вплоть до отмены крепостного права находилась в составе так называемых дворовых, т.е. полностью зависимых людей. Даже в 1858 г. в Тобольской и Томской губерниях насчитывалось 319 дворовых людей. В первой трети XVII столетия в Томском у. среди обских татар была группа кыштымов – зависимых от чатов людей, в том числе и темерчинцы. Но в 1631 г. они были включены русскими властями в состав ясачных людей. Среди сибирских татар имелись также категории дворян, купцов, мусульманских духовных лиц.

Значительные изменения в области общественных структур произошли после реформы М.М. Сперанского. Согласно "Уставу об инородцах" 1822 г. почти все сибирские татары и все сибирские бухарцы были переведены в категорию оседлых инородцев, их волости существовали обособленно от русских волостей. Некоторое время у барабинцев оставалась еще категория кочевых инородцев, однако и они в 1834 г. были перечислены в состав оседлых. Во второй половине XIX в. прекратило свое существование Тобольское иррегулярное татарско-казачье войско, и служилые татары также оказались в составе оседлых инородцев. Таким образом, сословные перегородки в группах сибирских татар уменьшились. В то же время они сохранялись у них с поволжскими татарами, образовавшими категорию крестьян.

Сибирские татары были объединены в волостях, возникших в большинстве своем из улусов бывшего Сибирского ханства (*Бахрушин*, 1955. Т. III. Ч. 2. С. 56), организация которых была приспособлена к фискальным целям царской администрации. На протяжении XVII – начала XX в. происходило постоянное перемешивание населения разных волостей, что приводило к усилению консолидации отдельных сибирско-татарских групп. Основной формой общественной организации у сибирских татар в XIX столетии были территориальные общины однодеревенского состава. В то же время по видам владения земельными, луговыми участками, лесом, рыболовными угодьями и т.п. они находились в разных отношениях с соседними общинами. Имелись общины, объединившие две и более деревень. Фактически такие смешанные общины составлялись порой и с соседними русскими деревнями, о чем говорилось выше. Это способствовало развитию контактов и культурного обмена между татарами и русскими. В целом же татарские общины представляли собой замкнутые единицы со своими внутренними порядками, определяемыми на общих сходках-собраниях, с круговой порукой при исполнении государственных повинностей и т.д.

В начале XX в. замкнутость общин имела относительный характер, она разрушалась под влиянием столыпинской аграрной реформы. Развитие частнособственнических устремлений, капиталистических отношений приводило к расслоению татарского населения – в деревнях образовывались группы наемных рабочих и зажиточных крестьян и промышленников. Так, в Томском округе число татарских хозяйств, живших за счет найма на работу, в конце XIX в. составило 25,5%, в то же время около 20% хозяев нанимали на работу временных либо постоянных батраков. Бедняки татары нанимались на работу и в соседние русские деревни. На сенокосные работы нанимались также к жителям городов.

У барабинских и ясколбинских татар, а кроме того, в местах расселения некоторых групп тоболо-иртышских и томских татар имела распространение система организации по родственным связям – тугумы. Структура тугума охватывала группу патриархальных и моногамных семей (на позднем этапе – только группу моногамных семей), члены которой имели представление об общем происхождении их от реального предка и общее название тугума, проживали, как правило, в одном или нескольких соседних селениях, были связаны совершением общих религиозных церемоний идолопоклонничества, некоторыми общими делами, взаимопомощью, наследовали тугумную принадлежность по отцовской линии (иногда и по материнской), образовывали органы управления в виде совета стариков или глав семей. У ряда тугумных образований выявляется явно патронимическая сущность, ведущая начало еще от периода разложения родоплеменного строя и патриархально-общинного общества. Но у сибирских татар тугумы образовывались гораздо позднее; даже в начале XX в. фактически они представляли собой уже не патронимии, а генеалогические группы. Чаще всего они были открытыми для пришельцев, и это обстоятельство способствовало углублению как внутригрупповых, так и межгрупповых этнических процессов. Основной функцией таких тугумных групп было ограничение социально-экономических связей обществом родственных семей в условиях

недостаточного уровня развития производительных сил для поддержания более или менее оптимальных условий экономической и социальной жизни населения.

Социальный и профессиональный состав сибирских татар в советский и постсоветский периоды существенно изменялся. Так, социально-профессиональные группы руководителей, специалистов, служащих, механизаторов, квалифицированных рабочих и колхозников охватывали среди барабинцев более 50%, среди тоболо-иртышских – около 60% и среди томских татар – более 60% всего сельского населения.

Основной формой семьи у сибирских татар в XVIII – начале XX в. была малая семья (в среднем пять–шесть человек), хотя кое-где существовали еще и неразделенные (большие) семьи из трех-четырех поколений (15–30 чел.). Вся полнота власти сосредоточивалась у главы семьи, обычно им был старший мужчина – дед, отец, брат. Власть главы обеспечивалась его правом собственности почти на все имущество и мусульманскими устоями. Он определял внутренний распорядок, мог вмешиваться в личную жизнь взрослых членов семьи, имел решающее слово при выборе жениха или невесты и т.д. Приниженным было положение женщины в татарской семье. Это проявлялось в неравноправном воспитании и обучении девочек, по сравнению с мальчиками, в отсутствии права выбора жениха, в выдаче замуж несовершеннолетних, в неравном положении в семье жены, снохи, в многоженстве, в меньшей доле при разделе имущества, в запрещении посещать кладбища, в запрете ходить с открытым лицом и т.д. Пословицы сибирских татар говорили о положении женщины: "Женщина без мужа – лошадь без узды", "Берешь лошадь – советуйся с соседями, берешь жену – советуйся с родней своей". В неравноправном положении находилась молодежь как в семье, так и в деревенском обществе.

В первые десятилетия советской власти развернулась борьба за переделку быта. Значительную работу проводили возникшие сельские советы, партийные и

Тарские татары в первой половине XX в.

Супружеская пара тюменских татар. МАЭ. И-1304-38

комсомольские организации. Большую роль в плане повышения активности и изменения сознания сибирских татар играли выборы в Советы, которые стали проводиться с 1927 г. как всенародные праздники. Для того времени характерным было вовлечение татар в мероприятия советской власти, работа среди женщин и батраков, улучшение отношений внутри деревни между пришлыми поволжскими и коренными сибирскими татарами (до революции они были натянутыми и нередко враждебными), а также развертывание антирелигиозной пропаганды, деятельность клубов, изб-читален, целый ряд других новых явлений.

Ослабление экономической зависимости членов семьи друг от друга, снижение значения домашнего хозяйства в советское время привели к окончательному исчезновению формы неразделенной семьи. В настоящее время семья сибирских татар состоит из двух (реже – из трех) поколений и насчитывает три–пять человек. Например, в томской группе семьи из двух человек составляют 15,7%, из трех – 15,5, из четырех – 16,8, из пяти – 17,4, из шести – 11,5, из семи – 3,8, из восьми и более человек – 5,7, на живущих одиночками падает 13,6%.

Изменились и взаимоотношения членов семьи друг с другом. Сохраняется понятие "глава семьи", оно существует в похозяйственных книгах сельсоветов. Внутри же семьи это понятие стало иметь скорее номинальное значение, в большинстве семей дела решаются сообща. Все имущество находится, как правило, в коллективной собственности членов семьи. Денежные доходы чаще сосредоточиваются в руках женщины, часть их она расходует на продукты питания и необходимые предметы домашнего обихода по своему усмотрению. Вопрос же о необходимости приобретения каких-либо крупных и дорогостоящих вещей обсуждается обычно коллективно.

Изменилось и положение татарской женщины в семье и обществе. Почти навсегда исчезли случаи выдачи девушек замуж без их согласия. Отношения между супругами в молодых семьях строятся на основе любви, уважения друг друга, совместного воспитания детей. Многие женщины занимают руководящие посты, являются частными предпринимателями, часть занята в сфере умственного труда. Уравнение женщин с мужчинами в социальном плане привело к исчезновению их приниженного положения, как это было в прошлом в семье, хотя в некоторых случаях сохраняются пережитки в отношении к женщине. Изменения произошли и в положении молодежи в семье. Вместо беспрекословного подчинения главе семьи существует уважение к старшим. Молодежь самостоятельно выбирает себе дорогу в жизни, лишь советуясь с родителями.

Еще одним видом социальной системы сибирских татар были религиозные институты. В период феодализма общность религиозная у многих народов заменяла этническую общность или значила больше последней. Преобладающая часть сибирских татар приняла мусульманскую религию. Начальный этап исламизации местных тюрков падает на конец XIV в., но наиболее существенный шаг в этом направлении был сделан во времена Кучума. Тем не менее и тогда многие из сибирско-татарских групп оставались еще не обращенными в исламскую веру, основной формой религии у многих из них был шаманизм. Относительно барабинцев считается, что массовое распространение ислама среди них началось в 1720 г. (известно, правда, что и во времена Кучума отдельные князьки барабинских татар были мусульманами), а окончательно он утвердился у них в первой половине XIX в., хотя и в 1850-е годы встречались еще барабинцы-немусульмане. Церковная организация мусульман Западной Сибири находилась в подчинении оренбургского муфтия и оренбургского духовного магометанского собрания. Во главе окружных церковных организаций мусульман стояли ахуны, мечетями руководили муллы, а помощниками их являлись абызы и азанчеи. В тех селениях, где муллы не было, его место занимал абыз. Церковные и школьные дела мусульман в округе были объединены и подведомственны ахунам. Возникшее в г. Томске в 1909 г. общество мусульман-прогрессистов фактически находилось под опекой местного духовенства.

Роль ислама в жизни сибирских татар была заметна. Мусульманская религия способствовала сближению их разных групп. Под ее влиянием распространялось осознание сибирскими татарами того факта, что другие группы татар-мусульман являются “своими”, правоверными. Соблюдение определенных бытовых правил, соответствующих шариату, укрепляло осознание сибирскими татарами своего единства.

ГЛАВА 4

КУЛЬТУРА

Поселения и жилища. В XIX в. сибирские татары называли собственные поселения юртами (*йорт*) или аулами (*аулы*), среди калмаков сохранялись термины "улус" и "аймак", ведущие происхождение от названий социальных институтов. Для селений были характерны приозерный и приречный типы, что связывалось с необходимостью иметь водопой для скота и с традиционным промыслом – рыболовством. Особенностью расположения части поселений было некоторое удаление от пойменных берегов рек или речек. Это связано с прошлой историей поселений местных тюрков – зимники обычно устраивались в стороне от реки на высоких коренных берегах или возвышенностях. Многие сибирско-татарские деревни располагались на важных трактах (Московский, Кузнецкий и др.).

Для большинства поселений была характерна правильная прямолинейная планировка двусторонних улиц, распространившаяся под влиянием русских. В то же время в ряде населенных пунктов прослеживались и специфические черты старинной планировки – кривизна улиц, повороты, тупики и закоулки, некоторая разбросанность жилищ (последняя черта особенно у калмаков). В барабинских аулах жилища располагались вдоль берега одним рядом или беспорядочно. Селения были небольшие, в некоторых проживали всего две–четыре семьи. Но во второй половине XIX в. размеры многих деревень сибирских татар увеличиваются до трех-четырех десятков дворов (иногда до 50 и более). С появлением в них прослоек татар-переселенцев и русских распространилось и деление некоторых селений на края или концы. Почти в каждом селении имелась мечеть, из других общественных зданий встречались почтовые станции, помещения училищ, действовали частные магазины и лавки. У томских и части тоболо-иртышских татар усадьбы по линии улиц огораживались заборами различных видов (плетни, жердевые заборы, частоколы, дощатые – "заплоты"), которых у барабинцев не было совсем. Палисадники отсутствовали, специально озеленением деревень сибирские татары не занимались. За селением на возвышенном месте в роще располагалось кладбище.

В последние десятилетия изменения в облике селений были связаны прежде всего с укрупнением большинства из них. К этому привели переселения туда жителей почти 40% исчезнувших мелких населенных пунктов сибирских татар, приток пришлого населения из числа поволжских татар и русских, а также увеличение численности населения за счет естественного прироста. Исчезло много ветхих построек, появились новые дома и улицы. Около 90% всех частных домов построено татарами в послевоенные годы. Это значительно изменило внешний облик деревень. В последние годы разворачивалось колхозное и совхозное строительство домов, в том числе кирпичных в один–три этажа, с оборудованной кухней, водопроводом, канализацией, ванной, паровым отоплением. Определенная перспектива увеличения в будущем удельного веса таких домов сегодня, в условиях реформ, практически исчезла. Внешний облик селений изменяется также благодаря новым постройкам общественного назначения (административные здания, школы, клубы, библиотеки, больницы или медпункты), создаваемым по типовым проектам. Производственные помещения стараются в наши дни вынести за пределы поселков. Наметилась тенденция располагать общественные здания в центре или ближе к центру, который в некоторых деревнях образуется из небольшой площади и памятника воинам, погибшим в годы Великой Отечественной войны. Почти все современные поселения имеют прямую уличную планировку. Увеличилось количество зеленых насаждений.

Вид улицы томских татар. Д. Барабинка Томского р-на Томской обл. Фото Н.А. Томилова

Вид на село тюменских татар Ембаево Тюменского р-на Тюменской обл. Фото Н.А. Томилова

Начало строительства плетневой хозяйственной постройки у томских татар-калмаков. Д. Зимник Юргинского р-на Кемеровской обл. Фото Н.А. Томилова

Школа в д. Эушта Томского р-на Томской обл. Фото Н.А. Томилова

Частым явлением стали палисадники около домов, разбиваются цветники. Кое-где сохраняются черты, характерные для прошлого времени – некоторая разбросанность усадеб, слабая озелененность, типы жердевых и плетневых заборов, выходящих на линию улиц. Все сибирско-татарские селения электрифицированы и радиофицированы, во многих из них над домами возвышаются телевизионные антенны. Новым было строительство столовых, детских дошкольных

учреждений, своих парикмахерских, общественных бань, ателье, ремонтных мастерских.

Среди жилищ сибирских татар в прошлом встречались чрезвычайно разнообразные типы – землянки, полуземлянки, дома из дерева, плетеные из прутьев мазанки, саманные и деревянные дома. Для тарских и тобольских татар в наиболее ранний период их истории были характерны жилища из сырцовых кирпичей. Сходными у всех сибирских татар были летние каркасные постройки конусообразной формы. В XVIII – начале XX в. преобладали срубные избы, покрытые тесом, дранкой или, как у барабинских татар, берестой и дерном. Некоторые татары еще и в XIX столетии жили в бревенчатых юртах без настила пола, известных им до прихода русских. Крыши у мазанок барабинцев и частично томских татар были плоские, засыпанные сверху слоем земли. Саманные постройки и дома из дерна были известны барабинским татарам. Часто они обмазывались с двух сторон глиной. Крыши иногда крылись соломой. В некоторых аулах барабинцев покрытие крыши даже дерном считалось признаком благополучия. Переход к русским типам жилищ, в том числе к пятистенным и крестовым домам с двускатной или четырехскатной крышей, наблюдался всюду, но особенно заметен был у тюменских и томских татар. Богачи строили двухэтажные деревянные, а в селениях бухарцев близ городов и каменные дома. Для старинных домов тоболо-иртышских татар было характерно высокое открытое крыльцо, у томских и барабинских татар оно часто отсутствовало вообще или заменялось крутой лестницей. Сени строились редко. У томских татар встречались жилища, состоящие из двух изб и связанные между собой сенями – одна половина являлась чистой, во второй размещались кухня и детская. Преобладающим способом рубки углов была рубка в чашу, но встречались рубки в охлупь и в охряпку. Внутри стены отесывались, иногда обмазывались глиной и в редких случаях белились. Окна стеклились, однако иногда для этой цели использовалась обработанная баранья или коровья брюшина. В более ранних типах жилищ окна на улицу не выходили, а имелись только со стороны двора. На дверь набивали травяную плетенку либо кошму с холстом, иногда – шкуру, изношенную одежду, у барабинцев дверь нередко прикрывалась тростниковой циновкой.

Во внутренней обстановке татарских жилищ видное место занимали нары. Они располагались вдоль одной, двух или даже трех стен. На них готовили пищу, ели, спали, принимали гостей. У барабинцев на летний период их иногда убирали, тогда ели и спали на полу. На нарах стояли сундуки и сложенные "горой" (почти до потолка) перины, одеяла, подушки. Доски нар покрывали коврами, войлоком, циновками. На время еды на них ставили столики. Почетное место в жилище находилось обычно на стороне, противоположной двери, менее почетное – ближе к порогу. Над нарами на горизонтальном деревянном шесте развешивалась праздничная одежда татар. У некоторых татар в домах появились заимствованные от русских полати, лавки, табуреты, столы. В домах богачей встречалась мебель городского типа. Стены ничем не украшали, лишь над нарами вешали изречения из Корана с видами мечетей. Своего рода украшениями были занавески (*кушага*), которые натягивали около полок или вдоль нар. На пол иногда стелили домотканые половики.

Печь находилась обычно либо сбоку, либо в центре жилища и занимала большую площадь. Всем сибирским татарам были известны чувалы, сделанные из жердей, поставленных вертикально в форме квадрата или круга и обмазанных глиной. Часто они комбинировались с глинобитной топкой, в которую вмазывался котел, а также с печью русского типа (наблюдалась и тройная комбинация печи). Использовали татары глинобитные и кирпичные печи русского типа в чистом виде (без дополнительных очагов). Богатым татарам для отопления домов служили голландские печи. Для выпечки хлеба применялись узкие печи летнего типа, устанавливаемые на специальных помостах во дворах.

1

2

3

4

5

Дома сибирских татар: *1* – у ясколбинских татар. Юрты Янгутум Тобольского р-на Тюменской обл. МАЭ. И-1234-38. Фото В.В. Храмовой; *2* – с земляной крышей у барабинских татар. Фото Н.А. Томилова; *3* – на высокой подклети у томских татар. Д. Юрт-Оры Колыванского р-на Новосибирской обл. Фото Н.А. Томилова; *4* – пятистенный дом у томских татар. Д. Эушта Томского р-на Томской обл. Фото Н.А. Томилова; *5* – современный двухквартирный дом у томских татар. Д. Зимник Юргинского р-на Кемеровской обл. Фото Н.А. Томилова

В настоящее время у сибирских татар преобладают бревенчатые срубные дома. Окончательно исчезли примитивные формы жилищ – землянки и полуземлянки. У барабинских татар встречаются еще саманные и плетневые постройки. Основным типом домов по-прежнему является четырехстенный сруб, но он значительно увеличился в размерах. Возросло число пятистенных домов. Общая площадь современных домов колеблется в пределах 36–64 м^2 с небольшими отклонениями в ту или другую сторону. Постоянным стало наличие у домов фундаментов, в основном деревянных, но нередко кирпичных, каменных и бетонных. Иногда и стены домов возводят из кирпича или шлакобетона. Популярной становится ошалевка бревенчатых стен небольшими досточками, выложенными в форме "елочки". Внутренние стены

Порядок укладки постельных принадлежностей на сундуке у томских татар. Фото Н.А. Томилова

Печь в передней комнате ясколбинских татар. Вармахлинские юрты Тобольского р-на Тюменской обл. МАЭ. И-1234-144. Фото В.В. Храмовой

подавляющего большинства домов оштукатурены и побелены, некоторые покрыты обоями. Исчезают плоские крыши, более широкое распространение получают у барабинских татар двускатные, а у томских и тоболо-иртышских – четырехскатные стропильные крыши. Частично сохраняются самцовые перекрытия. Хотя дерево (а у барабинцев и дерн) продолжает широко применяться при сооружении крыш, его заменяют шифер и железо (их доля в домах томских татар составляет, например, до 70%). Земляные и глинобитные полы окончательно вытеснены деревянными. Увеличилось количество окон и их размеры. Определенное распространение получили застекленные веранды. Украшения с внешней стороны домов карнизами и наличниками окон с орнаментами стали распространенным явлением (до революции они чрезвычайно редко встречались у барабинских, ясколбинских и некоторых других групп татар). Вместе с тем нередко наблюдается упрощенность орнаментальных мотивов.

1

2

Наличники окна: *1* – у ясколбинских татар. Юрты Лайтамакские Тобольского р-на Тюменской обл. МАЭ. И-1234-42. Фото В.В. Храмовой; *2* – у томских татар. Д. Черная речка Томского р-на Томской обл. Фото Н.А. Томилова

Внутри жилища возросло число комнат. Наиболее частым сочетанием является наличие кухни, гостевой и спальни. Традиционные печи-чувалы почти повсюду заменены русскими печами, современными плитами. Интерьер татарских домов значительно приблизился к городским образцам. Нары полностью не исчезли, но в подавляющем большинстве домов они заменены кроватями и диванами. Редко употребляют сейчас и низенькие столики для приема пищи. В домах сибирских татар распространилась фабричная мебель – серванты, шифоньеры, книжные шкафы и др. На окнах в домах повешены тюлевые занавески, на дверях – шторы. Часто можно увидеть радиоприемники (например, у томских татар в 69% домов), телевизоры, холодильники. К новым чертам в украшении комнат относятся репродукции с картин, барельефы писателей и композиторов, цветы, люстры и др.

В ряде населенных пунктов сохраняются традиционные черты во внутреннем интерьере домов, хотя и они видоизменяются. Бытующие еще нары уменьшились в размерах и служат в основном для отдыха на них днем (ночью спят на кроватях) и принятия пищи. В последнем случае к ним либо придвигается стол обычных размеров, либо на нары ставятся низкие столики. В томской группе только 3,6% опрошенных татар показали, что они принимают пищу сидя на нарах с подогнутыми ногами. Нередко около кровати вешают занавески из ярких тканей, сохраняют сундуки для вещей, на них складывают постельные принадлежности "горой". На табуретки, стулья

Современный интерьер жилища томских татар. Фото Н.А. Томилова

Старинный амбар тюменских татар. МАЭ И-1304-96. Фото Н.А. Томилова

Оран томских татар-калмаков. Д. Зимник Юргинского р-на Кемеровской обл. Фото Н.А. Томилова

Летняя кухня у томских татар-калмаков. Д. Зимник Юргинского р-на Кемеровской обл. Фото Н.А. Томилова

Комплексная хозяйственная постройка для скота у томских татар-калмаков. Д. Большой Улус Юргинского р-на Кемеровской обл. Фото Н.А. Томилова

Берестяная посуда *чуман* у ясколбинских татар. Юрты Лайтамакские Тобольского р-на Тюменской обл.

и диваны накидывают специально сшитые мозаикой из различных цветных полос подстилки и коврики. Над кроватью, а иногда и в кухне около печки укрепляют горизонтально полки для развешивания одежды. Сохранение традиционных черт во внутреннем интерьере жилищ характерно для татар среднего и пожилого возраста, но изредка оно встречается и в семьях татар молодого поколения.

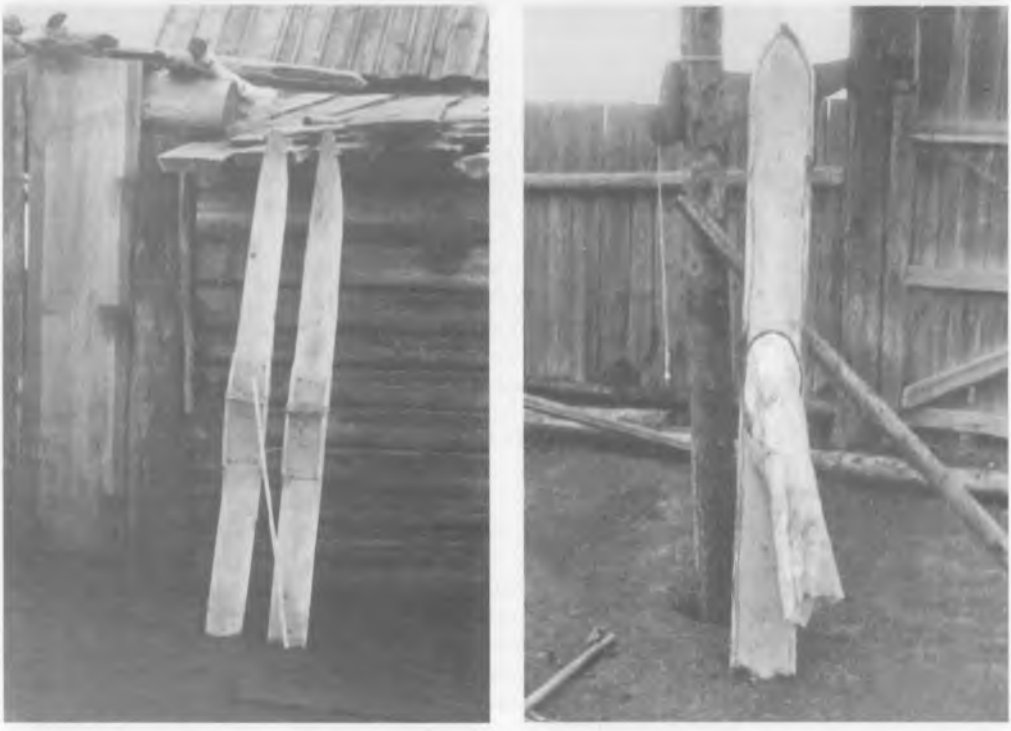
Число хозяйственных построек в усадьбе сократилось. Располагаются они по территории разбросанно, что характерно было и для усадеб XIX – начала XX в. Встречаются крытые дворы, разделение усадьбы на передний и задний дворы, однако количество их явно уменьшилось. Чаще строят дворы открытыми, стремясь сохранить зеленую полянку в центре либо сбоку, иногда разбивают цветники, от калитки к крыльцу устраивают дощатые или бетонированные дорожки. В усадьбах почти полностью исчезли амбары, что связано в первую очередь с отсутствием необходимости хранения в них хлебных запасов. Сократилось и число сараев. Наиболее распространенными видами хозяйственных построек в наши дни являются открытые загоны для скота, плетневые ораны, бревенчатые хлева, бани. Для содержания скота и птицы кое-где используют также землянки, полуземлянки и мазанки. В целом типы хозяйственных построек, сохранившие значение в наши дни, улучша-

ются в качественном отношении, при строительстве их иногда тоже применяют новые материалы.

Утварь. В конце XIX – начале XX в. в домашней утвари заметна была роль изделий местного изготовления. Распространены были деревянные люльки, прялки, ткацкие станки. Материалом для изготовления кухонной посуды служили дерево (чаши, корыта, совки, тазы, бочонки, солонки, ведра, кадки, чашки, ложки, ступки и др.), береста (туеса, коробки), тальниковые прутья (корзины). Металлическую утварь (котлы, чайники, кумганы, сковороды, ножи, вилки, чугунки и др.), как правило, покупали, иногда сами выделывали тазы и кумганы.

В настоящее время в домашней утвари самодельные изделия почти вытеснены покупными. Наряду с люльками появились кроватки и детские коляски. Исчезли многие виды деревянной посуды. Изредка употребляют котлы, но чаще заменяют их покупными кастрюлями. Набор посуды каждой татарской семьи состоит из алюминиевых, эмалированных, стеклянных, фарфоровых и пластмассовых изделий. Обычными в домах татар стали столовые и чайные сервизы. Вместо самоваров, топящихся дровами, применяются электрические самовары и чайники. Новым в наборе кухонной утвари являются машинки для консервирования банок, приспособления для изготовления тортов, мясорубки и т.п. Из старой утвари встречаются в употреблении кринки, деревянные чары, корытца, туеса, корзины.

Средства передвижения. Традиционными средствами передвижения сибирских татар были лыжи и лодки разных типов. Скользящие лыжи (*цанга, чанга*) делились на подволоки (подшитые мехом) и голицы. У томских и барабинских татар в прошлом бытовали относительно широкие подшитые лыжи длиной 170–200 см и шириной 18–22 см с выгибом под ступательной площадкой, с острым носком и менее острым задником. Отличительной чертой таких лыж барабинцев являлся снеговой мешок



Лыжи-голицы с бортиками около ступательных площадок (*слева*) и лыжи-подволоки с защитным мешком от снега (*справа*). Фото Н.А. Томилова

на месте ступательной площадки, в который вставлялась нога, а мешок завязывался вокруг нее вверху. Томским татарам были известны также подволоки саяно-алтайского типа – длиной 150–180 см, шириной 12–18 см, прямые, с острым носком и срезанным по прямой линии задником. Такого рода лыжи у барабинцев были гораздо шире. Изготовлялись они чаще из осины и березы, а также из сосны, ели, кедра и черемухового ствола. Материалом покрытия скользящей части служили лосиные, лошадиные и оленьи камусы, иногда лыжи подшивались собачьими шкурами.

Что касается тоболо-иртышских татар, то подволоки у них встречались реже. У сибирских татар были голицы разных типов. Широкое распространение у барабинских и томских татар получили прямые лыжи с бортиками по краям ступательной площадки, лыжи с приподнятой ступательной площадкой либо с набитой на нее дощечкой (такого типа отмечены были и подволоки). Голицы с бортиками были известны и тоболо-иртышским татарам. У них нашли распространение очень длинные и очень узкие неподшитые прямые лыжи с острым носком и прямо обрезанным задником. Томские татары использовали также голицы с очень округлыми, плавно переходящими в линии краев носком и задником, а также голицы, совпадающие по конструкции с подшитыми лыжами саяно-алтайского типа. Для транспортировки груза – капканов, ловушек, добычи – барабинские и томские татары использовали ручные прямокопыльные нарты (цанак, чаганак), которые тянулись охотниками с помощью лямки. Есть сведения, что в XVI – первой половине XIX в. у сибирских татар имелись нарты, запрягаемые собаками, а у ясколбинцев – оленями и лошадьми.

Среди всех групп сибирских татар были распространены долбленые лодки (*кама*) остроконечного типа – *обласки*, изготовлявшиеся из осины, реже из тополя. Отличительными особенностями долбленок сибирских татар (по сравнению, например, с лодками их соседей – селькупов и хантов) являлись более широкий развод бортов, значительно меньшая высота подъема носа и кормы над линией бортов, частое применение кривых ребер, обрезанные концы лодки. Нередко для увеличения грузоподъемности к долбленке прикрепляли набойки (бортовые доски). У некоторых лодок томских татар корма и нос обрубались в форме выступов, напоминающих головки. Томским, барабинским и ялуторовским татарам известны были, кроме того, колодообразные долбленые лодки. При плавании на них употребляли шесты и двухлопастные весла, а при плавании на остроконечных долбленках – однолопастное весло. Во многих татарских хозяйствах имелась дощатая лодка русского типа (кедровка и др.).

Вместе с тем в XIX – начале XX в. в системе средств передвижения сибирских татар ведущее место занимал санный и тележный транспорт (сани-розвальни, кошевые, четырехколесные телеги и двухколесные таратайки). Распространена была и верховая езда на лошадях. Барабинские татары делали деревянные седла, обшитые кожей, а бухарцы инкрустировали их костяными пластинками.

Тесло для долбления дерева при изготовлении лодок у сибирских татар

Изменения в средствах передвижения в советский и постсоветский периоды связаны в основном с появлением современных видов транспорта. В настоящее время сибирские татары ездят чаще всего на автобусах (их маршруты проходят почти через все сибирско-татарские селения), летом плавают на катерах, теплоходах, скоростных судах “Метеор” и “Ракета”. При дальних поездках татары пользуются железнодорожным транспортом и авиацией. В ряде хозяйств людей на работу перевозят автомобильным транспортом. В то же

Лодки: *1* – процесс изготовления лодки-долбленки у томских татар. Д. Юрт-Акбалык Колыванского р-на Новосибирской обл.; *2* – носовая часть долбленой лодки у томских татар; *3* – дощатая лодка у томских татар. Д. Юрт-Оры Колыванского р-на Новосибирской обл. Фото Н.А. Томилова

время во многих татарских семьях появились современные виды транспорта для индивидуального пользования (автомобили, мотоциклы, велосипеды).

В последние десятилетия значительно уменьшилось значение тележно-санного транспорта. В общественных хозяйствах он применяется в основном на подсобных работах, не играет большой роли этот вид транспорта и в личных хозяйствах татар. И хотя у сибирских татар сохранилась любовь к верховой езде, лошадь они используют довольно редко – главным образом для пастьбы стада, иногда для поездки в соседние села. Татары обучают детей верховой езде. На народных праздниках скачки на лошадях – их самое любимое развлечение. Запряженных в сани или телегу лошадей можно часто видеть на свадьбах татар. В личном хозяйстве

Чапан – мужской халат томских татар конца XIX в. Д. Тахтамышево Томского р-на Томской обл. МАЭСТГУ. Кол. № 9022-3

некоторых татарских семей применяют для перевозки груза небольшие ручные тележки и санки.

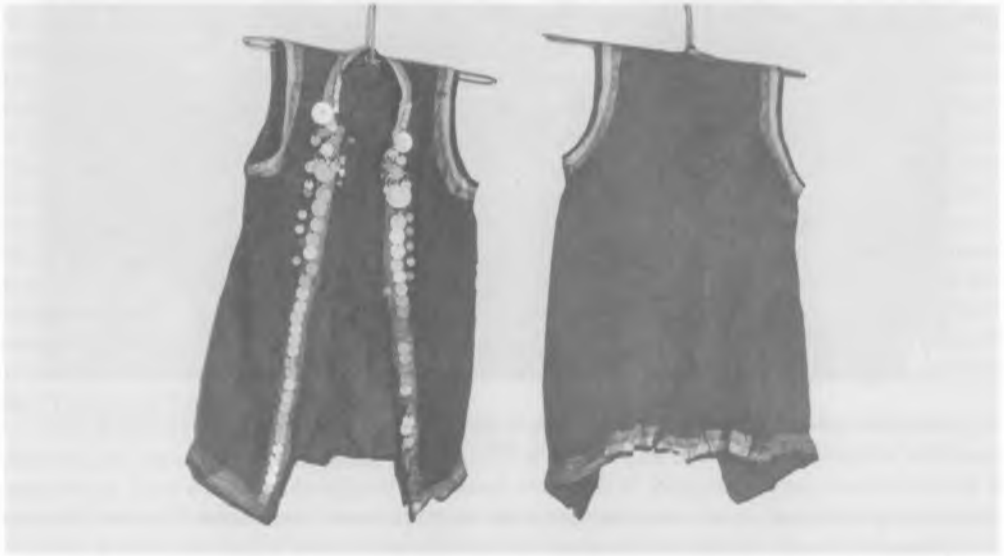
В наше время во многих деревнях сибирских татар лодки находят еще достаточно широкое применение в занятиях рыболовством, охотой, собирательством, в поездках на сенокосные участки. Часто лодки изготавливают в самих этих деревнях местные татары. Наряду с дощатыми лодками используются долбленые лодки остроконечного типа. Колодообразные лодки сохраняются у ялуторовских татар. Почти полностью исчезли подшитые лыжи, ныне их имеют лишь некоторые охотники. Калмаки в томской группе иногда используют для их изготовления покупные лыжи и крепления. Чаще охотниками применяются лыжи-голицы, которые они сами и делают. Почти совсем не изготавливаются сейчас местным населением ручные нарты. Вместе с тем у сибирских татар неизмеримо возросла роль современных технических видов транспорта. Лодочные моторы устанавливаются не только на дощатых лодках (или покупных дюралюминиевых), но иногда и на долбленках, для чего последние делаются более широкими и бóльших размеров, а корма у них в этом случае несколько обрезается по прямой линии для установки мотора.

Одежда. Об одежде различных групп сибирских татар XVII – первой половины XIX в. сведения не равноценные.

В РЭМ хранится коллекция предметов быта тарских татар, поступившая в 1904 г. от Ю.О. Горбатовского. Все предметы датируются второй половиной XVIII – началом XX в. В составе этой коллекции татарский халат среднеазиатского покроя, сшитый из полосатого шелка и украшенный аппликациями – фигурами цветов из кусочков ткани; головные уборы: *кавац* – мужская бархатная шапочка с тульей из полоски прямоугольной формы и с круглым верхом, *колпак* – праздничная женская шапка из голубой парчи и красного бархата с высоким вытянутым верхом, расшитая цветами из шелковых лент, золотой и серебряной канители и украшенная бусами и медными бляшками; шейное украшение *чилбыр* из цветных лент, тесьмы, бляшек, серебряных цепочек и камней; пять серебряных и одна коралловая пуговицы. Возможно, такого рода одежда, головные уборы и украшения имели распространение и у других татар Тоболо-Иртышского бассейна. Но в одежде тоболо-иртышских татар имелись и групповые различия. В одном фольклорном сюжете ясколбинских татар описываются кожаные башмаки с деревянной подошвой. Д.Г. Мессершмидт писал в первой четверти XVIII в. о курдакско-саргатских татарах, что у них он видел женские остроконечные обшитые монетами шапки, которые не носили тогда тобольские татары (*Messerschmidt*, 1962. Th. 1. S. 46).

Национальные особенности в одежде сибирских татар в середине XIX – начале XX в. сохранялись довольно четко, особенно у сельских жителей. В то же время татары заимствовали отдельные виды русской одежды. Нижней мужской одеждой были шаровары – штаны и длинная рубашка (*кинек, кулмек*) с прямым или косым

Женские головные уборы: *1 – калфак* у томских татар. Д. Барабинка Томского р-на Томской обл.; *2* – шапка у томских татар. Д. Эушта Томского р-на Томской обл.; 3 – национальный головной убор сибирской татарки. Фото Н.А. Томилова



Женский камзол барабинских татар. Аул Ом Куйбышевского р-на Новосибирской обл.

Томские татарки: *1* – в платье старинного покроя; *2* – в национальном головном уборе; *3* – в современной одежде, г. Томск. Фото Н.А. Томилова

грудным разрезом, со стоячим воротником и широкими рукавами. Верхние штаны (шаровары) *чалбар* шили из домашнего изготовления холста, из покупных тканей, а иногда из двух пар кусков овчины с остриженной шерстью. Характерными составными частями мужской одежды были безрукавные камзолы – как приталенные, так и прямые по покрою, а также бешметы – халаты с рукавами, со стоячим или отлож-

ным воротником, сборками и короткой талией. Из других видов одежды сибирским татарам были известны чапаны – халаты, покрой которых совпадал с покроем халатов такого типа у среднеазиатских народов, кое-где казакины – одежда типа камзола, но с рукавами до кистей рук, *сырмаки* (*сырмал*) – ватная безрукавка, иногда сшитая на меху. Зимой носили шубы из овчин или заячьих шкурок (богачи – из лисьих шкурок), без воротника или с отложным воротником, общитые сверху сукном, нанкой или дабой. Для мужчин шились полушубки, в том числе и так называемые борчатки. При дальних поездках зимой татары надевали тулупы, сшитые из волчьих или лисьих шкур, армяки (сверху тулупов) и дохи. Зимняя одежда стягивалась часто кожаными или пестрыми шерстяными поясами.

Голову мужчины обычно брили и носили в качестве головных уборов летом тюбетейки (называли их *капач, кибач, тубятяй, аракчин*) полусферические и с плоским верхом, суконные и войлочные шапки (*бурек*) округлой формы. Томские татары шили войлочные и суконные шапки с полями в виде шляпы с пришитой на отвороте кожаной полоской. В зимнее время мужчины носили меховые шапки (кабац, кавац) округлой формы с матерчатым верхним покрытием, стеганые шапки (казанка) с обшивкой по краю мехом колонка, белки или бобра. Томским и барабинским татарам известна была шапка тумак (малахай) с ушами и лопатообразным выступом сзади. В томской и тарской группах носили шапки *тагыя*, сшитые из четырех треугольных полос и отороченные по тулье мехом. В начале XX в. все эти виды зимних головных уборов начинали активно вытесняться шапкой-ушанкой стандартного для того времени типа. Служители ислама носили белую, а татары, побывавшие в Мекке, – зеленую чалму.

Мужская обувь состояла из шерстяных чулок, *чарков* – короткой кожаной обуви, сапог (*ичеги*) с мягкой или твердой подошвой. На сапоги надевались кожаные калоши с каблуком, зимние калоши скатывались из шерсти. В некоторых деревнях носили сапоги с толстой двойной подошвой, с двойным носком и двумя швами по голенищу – сапоги так называемого монгольского типа. Кроме того, мужчины надевали кожаные башмаки, сапоги-бродни, а зимой валенки. При ношении чарков татары использовали для подстилки сушеную траву.

Женщины носили широкую рубаху (*кинек*) с прямым разрезом посередине, стоячим воротником (низким и мягким, а в томской группе с берестяной прокладкой), прямыми или сужающимися к кистям рукавами, с ластовицей или без нее. Некоторое распространение имели женские нагрудники, сшитые из плюша и украшенные бусами, бисером, лентами и т.п. Праздничные рубахи шились из шелковых тканей, воротник их украшался вышивкой золотыми и серебряными нитями и пуговицами. Нижние штаны (*штан*) были ситцевые и холщовые, верхние широкие шаровары (кое-где их называли *чалбар, чамбар*) шили из домашних холстов, шерстяных тканей, атласа и др. В качестве верхней одежды татарки носили камзолы, по покрою не отличавшиеся от мужских, но украшавшиеся позументом, шелковыми лентами, шнурком, бляшками, монетами, иногда вышивками, а некоторые татарки оторачивали их мехом выдры. Поверх камзола женщины надевали бешметы, а зимою прямоспинные или сшитые в талию шубы (*тон*) из овчины или лисьих шкурок, пальто с низким воротником. Среди томских татарок были распространены халаты прямого туникообразного покроя (*цапан*).

Из женских головных уборов специфически местной являлась налобная повязка (*сарауц, сараоч*), украшенная вышивкой золотом или золотым галуном и завязанная сзади. Она надевалась невестой в день свадьбы. В широком ходу были платки и шали. Своеобразным головным убором типа колпака являлись калфаки двух видов: одни большие, в виде мешка, часто вязаные (при надевании конец закидывался набок или назад), другие – более плоские и округлые сверху, с твердым околышем. В начале XX в. последнего вида калфаки стали делать очень небольших размеров, покрывали их платком или тюлем. Верх калфаков расшивался шерстью, золотой

Женская обувь: *1* – туфли томских татарок. МАЭ. Кол. № 313–109; *2* – старинные сапоги *ичеги* томских татарок конца XIX в. Фото Н.А. Томилова; *3* – женские сапоги у сибирских бухарцев. МАЭ. Кол. № 3132-2

или серебряной ниткой, бисером, жемчугом. Зимой в томской группе татарки носили шапку *тагыя*, сшитую из четырех треугольных полос и отороченную мехом, а также небольшую с плоским верхом шапку, обшитую мехом. Кроме того, у них были распространены зимние шапки с твердой тульей и твердым плоским верхом, украшенные бусами, полудрагоценными камнями, крупными стеклянными бусинами, бисером, вышивкой, позументом и отороченные внизу мехом колонка или выдры.

Женские ичеги шились методом сшивной мозаики из разноцветных кусков кожи, иногда покрывались вышивками. Еще сибирские татарки носили простые, без

украшений ичеги, башмаки, галоши, валенки, часто украшенные орнаментом. Из женских украшений распространение получили тяжелые трубчатые серебряные и золотые нагрудные украшения, серьги, кольца, бусы, браслеты, в волосы вплетались ленты с монетами.

В настоящее время в одежде, головных уборах и обуви сибирских татар, в составе тканей, используемых для шитья одежды, произошли перемены. Уменьшилась доля одежды, пошив которой производится на дому. Основная часть покупается жителями сибирско-татарских деревень в готовом виде или иногда шьется по заказу в ателье и пошивочных мастерских. Все это привело к тому, что подавляющее большинство татарского населения ныне носит одежду городского типа. Даже обрядовая одежда главным образом составляется из покупных видов. Часть одежды татарские женщины изготовляют сами. Во многих семьях (в томской группе в 55% семей) имеются швейные машинки, которые употребляются большинством для ремонта одежды. Производством домашних тканей сейчас почти никто не занимается. Чаще всего в домашних условиях шьют легкие платья, халаты, камзолы, юбки, сарафаны, нижнее белье. Еще реже шьется на дому верхняя зимняя одежда, головные уборы, а обувь практически вся покупается, за исключением редких случаев пошива национальных ичегов и иногда легких домашних тапочек.

Тарские татарки в национальной одежде. Тарский округ. МАЭ. И-1095-5. Фото предоставлено Н.А. Томиловым

Быстро исчезает национальная специфика одежды сибирских татар. Многие ее виды можно встретить лишь в сундуках или на чердаках. В настоящее время почти полностью исчезли рубахи старинного покроя, бешметы, казакины, традиционные шубы, халаты чапан, калфаки, шапки тагыя, кожаные галоши и др. Старинная терминология одежды частично перенесена на сравнительно новые виды одежды, хотя употребляется много русских терминов. Например, слово "камзол" широко применяется и по отношению к плюшевому жилету, который многими татарами считается национальной одеждой.

Подавляющее большинство татар сейчас даже не видит отличий своей одежды от одежды окружающего русского населения. Национальная специфика больше сохраняется у татар среднего и пожилого возраста, а среди них – у женщин. Что касается групп сибирских татар, то больше традиционных черт наблюдается у барабинцев. Некоторые татарки рассматривают в качестве своей национальной одежды рубашки на кокетке, которые шьются в основном по покрою современных платьев. В ряде деревень сохраняются в употреблении женские нагрудники *кукрякча*, верхние штаны с широким шагом тюркского типа. Но последние чаще заменяются обыкновенными спортивными шароварами или брюками. В некоторых семьях верующих татар шьют шаровары для девочек и заставляют их носить даже в жаркую

погоду. Пожилые татарки носят иногда камзолы, плюшевые жилеты. В мужской одежде из национальных ее видов в томской группе сохранился *сырмак*, который имеет сейчас небольшие отличия от обыкновенной стеганой безрукавки. Используют его обычно лишь в домашней обстановке. Некоторые старики носят широкие штаны домашнего пошива.

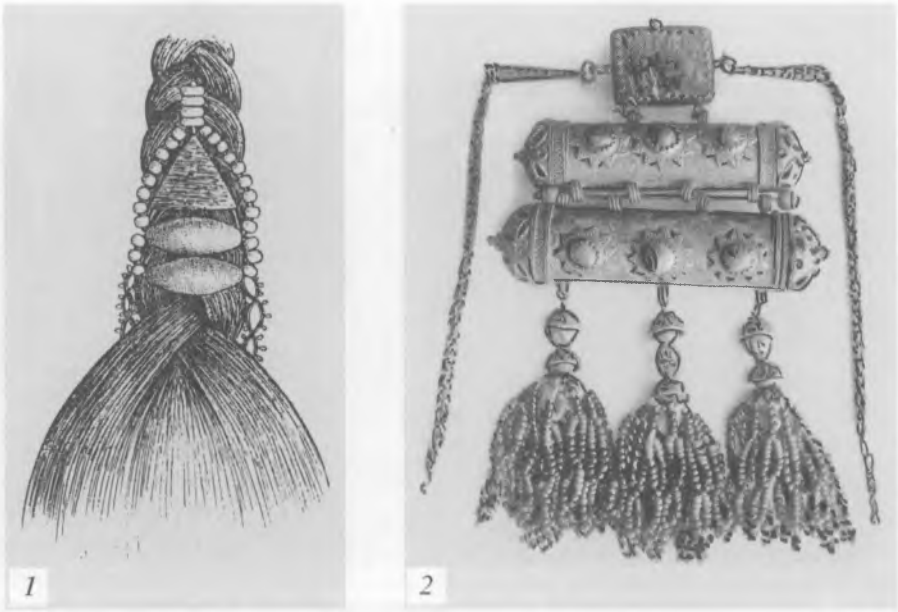
Из традиционных головных уборов мужчины часто надевают тюбетейки, которые, как и в прошлом, подразделяются на два вида: полусферические и конусообразные и тюбетейки в виде сильно усеченного конуса (*каляпуш*). Если первый тип, по своему покрою идентичный среднеазиатским тюбетейкам, находит иногда распространение и среди молодых мужчин, то каляпуш носят, как правило, старики, надевая их при сборах на религиозные моления, на свадьбы и другие праздники. Девушки и женщины любят носить платки и длинные цветастые шали (иногда с кистями), но старинный способ подвязывания их двумя концами под подбородком и расправление на спине практикуют лишь пожилые женщины. Обычно короткие платки подвязывают на затылке, а длинные оборачивают вокруг головы и перекидывают конец через плечо. Изредка можно увидеть старушку с головной повязкой *сарауц*. Из обуви сохранились в употреблении национальные ичеги. Они обычно однотонные, часто шьются по покрою фабричных сапог. Носят их дома и с калошами на дворе, чаще женщины, но иногда и мужчины (старики надевают их во время праздников).

Сибирский татарин в тюбетейке. Фото Н.А. Томилова

Шапка-тюбетей томских татар-калмаков. Д. Зимник Юргинского р-на Кемеровской обл. ТОКМ. Кол. № 4074-16

Для женской одежды и обуви в целом характерно уменьшение количества различных украшений. В качестве специальных украшений встречаются браслеты, серьги, бусы, покупные ожерелья, броши, кольца. Любовь к такого рода украшениям является типичной для сибирских татарок.

Национальная татарская одежда используется участниками художественной самодеятельности некоторых деревень и городов, особенно при исполнении на сцене



Женские украшения: *1* – накосные украшения тарских татарок. По материалам археологического памятника-могильника Бергамак-2; *2* – у сибирских татарок. МАЭ. И-1656-643

национальных танцев. Иногда такая одежда шьется по заказу какой-нибудь местной старушкой. Набор женской национальной одежды для сцены состоит из умеренно длинного платья, камзола, сапожек (обычно замшевых) и головного убора калфака. Все они обязательно украшаются бисером, бусами, вышивками, кусочками цветной кожи, лентами. Девушки заплетают волосы в две-три косы, вплетают в них шнурки с навешанными монетами, на руки надевают браслеты.

Пища. В XVI – первой половине XIX в. в пище татар Тоболо-Иртышского бассейна было много общего. Все они употребляли в пищу рыбу (вареную, жареную и сушеную), мясо диких животных и особенно любили лошадиное мясо, пили кумыс. Целый ряд общих блюд был у тобольских, тарских и курдакско-саргатских татар – ячменная мука, истолченная в деревянной ступе, вареная в котле сухая рыба, чай с мукой и маслом, изготовленная из овсяной муки брага (*буза*), перегнанная из кобыльего молока водка (арака). Видимо, эти блюда бытовали и среди тюменских татар. В то же время имелись и отличия в питании разных групп. В частности, некоторые из них в XVII в. не употребляли или почти не употребляли в пищу хлеб. До нас дошли сведения о своеобразном напитке тюменских татар в середине XVI столетия – смеси кобыльего молока со свежей кровью забитой лошади (*Алексеев*, 1941. С. 143).

Продукты питания сибирских татар складывались во второй половине XIX – начале XX в. главным образом из зерновых, мучных, молочных и рыбных изделий. Меньше потребляли мясных продуктов. У части барабинских и тоболо-иртышских татар, живших по рекам и озерам, основой питания были рыба и рыбий жир. У татар-охотников большее значение имела дичь. Наиболее лакомой пищей считалось мясо – конина, баранина, говядина; свинину не ели совсем. Мясная и молочная пища преобладала у томских татар. Очень мало употребляли сибирские татары овощи и продукты собирательства (ягоды, орехи).

Группа томских татар-стариков в праздничной одежде. Д. Барабинка Томского р-на Томской обл. Фото Н.А. Томилова

Томский татарин в безрукавке *сырмак*. Фото Н.А. Томилова

Барабинский татарин в зимней шубе. Фото Н.А. Томилова

В молочных блюдах превалировали кисломолочные продукты, хотя татары пили молоко и в свежем виде. В некоторых деревнях готовили молочный суп с домашней лапшой. Из молока получали сливки (*каймак*), напиток *айран, катык* – блюдо, приготовляемое из заквашенного кипяченого молока, пресный сыр *пашлак*, кислый сыр *курут*, масло *май* – в употреблении больше было топленое масло. Барабинцам известен был *ачагай* – блюдо, изготавливаемое из пареной в печи и вареной до красноватого цвета простокваши, высушенной затем на солнце до густой массы.

Рыбу солили, сушили и вялили. Сушеная рыба заготовлялась впрок. Рыбу ели в вареном и жареном виде. Нередко варили уху; рыбу жарили не только на сковородах, но и на палочках над костром.

Мясо употребляли чаще всего в вареном виде, в том числе в различных супах, его часто солили, коптили и вялили. Из мяса готовили также колбасу *казы, тутырму*, варили студень (*слуден*), плов. У барабинцев наиболее почетными кусками мяса считалась отварная грудинка (*тош*). В охотничьих районах ели пернатую дичь (гусей жарили над огнем на рогульках), а также мясо лосей, медведей, зайцев.

Из муки выпекали хлеб, делали домашнюю лапшу. Многие татары пекли хлеб в виде пресных лепешек (*каттама*). Из толченых ячменных и пшеничных зерен томские татары и барабинцы приготовляли *талкан*. Из зерен зажаренной пшеницы варили на мясном бульоне полужидкую кашу. Из печеных мучных изделий сибирские татары знали оладьи, *балиши* (пироги с мясом или рыбой), *парамечи* (пирожки и ватрушки), *баурсаки* (колобки или ленты из теста, зажаренные в масле), *оратму* (кольца из теста) и др. Своеобразными блюдами были *алюва* (пшеничная мука, заваренная молоком и топленым маслом) и *затуран* (поджаренная на масле мука и отваренная затем в чае). Немало мучных блюд сибирские татары заимствовали от русских.

Из напитков пили чай, квашеное молоко, айран, брагу из ячменных зерен, барабинцы готовили кумыс. В прошлом отдельным группам известна была молочная водка. Бедняки вместо чая заваривали кипятком травы. Пища бедняков вообще

В центре праздничного стола блюдо *самса* у томских татар. Г. Томск. Фото Н.А. Томилова

Подача к столу блюда *чэкчэк* у томских татар. Д. Тахтамышево Томского р-на Томской обл.

отличалась значительным однообразием и небольшим удельным весом в ней высококалорийных продуктов.

В последние десятилетия в питании сибирских татар расширился ассортимент продуктов и пищевых блюд, в частности, увеличилось потребление овощей, мяса и мучных изделий. Часть продуктов покупается татарами в магазинах. С понижением роли охоты и рыболовства сократилось потребление дичи и рыбы. Некоторые хозяйства имеют свои пасеки, едят сами и продают свой мед. Многие хозяйки, стремясь разнообразить пищу, используют книги по кулинарии. Производится изготовление некоторых продуктов на дому – масла, сыра, творога, колбасы, крупы, лапши и других продуктов. Среди татар распространились новые методы изготовления пищи – приготовление паровых мясных и рыбных блюд, консервирование овощей, заготовка варенья и т.п. Некоторые старые обычаи, имеющие отношение к пище, исчезли или исчезают на наших глазах. Татары стали употреблять в пищу свиную колбасу, а многие и свинину. Не соблюдается раскладка мяса по кускам в зависимости от почетности гостей. Некоторые блюда, связанные с низким уровнем экономического развития и отсталым образом жизни татар в прошлом, сейчас вышли из употребления. Почти не соблюдаются и мусульманские посты. Новым является организация общественного питания в сельской местности. Во многих поселениях функционируют ныне столовые, в ходе летних работ общественное питание устраивается на полевых станах.

В то же время в пище сибирских татар сохранилось больше традиционных черт, чем в других областях материальной культуры. По-прежнему наиболее любимыми видами кушаний остаются мясные, а среди них кушанья, приготовленные из баранины и конины, в том числе вяленое мясо. Из первых блюд чаще всего готовят традиционную *шурпу* (суп) на мясном бульоне, заправленную домашней либо покупной лапшой. Некоторые барабинцы до сих пор делают талкан и кумыс. Широко распространено изготовление плова. Сохраняются многие национальные блюда из теста – баурсаки, балиши, парамечи и др. Практически все татары Западной Сибири знако-

мы с национальной кухней – традиционные блюда готовят в семьях более 75% опрошенного в 1989–1991 гг. татарского населения. Сохранение национальных черт в пище связано в значительной степени с тем обстоятельством, что они органически вошли в обрядовую систему праздничных семейных и общественных событий. Разница в питании между отдельными группами населения значительно уменьшилась, любимые национальные кушанья стали доступны всем.

Семейная обрядность. В последние десятилетия существенные изменения произошли в семейных обрядах – родильном, наречения имени, свадебном, похоронном и поминальном. Поскольку роды теперь принимают в родильных домах (или отделениях) под наблюдением врачей, само собой отпал целый ряд обрядов, связанных в прошлом с моментом рождения ребенка (приглашение повитухи, совершение священного омовения, обмазывание губ ребенка пищей из смеси меда и масла, набрасывание на него рубашки отца, меры по борьбе со "злыми духами", со сглазом и т.п.). В честь новорожденного устраивается праздничное угощение, имеющее характер домашнего торжества. Акт регистрации ребенка принимает порой форму праздничного поздравления, иногда он проводится в торжественной обстановке в присутствии представителей от общественности, тут же в сельсовете вручаются подарки. Родители обычно сами выбирают имя ребенку. Религиозный обряд наречения имени проводится, но в ряде селений довольно редко. Совсем не устраивается ныне *биже туе* – праздник колыбели. Чаще отмечается *бала туе* – праздник детей, однако и он стал редким явлением. Большая часть сибирских татар в настоящее время в основном прекратила совершать обряд обрезания, хотя многие сохраняют к нему положительное отношение.

В последние десятилетия распространились некоторые новые виды семейных торжеств – празднование дней рождения (ранее это было совершенно не характерно для сибирских татар), совершеннолетия подростков в связи с получением ими паспортов.

Дети томских татар в современной одежде. Фото Н.А. Томилова

Свадебное платье барабинской татарки. Вид спереди и сзади. Д. Альменева Кыштовского р-на Новосибирской обл. ТОКМ. Кол. № 4075-15

Прибытие стороны невесты в деревню жениха у томских татар. Д. Тахтамышево Томского р-на Томской обл. Фото Н.А. Томилова

В прошлом формами заключения брака у сибирских татар были браки путем сватовства, добровольного ухода и насильственного умыкания невесты. Основными этапами первой формы брака являлись сватовство (*кыс сурату*), сговор, совет (*кингаш*), собственно свадьба (*туй*), приветствие женихом родителей (*салом*), перевоз молодой в дом мужа (*куч*), визит новобрачных в дом родителей молодой (*турген*). Как правило, невесту для сына подыскивали сами родители из круга семей, равных им по экономическому положению. Существовали ограничения на браки с родственниками: такие браки считались возможными только в третьем поколении.

Само сватовство приобретало характер празднества, свататъ невесту выезжала целая группа родственников вместе с родителями, а иногда и с самим женихом, сваты привозили с собой угощение. После согласия на брак со стороны родителей невесты во время сговора обсуждался вопрос о размере калыма (*гашур*), который обычно был высоким, и потому часто свадьбу откладывали на полгода, год, а то и больше. Как правило, выкуп составлял 30–150 руб., но мог быть и выше – до 500 руб., а в среде богатых татар до 1000 руб. Часть выкупа выплачивалась деньгами, а часть – натурой, например, 1–2 пуда муки, полпуда меда, полпуда масла, коня на мясо для свадьбы или овец. Приданое невесты обычно состояло из трех частей: постельных принадлежностей; предметов домашней утвари – посуды и т.д.; одежды.

В начале свадьбы жених, его родители и родственники выезжали в деревню невесты на санях (чаще всего свадьбы устраивали поздней осенью или зимой), лошадей украшали лентами, цветами. Сваты, жених и дружки часть пути ехали на верховых лошадях. Свадебный поезд на окраине деревни встречала местная молодежь и требовала выкуп за проезд. При подъезде к дому невесты стреляли из ружей. У невесты накануне свадьбы в некоторых селениях проводились девичники. Обычно жених и невеста не присутствовали на *никахе* – религиозном обряде бракосочетания. Их "заменяли" отцы или специальные представители, которые по указанию муллы должны были сходить к жениху и невесте и подтвердить их согласие на брак. Вечером начиналось свадебное пиршество. Мужчины и женщины находились либо в отдельных помещениях, либо в одном, но обязательно за разными столами. На свадьбе был распространен обычай поднесения блюда *чэкчэк*, в доме невесты оно подносилось близким родственникам жениха, в доме жениха, наоборот, – родственникам невесты. Кому подавали это блюдо, должен был одарить молодых деньгами. Увеселения на свадьбе состояли из песен, плясок и танцев. В прошлом свадьбы сопровождались конными скачками.

Поздно вечером молодых провожали в помещение, отведенное для первой брачной ночи. У двери с жениха требовали выкуп за дверную ручку, т.е. за пропуск в комнату невесты. В XIX столетии был распространен обычай развязывания невестой пояса жениха, но в начале XX в. он, видимо, уже не соблюдался. После первой брачной ночи молодому мужу следовало положить под постель подарок для супруги, затем оба отправлялись вместе мыться в баню. В редких случаях проводилась проверка "честности" невесты старшими родственниками со стороны жениха. При проводах молодых в дом родителей мужа подруги новобрачной пели специальную обрядовую песню. При въезде в деревню на некоторых свадьбах стреляли из ружей, зажигали спички. Перед вступлением в дом жениха молодых ставили на ковер, подносили им мед с маслом с одной ложки, осыпали их орехами, конфетами, семечками, зерном и иногда деньгами. В доме жениха устраивали публичный осмотр приданого невесты, а затем продолжали свадебное пиршество.

Другой формой бракосочетания был уход девушки тайно от родителей в дом возлюбленного. Случалось это тогда, когда мать и отец не соглашались на брак дочери. После ее ухода они вынуждены были дать согласие. Калым в таком случае не платили, однако приданое от своих родных невеста все же получала. Свадьбу проводили в доме жениха. Значительно чаще случалось бракосочетание путем похищения невесты. Причины этого могли быть разные, но, как правило, были связаны с

Укладка свадебного хлеба, приготовленного родственниками жениха у томских татар. Д. Тахтамышево Томского р-на Томской обл. Фото Н.А. Томилова

Группа русских и татар-калмаков на русско-татарской свадьбе. Д. Большой Улус Юргинского р-на Кемеровской обл.

имущественным различием семей. Обычно невозможность выплатить высокий выкуп за невесту приводила к ее похищению, которое производилось как с согласия невесты, так и насильственным путем. Иногда родители жениха и невесты договаривались инсценировать похищение, чтобы не платить калым, не готовить большого приданого и заменить дорогостоящую свадьбу небольшой вечеринкой для близких родственников.

Изменения в свадебной обрядности в последние десятилетия шли в направлении отживания пережиточных форм и появления новых обрядов. Исчезли браки путем насильственного умыкания невесты. Сватовство имеет ограниченный характер – нередко его просто разыгрывают как представление. В большинстве татарских селений отошла в прошлое выплата калыма. Сократилась и многоэтапность свадьбы. Наиболее распространенная форма проведения свадеб в сибирско-татарских деревнях – свадьба с соблюдением тех или иных национальных традиций безрелигиозного содержания. Браки заключаются только по обоюдному желанию молодых. Свадьба, как правило, совпадает с гражданской регистрацией брака в сельсовете или загсе. Часто устраивают свадебный поезд из запряженных коней, украшенных цветами и бубенцами, и легковых машин, которые также украшаются цветами или лентами. Обычно сохраняется традиционный порядок – один или два дня празднуют в доме родителей невесты, затем торжество переносится в дом жениха. Новобрачных встречают с соблюдением традиций – их проводят на коврик, преподносят мед, перемешанный с маслом, и обсыпают семечками и конфетами.

Пришедших в дом гостей угощают щербетом – напитком из воды, сахара и меда. В тех случаях, когда соблюдается передача приданого, иногда устраивается шуточная борьба за него между сторонами жениха и невесты. Нередко на свадьбах присутствуют приглашенные русские соседи и друзья. В некоторых районах подается свадебный пирог *чэкчэк*, соблюдается обычай одаривания со стороны того, кому он поднесен. За свадебным столом поют русские и татарские песни, в том числе и

Молодые томские татары за свадебным столом. Д. Тахтамышево Томского р-на Томской обл. Фото Н.А. Томилова

шуточные свадебные, организуют танцы, пляски. Около полуночи устраивают проводы молодых в брачную комнату. Никаких обычаев, унижавших в прошлом достоинство невесты, при этом не соблюдается, часто подобные проводы вообще не проводятся. Новое явление и теперь не такое уж редкое – свадьба, когда кто-либо из новобрачных относится к другой национальности, чаще русской. Процесс унификации свадебной обрядности приводит к тому, что свадьба принимает характер чисто семейно-товарищеского торжества. Ряд свадеб проходит с соблюдением религиозного обряда бракосочетания (*никах*). При этом гораздо чаще этот обряд совершается по настоянию родителей, либо дедушек и бабушек, реже – по желанию невесты и жениха, хотя и это сегодня имеет место. При совершении религиозного обряда молодые люди нередко вообще не присутствуют на нем, а находятся в это время среди молодежи. Никах же становится сферой лишь старшего поколения.

Новшество для сибирско-татарских деревень – участившиеся под влиянием русского населения празднования серебряных и золотых свадеб. На них собираются взрослые дети, родственники, друзья и соседи.

В XVI–XVIII вв. в томско-татарских юртах до появления здесь казанских татар и бухарцев местные тюрки хоронили покойников в берестяных чехлах или долбленых колодах. У предков всех сибирских татар помимо грунтовых были распространены также и наземные погребения типа курганов. Кроме того, в разных местах у барабинских и томских татар покойников помещали в своеобразные склепы – бревенчатые срубы с крышами. Калмаки рассказывали, что их предки хоронили умерших прямо на земле или в естественной яме, не зарывая. Погребали также на горе и возводили курганы.

В XIX в. для захоронений сибирские татары отводили места неподалеку от своих поселений. Особенностью грунтовых могил татар-мусульман была боковая ниша (*лякот, ляхат*), куда и укладывали тело умершего. Над покойником сооружали наклонный навес из досок, жердей, небольших бревен, нижние концы которых упирались в дно могилы, а верхние – в противоположную стенку. У барабинских, тарских

Национальные блюда на праздничном столе после совершения религиозного обряда бракосочетания. Г. Томск. Фото Н.А. Томилова

Колыбель в доме томских татар. Фото Н.А. Томилова

Наземное погребальное сооружение у тарских татар. Д. Чеплярова Большереченского р-на Омской обл.

и томских татар встречались плоские накаты на четырех столбах и даже целые срубы с плоскими крышами.

Иногда обмытого покойника без одежды сразу заворачивали в кусок холста или коленкора, но чаще шили специальную одежду, которая состояла из нескольких рубах. На покойного надевали также сшитые из белой ткани штаны, тапки, голову

подвязывали платком, томские и тоболо-иртышские татары обматывали ее еще куском ткани, а барабинцы надевали сшитые колпаки. Сверху тело оборачивали белой тканью (саван *кэфэн*), мужчину – в три, женщину – в пять слоев. В могилу тело на веревках или полотенцах опускали обычно четыре–шесть человек, клали его на дно могилы в нишу. Дно могилы могло ничем не покрываться, но в разных местах расселения сибирских татар они устилали иногда его березовыми стружками, соломой, березовыми ветками или досками. В прошлом сибирские татары чаще ориентировали покойного головой на запад, юго-запад или юг, однако известна и другая ориентации – на восток, на север. Сидячее положение покойного в могиле барабинцев было описано неизвестным автором в конце XIX в. (Бараба, 1893. № 73). Захоронение в сидячем положении с подогнутыми ногами и обращенным на юг лицом было знакомо эуштинцам. В прошлом веке и ранее у всех сибирских татар получил распространение обычай оставлять покойнику еду и разные предметы (утварь, украшения, орудия труда). После похорон родственники покойного раздавали присутствовавшим деньги (*хаир*), а иногда и одежду покойного. На могильных холмах сажали деревья, ставили березовые колья. Нередко у томских, курдакско-саргатских, тарских и тобольских татар на могилах стояли вертикально доски, полубревна или столбы, верхняя часть которых оформлялась резными узорами, а иногда в виде человеческой головы. Очень широко были распространены надмогильные четырехугольные срубы.

Поминки по умершему сибирские татары устраивали на третий, седьмой, сороковой, сотый дни и через год. В некоторых деревнях томских татар, кроме того, поминки (*эче*) проводили на 14-й, 52-й дни, в полгода. У всех сибирских татар в XIX – начале XX в. в поминальных обрядах отмечались черты, не совместимые с мусульманскими догмами. Нередко поминки проводились в день похорон, на них пили спиртное, приносили в жертву петухов, в дни поминовения посещали могилу и устраивали там угощения с выпивкой. Барабинцы сразу после похорон резали на кладбище барана или быка (в XVII в. – лошадь), поминки продолжались у них несколько дней.

На современном этапе погребальный обряд сибирских татар во многом сохраняет черты, сложившиеся в XVIII–XIX вв. на основе синтеза местных домусульманских и привнесенных через бухарцев и поволжских татар, связанных с влиянием ислама похоронных явлений. Изменения, происшедшие в семейных обрядах в советский период, меньше всего коснулись именно погребального обряда сибирских татар. В последние десятилетия в качестве нового вида проведения захоронений у них имеют место гражданские похороны, но случаи такие не часты. Некоторые татары в смешанных русско-татарских селениях и в городах под влиянием русских отмечают дни поминовения усопших родителей – посещают кладбища, устраивают около могил угощение и распитие алкогольных напитков. Новые черты возникают в погребальном обряде, когда покойник имел смешанное в этническом плане происхождение и когда в похоронах принимают участие люди разных национальностей.

Из элементов общественного быта сохраняет свое значение обычай взаимопомощи среди татар некоторых деревень (при строительстве домов, хозяйственных построек, несчастных случаях и т.п.). Но сфера действия этого обычая тоже сужается, поскольку большую помощь в названных выше ситуациях оказывает ныне государство, местные органы власти, учреждения социального страхования и общественные организации.

Праздничная культура. Широко отмечаются сибирскими татарами праздник Нового года, а также такие праздники сельских тружеников, как "День животновода", "Праздник урожая". Значительное распространение (хотя и не повсюду) имеет и празднование татарского народного праздника сабантуя. В нем появилось немало новых черт – подведение итогов весенних работ, награждение ударников труда, выступления участников художественной самодеятельности, песни, танцы. Наряду с традиционными видами состязаний и увеселений (конные скачки, спортивная борьба,

Группа молодежи приглашает на сабантуй жителей д. Ново-Исламбуль Кривошеинского р-на Омской обл. Фото Н.А. Томилова

бои на спортивном бревне с набитыми соломой мешками, бега, прыжки в длину и высоту, лазание по гладкому стволу за призом и др.) появились и новые спортивные игры и аттракционы (мото- и велогонки, метание гранат, поднятие гирь, волейбол, футбол и др.).

Праздники религиозного содержания (Курбан байрам, Ураза байрам, маулет и др.) возрождают у сибирских татар свой всеобщий характер, хотя определенная часть сибирских татар их не отмечает. Редко совершаются и характерные для дореволюционного времени жертвоприношения при засухе, несчастных случаях, заболеваниях. Изредка в жертву приносят животных и домашних птиц лишь при поминании покойников.

Фольклор. Сибирские татары располагают богатым наследием различных жанров фольклора. К ним относятся сказания и исторические предания о тех или иных исторических событиях и личностях, волшебные и бытовые сказки, пословицы, поговорки, отличающиеся лаконичностью, меткостью, брызжущие остроумием загадки, лирические песни и баиты (беиты).

К наиболее древним жанрам устного творчества сибирских татар относятся волшебные сказки. В них находят отражение суровые природные условия Сибири, тяжелая борьба человека за добывание пищи, одежды. Трудности реальной действительности заставляли людей обращать свой взор в мир фантазий. В них друзьями человека часто выступают домашние животные, звери, птицы, которые выручают его в трудные моменты жизни.

В фантастических сказках сибирских татар события, как правило, развертываются на фоне конфликтов между добрым и злым началом. Например, человеку приходится бороться против злых духов, при этом герою оказывают помощь какие-нибудь животные, которым он раньше чем-нибудь помогал или спас от смерти. К этой категории сказок татар можно отнести, например, “Саран бай” (“Жадный бай”), “Сихерле лампа” (“Волшебная лампа”), “Хэсен батыр” (“Батыр Хасан”).

Во второй половине XIX – начале XX в. среди всех групп татар были широко распространены и бытовые сказки. В них события происходят в условиях реальной действительности, где все больше наблюдаются бытовые детали. Героями таких сказок обычно выступает умный, честный бедняк (положительный герой), которому противостоят кровожадный царь или злой и коварный богач и т.д. В подобных сказках находят отражение изменившиеся социально-экономические условия жизни татарского населения.

Большое место в устном народном творчестве сибирских татар занимают пословицы и поговорки. В дореволюционных пословицах и поговорках отразились мысли сибирских татар о труде, дружбе и товариществе, семье и браке, смелости и храбрости. Во многих пословицах и поговорках нашли отражение социальное неравенство, печальная доля бедняка, высмеиваются лихоимство, жадность мусульманского духовенства, баев, бичуются людские пороки. В пословицах особенно четко прослеживаются нормы народной этики: "Нельзя бить землю кнутом, иначе не будет урожая", "Старательный человек в камень гвоздь вобьет", "Знает тот, кто по дороге бежит, а не тот, кто на печке лежит", "Не спрашивай у старика, а спроси у бывалого", "Кто не признает свою ошибку, совершает другую", "Что снаружи блестит, то внутри гнилое".

В устном творчестве часто встречались баиты, посвященные каким-либо историческим событиям из жизни народа или отдельных людей, часто трагического характера. Они сочинялись талантливыми народными сказителями. Причем о трагедии, постигшей того или иного человека, в баите в большинстве случаев говорится от лица самого пострадавшего.

Наиболее распространенным видом устного народного творчества издавна были народные песни – прежде всего четверостишия (*кыска ерлар*), в которых отражались думы и чаяния людей. Эти песни имеют разнообразный характер (веселый, печальный). Приведем несколько песен-четверостиший в дословном переводе на русский язык:

1. "Снеговые чистые воды / Текут в озеро. / Почему они сердце волнуют, / Не знаю сам". 2. "Я сравнил бы молодость с цветами, / Но цветы осенью желтеют. / Я сравнил бы молодость с вешними водами, / Но воды высыхают, а молодость вечно цветет". 3. "Брови черные, такой ты хороший, ненаглядный, / Как тальник, который растет в болотах. / Мы не можем встретиться друг с другом, / Потому что у тебя нет денег, чтобы выкупить меня".

Среди песен сибирских татар встречаются и сюжетные, которые зародились среди отходников и лиц, занимавшихся извозом, а также короткие песни юмористического содержания. Из обрядовых песен следует отметить "Биршахи", исполнявшуюся в некоторых местах тобольскими татарами во время свадьбы при встрече жениха в доме невесты, а также распространенную среди ряда тюркских народов и таджиков свадебную песню "Яр-яр".

Важную роль в фольклоре татар играют эпические произведения, органически связанные с героическим эпосом других родственных тюркоязычных народов. В эпических произведениях главным действующим лицом выступает богатырь – меткий стрелок (*мэргэн*) со своим могучим, верным и умным конем. В качестве примера можно назвать такие сказания барабинских татар, как "Цонтай мэргэн", "Кадыш мэргэн". Общими для барабинских и тоболо-иртышских татар являются такие сказания, как "Ак Кобек", "Кара Кукел", "Идиге" ("Токтамыш"), "Кучум-хан" ("Ермак"), "Кузы Курпе". Среди местных татар было немало талантливых сказителей. Один из них – Ситдык Магдиевич Зайнитдинов (1854–1927), житель д. Яланкуль нынешнего Большереченского р-на Омской обл. С его слов был записан сибирско-татарский вариант героического эпоса "Едигей". Уже в советский период расцвел талант сказителей и собирателей сказок и других жанров фольклора: Вакиля Ярмухамедова (1884–1967), родом из юрт Турбинских Тобольского округа, Саби-

ра Сагачеева из-под Тобольска, Муххамед-Набия Кучумова из Заболотья, Майры Фахретдиновны из д. Карагай Тюменской обл.

Среди сибирских татар встречались не только знатоки фольклора, но и люди, писавшие свои собственные произведения. Это Мулькай (Мауликай) Юмачиков, в 70–80-е годы XIX в. работавший учителем в медресе с. Ембаева (Манцыл) близ Тюмени. В 1881 г. в Казани он выпустил сборник стихов религиозного содержания (Мунажат) и беит Ирбитский (Эрбет бэете). В последнем Мауликай критиковал безнравственность татарских купцов на Ирбитской ярмарке. По сведениям, относящимся к началу 1890-х годов, М. Юмачиковым было написано около десятка произведений – в основном стихи, среди которых имелись и созданные на казахском языке. В 90-е же годы XIX в. в г. Таре педагогической и литературной деятельностью занималась Ханифа Ниязова – яркая представительница сибирско-татарской интеллигенции. В 1897 г. в Петербурге было напечатано ее поэтическое произведение "Тэчьзия" ("Утешение"), посвященное памяти рано умершего мужа. В этом сочинении, хотя и слабо, но проявляются антиисламские мотивы. Вопреки требованиям ислама быть покорными судьбе, поскольку все в мире происходит по воле бога, Х. Ниязова протестует против смерти, называя ее "беспощадным, безжалостным палачом". В конце 1890-х годов она опубликовала несколько брошюр, в которых излагала передовые, прогрессивные педагогические взгляды.

Тарский татарин играет на музыкальном инструменте *курае*. Тарский округ. МАЭ. И-1095-1. Фото И.П. Струковой

В музыке сибирских татар специалисты обнаруживают коренные сибирские традиции, казанские и мишарские музыкальные традиции, а также черты, связывающие музыку сибирских татар с казахской и узбекской. Песни сибирских татар характеризуются "диатоничностью, широкими мелодическими интонациями, суровостью общего колорита" (*Нигмедзянов*, 1982. С. 120). Их исполнение сопровождалось игрой на народных музыкальных инструментах, в состав которых входили *курай* – деревянная дудка, кобыз – язычковый инструмент из металлической пластины, бубен – ударный инструмент, двухструнный смычковый инструмент из дерева, вытесненный затем скрипкой, гармоника. В советское время в сибирско-татарских селениях кое-где возникали оркестры и ансамбли народных инструментов. Славился оркестр в ауле Тебисс Чановского р-на Новосибирской обл. В настоящее время сибирские татары исполняют народную музыку на кобызах, гармониках (их называют татарскими) и скрипках. На кобызах и гармониках играют и женщины. Широкое распространение получили также баяны, аккордеоны, гитары.

Музыкальный инструмент *комыс* у барабинских татар. Аул Тебис Чановского р-на Новосибирской обл. ТОКМ. Кол. № 4075-106.

Танцевальное искусство. Оно занимает важное место в духовной жизни сибирских татар и начинает привлекать внимание ученых – собраны первые материалы по танцам барабинских и тарских татар (*Маношкина*, 1990. С. 35–36; 1990. Кн. II. С. 98–100; *Левочкина*, 1991. С. 127–129). Сибирские татары явились творцами своего хореографического искусства, в частности барабинские татары создали танцы "Наза", "Халия" и др. Среди них есть и танцы, "привезенные" казанскими татарами, например, "Апипэ", имеющий много вариаций рисунка. Для танцев барабинских татар характерны схожесть тематики (например, о ссорах), колебание количества фигур от одной до двух, четкость музыкального ритма (в основном четыре четверти), волнообразность движения рук, мягкость переступания и согнутость в коленях ног, плавность движений ("перестукивающиеся" движения тоже плавны), произвольность в рисунке танца, происхождение в движении по кругу, хоровод. Танцы делятся на хороводные ("Апипэ", "Подгорный", "Наза", "Халия", "Урдакай"), парные ("Наза", "Халия" или иначе "Круг", "Эктабир" и др.), сольные ("Подгорный"). Заметно приобщение сибирских татар со второй трети XX в. к русской народной хореографии, что особенно проявляется в танце "Подгорный". По темпу исполнения танцы бывают медленными и напористыми, кадрильными с переплясом. Все же более быстрый

Танец барабинских татар в исполнении ансамбля татарской песни и пляски аула Кошкул Чановского р-на Новосибирской обл. Фото Н.А. Левочкиной

темп характерен для тарско-татарских танцев. Танцы двух групп татар сопровождаются музыкой из песенных или частушечных исполнений группами людей или солистами, а также звуками народных инструментов. Исполняют народные танцы на свадьбах, гуляниях молодежи, национальных праздниках.

В городах и селениях Западной Сибири действует немало коллективов татарской художественной самодеятельности. Многие из них добиваются неплохих результатов в работе и пользуются известностью среди татарского населения. Так, в г. Томске долгие годы существовал народный татарский хор под руководством Э.Ш. Зинатова, который исполнял песни сибирских татар. В Новосибирске имеется татарский драматический кружок. Коллективы татарской художественной самодеятельности действуют также в Омске, Тюмени и Тобольске. Большую популярность приобрел драматический кружок Тобольского педагогического училища. Нередко с концертными программами в Западную Сибирь приезжают артисты из Татарии, которых всегда встречают очень тепло.

Орнамент. При изучении народного творчества сибирских татар значительный интерес представляют их орнаменты. Узоры с традиционными орнаментальными сюжетами украшали изделия из дерева, бересты, металлов, тканей, войлока, кожи, шерсти. Орнамент татар на мягких материалах (войлок, различные ткани) был крупным, в основном растительным. Это стилизованные деревья, цветы с пышными и широкими листьями, бутоны, стебли. Орнаментировались главным образом мужские и женские праздничные головные уборы (шапки, тюбетейки, женские колпаки, небольшие покрывала и т.д.). Материалом для вышивания служили гарус, цветные и золотые нитки, галун, синель, бить, жемчуг, металлические бляшки, серебряные монеты. Фоном служили бархат темных тонов или яркий шелк. При вышивании татары использовали около двух десятков технических приемов. Старинными способами вышивания были строчевой, тамбурный швы, гладь по настилу, шитье бисером. С конца XIX в. среди татар появились новые приемы вышивания – крестом, двойная гладь.

Орнамент безворсовых ковров (*урмэк*) состоял из разноцветных полос шириной 3–5 см, ритмично чередовавшихся между собой. Изготовлявшимся путем валяния войлоком (*киес*) накрывались нары, а сверху войлока стелили безворсные шерстяные ковры. Иногда застилали нары только орнаментированным войлоком, валянным из шерсти светлых тонов. В таком случае войлок служил как бы ковром. Войлок орнаментировался растительными узорами, имевшими вид бордюров, из окрашенной в яркие цвета белой шерсти. Часто войлок украшался изображениями цветов, которые изготовлялись из тканей, затем они нашивались на поверхность войлока в качестве аппликаций. Такие украшения делались без применения трафарета, поэтому требовали от исполнителя особого мастерства. К орнаментированию тканей у сибирских татар примыкает так называемая корама

Узор полотенца у тарских татар. Фото Н.А. Томилова

Орнамент ковра у барабинских татар. Фото В.Б. Богомолова

(*корамыш*) – сшивная мозаика из кусков разноцветных тканей в форме квадратов, треугольников, ромбов.

Сибирские татары издавна орнаментировали свои изделия из бересты (туески разных размеров, маленькие цилиндрические и прямоугольные шкатулки и т.д.). Орнаментирование бересты производилось в основном нанесением узора штампом и профилировкой. Традиционными орнаментальными сюжетами украшалась поверхность праздничной женской обуви – *ичигов*, изготовлявшихся преимущественно из красного или зеленого сафьяна. Такие ичиги татарские мастера шили при помощи трудоемкой техники – сшивной мозаики. Узоры в большинстве случаев имели пальметтовидную форму. По словам наших информантов, такие сапожки, сшитые мастерами-обувщиками из сибирских татар, успешно конкурировали с подобными сапожками, поступавшими в Сибирь из Казани и Оренбурга.

Ювелирные изделия (браслеты, кольца) украшались растительными узорами, имевшими вид бордюров. Из технических приемов нанесения орнамента на металлы были распространены линейная резьба, штамп, ковка. Часто встречалась орнаментированная деревянная посуда. Это широкие и неглубокие чаши (*цара*), ковшики, ложки, глубокие чаши (миски), изготовленные путем долбления из цельного куска дерева, небольшие чашки (*аяк*), имевшие объем примерно до литра жидкости. Неокрашенная деревянная посуда нередко украшалась резьбой. Но в большинстве случаев деревянная посуда окрашивалась в светло-коричневый цвет, а сверху наносился растительный орнамент, как правило, в виде бордюра.

Значительный интерес представляет вопрос об орнаментировании сибирскими татарами архитектурных элементов жилища – наличников окон, ворот и т.д. В начале XX в. украшенные наличники и ворота чаще всего встречались в аулах, расположенных на трактах близ городов. Богатые татары для украшения наличников, карнизов, домов, ворот нередко нанимали русских мастеров. В этот период, в отличие от середины XIX в., татарам были известны различные технические приемы орнаментирования деревянных изделий, такие как выемчатая, рельефная резьба, и они располагали техническими возможностями для осуществления достаточно сложных узоров, в том числе стилизованных растительных мотивов. Следует заметить,

Дом тарских татар с украшениями его наличников и фронтона

Украшение ворот у томских татар

Кукла у ясколбинских татар. Юрты Топкинбашские Тобольского р-на Тюменской обл. МАЭ. Кол. № 4921-27

Циновка *эчерге* у барабинских татар. Аул Бергуль Куйбышевского р-на Новосибирской обл. Фото Н.А. Томилова

Деревянная солонка у барабинских татар

Узор половичка у томских татар

что в традиционных национальных архитектурных украшениях сибирских татар на деревянных изделиях преобладали растительные и геометрические мотивы. Что касается зооморфных и антропоморфных мотивов, то они встречались очень редко. Это объясняется тем, что ислам запрещает изображать живые существа.

Орнамент сибирских татар не развивался изолированно. На него оказало влияние декоративное искусство поволжских татар, народов Средней Азии (узбеков,

таджиков), казахов, башкир, хантов и манси, по-видимому, также народов Саяно-Алтая. Со второй половины XIX столетия на орнамент сибирских татар оказало влияние декоративное искусство окружавшего русского населения.

Очень мало исследованная область духовной культуры сибирских татар – их скульптура. Заслуга в описании и приведении в определенную систему предметов сибирско-татарского изобразительного искусства, обнаруженных в результате археологических раскопок, и татарской скульптуры религиозного содержания принадлежит С.В. Иванову (*Иванов*, 1979. С. 138–151).

В советский период в связи с бурным вытеснением покупными изделиями самодельных видов одежды, обуви, головных уборов, деревянной и берестяной утвари почти прекратила свое существование и орнаментация этих изделий. В то же время продолжает развиваться искусство декора в украшениях домов, в вышивке салфеток, скатертей, изредка оно проявляется при украшении сделанных из латуни браслетов.

Если в прошлом далеко не все сибирские татары украшали дома орнаментами, то теперь это явление распространено гораздо шире. Так, более половины всех домов томских татар украшены резьбой по дереву. Подобного рода орнаментация меньше распространена, по сравнению с другими группами сибирских татар, у барабинцев. Помимо выпильной и выемчатой резьбы они используют и метод накладного узора. Сам орнамент подвергся новым изменениям, но сохранил в себе много и традиционных мотивов. Мотивы, связанные с современной действительностью, включают в себя фигуры пятиконечных звезд, птиц с распростертыми крыльями (мотив "буревестника") и др. В традиционных орнаментах наряду с их более широким распространением наблюдается и некоторая упрощенность композиции (нередко орнамент состоит из нескольких прибитых полосок, ромбиков, прямоугольников, розеток), хотя по-прежнему встречаются различные виды композиции. Нередко узоры покрывают красками различных цветов, красят также и ставни. Из других украшений домов распространились ошалевка небольшими дощечками стен и покраска углов домов.

Ныне татарские женщины предпочитают вышивать гладью, хотя применяют и тамбурный свободный шов. В вышивке чаще всего используют растительные мотивы, новыми являются вышивки изобразительных сюжетов с человеческими фигурами. Техника аппликации из кусков тканей в настоящее время также широко применяется, особенно при изготовлении ковров, покрывал, женских нагрудников. Фактически исчезло изготовление ковров из войлока с нанесенными яркой краской узорами, но сохранилось изготовление ковров из разноцветных шерстяных нитей. Для украшения их используют линейный мотив и растительный орнамент в виде сложной розетки.

Народные знания. В течение веков в процессе хозяйственной деятельности сибирские татары накопили немало необходимых в повседневной жизни знаний. Например, для изготовления орудий труда, средств передвижения, украшений. Сибирские татары усвоили знания некоторых законов механики и свойств материалов. При занятиях скотоводством и особенно земледелием были накоплены многочисленные метеорологические наблюдения. Охотники имели хорошие знания о повадках и строении организма животных, рыболовы – о поведении рыбы в разное время года. Сибирские татары имели ясное представление о географии и топографии своей и соседних местностей, что находит отражение в их лексике. Определенные народные знания были накоплены и о частях света, звездах и планетах.

По состоянию солнца, луны, звезд, по количеству выпадавших атмосферных осадков, по поведению некоторых животных и птиц сибирские татары предсказывали предстоящие перемены погоды, пытались прогнозировать виды на урожай в будущем году. Снежная зима, по представлению татар, – предвестник дождливого лета; сильные морозы в зимние месяцы указывали на жаркое лето. Чистое, звезд-

ное небо зимой – к морозу, а летом – к хорошей, ясной (без дождя) погоде. Если зимой вокруг солнца и луны наблюдались большие круги (*гало*), то ожидался буран, а если маленькие круги – холод. Если при закате солнце было красным (или в красных лучах), то на следующий день предполагалась ветреная погода. Если летом солнце садилось в тучи, то это к дождю. Ясный закат – признак предстоящей хорошей погоды. Прогнозы погоды делались также по поведению некоторых птиц и животных. Например, полет ласточек и чижей низко над землей, частые специфические звуки, издаваемые в болото выпью (*кульбога*) рассматривались как признак предстоящего дождя, валяние лошадей и собак зимой на снегу – как признак надвигающего бурана. Если кошка царапала землю, то это тоже к непогоде (зимой – к бурану, летом – к дождю).

В прошлом среди отдельных групп сибирских татар известны связанные с их земледельческой деятельностью приметы, которые почти не встречались у других народов. Так, среди части тарских татар Большереченского р-на Омской обл. был распространен очень интересный способ определения сроков начала весеннего сева по весу яиц домашних гусей. Суть его состояла в следующем. Из снесенных гусем яиц взвешивали первое, второе и третье (или последнее). Если первое оказывалось тяжелее остальных двух, то это означало, что сев предстоит ранний, если было тяжелее второе яйцо – сеять следовало позднее, если же тяжелее других оказывалось третье (или последнее яйцо), то сев должен быть поздний, т.е. весна в этом году ожидалась поздней. Зафиксированы некоторые приметы сибирских татар, связанные со скотоводством. Татары издавна умели определять возраст лошади по зубам, а также некоторые положительные и отрицательные качества этого домашнего животного по его экстерьеру. Степень молочности коровы устанавливали по размерам ее "молочного канала" (*сот юлы*), расположенного на животе. Признаками молочности считались широкое расстояние между ребрами и между рогами, короткие ноги, длинные вымя и хвост. Возраст коровы определяли по количеству колец на рогах.

На основе народного опыта, передававшегося из поколения в поколение, татары могли диагностировать некоторые болезни животных и выбирать способы их лечения. Часто рабочие лошади заболевали от переедания овса. Захворавшее животное зимой заводили в сугроб и держали там примерно 1,5–2 часа, а лѐтом – в озеро или реку так, чтобы вода заливала спину. Эти процедуры объяснялись необходимостью "понизить жар" в организме лошади, возникавший вследствие переедания. При воспалении селезенки (*талак*) между седьмым и восьмым ребрами лошадей делали глубокий укол шилом. При расстройстве желудка ее поили растворенным в воде порошком сушеной змеиной шкурки. Некоторые болезни животных лечили кровопусканием. Часто вызывали у животного искусственное носовое кровотечение. Из гноящихся открытых ран удаляли червей при помощи тонкой палочки с заостренным концом.

Вместе с тем незнание татарами многих тайн природы часто приводило к возникновению среди них мистических поверий и обрядов, связанных с их хозяйственной деятельностью. Например, татары связывали урожайность полей с появлением радуги в разное время года. При этом обращали внимание на то, с какой стороны света появилась радуга. Результаты хозяйственной деятельности татары увязывали с отношением к ним различных духов, в том числе духов мусульманских святых. По поверьям, эти духи при определенных условиях могут содействовать успеху разных занятий или, наоборот, оказать отрицательное влияние.

В дореволюционный период, а в некоторых отдаленных сельских районах Сибири и в первые годы советской власти татары продолжали пользоваться 12-летним животным циклом летосчисления. Сущность системы состоит в том, что годы именуются не по числам (номерам), а по именам 12 животных, расположенным в определенном порядке. В течение 12 лет проходит полный круг этих имен, а с 13-го года

начинается новый цикл, идущий в том же порядке. Имена животных с вариациями таковы: мышь (крыса), бык (корова, скот), тигр (барс), заяц, дракон (рыба, крокодил), змея, лошадь, овца, обезьяна, курица (петух, птица), собака, свинья. Годы цикла у тарских татар, например, шли в следующем порядке под такими названиями: 1) *цыцкан елы* – год мыши, 2) *сыер елы* – год коровы, 3) *парс елы* – год тигра, 4) *куян елы* – год зайца, 5) *палык елы* – год рыбы, 6) *елан елы* – год змеи, 7) *елкы (ат) елы* – год лошади, 8) *куй елы* – год овцы, 9) *пицен (маймыл) елы* – год обезьяны, 10) *тавык елы* – год курицы, 11) *эт елы* – год собаки, 12) *тунгын елы* – год свиньи.

У всех тюркских и нетюркских народов с каждым годом 12-летнего цикла были связаны определенные представления о счастливом или несчастливом годе. Причем основой для характеристики года служила главным образом погода и ее влияние на результаты хозяйственной деятельности. Характеристики годов цикла нашли отражение в пословицах сибирских татар. Счастливыми годами считались годы барса, коровы, собаки. Так, пословица тарских татар гласит: "Парс елы пары цыгар, пары цыкмаса, тарык цигар" ("В год барса все взойдет, если не все взойдет, просо взойдет"). Все группы татар Западно-Сибирского региона считали несчастливыми годы зайца и овцы. В некоторых местах несчастливыми считались годы лошади и змеи. Об этом свидетельствуют такие пословицы, как "Елкы елынг алтта" ("Год лошади у тебя впереди"), "Елан елын керэр, цагын цыгар" ("Змея войдет ползком, а уйдет, укусив"), т.е. год змеи начинается хорошо, имея благоприятные признаки хорошего урожая, но кончается плохо – засухой, неурожаем.

Двенадцатилетний животный цикл летосчисления у сибирских татар-мусульман продолжал существовать наряду с мусульманским летосчислением (Хиджра). Мусульманский (лунный) календарь среди сибирских татар начал распространяться в связи с принятием ими ислама (примерно с XIV в.), т.е. значительно позднее, чем, например, среди народов Средней Азии и татар Поволжья. Мусульманский лунный календарь в среднем на 11 дней короче солнечного года, поэтому любая дата каждый год передвигается на 11 дней вперед, через 33 года обходит все времена года и возвращается к исходному времени. По мусульманскому календарю каждый год делится на 12 месяцев. Названия месяцев следующие: Мухаррам, Сафар, Раби-уль-авваль, Раби-уль-ахыр, Джумади ль-авваль, Джумади ль-ахыр, Раджаб, Шабан, Рамазан, Зуль-када, Зуль-хиджа. Мусульманский календарь, будучи подвижным, был неудобен для Сибири и почти не применялся тут, потому что он не отражал связанные с временами солнечного года изменения в природе, что очень важно для ведения сельского хозяйства. Принятый в исламе лунный календарь – искусственный и применялся только для мусульманских праздников (Курбан, Рамазан, Мавлюд и др.).

До распространения среди сибирских татар календаря, основанного на христианском летосчислении, им, как и татарам Поволжья, были известны сирийско-арабские названия месяцев: Дэлу (ведро, водолей) – январь; Хут (рыба) – февраль; Хэмэл (ягненок) – март; Сэвер (бык) – апрель; Жэуза (близнецы) – май; Сэрэтан (рак) – июнь; Эсад (лев) – июль; Сонбелэ (колос, гиацинт) – август; Мизан (весы) – сентябрь; Гакрэб (скорпион) – октябрь; Кавэс (лук, стрела) – ноябрь; Жэди (козленок) – декабрь. Однако эти иностранные названия месяцев не получили широкого хождения среди населения. До революции и в первые десятилетия советского периода ими пользовались образованные татары, изучавшие арабский язык в медресе. В народно-разговорном языке сибирских татар до наших дней продолжают бытовать некоторые арабско-сирийские названия месяцев. Но первоначальное семантическое значение этих названий татарами уже забыто. В современных условиях большинство татар связывает сирийско-арабские названия месяцев лишь с теми или иными праздниками или обрядами, совершавшимися татарами в прошлом в эти месяцы года. Например, тарские татары под термином "хэмал" подразумевают не сам месяц март, а только отмечавшийся 7 марта (по старому стилю) праздник начала нового года (науруз) и связанные с ним некоторые обряды, среди которых был

обряд приучения стригунов к верховой езде, а также обряд хождения детей и подростков по домам односельчан за получением праздничных подарков в виде сладостей или мелких денег. А слово "мисан" (от араб. Мизан – весы, вес) в лексике тарских татар обозначает не сентябрь, а употребляется лишь для обозначения тонкой белой паутины, наблюдающейся в воздухе в погожие сентябрьские дни.

С момента присоединения Западной Сибири к Русскому государству среди татар начинает распространяться календарь, основанный на христианском летосчислении. Сибирские татары в процессе длительного общения с русским населением края в разных сферах материальной и духовной культуры переняли у русских те или иные приметы, связанные с хозяйственной деятельностью. Сибирским татарам, например, давно известны Микола (Никула), Петров день (Петропка), Ильин день и приметы, которые русские связывают с этими днями.

Важное место в народных знаниях сибирских татар занимает их метрология, т.е. их познания в мерах и весах. Во второй половине XIX – начале XX в. среди сибирских татар широкое распространение получили русские меры длины (аршин, сажень) и меры жидких и сыпучих тел (четверть, фунт, пуд). Этому способствовало развитие капитализма в товарных отношениях, а также учащение экономических и культурных контактов сибирских татар с окружающим русским населением. Однако татары сохранили некоторые элементы своей метрологии. Наиболее "живучими" оказались традиционные меры веса и исчисления времени. Различные приемы измерений у татар региона были наработаны в процессе длительного развития их производственной, хозяйственной деятельности. Например, меры длины у татар, как и у других народов, несомненно, возникли еще в древности для измерения расстояний, величин рыболовных сетей, размеров жилища и т.д. С развитием земледелия возникли меры длины для определения величин земельных участков. Развитие земледелия и скотоводства вызвали к жизни меры для сыпучих и жидких тел.

У всех групп сибирских татар имелось несколько мер длины. *Карыш* – четверть, в некоторых местах – *соям*. Обычный *карыш* – расстояние между вытянутыми большим и указательным пальцами (около 22 см). Такой четвертью мерили длину и ширину домотканых ковров, длину веревки, высоту деревянных ведер, кадушек и т.д. Кроме обычного карыша в прошлом бытовал и *оэын карыш*, т.е. длинная четверть – расстояние между вытянутыми большим и средним пальцами (около 25 см). *Сыныk соям* (согнутая четверть) – это расстояние между вытянутым большим и согнутым указательным пальцами. В качестве меры длины тюменские татары употребляли русский вершок (4,3–4,4 см), они называли эту меру *пэрэшкэ*.

Колац – расстояние между концами пальцев рук, вытянутых на уровне плеч взрослого человека; оно соответствовало русской маховой сажени и колебалось от 180 до 190 см в зависимости от роста человека. Колацем мерили пашни, сенокосные участки, поскотину. Ею же мерили заготовленные и сложенные дрова (*колац утын*). *Цакрым* (*чакрым*) – мера длины, распространенная среди многих тюркских народов, равная версте (1,06 км). По своему происхождению эта мера связана с русской верстой. Но сибирско-татарский цакрым происходит от древнетюркского *чакир* – звать, созывать. Первоначально этот термин означал расстояние, на котором можно услышать крик (зов) человека. *Атлам* – шаг. Им измеряли короткие расстояния, например, длину и ширину огорода, протяженность стен помещений для скота, длину бревен и т.д. У тобольских и тюменских татар существовала еще такая мера, как *пэцэтнэ*, равнявшаяся примерно 3 аршинам. Так, у тобольских татар в д. Вагай-II пэцэтнэ – это 3 аршина 4 вершка, в д. Сатылган – 3 аршина, в тюменско-татарских деревнях Ярковского р-на пэцэтнэ – 3 аршина, и т.д.

До наших дней татары пользуются такой мерой длины, как *илле*, соответствующей толщине среднего пальца. Ею измеряли главным образом толщину сала у

лошадей, предназначенных для убоя. Например, *ике илле* – ширина двух сложенных вместе пальцев (указательного, среднего и безымянного). Толщину сала татары иногда измеряли такой мерой, как *кул яссы*, соответствовавшей ширине всех пяти пальцев.

Для измерения земельных площадей татары использовали русскую единицу – десятину, называя ее *тэсэтнэ* (тюменские татары), *тисэтнэ* (тарские). Кроме того, встречалась такая мера площади, как *трэтник* – одна треть десятины.

Во второй половине XIX – начале XX в. в быту сибирских татар, как и других народов нашей страны, была широко распространена русская система мер веса (фунт, пуд). Вес определялся татарами при помощи безменов (*пэсмэн*). Фунт (*катак*) – соответствовал бытовавшей среди тюменских татар мере *кэрэнкэ*. Название этой меры происходит от русского *кринка* – глиняный горшок, вмещающий около 400 г жидких или сыпучих тел. Изучение языкового материала разных групп сибирских татар свидетельствует о разнообразии у них мер веса. Например, в лексике тарских татар-аялинцев существуют такие термины, как *пер цемцем* (одна щепотка), *пер уймак* (наперсток), *пер шабала* (ложка), *пер уц* (ладонь), *пер коцак* (охапка), *пер кутэрэм* (предельный вес каких-нибудь предметов, который может поднять человек). Такими мерами, как коцак, кутэрэм, мерили дрова, сено, солому и т.д. Мелкими мерами, как *цемцем, уймак, шабала, уц*, мерили чай, перец, при необходимости разные жиры, масло, мед и т.д. Об использовании татарами ложки в качестве меры говорят, например, следующие строки из их детского фольклора. Дети, обращаясь к "божьей коровке"; причитали: "Пер шабала май пирэм, / Пер шабала цай пирэм, / Ике колаганнын персен цыгар, цыгар!" (Дам тебе ложку масла, / Дам тебе ложку чая, / А ты покажи мне одной свое ушко!").

В результате такого причитания "божья коровка", сидевшая на ладони ребенка, должна была показать свои "уши", т.е. развернуть свои крылышки и улететь. Сибирским татарам известна такая мелкая мера веса, как *мыскал* (от иранской меры веса *мискаль* – 4,64 г), соответствующая золотнику.

У них существовали также меры, связанные с их сельскохозяйственной деятельностью. Так, скошенное сено тарские татары измеряли количеством так называемых *кыртам* (на языке тарских татар *пер кыртам* – это один ряд скошенного сена). Мерой заготовленного сена была копна. К мерам сыпучих тел относились *кап-мешок, пот-пуд (пудовка)*, деревянные, металлические чашки разной величины (*аяк, табак*), ведро.

Значительный интерес представляют народные определения времени у сибирских татар (речь идет не об определении точного времени, а о количестве, необходимом для выполнения какой-либо конкретной работы). Например, выражение "утта цэйген кайнап цыкканда" ("пока вскипит чайник") означает, что для какой-то работы потребуется время, за которое закипает чайник. Аналогичны выражения: "касанта урэ пешеп цыкканда" ("пока в котле сварится суп"), "кус ацып, кус йомканца" ("вмиг") и т.д. Единицами измерения времени являлись *кэн* – день, светлое время суток, *йома* – неделя, *бука* – пятница, т.е. время от пятницы до пятницы, *ай* – месяц, *тэулек* (*ел*) – год.

В системе народных знаний сибирских татар важное место занимает народная медицина. Она складывалась в течение многих веков на основе длительных наблюдений за различными болезнями и накопленного опыта по их лечению. Так возникли народные методы диагностики и способы лечения болезней. В установлении диагноза, а также в выборе способов и методов лечения у сибирских татар существовали как рациональные приемы, так и иррациональные, т.е. ненаучные, магические приемы, сохранившиеся в народной медицине как явления доисламских верований. Распространенные народные методы лечения были доступны каждому взрослому человеку, некоторые болезни могли лечить только специалисты народной медицины (*табибы*).

Причины многих болезней татары видели во вредном влиянии явлений природы (холода, жары, ветра, воды и т.д.) и, соответственно, для них существовали и способы лечения. Рациональные лекарственные средства в основном имели растительное и животное происхождение. Головные боли, боли в области груди, кашель, боли в конечностях, суставах объяснялись простудой (*сувык тию*). Таким больным давали пить отвары разных растений, например, черной смородины (*карагат*), шиповника (*эт порни, тэгэнэк циэ*), мяты (*елувыт*), трефолы (*оцьяпрак*), тысячелистника (*менгяпрак, ярмабаш*). Эти отвары считались потогонными, ибо, по представлению татар, от простудных заболеваний можно излечиться, если как следует пропотеть. К противопростудным средствам относили также горячее молоко, *ширцай* – чай, заваренный в горячем молоке, куда клались соль, коровье масло, черный перец. Ширцай был заимствован сибирскими татарами у сибирских бухарцев-таджиков.

Недомогание, головные боли, болезни суставов татары часто объясняли скоплением в организме человека "дурной крови" (*яман кан*). Поэтому такие болезни они лечили кровопусканием. Данную процедуру осуществлял табиб, который кончиком складного ножика (*пэкэ*) делал насечку на вене больного и выпускал кровь. Для избавления больного от "дурной крови" применяли также медицинские пиявки.

Татары издавна умели лечить открытые и закрытые переломы. На последние накладывали шины. В качестве кровоостанавливающего средства использовали порошок, образующийся при гниении дерева. При лечении нарывов, чирьев (*шешек*) применяли листья подорожника (*татлы кавак*). Чтобы чирей быстрее созрел, на него накладывали вымытые в теплой воде листья подорожника, размягченный на пару репчатый лук (*кубиргэн*), заячью шкуру мездрой. Чирей часто смазывали коровьим маслом или сметаной. Один из наиболее плохо поддававшихся лечению видов чирьев тарские татары называли *елан карак* (змеиный глаз). На такой чирей накладывали сброшенную змеей шкуру. Иногда последнюю сушили в печке, затем толкли в маленькой металлической ступе и полученным в итоге порошком присыпали чирей. Накожные болезни (например, чесотку) лечили дымом серы, чесоточных больных заставляли мыться растворами серы и отваром горькой полыни.

Зубную боль лечили полосканиями, отваром горькой полыни, ромашки и табачным дымом. Болеутоляющим средством при болезни зубов считались также семена белены (*аскыргак*). При ревматизме и радикулите (*коры сысы*) больных лечили в основном тепловыми процедурами. На поясницу больного клали в мешочках горячую золу, песок, горячие лепешки из натертого хрена. При растяжениях и вывихах применяли массаж, разные растирания. Очень эффективным средством при лечении таких болезней татары считали *шурпакта* – овечью шерсть, предварительно выдержанную в горячей подсоленной воде, которую клали на больное место, часто добавляя яичный желток. Овечью шерсть на опухоли клали также татары Заболотья, но при этом они к шерсти добавляли соль и деготь.

Больным желудочно-кишечными болезнями почти все группы татар региона давали пить отвар шиповника, листьев черной смородины. Ясколбинские (заболотные) татары поили таких больных также отваром коры осины, можжевельника (*артыш*). Кстати, отвар можжевельника применялся также при глазных болезнях. Детей, больных золотухой (*сагау*), поили отваром шиповника и делали для них ванны из отвара корней черной смородины. При болях в горле от простуды и других причин рекомендовались полоскания горла растворенной в воде гусиной желчью. Больных малярией поили отваром горькой полыни. Но с конца XIX в. против этой болезни начали применять настои и отвары крапивы (*кыцыткан*), лопуха (*ат кавак*).

Сибирским татарам давно были известны лечебные качества ряда растений при сердечно-сосудистых заболеваниях. Еще в середине XIX в. отвар корней многолет-

ней дикорастущей травы валерианы татары применяли как средство, регулирующее деятельность сердца. От одышки, кашля и некоторых других болезней применяли отвары калины (*балан*), рябины (*миляш*). Иногда с лечебной целью пекли пироги с начинкой из калины, рябины, брусники, клюквы. При систематических головных болях татары делали массаж, смазывали макушку больного конопляным маслом. Вообще массажу в системе методов народной медицины придавалось большое значение. Так, его применяли для укрепления мышц ног и рук больных, выздоравливающих от тяжелой и долгой болезни, при женских болезнях и т.д. При массаже использовались гусиный жир, топленое конское сало, нутряное сало некоторых животных. Особенно большое значение имел массаж сердца при нарушении его нормальной деятельности. Он заключается в легких ритмичных ударах ладонями рук по спине и груди больного в течение 10–15 мин. При необходимости такой массаж повторялся на следующий день. Барабинские татары широко использовали лечебные свойства полыни, подорожника, душицы, конопли и других трав (*Верпаховская*, 1980. С. 174–179; *Томилов, Верпаховская*, 1985. С. 143–145).

Еще в дореволюционное время среди сибирских татар встречались замечательные знатоки положительных народных медицинских знаний, умевшие излечивать многие болезни, применяя методы и способы народной медицины. Одним из таких знатоков была жительница д. Еланкуль Большереченского района Омской области Галима Шихова (1878–1961 гг.), 60 лет занимавшаяся лечением.

У сибирских татар, как и у других народов, наряду с положительными народными медицинскими знаниями встречались и такие способы лечения, которые ничего общего не имели с рациональной народной медициной. Носителями подобных "методов" лечения были выдававшие себя за табибов шарлатаны, которые наносили порой вред здоровью людей. Например, у части тобольских татар существовал следующий "способ" лечения радикулита (*биленкэ*): больной брал в руки железный ковшик и бил им по дверям семи домов. Если больной заставал хозяев за едой, то он должен был поесть вместе с ними, но только из своего ковшика. По поверьям тобольских татар, после такой "процедуры" больной должен был выздороветь. Среди татар существовало поверье, по которому больного малярией (*пискэк*) можно вылечить, напугав чем-нибудь. Например, в момент приступа малярии на больного внезапно выливали ведро холодной воды, бросали на него мертвую змею или рядом с больным неожиданно стреляли из ружья. Подобные "способы лечения", несомненно, были связаны с доисламскими представлениями о вселении в человека злого духа болезни (в данном слечае малярии), которого надо было изгнать, например, выстрелом из ружья.

Систематические головные боли знахари часто объясняли вредным воздействием на человека злых духов и "лечили" больного с помощью магических приемов, заключающихся в том, что знахарь тонкой веревкой или ниткой "выравнивал" действия отдельных частей головного мозга больного. При этом манипуляции знахаря сопровождались причитаниями по-татарски и упоминаниями имен Мухаммеда, а также других пророков и "мусульманских святых".

Примером использования татарами магических приемов служит неоднократное повторение ими слова "татыран" при лечении больного уха. Причина заболевания объяснялась проникновением внутрь уха некоего злого духа – носителя ушных болезней "татыран". Поэтому татары старались изгнать "татыран" путем причитаний. По рекомендации знахарей татары иногда прикладывали на разные опухоли, незаживающие раны, фурункулы куриный помет.

Особенность народной медицины сибирских татар заключалась в том, что приемы лечения (рациональные и иррациональные) сопровождались чтением отрывков из Корана и других книг духовного содержания, а также причитаниями, в которых упоминались Аллах, имена Мухаммеда и его близких. Это делалось для того, чтобы усилить психологическое, эмоциональное воздействие на больного. Вот какими

причитаниями сопровождался массаж сердца больного:

Эп йорэк, кайт йорэк	Сердце, вернись на свое место,
Ай кайтты, синтэ кайт,	Луна вернулась и ты вернись,
Кон кайтты, синтэ кайт.	Солнце вернулось и ты вернись.
Ат пашынтай алтын йорэк	Сердце, как золото, с конскую голову,
Куй пашынтай комеш йорек	Сердце, как серебро, с овечью голову,
Урнын тап, урнын тап.	Найди свое место, найди свое место.
Имлэмэсэм мина ясык,	Не лечить тебя – мне грех,
Им пулмаса, синга ясык.	Не вылечишься – тебе грех.
Минен кулым тугел	Не мои руки тебя лечат,
Эйшэ, Фтыйма Аналар кулы,	Это руки матерей Гайши и Фатымы

(Перевод с татарского Ф.Т. Валеева)

Вместе с тем в народной медицине сибирских татар рациональные, полезные элементы превалируют над иррациональными. Поэтому изучение народной медицины имеет определенное практическое значение. Многие приемы и способы лечения сибирских татар после тщательной проверки могут быть применены в современной медицинской практике. Особую роль играет многовековой опыт татар региона по использованию лечебных свойств разных трав, встречающихся в Сибири.

Религиозные верования. Что касается верований татар Западной Сибири, то они характеризуются сочетанием исламских и домусульманских (языческих) черт. Ислам суннитского толка* – официальная религия сибирских татар. Он начал распространяться среди предков нынешних тоболо-иртышских татар со второй половины XIV в. среднеазиатскими проповедниками мусульманства – шейхами, последователями мистика шейха Бахаутдина Накшбанди (1318–1389) из Бухары. Сибирские татары приняли ислам на пять-шесть веков позднее, чем предки казанских татар, булгары Волго-Камья, а барабинские татары лишь в XVIII столетии. Ислам, как одна из мировых религий, с идеей веры в единого бога – Аллаха, имевший свой кодекс феодально-мусульманского права, разработанный на основе Корана, был мощным идеологическим оружием для искоренения родовых отношений и укрепления феодализма. Вот почему Кучум-хан обращался к бухарскому хану Абдулле с просьбой прислать в Сибирь, в столицу Сибирского ханства Искер, несколько человек из представителей высшего мусульманского духовенства для распространения там ислама. По преданиям тобольских татар, в 1572 г. в Искер из Средней Азии прибыла большая группа духовных лиц, которая с почетом была встречена Кучум-ханом. Они принимали активное участие в распространении ислама среди сибирских татар и обитавших на территории ханства хантов (остяков) и манси (вогулов). А некоторые из них (Шербети-шейх и др.) занимали высшие государственные и духовные должности в ханстве.

Другой путь проникновения ислама в Сибирь лежал из Казанского ханства. Конечно, можно думать о возможности распространения ислама среди предков сибирских татар волжскими булгарами. Эта идея, несомненно, представляет научный интерес. Например, в литературе имеются сведения о поездках булгарских ученых далеко на север в целях изучения небесных тел, а также о переходе булгар через Урал и достижении ими берегов Оби, об отправке с территории Волжской Булгарии через Западную Сибирь арабского каравана из 20 верблюдов к берегам Енисея (*Даркевич*, 1976. С. 48, 77). Однако сказанное выше не дает нам с полным основанием утверждать о распространении ислама в Сибири поволжскими булгарами. Вместе с тем имеются вполне достоверные исторические сведения о роли казанских татар – наследников булгар Волго-Камья – в распространении ислама в Сибири и прежде всего среди сибирских татар.

---

* Сунна, мусульманское священное предание, состоящее из хадисов (предания о поступках и изречения Мухаммеда). Совокупность хадисов, признанных достоверными, составляет сунну, которая сложилась в конце VII–IX в. Суннизм – одно из основных направлений ислама.

Мухтасиб – глава мусульманского духовенства Сибири З.Ш. Шакирзянов. Г. Омск

Как мусульмане, они должны были признавать единого бога – Аллаха, верить в его посланника Мухаммеда, признавать и других пророков, бывших до него, верить в рай и ад, в сотворение Аллахом мира, человека и животных, в воскресение мертвых и в день Страшного суда. Кроме того, ислам обязывает мусульманина совершать ежедневно пятикратную молитву (*намаз*), соблюдать пост (*руза*), уплачивать религиозный подоходный налог (*закят*), делать жертвоприношения. Многие сферы материальной и духовной жизни сибирских татар так же, как и других народов, исповедующих ислам, регламентировались шариатом – сводом мусульманских религиозных, бытовых, уголовных и гражданских законов, основанных на Коране. В период культа личности и в годы "застоя" малейшая попытка показать положительные моменты любой религии, в том числе ислама, в истории развития культуры народов рассматривалась как ненужное, даже вредное дело. Только в условиях "перестройки" и развития демократии в нашей стране были созданы условия для объективного освещения этого вопроса. С принятием ислама в районах жительства сибирских татар, как отмечалось выше, при мечетях открывались начальные школы, а позднее и средние мусульманские учебные заведения (медресе), которые сыграли большую роль в распространении грамотности среди татарского населения края. Благодаря исламу в среде сибирских татар начинал распространяться арабский и иранский (фарси) языки, а также "мусульманская" или "арабская" культура, в том числе произведения ученых и поэтов Средней Азии Абулькасыма Фирдоуси, Абу Рейхана Бируни, Алишера Навои и др. Во второй половине XIX – начале XX в. сибирские

татары читали книги духовного и светского содержания, публицистику на татарском языке, поступавшие из Казани, Оренбурга, Петербурга.

Мощным конкурентом ислама в Западной Сибири выступало христианство. Сибирские татары, как и другие соседние народы, подвергались христианизации. В результате в 1718–1720 гг. были крещены туринские татары и в 1720 г. – обские татары. Христианскую веру восприняла часть барабинцев и томских татар. Основная масса сибирских татар все же осталась мусульманами.

Жестокий удар по исламу, как по другим религиям, был нанесен в период культа личности, в особенности во время коллективизации. В начале 1930-х годов в Омске, Томске, Таре и других городах Западной Сибири были разрушены каменные мечети, представлявшие собой памятники архитектуры, снесены с лица земли сотни деревянных мечетей, расположенных в татарских селениях, осуществлялось глумление над религиозными чувствами верующих. Порой малограмотные городские и деревенские "активисты", выполняя указания вышестоящих органов, ходили по домам верующих, отбирали у них Коран и другие религиозные книги, а заодно все, что написано на арабской графике, включая художественную литературу, даже родословные записи (*шэжэрэ*) отдельных родов татар, хранившиеся у них десятки и сотни лет как реликвии. Все собранное уничтожалось. Много книг духовного и светского содержания в эти годы было сожжено и закопано на кладбищах самими их хозяевами из-за боязни быть обвиненными в "контрреволюционной" деятельности. В 1937–1938 гг. были репрессированы десятки и сотни рядовых колхозников, рабочих и представителей сибирско-татарской интеллигенции лишь за то, что они до революции обучались в мусульманских средних учебных заведениях (медресе) и, по обычаю сибирских татар, назывались муллами, хотя чаще всего занимались обычным крестьянским трудом, ремеслами или работали на производстве.

В пережитках ранних домусульманских форм религиозных представлений у сибирских татар много общего почти со всеми тюркоязычными народами, воспринявшими ислам. В народно-разговорном языке у сибирских татар сохранился термин "тэнгре" в значении "бог", "божество", а также слово "ходай", "кодай" в том же значении. Им известны и древнетюркские божества Йерь-Су (Земля-Вода), Умай (Умый), духи Кут (Кот), Натигай (Нацагай). Для обозначения души они употребляют термины "жан", "чан", "йэн" (от араб.-перс. "джан") и "рух". Последнее слово больше связано с представлениями о душах умерших, но могло обозначать и психическое состояние человека. Например, выражение "рухы тошенке" означает "у него подавленное душевное состояние".

По мнению сибирских татар, душа находится в теле человека, пока он жив. При смерти она покидает тело (*оцып китэте*), улетает. При жизни же человека душа находится в сердце или между бровями, она может существовать и самостоятельно, на время оставляя тело. Это обычно происходит во время сна. Поэтому не рекомендуется будить спящего резким окриком, ибо душа может не успеть вернуться в покинутое тело и человек умрет. Существовало представление, что душа вылетает изо рта умирающего в виде маленькой черной мухи или крошечной бабочки. Поэтому некоторые группы татар вместо того, чтобы сказать "он умер", говорят "ул оцып китте" (букв. "он улетел"). "Кот" так же, как и "джан", может "улететь" или "вылететь" из тела. В лексике сибирских татар бытует выражение "котым оцты" – "кот мой улетел". Оно соответствует русскому идиоматическому выражению "душа в пятки ушла". Термин "кут" в этом значении встречается у казахов, башкир, татар Поволжья и других тюркских народов.

Представления о душе у сибирских татар, как и у многих народов, были связаны с культом предков. Понятие о душе умершего передается сибирскими татарами арабским термином "эрвах" (от араб.-перс. "рух" – душа, мн.ч. *эрвахлар*). Татары считали, что души умерших нуждаются в попечении и заботе со стороны живых – родных и близких. По четвергам и пятницам рекомендуется читать молитвы по

В мечети сибирских татар. Юрты Баишевские Вагайского р-на Тюменской обл. Фото А.Г. и И.А. Селезневых

умершим, потому что в эти дни недели души умерших ночью якобы возвращаются в дома, в которых живут их родственники. Но чтение молитв из Корана по умершим сочеталось у сибирских татар с доисламскими обрядами, имевшими цель умилостивить души умерших. Так, в татарских селениях Ярковского р-на Тюменской обл. по четвергам пекли блины или что-нибудь жарили, чтобы непременно шел запах масла (жира). Предполагалось, что запах горящего мяса послужит угощением для душ умерших. Стремлением умилостивить эрваха следует объяснить обычай татар не закрывать на запор (крючок) двери сеней, если в деревне кто-нибудь при смерти. Это давало возможность эрваху умирающего войти в дома, чтобы попрощаться с жителями деревни.

Татары считали, что души умерших могут встречаться живым в человеческом образе в белом одеянии на кладбищах, иногда в доме, в котором проживали родные и близкие умершего. Отношение эрваха к живым зависело от поведения последних.

Мусульманское культовое место сибирских татар – астана хаким-ата. Д. Баишево Вагайского р-на Тюменской обл. Фото А.Г. и И.А. Селезневых

Если они вели достойный с точки зрения мусульманской морали образ жизни (совершали молитвы, не пьянствовали, регулярно подавали милостыню нищим и убогим), то эрвах не причинял вреда здоровью и хозяйству родных и близких умершего. Если же родные нарушали мусульманские законы, обряды, эрвах мог сильно навредить живым: навлечь на них болезни и даже привести к преждевременной смерти. Однако не следует смешивать представления татар о душах умерших вообще с их представлениями о душах умерших, занимавшихся при жизни колдовством (*сихырцы*), и самоубийц. Разница между ними, по словам татар, заключалась в том, что первых люди могли умилостивить своим праведным поведением, тогда как вторые не поддавались умилостивлению.

В верованиях сибирских татар в изучаемый период наблюдались пережитки культа животных и тотемизма. Об этом, по нашему мнению, свидетельствует существование табу на некоторых животных и птиц. Например, у тарских татар существовал культовый запрет убивать лебедя, а у тюменских (например, в Ярковском р-не) – журавля. У томских татар купленную корову вводили во двор через положенное на земле полотенце, некоторые семьи предпочитали иметь лошадей одной масти. По-видимому, о существовании реликтов тотемизма у "заболотных" татар говорят тухумы родов, фамилий, поколений родственников, происходящих от одного предка, потомков одного лица, носящих названия животных и птиц. По данным Г.И. Еремина, среди "заболотных" татар встречались роды: "аю-тухум" – медвежий, "юша тухум" – олений, "торна-тухум" – журавлиный, "аккош-тухум" – лебединый и др. (*Еремин*, 1972. С. 409–439). В барабинско-турашских аулах зафиксированы следующие тухумные названия, которые являются здесь давними: *куян* (заяц), *эт, ыт* (собака), *буре* (волк), *карга* (ворон), *торна* (журавль), *кас* (гусь), *кучук* (собака). У томских татар – эуштинцев – сохранилась память о наличии в прошлом двух родов, один из которых называется *цицканы*, т.е. мыши, другой – *цяркины*, т.е. комары.

Широко распространены среди всех групп сибирских татар представления о различных духах – живущем на дне глубоких озер и рек (злом женском духе) *су анасы*

(мать воды), называемом в некоторых селениях *су сыер* (водяная корова), водяном *су иясе, су бабасы* (хозяин воды), добром мужском духе *Урман иясе, Урман худжасе* (хозяин леса), злом женском духе *Пицин* (хозяйка леса), домовом *Ой иясе, Ий иясе*, хозяине двора или хлева *Мал иясе, Занги* или *Санги баба*, хозяйке двора *Пэша ана* (дух матери Пэши), злом мужском духе *шайтане*, злых женских духах *албасты, убыре, эямэце*, семиглавом духе-чудовище *Ельбегэне*, демонах – *чинах*, нечистых духах *тию* или дивах, о феях *пэри*. В каждой группе сибирских татар были поверья о своих местных духах. Так, у томских татар бытовали представления о злом существе *улят* в образе белого быка, вера в существование нечистой силы в мечетях, в старуху, живущую с золотом в дупле, в одноглазого злого духа, превращающегося в свинью.

Интересны представления сибирских татар о природе и ее явлениях. Среди всех групп сибирских татар продолжал существовать древний обычай почитания огня. Так, строго запрещалось плевать на него. Татары с почитанием относились даже к кострищам. Огонь рассматривался ими как очистительное средство. Об этом свидетельствует бытовавший среди них обычай "алас сикеру" – прыгать через огонь в целях очищения огнем во время повальных болезней и других трудных жизненных ситуациях, а также на свадьбах.

Солнце рассматривалось татарами как божественная сила, которая может помочь людям в беде, вылечить от болезней или наказать за те или иные поступки. Сохранившееся до наших дней в лексике сибирских татар выражение "кояш орсын" ("пусть побьет солнце") свидетельствует о том, что в их поверьях солнце выступало как грозная сила, которая может убить человека. Понятия *кояш* – солнце, *кон* – день, *кук (тэнгри)* – небо у всех изучаемых групп татар почти тождественны. Это обстоятельство позволяет предполагать, что представления сибирских татар о солнце непосредственно связаны с их ранним (доисламским) представлением о *көктэнгри*, т.е. божестве древних тюрков. К луне татары также относились с уважением. В некоторых аулах тарских татар в прошлом старики и старухи при виде луны совершали нечто вроде ритуального танца. По верованиям татар, звезды связаны с судьбами людей. На небе столько звезд, сколько на земле людей. Каждый человек имеет свою звезду. Падение той или иной звезды означает смерть человека на земле. Такое представление татар соответствует представлениям и других народов.

Доисламские пережитки в религиозном мировоззрении татар некоторых районов Сибири находят свое выражение в их поверьях о деревьях и различных растениях. В XIX в. у всех сибирских татар, а в отдаленных районах тобольского севера до 30-х годов XX столетия и даже позднее, существовали почитаемые деревья (обычно береза и сосна, реже лиственница), как правило, имеющие какие-либо бросающиеся в глаза особенности (большая высота, искривленный ствол и т.д.). Татары устраивали моления возле таких почитаемых деревьев. Существовало поверье, что вокруг них обитают добрые духи, содействующие удачной охоте, избавлению от болезней. На ветках почитаемых деревьев татары оставляли кусочки разноцветных тканей, монеты, иногда даже драгоценности. Почитание деревьев у "заболотных" татар сохранилось почти до 50-х годов XX в. Такие деревья были, например, в 10 км к северу от юрт Вармахлинских (Бэрмэхле). Группу почитавшихся в прошлом деревьев можно было видеть на окраине татарского сел. Тапкин (Тэакен) в 1971 г.

Во всех группах сибирских татар сохранялась также вера в духов-идолов (*курцак, курчак* – кукла). Идолов выделывали чаще всего из березового дерева, ставили в лесу, привязывали к дереву или помещали в дуплах. У томских татар когда-то деревянных идолов прибивали и к крышам домов. Во многих семьях держали также кукол, считавшихся духами – помощниками, хранителями семейного благополучия. Делались они из разных материалов – дерева, глины, соломы, кожи, но чаще из тканей, рисовали (или вырезывали) им лицо, одевали в сшитые для них рубахи, женские фигуры подвязывали платочками и поясами. За куклами, которых хранили в доме,

ухаживали, кормили и поили, приносили подарки. В связи с преследованием со стороны исламских священнослужителей "кукольников" (*курчаклар*), как их называли пришлые поволжские татары, местные татары стали прятать кукол, скрывать от чужих глаз, иногда переносили из дома в баню, амбар.

С доисламскими верованиями сибирских татар были тесно связаны различные обереги от "сглаза", болезней, нечистой силы, злых духов, порчи людей, жилища и имущества. В качестве таких оберегов выступали предметы с магической силой (*кокташ*) – кристаллы медного купороса, шарообразные стеклянные пуговицы синего или голубого цветов (пришивались к головным уборам детей), камней голубого цвета, наносимые на лица детей краской или сажей небольшие круглые пятна, бусы, разноцветные ленты, некоторые растения, медвежьи клыки и когти. В XIX – начале XX в. среди сибирских татар широкое распространение получили *тумары* – амулеты мусульманского происхождения, представлявшие собой треугольник в виде конверта из темной ткани с зашитым внутри изречением из Корана. Такие тумары встречаются у верующих и сегодня. В целях достижения желаемого результата татары устраивали в связи с засухой, эпизоотией и эпидемией жертвоприношения – резали корову, лошадь или овцу и устраивали общественное моление.

Несмотря на то что господствующей религией сибирских татар был ислам, в некоторых татарских деревнях еще во второй половине XIX столетия продолжали свою деятельность служители древних культов. Так, среди части барабинских и томских татар до революции действовали шаманы (*кам*). При камлании некоторые из них были одеты в специальную одежду, сшитую из шкур, на голову надевали корону. Присутствовали и основные инструменты кама – бубен и колотушка в виде лопатки. Основной функцией шаманов было лечение больных, камлали они и во время некоторых жертвоприношений. Шаманами могли быть как мужчины, так и женщины. В начале XX в. шаманство у сибирских татар постепенно исчезало. В то же время некоторые функции шаманов перешли на мулл, местных знахарей, ворожеев.

В советский период наблюдались отход татарского населения от религии и распространение атеистического мировоззрения. Ослабла роль мусульманской религии, исчезли многие доисламские верования. И все же среди части сибирских татар продолжают бытовать, а во многих случаях возрождаются религиозные верования и бытовые суеверия. Сохраняется полуцерковная форма духовенства в селениях в виде "домашних мулл" – людей, умеющих читать молитвы и знающих Коран.

Сегодня, в период утверждения плюрализма мировоззрения, часть татар снова повернулась лицом к исламу, активизировал свою деятельность и сам официальный ислам.

Игры. В прошлом среди сибирских татар активными видами отдыха, физического и умственного развития были различные игры. Любые игры – *в бабки* (аналогична игре русского населения), *жуга* (мужчины вставали вокруг центрального игрока и старались сбить с него шапку; тот, кому это удавалось, получал почетное право занять место центрального игрока), *в яички* (следовало прокатить связанный из шапок шар так ловко, чтобы не сбить яиц, поставленных в одну линию на расстоянии ладони друг от друга между двумя столбами), *в городки* и др. Не только по праздникам, но и на обычных сборищах в свободное время проводились состязания по татарской борьбе среди мужчин всех возрастов. На сабантуе и других народных праздниках обязательными были конные скачки и борьба (ее начинали мальчики младшего возраста, а заканчивалась она выходом на поле стариков). На сабантуе устраивались также бега, прыжки в длину, перетягивание палки, доставание из таза с молоком губами монеты, в которых принимали участие и женщины, лазание по гладкому столбу за укрепленным на верхней перекладине призом, бой мешками на спортивном бревне и др.

В наши дни в программу сабантуя входят все эти традиционные виды соревнований. Устраивают и шуточные состязания, например, бег в мешках, бег с ложкой

Конные скачки во время сабантуя. Д. Ново-Исламбуль Кривошеинского р-на Омской обл. Фото Н.А. Томилова

и яйцом в ней и др. Активное участие в большинстве состязаний и игр принимают женщины и дети. Во время сабантуя сегодня проводятся и новые виды спортивных состязаний: мото- и велогонки, метание гранат, поднятие гирь, волейбол, футбол и др. Устраивают различного рода аттракционы.

Система образования. У сибирских татар она первоначально сложилась в форме обучения на дому: учителями в таких случаях были муллы, грамотные сибирские татары либо пришельцы из европейских губерний, выдававшие себя за знатоков арабского языка и обучавшие детей по-арабски. Иногда в качестве учителей выступали учащиеся медресе, которые в летний период нанимались к сельским жителям с тем, чтобы на заработанные деньги и продукты продолжать свое обучение зимой. Во второй половине XIX в. дети из некоторых сельских деревень учились в магометанских начальных училищах (*мектеб*), открытых первоначально в городах. Постепенно возникали и сельские магометанские школы, больше их стало в первые два десятилетия XX в. Дети посещали такую школу четыре-пять лет, ученики бедняков оставляли школу через год или два года. С.С. Шашков писал в конце XIX столетия: "Невежественные, даже едва умеющие читать сибирские муллы держат в таком же невежестве всё магометанское население, и содержимые при мечетях школы приносят только денежную пользу самим муллам" (*Шашков*, 1998. Т. 2. С. 589).

Справедливости ради отметим, что нередко встречались и образованные муллы, распространявшие знания среди татарского населения Сибири. После получения образования в мектебе некоторые татары продолжали обучать своих детей в медресе, расположенных в тех или иных городах Сибири (Томск и др.) и единичных крупных селах, например, в Юртах Ембаевских Тюменского округа. Часть татарских детей обучалась в русских школах и гимназиях. Отметим и такой факт, что в дореволюционный период грамотность среди сибирских татар была значительно выше, чем грамотность среди других коренных народов Сибири, и достигала в конце XIX в. 10% всего сибирско-татарского населения. А среди татар Тобольской губ.,

по данным переписи населения 1897 г., грамотных (25,4% мужчин и 16,8% женщин) было даже больше, чем у окружающего русского населения (17,5% мужчин и 4,5% женщин). Именно в это время была заложена почва для сближения между языком пришлых татар в его народно-разговорной форме и диалектами языка сибирских татар. Язык казанских татар в его литературной форме стал языком школы. В сельской местности первоначально существовала форма обучения на дому. Учителями выступали муллы или пришельцы из европейских губерний. Постепенно открывались и сельские магометанские школы. Тем не менее число мектебе и медресе в Западной Сибири было незначительным, а литературный татарский язык, как предмет, в них не изучался вообще. Грамотность среди татар этого региона до революции не превышала 10%. Часть татарских детей обучались, как уже говорилось, в русских школах и гимназиях.

В первые три десятка лет советского периода во всех татарских деревнях Западной Сибири действовали школы, обучение в которых происходило на татарском языке. Такие же школы имелись и в ряде городов – Таре, Тобольске, Тюмени, Томске и др. Существовали и татарские педагогические училища (в Томске, Тюмени, Тобольске и др.). Некоторые сибирские татары получали педагогическое образование в Казани, Свердловске. В 1920-е годы сфера литературного татарского языка расширилась в результате ликвидации неграмотности среди взрослого населения татар. Делопроизводство перевели на татарский язык. В Сибири в указанные годы выходили газеты на татарском языке, в городах и селениях открывались библиотеки, имевшие и литературу на татарском языке. Итогом всего этого было то, что и сибирские татары восприняли литературный татарский язык, хотя он до сих пор отличается от местных татарских диалектов и не стал для коренных татар общеразговорным языком. Все же благодаря языку казанских татар сибирские татары усвоили профессиональную духовную культуру поволжских татар.

В последующие десятилетия увеличение значения русского языка, реальная возможность путем его овладения повысить уровень своего образования и образования детей приводили к отказу сибирских татар от обучения детей на татарском языке. Этому, конечно же, способствовала и идеологическая политика того времени, направленная на нивелирование национальных особенностей и провозглашавшая всеобщее сближение народов СССР. Начиная с конца 1940-х годов и на протяжении последующих десятилетий занятия в большинстве школ татарских селений велись на русском языке. В первой половине 1980-х годов резко уменьшилось число школ даже в Омской и Тюменской областях, где в качестве предмета преподавался татарский язык. Совсем таких школ не стало в Новосибирской и Томской областях.

Перестройка советского общества, начавшаяся в середине 1980-х годов, показала значительную неудовлетворенность национально-языковых и национально-культурных потребностей населения нашей страны. Среди татар Западной Сибири наблюдается рост национального самосознания. Это приводит к необходимости пересмотра национально-языковой политики в системе образования и шире – всей культуры татарского населения сибирского региона. В настоящее время в томской группе татар в ряде сельских школ (деревни Черная Речка, Тохтамышево, Барабинка, Эушта, Ново-Исламбуль и др.) и в средней школе № 10 г. Томска ведется изучение татарского языка, а кое-где и отдельные предметы преподаются на этом языке. В Томском университете организована группа студентов, изучающая татарский язык и татарскую литературу.

В Новосибирской обл. такого процесса пока не наблюдается.

В Омской и Тюменской областях сейчас интенсивно проходит процесс возрождения изучения татарского языка в качестве родного (в ряде школ он изучался и до этого). В двух областях насчитывается уже более 100 школ с преподаванием татарского языка. В некоторых школах Тюменской обл. в татарских селениях и ряд учеб-

ных дисциплин преподается на татарском языке. Эта проблема актуальна также для Омской обл., где пока таких школ нет. Ныне около 80% опрошенных татар Омского Прииртышья считают, что преподавать язык своей национальности в школах необходимо (в 1976 г. так ответили 69,8%). Многие считают, что в средних и старших классах следует преподавать и татарскую литературу. 44,5% опрошенных в 1988 г. пожелали, чтобы в начальных классах их дети проходили обучение на татарском языке. В 1976 г. так считали лишь 30% мужчин и 13% женщин.

И здесь мы сталкиваемся с проблемой обучения детей в школах однонациональных поселений. Дети говорить по-русски до школы почти совсем не умеют. И нулевой класс тут не спасает. Получается, что обучение татар в начальных классах во многих подобных селениях проводится на языке, которого они не знают. Отсюда плохое усвоение знаний почти по всем предметам. По мнению ученых, в таких ситуациях обучение хотя бы в начальной школе нужно вести на татарском языке.

Необходимо учитывать и то обстоятельство, что литературный язык у сибирских татар не сложился и они пользуются литературным языком поволжских (казанских) татар, который в известной степени для них является также новым языком. Поэтому для его освоения в начальной школе татарских селений желательно отводить больше часов.

В целях подготовки учителей для татарских национальных школ планируется создание в Тобольском педучилище группы студентов по подготовке учителей начальных классов, в Тобольском пединституте – факультета национальных языков с отделением для подготовки учителей татарского языка. В Омской обл. предлагается открыть специализацию по татарскому языку в Тарском педучилище, восстановить Тарское культпросветучилище.

Высказаны и предложения по разработке письменности сибирских татар и подготовке преподавателей сибирско-татарского языка. Но проблема эта осложняется тем, что диалектные различия между тоболо-иртышскими, барабинскими и томскими татарами значительны. Нельзя игнорировать и тот факт, что многие сибирские татары восприняли литературный язык поволжских татар, их профессиональный и отчасти народный слой культуры. Нужно ли разрушать эти связи и способствовать дифференциации сибирских и поволжских татар? Следовало бы спросить сначала об этом само татарское население.

Если в Западной Сибири проблемам татарской национальной школы начинает уделяться значительное внимание, хотя и не во всех областях, то в Восточной Сибири дело даже с преподаванием татарского языка в школах татарских селений почти не сдвигается с мертвой точки. Например, на наш запрос были получены сведения о том, что в Бурятии, Иркутской обл. и Хабаровском крае обучение детей татарской национальности ведется на русском языке. Речь в данном случае идет о поволжских татарах-переселенцах и их потомках. Их насчитывается в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке около 150 тыс. человек. И проблемы удовлетворения их национально-языковых и национально-культурных запросов требуют также научного изучения и практического решения.

В настоящее время все дети сибирско-татарских селений охвачены системой школьного образования. Значительное число юношей и девушек татарской национальности продолжают свое обучение в училищах, техникумах и вузах. В просвещении сибирско-татарского населения немалую роль играют различные культурно-просветительные учреждения (клубы, библиотеки и др.), татарские центры культуры, татарская пресса. Появилась первая газета на татарском языке "Янарыш" в Тюменской обл., в Омской и Тюменской областях ведутся передачи областного радиовещания на татарском языке. Часто материалы о сибирских татарах печатаются в журналах и газетах Татарстана.

Сибирско-татарская интеллигенция. Немало сибирских татар оставили заметный след в развитии науки, литературы, искусства своего или других народов.

В конце XVIII – начале XIX в. одним из образованных людей был житель Тобольска А. Маметов, по происхождению сибирский бухарец, сотрудничавший в сатирическом журнале "Иртыш, превращающийся в Ипокрену". Он являлся членом общества любителей науки, встречался с А.Н. Радищевым и принял его предложение написать работу о торговых связях России с Бухарой. Другой видный представитель сибирско-татарской интеллигенции – Ният Бакый Атнометов, старшина бухарско-башкирской команды Тобольского у., учитель Тобольского главного народного училища, автор "Букваря татарского и арабского письма", изданного в 1802 г. Петербургской Академией наук. В 1870–1880-е годы в медресе юрт Ембаевских работал учителем тюменский татарин Мулькай Юмачиков, опубликовавший в Казани две книги религиозного содержания на арабском языке ("Китаб сафуат-аль-манкулат" и "Аза китабы шорут-ал солат"), а также десятки стихов, в том числе на казахском. В 90-е годы XIX в. педагогической и литературной деятельностью занималась в г. Таре Ханифа Ниязова, отличавшаяся "большими познаниями в турецкой и арабской письменности" (Терджиман. 1892. 8 нояб.), писавшая и публиковавшая стихи.

В пропаганде различных знаний среди сибирских татар заметной была роль тоболяка Худжатуллы Ченбаева, переведшего с русского на татарский язык ряд научно-популярных брошюр и издавшего их в 1911–1917 гг. Существенный вклад в развитие культуры и образования среди сибирских татар во второй половине XIX – начале XX в. внесли меценаты из сибирских бухарцев Нигматулла, Рахматулла и Хабибулла Сайдуковы, которые с 1871 по 1917 г. на свои средства содержали медресе в юртах Ембаевских. Н. Сайдуков много времени уделял совершенствованию школьного образования и развитию культуры среди сибирских татар. По его инициативе в указанном выше медресе переход к новому методу (диадидизму) обучения произошел раньше, чем во многих других мусульманских учебных заведениях страны. Суть этого метода состояла в том, что преподавание догматов ислама сочеталось с преподаванием таких предметов, как история, география, алгебра и геометрия, физика, химия, русский язык и т.д. Н. Сайдуков пополнял научной литературой библиотеку медресе, которая в 1913 г. насчитывала 2200 томов рукописных и печатных книг, в том числе закупленных в Египте, Сирии, Иерусалиме, Бухаре.

В свое время большой резонанс имела общественно-политическая, литературная и издательская деятельность выходца из сибирских бухарцев Габдерашита Гумеровича Ибрагимова (1857–1944). Он был просветителем среди татар и казахов, ратовал за распространение культуры и образования среди татар, всеми возможными средствами боролся против политики великодержавного шовинизма, проводившейся царизмом в отношении тюркских народов Российской империи, путешествовал по многим странам Азии и Европы, работал указным муллой и мударисом (лектором) в медресе своего родного города Тары, был издателем в Петербурге серии книг "Мираат" ("Зеркало"), газеты "Олфэт" ("Дружба"), еженедельника "Тильмиз" ("Шакирд"), журнала "Ниджат" ("Спасение"). За критические статьи его предали в 1907 г. суду, но он уехал за границу. В Россию Ибрагимов вернулся в разгар гражданской войны, встал на платформу советской власти, выступал с лекциями о значении Октябрьской революции в борьбе народов Востока за освобождение от колониального гнета в Москве, Казани, Омске, Таре, Тобольске и сибирско-татарских селениях. В 1920 г. он вновь уехал за границу и умер в Японии. Г. Ибрагимов был автором многих книг и брошюр, в том числе книги "Чулпан йолдызы" ("Звезда Чулпан"), изданной в Стамбуле в 1895 г. и затем в Петербурге в 1907 г., статей "Автономия или идараи-мохтарият" ("Автономия или самоуправление"), "Мэхкэмэ-и-шэргия" ("Духовное собрание"), "Краткая программа думской мусульманской трудовой фракции", путевых заметок путешествия в Монголию, Маньчжурию, Японию, Корею, Китай, Турцию, изданных в Стамбуле в сборниках "Сираты Мустаким" и затем отдельной книгой "Мир ислама", принесшей ее автору широкую известность в странах Востока и в России.

Из тобольских татар (бухарцев) вышел Митхат Сагадатдинович Булатов – доктор архитектуры, заслуженный строитель Узбекской ССР, более 20 лет работавший главным архитектором г. Ташкента, крупнейший теоретик архитектуры, автор монографии "Мавзолей Саманидов – жемчужина архитектуры Средней Азии" (1976 г.), "Геометрическая гармонизация в архитектуре Средней Азии IX–XV вв." (1978 г.) и др. Среди современных ученых – сибирских татар – известны доктора исторических наук Т.Г. Тухтаметов (работает в Душабинском педагогическом институте), Ф.Т. Валеев (работает в Казанском инженерно-строительном институте), исследователь татарского фольклора доктор филологических наук Х.Х. Ярмухаметов (1904–1981 гг., работал в Казани в Институте языка, литературы и истории), а также кандидаты филологических наук Ф.В. Ахметова, С.М. Исхакова (Казань), кандидат биологических наук Р.У. Базанова (Алма-Ата) и многие другие.

Из сибирских татар вышли талантливая балерина и выдающаяся исполнительница народных танцев Востока народная артистка СССР Г.Б. Измайлова (Ташкент); дирижер оркестра Большого театра, народный артист Казахской ССР и Татарской АССР, профессор Ф.Ш. Мансуров, чемпионка мира по художественной гимнастике, заслуженный мастер спорта СССР Галима Шугурова (Омск); писатель, заслуженный учитель школы РСФСР Якуб Занкиев – автор романа "Иртеш таннары" ("Иртышские зори"); рано ушедший из жизни поэт Булат Сулейманов, мастер художественной резьбы по кости, член Союза художников СССР М.В. Тимергазеев. В годы Великой Отечественной войны многие сибирские татары совершили воинские подвиги, известны Герои Советского Союза из татар Западной Сибири А. Аширмедов, Т. Ишмухамедов, А. Калиев, Ш. Камалдинов, А. Мусохранов, Х. Неятбаков.

ГЛАВА 5

СОВРЕМЕННЫЕ МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ КОНТАКТЫ (1970–1980-е годы) И ПЕРСПЕКТИВЫ ЭТНИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

Сибирские татары активно контактируют с поволжско-приуральскими татарами, русскими, казахами и лицами многих других национальностей, проживающих в Западной Сибири. При изучении современных этнических процессов у татар Сибири этнографами Томского университета в 1969–1971 гг. были охвачены социологическим опросом все группы сибирских татар (*Томилов*, 1978). Повторные обследования были проведены этнографами Омского университета в 1976 и 1988 гг. среди курдакско-саргатских и тарских, в 1979 и 1989 гг. среди томских татар (*Томилов*, 1985. С. 40–54; *Томилов, Коровушкин, Реммлер*, 1990. С. 6–13 и др.). Полученные данные свидетельствуют, что индексы интернациональных установок у сибирских татар достаточно высоки. Подавляющее большинство опрошенных ответили, что они общаются с людьми разных национальностей на работе, в домашних условиях как соседи и во время общероссийских (общесоветских), народных или семейных праздников. Так, среди татар Омской обл., по данным обследования 1988 г., с русскими отмечали общесоветские праздники 58%, народные праздники – 35%, свадьбы – 50% и дни рождения – 54% опрошенных.

Положительно к совместной работе с людьми других национальностей в 1969–1971 гг. относились 86% из 4967 опрошенных татар Западной Сибири. И такая установка оказалась достаточно прочной – она сохранилась на этом уровне в 1980-е годы у курдакско-саргатских и тарских татар и возросла у томских татар с 80,8% в 1969 г. до 90,1% в 1989 г. Тем не менее часть татар отмечают имеющиеся сложности для них в работе в разнонациональном коллективе, а у татар Омской обл., например, этот показатель даже возрос с 4% в 1976 г. до 11% в 1988 г. К этому приводят процессы роста этнического самосознания татарского населения в Сибири. Также играет роль и тот фактор, что сельские татары, по сравнению с группами людей других национальностей, кроме русских, наиболее сосредоточены здесь в однонациональных селениях. Около 80% опрошенных в конце 1980-х годов ответили, что предпочитают иметь друзьями людей как своей, так и другой национальности.

Важным в изучении межнациональных отношений является вопрос о национально-смешанных браках. Отношение к ним сибирских татар на протяжении конца 1960-х – 1980-х годов претерпело некоторые изменения. В 1969–1971 гг. 62% опрошенных татар Западной Сибири положительно относились к межэтническим бракам и 32% предпочитали брак с людьми своей национальности. На примере татар томской группы видно, что постепенно уменьшалось положительное отношение к национально-смешанным бракам – в 1969 г. такие установки были зафиксированы у 66%, в 1979 г. – у 61,6 и в 1989 г. – у 58,9% опрошенных. И наоборот, возросла предпочтительность к бракам с людьми своей национальности – с 26,2% в 1969 г., до 30,7 в 1979 г. и до 40,2% опрошенных в 1989 г. татар.

Данные опросов с 20-летним промежутком показали, что у томских татар наблюдались явления стабилизации этнокультурного уклада, замедление процессов ослабления этнической специфики в культуре и быте, возрастание интереса к некоторым традиционным сюжетам народного быта, усиление этноцентристских позиций в мировоззрении. Гораздо большее количество татар томской группы стали видеть свое главное отличие от других народов в языке и обрядах, существенно сни-

зилась только роль индексов материальной культуры. Представляется, что такие изменения имеют естественный характер и являются свидетельством усиления интереса людей к истории и культуре своего народа, некоторой стабилизации этнического самосознания, достижения высоких пределов в уровне интернационализации мировоззрения, в степени сближения с другими народами нашей страны, показателем прочности системы этнических компонентов сибирских татар как определенного устойчивого образования в составе метаэтнической общности всех татар нашей страны.

Следует подчеркнуть, что сибирские татары сохраняют веками выработавшееся миролюбивое и во многом дружелюбное отношение к окружающим их народам. Среди наиболее близких к себе этносов они называют башкир, казахов, узбеков, русских. У них фиксируется четкая тенденция и к росту межэтнических браков. Если в 1927–1940 гг. такие браки составляли 3,3% от всех браков сельских татар, то в первой половине 1960-х годов их доля возросла до 8,4%. В некоторых группах сибирских татар в сельской местности рост национально-смешанных браков опережает средние цифры. Так, у курдакско-саргатских и тарских татар в 1950-е годы такие браки составляли 15%, а в первой половине 1980-х годов – уже 32%, в томской группе к середине 1970-х годов они достигли 58,9% от всех браков. Еще выше показатели межэтнических браков в городах. У городских татар Томской обл. (города Томск, Колпашево, городские поселки) к середине 1930-х годов он немного превышал 20%, к середине 1960-х годов достиг 65,6%, а к середине 1980-х годов приблизился к 80%. У татар г. Омска доля подобных браков выросла с 1950-х до середины 1980-х годов с 55 до 74%. Среди межэтнических браков велика доля брачных союзов с русскими – в разных группах татар Западной Сибири она составляет 85 и более процентов.

Такие высокие показатели национально-смешанных браков вызвали новые этнические процессы, вторгнувшиеся во внутреннюю жизнь семей и в семейный быт татар в целом. Отсюда и боязнь у части татар потерять свою национальность, и увеличение показателя предпочтительности браков с людьми своей национальности. Тем не менее доля межэтнических браков растет, а благодаря им через родственные связи увеличивается и объем постоянных контактов лиц разных национальностей. Так, у сельских татар Омской обл. доля таких браков составляет немногим более 30%. Но на вопрос "Есть ли в Вашей семье или семьях Ваших близких родственников люди других национальностей?" положительно ответили 56%. Более всего в семьях этих татар оказалось русских, казахов, украинцев, башкир и немцев.

Изучение этнических процессов в русско-татарских семьях (национально-смешанных селений) было предпринято в Омской обл. (подробнее см.: *Томилов,* 1989. С. 103–108). Оно показало, что, судя по ответам опрошенных супругов, в основе заключения их браков лежала любовь и положительное отношение к межнациональным бракам. В русско-татарских семьях родители определяют детей чаще русскими, хотя нередок и выбор татарской национальности. При получении паспорта более трех четвертей самих подростков из этих семей принимают русскую национальность. Общение в таких семьях происходит, как правило, на русском языке (в однонациональных татарских селениях чаще на татарском и русском языках), но детей учат и татарскому языку, поэтому они двуязычны. Фамилии им дают по отцу, т.е. встречаются и русские, и татарские фамилии.

Говоря об основных направлениях развития этнических процессов у сибирских татар в советский период и перспективах их этнического развития на современном этапе, следует сказать, что в настоящее время они по-прежнему состоят из нескольких разрозненных этнических групп – томских, барабинских и тоболо-иртышских татар. Их консолидация в единый этнос окончательно все же не завершилась. Они представляют собой скорее всего не вполне сформировавшийся этнос, возможно, близкий, но не адекватный народности. Процессы сближения и частичного смеше-

ния сибирских татар с поволжско-приуральскими, особенно интенсивно развивавшийся в 1920-е – 1940-е годы, способствовали тому, что в наши дни сибирские татары по-прежнему входят в татарскую метаэтническую общность. И все же в большинстве этнических компонентов сибирские татары сохраняют и сегодня значительное своеобразие, по сравнению с поволжскими татарами, представляя собой относительно самостоятельную стабильную этническую общность.

На современном этапе продолжают развиваться процессы сближения сибирских татар с русским населением. В советский период полностью растворились среди русских группы туринских и обских татар, значительная часть калмаков. Смешиваются с сибирскими татарами в районах их расселения и пришлые поволжско-приуральские татары и их потомки. Большая часть детей из таких смешанных семей считает себя коренными сибирскими татарами. Но в целом у поволжско-приуральских и сибирских татар Западной Сибири укрепилось обозначение себя просто татарами, что свидетельствует о наличии тенденций трансформации их метаэтнической общности в общетатарский этникос. Что касается сибирских бухарцев, то они окончательно слились с сибирскими татарами в послевоенный период.

Значительные изменения, как мы стремились показать выше, произошли в культуре сибирских татар в советский период. Наряду с утратой части национальных явлений культуры все же заметно и развитие их, особенно в сфере духовной культуры – в устном народном творчестве, народном декоративном искусстве, народной музыке, хореографии, народных знаниях, в некоторых сферах профессиональной культуры. Культурное взаимообогащение особенно заметно развивается у сибирских татар с казахами и с поволжско-приуральскими татарами.

Отметим, что отдельные заимствованные у поволжских татар черты культуры многие из сибирских татар считают своими национальными и полагают, что эти черты – местные по происхождению и издавна существуют в их культуре. Общие черты в культуре и быте татар Западной Сибири распространяются также благодаря процессам культурного влияния и взаимообогащения между ними и русскими. Среди поволжских и сибирских татар имеют место и процессы частичной этнической аккультурации их со стороны русских, а также наблюдаются распространение общих интегрированных черт европейской культуры, модернизация этнокультурного облика татар. В районах южной и средней полосы Западной Сибири по-прежнему проходят более общие процессы развития региональных традиционно-культурных общностей, в том числе южно-западносибирской региональной историко-этнографической общности тюркских народов и групп. Но в современных условиях эти процессы не являются ведущими, здесь преобладает общая интегрирующая тенденция в развитии культуры, охватывающая все национальности районов расселения сибирских татар.

Нелегко и неоднозначно в разных местах решаются сегодня вопросы национального и культурного возрождения и развития сибирских татар. Но условия реформ и обновления российского общества позволяют определенно надеяться, что национально-политические, национально-социальные и национально-культурные запросы сибирских татар будут удовлетворяться в более полной мере по ходу развития процессов общего национального возрождения народов России.

ЧУЛЫМЦЫ

ГЛАВА 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Чулымцы, или чулымские тюрки – один из самых небольших по численности коренных народов Западной Сибири. Предки их издавна обитали по обоим берегам Чулыма: от его низовий до Ачинского острога (ныне город Ачинск) в верхнем течении реки. Близкие в языковом и этническом отношении к чулымским тюркам группы обитали и по притокам Чулыма – рекам Яе, Кие, Кемчугу, Урюпу.

В настоящее время большая часть чулымско-тюркского населения сосредоточена на Среднем Чулыме, в Тегульдетском р-не Томской обл. Определить его абсолютную численность в разные периоды XX в. трудно, поскольку материалами последних советских переписей чулымские тюрки не учитывались в числе основных национальностей района и фигурировали в разряде "прочие". По данным хозяйственных книг Белоярского и Тегульдетского сельсоветов Тегульдетского р-на за 1978–1980 гг., чулымцев около 560 чел.; свыше половины их жило в районном центре Тегульдет, остальные – в поселках Белый Яр, Ново-Шумилово, Верх-Скоблино, Берегаево и др. Общая численность семей, в составе которых были представители чулымских тюрков, – 295, из них большая часть – 191 семья – однонациональна по составу, а 104 являлись национально-смешанными.

Небольшая группа чулымских тюрков в конце 1960-х годов жила в Тюхтетском р-не Красноярского края в поселках Пасечное, Чиндат, Кохтенево, Тюляпеы, Амочеево, Кульбень, Костино. Последние четыре поселка в 1970–1971 гг. запустели, и их немногочисленное население разъехалось. По данным 1969 г., в Чиндатском сельском совете Тюхтетского р-на было 174 чел.; они – этнические потомки обитателей Мелесских волостей.

Численность тюрков Среднего Чулыма при включении группы, живущей в Красноярском крае, увеличивается, соответственно, до 750 чел. Тюркоязычное население Среднего Причулымья двуязычно. По данным 1979 г., чулымско-тюркским языком как родным владели 388 чел. (165 мужчин и 119 женщин), но значительно число чулымцев, называющих родным языком и русский, – 281 человек (138 мужчин и 143 женщины).

В паспортах большинства чулымских тюрков стояла национальность "хакасы". Это название по отношению к коренным обитателям Среднего Чулыма впервые официально фигурирует во Всесоюзной переписи 1939 г. В повседневном обиходе окружающее русское население нередко заменяет его прозвищем "ясашные", а

иногда и сами чулымцы пользуются им как этническим определением. Старики-чулымцы еще в 1950–1970-е годы нередко употребляли в качестве самоназвания описательный термин *пестын (бестэн, пистинг) кижилер* – "наши люди", "свои".

В 1986 г., согласно данным массового этносоциологического опроса, проведенного на Среднем Чулыме В.П. Кривоноговым, 75% чулымцев называли себя хакасами, но при этом лишь 10% опрошенных считали себя одним с хакасами народом. Из самоназваний на родном языке у чулымцев были наиболее распространены "тадарлар" (татары, тюрки), "йус-чоны" (по названию р. Чулым, "народ с реки Чулым/Июс") и "пистинг кижилери" ("наши люди") (*Кривоногов*, 1992).

В 1990 г., судя по данным жителя с. Тегульдет А.А. Тазарачева, до единства в этнической самоидентификации у чулымцев также было еще далеко: «...старшее поколение от 50 до 70 лет считают себя чулымским ясашным народом, среднее поколение от 40 до 50 лет – ясашными и в последнюю очередь хакасами, а те, кому от 25 до 40 лет в паспортах имеют запись "хакас", но стесняются людей старшего поколения, упрекая их в неграмотности и незнании своей истории... В школах [дети] стесняются своего происхождения и считают себя русскими...»*.

Следует подчеркнуть, что в этом письме не был назван еще один этноним, используемый, в частности, небольшой группой чулымцев, живущих на р. Кеть, – "карагасы".

Вопрос об официальном наименовании этой группы во многом увязан с различными данными об их численности. Так, можно отметить, что с декабря 1995 по апрель 1996 г. численность чулымских тюрков Тегульдетского р-на выросла на 40%. По данным самоподсчета по инициативе ассоциации "Чулымец", в декабре 1995 г. в районе жили 448 чел. "чулымцев" с записью у большинства в паспортах "хакас" и с самоназванием "ясашные", "татары" или "пестын кижилер" , а при микропереписи в апреле 1996 г. было выявлено 742 чел., назвавших себя "чулымскими хакасами"**.

В ходе Всероссийской переписи населения 2002 г. к чулымцам (именно таково сейчас официальное наименование данной этнической группы) были отнесены "карагасы томские" – 32 чел., "чулымские татары" – 2, "чулымские тюрки" – 7 и "чулымцы" – 615 (www.perepis2002.ru). Итого 656 чел. Еще 21 чел. "карагасов" были отнесены к тофаларам, очевидно, на основе учета места их проживания в Иркутской, а не в Томской обл. По месту проживания и полу чулымцы в 2002 г. распределяются так:

Городское и сельское население			Городское население			Сельское население		
всего	мужчины	женщины	всего	мужчины	женщины	всего	мужчины	женщины
656	318	338	54	29	25	602	289	313

Тюркоязычное население Нижнего Чулыма принадлежит к потомкам обитателей "чулымских горотков и волостей", в старой литературе оно именовалось чулымскими татарами, чулымцами. Нередко нижнечулымское население называлось по имени административной волости (позже – инородной управы) – кийскими тата-

---

*Опубликовано в: Тӯур ("Бубен"). Информ. бюл. ассоциации хакасского народа "Тун" ("Возрождение"). 1900. № 1. Сентябрь. С. 14–15.

** Из копии письма председателя Томского областного комитета государственной статистики А.П. Петиненко в Госкомстат РФ и другие организации (получено в Институте этнологии и антропологии РАН вместе с пакетом документов из администрации Томской обл. с просьбой об экспертном заключении "о правомерности отнесения чулымских тюрков (чулымских хакасов) к коренным малочисленным народам Севера"). См. также: Основные итоги ... 1996 (июнь).

рами, пышкинскими татарами и т.д. В материалах Всесоюзной переписи 1926 г. нижнечулымские тюрки неожиданно появляются под названием "карагасы", а затем вновь фигурируют в административной документации как чулымские татары. В отличие от среднечулымского населения, на тюрков Нижнего Чулыма в 1939 г. название "хакасы" не было перенесено.

По подсчетам А.П. Дульзона (1952. С. 81), в конце 40-х – начале 50-х годов XX в. от устья Кии, вниз по Чулыму, до пос. Батурино жило около 250 чел. чулымских тюрков. Компактными группами они расселялись в трех поселках: Тургай, Ежи и Бурбино Томской обл. Часть их в паспортах писались "причулымскими татарами". В последние годы поселки Тургай и Бурбино распались и существуют лишь как небольшие заимки с одним–двумя хозяйствами, а из тюркских по происхождению обитателей пос. Ежи только двое знали родной язык. Отдельные семьи чулымских тюрков встречаются во многих поселках Асиновского, Зырянского и Первомайского районов Томской обл., но лишь в редких случаях и в основном представители старшего поколения сознают свою принадлежность к коренному тюркоязычному населению. По паспортным данным большая часть их числится русскими, и только анализ фамильного состава и некоторые историко-этнографические и лингвистические материалы свидетельствуют об их былой этнической и языковой принадлежности. Общая этническая ситуация в районе Нижнего Чулыма может быть оценена как почти полностью завершившаяся ассимиляция местного тюркского этнического и культурного элемента в русской среде. Естественно, что в материалах переписей 1959, 1970, 1979, 1989 гг. коренное тюркоязычное население Нижнего Чулыма в качестве особой этнической единицы уже не учитывалось.

Первые сведения о чулымцах относятся к концу XVI – началу XVII в., когда Причулымье входило в состав Российского государства. Именно тюркоязычные обитатели Чулыма и его притоков Яи и Кии составили основную массу ясачного населения Томского у. (*Миллер*, 1937; 1941; *Бояршинова,* 1950; *Долгих,* 1960). Этническая пестрота коренного населения бассейна Чулыма и его притоков была очевидна. Этническими предшественниками современных нижнечулымских тюрков являлись обитатели "чулымских горотков и волостей", в состав которых входили Ячинская, Ябалакова, Аргунская, Каргачина и Байгульские (татарские) волости и жители Среднего Чулыма, расселявшиеся в двух Мелесских волостях (Мелесская-Кошенбайкова и Мелесская-Туталова). Ближайшими соседями тюрков Нижнего и Среднего Чулыма были тюркоязычные обитатели Кизильской, Басагарской, Кийской, Керексусской и Кимской волостей, подчинявшихся киргизским князьцам, выделяемые в особую группу "Киргисских земель" или "киргисс". Это обстоятельство определило иной, нежели у тюрков Нижнего и Среднего Чулыма, ход этноисторического процесса. Насельники "Киргисских земель" в составе этнографической группы кызыльцев влились в формирующийся хакасский этнос, став одним из его компонентов (*Потапов*, 1957). Чулымские тюрки остались вне этого консолидационного процесса, и этническая их история в дальнейшем развивалась самостоятельно.

История изучения. Оценивая историографическое значение множества письменных источников конца XVI – начала XVII в. (акты, наказы и грамоты, ясачные книги, отписки, челобития), можно сказать, что они дают богатейший материал для реконструкции этноисторических процессов, выяснения отдельных сторон экономической и хозяйственной деятельности, рисуют сложную систему взаимоотношений местного населения с представителями государственной администрации, но, к сожалению, содержат очень немного конкретного этнографического материала.

К XVII–XVIII вв. Чулым стал одним из наиболее освоенных путей, соединявших Западную и Восточную Сибирь. Зимняя дорога из Томска, через низовья Яи и Кии и дальше по Чулыму на восток к Ачинскому и Мелесскому острогам, а затем на Красноярск была очень оживленной, проходила через многие поселки чулымских тюрков. Правда, юрты чулымцев служили кратковременным пристанищем для про-

езжавших, а зимнее время, на которое обычно приходилось путешествие, еще больше ограничивало и без того скудные возможности наблюдения их повседневного быта.

Первое упоминание о чулымцах в трудах авторов XVIII в. содержится в дневнике Лоренца Лянге, секретаря дипломатической миссии, отправленной Петром I в Китай в 1715 г. (*Катанов*, 1905. С. 4–5). В 1720 г. началась деятельность первой правительственной научной экспедиции для изучения Сибири. В 1720 г. в Тобольске состоялась встреча ее главы Д.Г. Мессершмидта с Ф.-И. Страленбергом (Таббертом), шведским военнопленным, к тому времени хорошо освоившим русский язык и глубоко интересовавшимся этнографией и географией Сибири. В течение двух лет (1721–1722 гг.) Мессершмидт и Страленберг совместно занимались изучением природы и населения Западной и Южной Сибири. По Чулыму они провели несколько маршрутов совместно и порознь, побывали на Чулыме и его притоках Яе, Кие, Кемчуге и других в зимнее и летнее время (*Messerschmidt,* 1962). Правда, Мессершмидта больше всего интересовала лексика, связанная с врачеванием или относящаяся к животному и растительному миру. Эта обстоятельно зафиксированная часть чулымско-тюркского словаря – очень интересный источник для характеристики материальной культуры чулымцев в XVIII в.

В работе Второй Камчатской, или Великой Северной, академической экспедиции (1733–1743 гг.) на территории Южной и Западной Сибири принимали участие двое молодых профессоров – действительных членов Академии наук: натуралист И.-Г. Гмелин и историк Г.-Ф. Миллер. Их постоянным спутником в маршрутах по Западной Сибири был прикомандированный к академическому отряду студент Славяно-греко-латинской академии С.П. Крашенинников. В трудах всех перечисленных исследователей содержатся материалы по этнографии чулымцев.

Особенно широко они представлены в статьях и исследованиях Г.-Ф. Миллера, хранящихся в "Портфелях Миллера" в ЦГАДА. Миллер побывал на Чулыме дважды: в 1734 г. и 1740 г. и в обоих маршрутах вел подробные записи.

Спутником Миллера, особенно в начале экспедиционных работ, был И.-Г. Гмелин, в его трудах нашли отражение и этнографические описания сибирских народов (*Белковец,* 1972). В дневнике путешествий Гмелина, опубликованных в Геттингене вскоре после отъезда его из России (*Gmelin,* 1751), есть краткое этнографическое описание чулымско-тюркского населения. В его записях имеются сведения о жилище и занятиях чулымцев, упоминания об особенностях их погребального обряда и данные по шаманизму, историческая справка о христианизации чулымцев в 1720 г. патриархом Филофеем и некоторые другие подробности этнографического характера (Ibid. P. 332–335). Приблизительно такой же обзор, но меньший по объему и широте наблюдений, содержится и в материалах С.П. Крашенинникова, в частности, в его дневнике путешествия в 1733–1737 гг. – "Дорожном журнале" (*Крашенинников*, 1966. С. 55–56). Упоминание о расселении чулымцев в первой половине XVIII в. есть и в первом научном труде Крашенинникова "Реестр деревням от Кузнецка по Томи до Томска, с указанием поверстного расстояния между ними" (Там же. С. 38–48).

Некоторые материалы историко-географического характера по чулымцам имеются в компилятивном труде И.Э. Фишера, вышедшем на русском языке в 1774 г. (*Фишер,* 1774). Представляет некоторый интерес документ, написанный рукой И.Э. Фишера и хранящийся в Петербурге: "Ведомость о нравах и поведении татар Томского ведомства и о прочих их делах и поступках. Ответ на запрос о татарах" (Архив АН. Ф. 21. Оп. 5. Д 42. Л. 11 об)*. Он относится, по-видимому, к 1740 г. Часть анкеты включает вопросы, относящиеся к прочему, кроме татар, аборигену-

* Приносим благодарность Л.П. Белковец за предоставленную возможность ознакомиться с указанным документом.

ному населению Томского ведомства. О чулымцах в этом документе сообщается: "В восточной стороне село Кийское стоит над рекой Кией... В нем и около живут крещеные ясашные татары. Зовутся кийские, они же и чюлымцы. В той же стороне Ачинский острог... В нем прикащика нет, а живут русские служилые люди, а около по разным волостям крещеные татары, зовутся чюлымцы. Между Томском и севером Мелесский острог... а около живут крещеные ясашные татары, зовущиеся чюлымцы, а сколько их числом, не знаем". В цитированном документе ясно обозначено обобщенное представление о "чюлымцах" или чулымских татарах как группе, включающей тюркоязычное население от Ачинска до низовьев Чулыма и его притоков.

Чрезвычайно много для этнографического исследования Сибири дала деятельность так называемой Физической, или Академической экспедиции (1768–1774 гг.), которой руководил П.-С. Паллас. Ближайшим его коллегой был доктор И.Г. Георги, с 1772 г. числившийся прикомандированным к отряду Палласа. Из опубликованных материалов последнего наиболее известно вышедшее в трех частях "Путешествие по разным провинциям Российской империи". Очень подробно П.-С. Паллас описал кызыльцев, ближайших соседей нижнечулымских и среднечулымских тюрков. Относительно чулымцев он заметил: "Сии татары удержали еще большую часть их старого рода жизни, и кроме креста, который они на шее носят и в юртах вешают, из христианского закона малому, а из российских обычаев, кроме подражания женскому платью и хлебопашеству плужному, ничему не последовали" (*Паллас*, 1786. С. 450). В остальном этнографическое описание имеет характер беглых, хотя иногда и выразительных зарисовок.

Перу И.Г. Георги принадлежит первая научная сводка материалов по российской этнографии, в которой большое место отведено этнографическому очерку чулымских татар (*Георги*, 1776. С. 145–150).

Во главе одного из отрядов физических экспедиций в 1768–1773 гг. работал И.П. Фальк – единственный автор XVIII столетия, дающий обширные этнонимические сведения, только отчасти представленные в работах его современников. Пребывание Фалька на Чулыме приходится на 1771 г., и его подробные данные о составе и численности населения чулымско-тюркских волостей в сопоставлении с аналогичными данными Миллера позволяют составить представление о численном составе и движении населения на протяжении второй половины XVIII в. Некоторые этнографические факты, приводимые этим исследователем, весьма существенны для реконструкции культурно-хозяйственного типа чулымцев (*Falk*, 1786; *Фальк*, 1824).

В XIX в. этнографические описания чулымских тюрков встречаются как исключение. Чаще всего это скудные этнографические данные, включенные в обобщающие исторические и географические сводки или популярные справочные издания (*Риттер*, 1877; *Ядринцев*, 1891; Западная Сибирь, 1907; *Потанин*, 1883). Сведения о чулымских татарах содержатся в многочисленных заметках известного сибирского краеведа XIX в. Н. Кострова. Многие из них опубликованы в местной периодике – "Томских губернских ведомостях", "Енисейских епархиальных ведомостях" и изданиях Географического общества. Н. Костров, как и большинство исследователей XIX в., употребляет понятие "чулымцы" или "чулымские татары" весьма широко, включая в него все тюркоязычное население бассейна Верхнего Чулыма и его притоков, минусинских (абаканских) тюрков, т.е. собственно хакасов (*Костров*, 1853, 1865, 1867б, 1875).

К концу XIX – началу XX в. относится также появление работ, связанных с энергичной деятельностью земских учреждений в Сибири. Некоторые из них были посвящены этнографическому описанию коренных сибирских народностей (*Кузнецова, Кулаков*, 1898; *Ярилов*, 1899).

Ко второй половине XIX столетия относится начало археологического и лингвистического изучения Причулымья. В.В. Радловым было составлено описание

"Чулымского поднаречия", на котором говорили тюрки, жившие по р. Чердату при впадении его в Чулым. Таким образом, лингвистическим описанием была затронута очень небольшая группа тюрков на Чулыме. Записанные В.В. Радловым языковые материалы относятся к части чулымского населения, входившего в состав Кызылдеевской инородческой волости (ср.: *Дульзон,* 1952. С. 128). Кроме того, Радлов составил описание "поднаречий кецик и кюэрик", на которых говорили жившие на Кие обитатели Корюковской и Курчиковской волостей (*Радлов,* 1868; *Radloff*, 1884; *Радлов,* 1893–1911). Несколько раньше Радлова, в 1858 г., неизвестный автор опубликовал словарик отдельных слов, выражений и грамматических форм языка тюрков Ячинской волости (*Д.,* 1858).

Работами В.В. Радлова на Среднем Чулыме была определена традиция комплексного исследования его аборигенного населения. В 1863 г. Радлов провел археологические раскопки двух могильных комплексов: Чердатского могильника на Чулыме и Укольского могильника на р. Кие. По найденным в них русским монетам памятники датировались первой половиной XVII в., их этническая принадлежность была определена как несомненно чулымско-тюркская (*Radloff* 1884; *Дульзон,* 1953; *Кренке,* 1984).

В 1908 г. по поручению В.В. Радлова на Чулыме работал его ученик – будущий крупнейший тюрколог и исследователь енисейско-орхонской письменности С.Е. Малов. Он изучал среднечулымских тюрков, которые принадлежали к Малой Каргачинской и Тутальско-Чулымской инородческим управам. Небольшой по объему отчет Малова об этой экспедиции (*Малов*, 1909б. С. 35–40) включает исключительно интересные сведения по этнографии и фольклору чулымцев, являясь одновременно ценным источником истории их языка. Деятельностью В.В. Радлова и С.Е. Малова, в сущности, исчерпываются попытки научного исследования чулымцев во второй половине XIX – начале XX в.

В XX столетии исследовательский интерес был обращен прежде всего к вопросам истории включения чулымских тюрков в состав Русского государства, характеристике и изучению их антропологического состава, изучению чулымско-тюркского языка.

Так, с начала 50-х годов XX в. выходят в свет монографические издания, содержащие обстоятельный анализ состава коренного населения Сибири накануне и в период первоначального ее освоения русскими. К числу таких работ принадлежит исследование З.Я. Бояршиновой "Население Томского уезда в первой половине XVII в." (1950) и вышедшая десятилетием позже книга "Население Западной Сибири до начала русской колонизации" (1960). Очень большое внимание в обеих работах уделено анализу расселения и социальной структуры коренных жителей Чулыма: селькупов, чулымских татар и мелесцев.

Некоторые вопросы истории чулымцев были разработаны В.С. Синяевым. Ему принадлежат интересные статьи, касающиеся вхождения чулымских тюрков в состав Русского государства в XVI–XVII вв. (*Синяев,* 1956; 1963а; 1963б). Этнический состав чулымских тюрков был рассмотрен также Б.О. Долгих в работе "Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в." (1960). Существенное значение для понимания исторических закономерностей формирования и развития ранне- и позднесредневековых тюркских этносов имеют работы Л.П. Потапова. Многие из них включают конкретный исторический и этнографический материал, относящийся к чулымцам. Так, рассмотрена история групп чулымско-тюркских волостей в составе хакасской народности (*Потапов,* 1957), материалы по чулымской этнографии привлекаются для решения общих проблем происхождения алтайских тюрков (*Он же,* 1969).

Наиболее полно и глубоко в советский период был изучен язык чулымских тюрков. Основная заслуга в этом принадлежит А.П. Дульзону, который ввел в научный оборот и впервые систематически изложил основные особенности лексики, фонетики и морфологии чулымско-тюркского языка (*Дульзон,* 1952, 1953, 1956,

1966 и др.). Его исследовательская деятельность на Чулыме имела характер многолетних экспедиций, в которых осуществлялся не только сбор лингвистического материала, но и производились раскопки археологических памятников тюркского населения Чулыма XVI–XVII столетий. Итогом проведенных в конце 40-х – начале 50-х годов XX в. работ явилось монографическое описание чулымско-тюркского языка, в котором были выделены, локализованы и описаны его диалекты и говоры и выяснены сложные языковые субстраты кетского и самодийского происхождения. Специальные исследования были посвящены изучению традиционного календаря (*Он же*, 1950) и анализу системы родства чулымцев (*Он же*, 1954).

Лингвистическое изучение чулымских тюрков продолжили ученики А.П. Дульзона. Один из говоров чулымско-тюркского языка исследован в статье Р.А. Ураева (*Ураев*, 1955); сравнительные данные по этому языку использовались лингвистом М.А. Абдрахмановым (*Абдрахманов*, 1959); с конца 1960-х годов изучением звукового строя, лексики и морфологии чулымско-тюркского языка занималась Р.М. Бирюкович, опубликовавшая целый ряд монографий (*Бирюкович*, 1979, 1979а, 1981). В качестве ареальных исследований чулымско-тюркский язык в 1980-е годы привлек внимание известных специалистов-тюркологов (*Гаджиева, Бирюкович*, 1983; *Серебренников, Бирюкович*, 1984). В последние 20–25 лет целенаправленных исследований чулымско-тюркского языка не проводилось, что, очевидно, служит неким оправданием рекламным фразам вроде "Никто из исследователей не посещал их в (последние) 30 лет, и никто не записал не единого слова их языка"*.

Археологические памятники, исследованные А.П. Дульзоном, представлены двумя комплексами: Тургай и Балагачево на Нижнем Чулыме и датируются XVI–XVII столетиями. Этническая принадлежность их установлена как безусловно тюркская. Кроме курганных могильников археология Нижнего Чулыма представлена некоторыми материалами поселений, хотя и не очень разнообразными (*Дульзон*, 1952, 1953, 1956). Инвентарь курганных погребений дает представление о культурных особенностях чулымских тюрков в XVI – первой половине XVII столетия. Археологические источники постоянно использовались А.П. Дульзоном для интерпретации различных вопросов, связанных с этногенезом и историей формирования чулымско-тюркской общности (*Он же*, 1952, 1953, 1959).

Одним из наиболее деятельных сотрудников А.П. Дульзона, работавшим как в составе его экспедиций, так и во главе самостоятельного археологического отряда, был Е.М. Пеняев. На базе главным образом археологического материала, с широким привлечением исторической документации, он подготовил рукопись "Хозяйство чулымских татар в XVII в.", публикация которой не осуществилась ввиду безвременной смерти молодого исследователя (рукописные материалы Е.М. Пеняева хранятся в архиве Музея археологии и этнографии Сибири Томского университета).

В 1975 г. были проведены раскопки поздних археологических памятников Среднего Чулыма (*Матющенко, Коркина*, 1978). Материалы Берегаевского могильного комплекса, раскопанного В.И. Матющенко, оказались синхронными нижнечулымским памятникам Тургая и Балагачево, т.е. относящимися к XVI–XVII вв. и вполне однотипными с ними по конструкции и инвентарю. Раскопками и исследованием археологических памятников Причулымья с конца 1970-х годов занимается О.Б. Беликова (*Кокорина*, 1981 и др.).

Сравнительно редким в первой половине – середине XX в. было обращение к собственно этнографическому исследованию чулымско-тюркского населения. Из специальных работ такого рода можно назвать лишь небольшую по объему публикацию томского исследователя П.Г. Иванова "Татары среднего течения р. Чулыма" (1929).

---

* См.: Swarthmore College Linguist Finds Unrecorded Language in Siberia on the Brink of Extinction. 2004 // http://www.swarthmore.edu

Чулымские тюрки. Фото Н.А. Томилова

Этнографические экспедиционные работы среди чулымских тюрков активно проводились в конце 1960-х – 1970-е годы томской исследовательницей Э.Л. Львовой. Ею опубликованы материалы по материальной и духовной культуре чулымцев, а также проведены исследования в этноисторическом направлении (*Львова*, 1969, 1972а, 1972б, 1977, 1980; *Lvova,* 1978 и др.).

В 1972 г. вышла в свет монография Г.И. Пелих "Происхождение селькупов", в которой представляет интерес глава "Томские карагасы". Этнографические материалы, приведенные в этой главе, собраны среди коренного населения Нижней Томи, Оби и Шегарки; рассматриваются они совокупно с материалами этнографии чулымцев, которых исследовательница также относит к числу этнографических групп, входивших в состав томских карагасов (*Пелих*, 1972. С. 240–242). При учете хорошо известного исторического факта тюркоязычности так называемых томских карагасов в XVIII–XX вв. эти данные могут быть использованы как ценный сравнительный материал при изучении чулымско-тюркского населения. В историко-генетических и историко-культурных сопоставлениях материалы чулымско-тюркской этнографии рассматриваются в ряде обобщающих работ Н.А. Томилова (1978, 1980, 1984, 1987). Им достаточно подробно изучены также вопросы динамики изменений численности и расселения чулымских тюрков в конце XVI – начале XX в. (*Томилов*, 1992).

Параллельно с появлением этнографических, лингвистических и археологических данных о чулымских тюрках шло накопление материалов, относящихся к их антропологическим особенностям, хотя профессиональные исследования были выполнены лишь в XX столетии.

В целом современное состояние изученности коренного населения Причулымья характеризуется значительным количеством собранных и хорошо обработанных материалов по языку и археологии чулымских тюрков. Глубоко исследованы вопросы истории чулымцев в начале и на первых этапах вхождения их в состав Русского государства в работах многих дореволюционных и советских историков (*Миллер*,

1937; 1941; *Кузнецов-Красноярский,* 1890, 1893а, 1893б; *Бахрушин,* 1955; *Бояршинова,* 1950, 1960; *Долгих,* 1960; *Потапов,* 1957, 1969; *Емельянов,* 1980).

Целостного этнографического описания этой этнической группы долгое время не существовало. Довольно сжато представлены разделы по этнографии чулымских тюрков, например, в обобщающих исследованиях (Народы Сибири, 1956) и в исследованиях отдельных проблем сибирской этнографии в целом. Территория чулымских тюрков в отношении многих этнографических характеристик материальной и духовной культуры ее населения вообще определялась как "неисследованная" (Историко-этнографический атлас Сибири, 1961). Единственной историко-этнографической монографией, посвященной чулымским тюркам, стала работа коллектива авторов – этнографов, лингвистов и физических антропологов – "Тюрки таежного Причулымья", вышедшая в Томске в 1991 г. (*Львова, Дремов, Аксянова*, 1991; см. рец.: *Функ,* 1994. С. 175–179). К сожалению, и в этой профессионально выполненной работе в связи с тем, что традиционная одежда, жилища, домашняя утварь, обряды давно исчезли из обихода чулымцев, авторы не смогли дать описания многих разделов культуры, общепринятых в историко-этнографических трудах. Из обстоятельных исследований современного положения чулымцев следует отметить работы этнографа В.П. Кривоногова (*Кривоногов,* 1992. С. 36–39; 1998. С. 63–118).

ГЛАВА 2

ДИНАМИКА ИЗМЕНЕНИЯ ЧИСЛЕННОСТИ И РАССЕЛЕНИЯ

Исходя из существующих оценок в корреляции коэффициента для определения общей численности чулымско-тюркского населения от числа ясачных и учитывая имеющиеся данные, мы условно принимаем следующие коэффициенты: для первой половины XVII в. – 6, для третьей четверти XVII в. – 8, для 1680-х годов – 10 и для 1690-х – 12. Из табл. 1 видно, что на протяжении всего XVII столетия имели место колебания численности чулымских тюрков, но в целом, видимо, было сокращение их количества за все столетие примерно на 20%.

В первой половине XVIII в., с прекращением набегов енисейских киргизов, обстановка в Причулымье стабилизировалась и число тюрков стало быстро расти. В табл. 2 численность для 1720 г. по Корюковской и Курчиковой волостям выведена условно, исходя из принятого нами для конца XVII – начала XVIII в. коэффициента пересчета ясачных, равного 12. По среднечулымским тюркам за неимением каких-либо данных за 1720 г. была взята условная цифра по их численности в 1699 г. (см. табл. 1). Заметим также, что данные о числе ясачных взяты нами на основании сведений 1718 г. И в предыдущий период – с 1706 по 1718 г. – эти показатели не менялись, что явно свидетельствует о слабом учете тогда взрослого мужского населения. На наш взгляд, неполнота учета сохранялась здесь и позднее. Поэтому численность чулымских тюрков в 1734 г. была больше, чем 1520 человек (табл. 2), и достигала, видимо, не менее 2 тыс.

Для второй половины XVIII – первой четверти XIX в. в табл. 3 приводятся общие данные; по отдельным волостям сведений не отложилось. Общая численность ясачного населения (включая и те волости, жители которых войдут позднее в состав хакасов) для 1766 г. может быть определена в 5 тыс. чел., А.П. Дульзоном для 1764 г. выведена цифра 3500 душ мужского пола, учтенных по всем чулымским волостям, включая и волости по притокам Чулыма. Общая численность всего нерусского населения чулымского бассейна, таким образом, составляла тогда около 7 тыс. чел. Среди них собственно чулымские тюрки составляли немногим более половины этого населения. Из табл. 3 видно, что их численность продолжала увеличиваться вплоть до конца взятого нами периода и, по сравнению с 1734 г., возросла в 1820 г. в 2 раза.

Очевидно, что уже в этот период начался процесс утери чулымцами основных этнических признаков и их обрусение. Быстрота ассимиляционных процессов объясняется интенсивным земледельческим освоением этой территории начиная с первой половины XVII в. Земледельческая колонизация конца XIX и в особенности начала XX столетия привлекла сюда большие массы русских земледельцев, что трансформировало культурную и демографическую картину Причулымья. На темпах завершения ассимиляционных процессов сказалось упразднение в начале XX в. инородных управ (ранее – инородческих волостей), в известной степени стабилизировавших ассимиляцию чулымско-тюркского населения. Именно этим объясняется существенное снижение их численности, во всяком случае, в XIX столетии.

Функционирование на протяжении почти 300 лет своеобразной формы "национальной автономии", какой являлись инородческие волости (управы), имело глубокий исторический смысл, а внезапное ее уничтожение в начале XX в. разом лишило многие группы коренного населения Причулымья статуса юридического и этнического лица и стало спусковым крючком необратимого процесса физической и

Таблица 1

Численность Чулымских тюрков в XVII в.*

Группы и волости	Годы													
	1623		1629		1632		1641		1661		1681		1691, 1696	
	количество													
	ясачных	всего	ясачных	всего	ясачных	всего	ясачных	всего	ясачных	всего	ясачных	всего	ясачных	всего
Нижнечулымские тюрки														
Б. Байгульская													5	
М. Байгульская	7		6		6		7		10		11		3	
Каргачина	29		20		20		15		19		11		9	
Кизылдеева	7		7		7		8		5		7		5	
Аргунская	12		8		8		7		6		5		4	
Ячинская	10		10		9		5		9		8		6	
Корюковская	10		9		10		11		11		5		4	
Курчикова	9		9		9		8		9		4		4	
Всего:	84	(500)	69	(410)	69	(410)	61	(370)	69	(550)	51	(510)	40	(480)
Среднечулымские тюрки														
Мелесская-Кошенбайкова	50		48		48		37		32		20		18	
Мелесская-Туталова	40		44		32		29		15		13		11	
Всего:	90	(540)	92	(550)	80	(480)	66	(390)	47	(370)	33	(330)	29	(350)
Итого:	173	(1040)	161	(960)	149	(890)	127	(760)	116	(920)	84	(840)	69	(830)

* Для подсчетов использованы данные из работы: *Долгих Б.О.* Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. М., 1960. С. 96.

Таблица 2

Численность чулымских тюрков в 1720–1730-е годы*

Группы и волости	1720 г.			1734 г.	
	количество				
	ясачных	юрт (семей)	всего населения	мужских душ	всего населения
Нижнечулымские тюрки					
Б. Байгульская	3	22	278	83	
М. Байгульская	3	11	99	16	
Каргачина	11	19	259	116	
Кизылдеева	5	18	283	97	
Аргунская	4	7	101	62	
Ячинская	6	10	54	39	
Корюковская	4		(50)	46	
Курчикова	4		(50)	43	
Всего:	40	(100)	(1170)	(502)	(1000)
Среднечулымские тюрки					
Мелесская-Кошенбайкова	18			154	
М. Мелесская-Туталова	12			104	
Всего:	30		(350)	258	(520)
Итого:	70		(1520)	760	(1520)

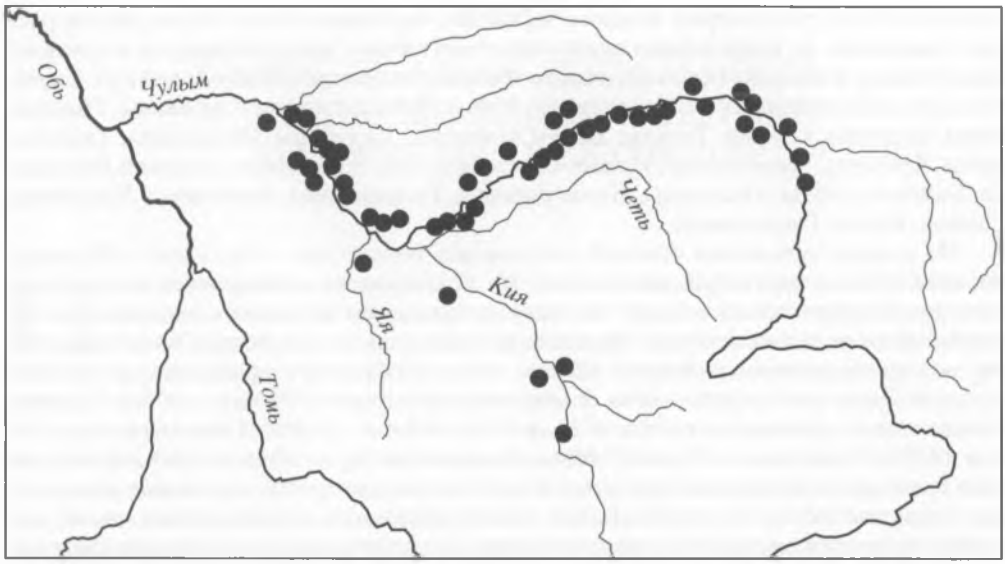
* ГАТО. Ф. 321. Оп. 1. Д.1а. Л. 69–153 об.; *Кузнецов-Красноярский И.* Приходные окладные ясачные книги Томского уезда. 1706–1718 гг. Томск, 1893. С. 103–113; *Потапов Л.П.* Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан, 1957. С. 169–170.

Таблица 3

Численность тюрков нижнего и среднего Чулыма во второй половине XVIII – первой четверти XIX в.*

Годы	Тюрки Нижнего Чулыма		Тюрки Среднего Чулыма		Все чулымские тюрки	
	количество					
	душ мужского пола	всего населения	душ мужского пола	всего населения	душ мужского пола	всего населения
1751					1779	3500
1764					1827	3600
1805					1644	3200
1816	1513	(3000)	456	(900)	1969	3900
1820					2040	4050

* *Емельянов Н.Ф.* Население Среднего Приобья в феодальную эпоху. Томск, 1980. С. 70; *Костров Н.* Инородческое население Томской губернии в 1819 г. // Томские губерн. вед. 1872. № 3; *Кабузан В.М., Троицкий С.М.* Численность и состав населения Сибири в первой половине XIX в. // Русское население Поморья и Сибири. М., 1973. С. 276.



Расселение чулымских тюрков по данным переписи 1897 г. (Из кн.: Тюрки таежного Причулымья. Томск, 1991. С. 4)

культурной ассимиляции чулымских тюрков, результаты которого мы наблюдаем сегодня.

Единственной физически сохранившейся группой аборигенного населения Причулымья остаются потомки "инородцев", населявших Тутальско-Чулымскую инородную управу. В XVII–XVIII вв. она именовалась Мелесско-Туталовой, а соседняя с нею на Верхнем Чулыме – Мелесско-Кошенбайковой волостью, по именам возглавлявших их князьков-старейшин. Позже, оказавшись разделенными границами двух губерний – Томской и Енисейской, тутальцы и мелетцы жили обособленно, сохраняя, впрочем, сознание своей былой общности и связи по браку, сейчас довольно эпизодические. Территория Тутальской управы полностью вошла в современные границы Тегульдетского р-на Томской обл.

В 1912–1913 гг. ввиду предполагаемого строительства железной дороги Томск–Енисейск было проведено подворное статистическое обследование Причулымья от границ бывшей Енисейской губ. до впадения Чулыма в Обь.

Динамика этнодемографических, этносоциальных и этнокультурных процессов, происходивших среди чулымцев на протяжении 83 лет, достоверно просматривается при сравнении материалов 1912–1913 и 1996 гг. В начале века в Тутальско-Чулымской инородной управе на 1257 чел. инородческого населения (609 мужчин, 648 женщин, всего 252 домохозяйства) приходилось только 96 чел. русских (старожилов 16 семей и новоселов 2 семьи). В 1996 г. в Тегульдетском р-не общая численность населения составила 9138 чел., из них русских – 7727, за ними следуют чулымцы – 742 чел. и далее по убывающей: украинцы – 159 чел., белорусы – 119 и другие этнические группы численностью от 50 до 2–1 чел. Структура этнической пирамиды обрела прямо противоположный характер. Чулымцы ныне составляют самое "крупное" (8,1% от общего состава населения) из этнических меньшинств на своей родовой территории. Плотность населения невысока – 0,7 чел. на 1 км^2, но характер и тип расселения существенно изменились.

В начале XX в. чулымцы жили в 24 поселках-юртах с числом жителей в каждом от 20 до 80 и числом хозяйств от 4 до 32. Самым крупным было волостное село Туталы, где находилась Тутальско-Богоявленская церковь. Пространство реки было

населено более равномерно, немногочисленное чулымское и еще более редкое русское население не испытывало нужды ни в охотничьих, ни в рыбных, ни в сенокосных угодьях. В направлении с верховьев Чулыма от границ с Енисейской губ. располагались следующие поселки чулымцев: Рубеж, Рубеж-1, юрты Кожановы, Пыштаковы, Будеевы, Старые Туталы, Верх-Скоблины, Тюзуновы, Шумиловы, Тарлагановы, Куяновы, Чуняшкины, Нижне-Скоблины, село Тутальское, поселки Вершинка, Байгалы, юрты Абкашевы, Новая деревня, Тызырачевы, Берегаевы, Хохлаевы, Станок, Муны, Перевозные.

Из старых чулымских селений сохранились только два – Скоблино и Шумилово, остальные с карты района исчезли. Из 17 современных населенных пунктов в двух проживают только четыре человека, а чулымских деревень с однородным населением не осталось вообще. Произошла громадная концентрация населения: более половины жителей района (5383 чел., около 58%) живут в районном центре Тегульдет. Здесь же сосредоточена и половина чулымцев (379 чел. – 51%). Сравнительно много чулымцев в поселках Белый Яр – 88 чел. (11,8%), Новошумилово – 71 чел. (9,5%), Берегаево – 57 чел. (7,6%) и Куяновская Гарь – 36 чел. (4,8%). В остальных чулымцы встречаются единично. Такой тип концентрации населения для народа, хозяйство которого основывалось на традиционном природопользовании, является разрушительным и препятствует нормальному развитию и функционированию самой традиции.

ГЛАВА 3

ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Одна из ведущих предпосылок формирования культурно-хозяйственного типа – особенности природной среды, в которой он складывается и развивается. Причулымье, согласно схемам природного районирования Западной Сибири, входит в обширную подзону южной тайги и вычленяется в ее составе как особый Чулымский южнотаежный пихтовый район. Этот район отличается небольшой заболоченностью, не превышающей 10–15%, и широким распространением темнохвойных лесов с преобладанием пихты. Кедровые леса располагаются у речных истоков и по речным долинам и занимают подчиненное положение. Типологически темнохвойные леса Причулымья с изобилием влаголюбивого разнотравья наиболее близки к южносибирской низкогорной тайге (*Горожанкина, Константинов*, 1978. С. 174–177).

Сочетание климатических факторов здесь исключительно благоприятно по сравнению как с другими районами лесной зоны, так и с южнее расположенными степными пространствами. На Чулыме теплое и достаточно влажное лето (среднеиюльская температура – +18–19°, за вегетационный период выпадает 250 мм осадков), относительно теплая и многоснежная зима (среднеянварская температура – 19–20°, высота снежного покрова 45 см с малоснежными участками по склонам логов и долин), самая большая для лесной зоны длительность безморозного периода, достигающая 120 дней, и т.д.

По Чулыму проходит граница двух гидротермических зон: оптимально теплой и увлажненной и умеренно теплой и увлажненной, и в целом этот район отличается достаточным количеством тепла и влаги, обеспечивающими скотоводческую и земледельческую экономику. В особенности отчетливо экологически благоприятное положение Причулымья определяется в расчете биологической продуктивности климата (БПК), согласно которому территория Причулымья входит в подзону, где этот показатель определен в 100 баллов и является максимальным для лесной зоны Западной Сибири (*Сергеев*, 1972). Расчет БПК обычно применяется к культурным сельскохозяйственным растениям, но в известной степени он может быть отнесен и к оценке продуктивности природных биогеоценозов.

В физико-географическом отношении Причулымье, следовательно, отличается совокупностью природных условий, способствующих развитию многоотраслевого хозяйства. Покрытая лугами обширная пойма Чулыма обеспечивала зимнее существование скота; русло реки и ее притоки и многочисленные пойменные озера отличались обилием рыбы; богатые лесные угодья водораздельных пространств обеспечивали шишкобойный промысел и охоту. Чулымские тюрки и их этнические предки сумели использовать благоприятные возможности природной обстановки, приспособив к ней свою экономику.

Хозяйство чулымцев в XVIII – начале XX в. определялось особенностями их обитания в бассейне таежной реки. Основой их существования были занятия рыболовством, охотой и собирательством.

Традиционный образ жизни и культурно-хозяйственный тип чулымцев во многом могут быть выяснены при характеристике традиционных элементов их культуры, сохраняющейся в современном быту. Ее дополняют и углубляют материалы авторов XVIII–XIX вв., а также анализ археологических памятников чулымско-тюрк-

ского населения XVI – начала XVII столетия, устанавливающие устойчивый характер экономики чулымцев, сравнительно мало менявшейся на протяжении столетий.

Рыболовство. Чулым и сейчас отличается изобилием рыбы, которое было еще более значительным в период первоначального знакомства русских с данной территорией. Об этом свидетельствуют ранние источники, относящиеся к XVIII – началу XIX в. Весьма разнообразен был состав ценных промысловых рыб (красной рыбы), заходивших в Чулым и его притоки. Паллас сообщает, например: "Река сия (Кия. – *Э.Л.*) имеет песчаное дно и чистую черную воду; чего ради форель, стерлядь, осетры, также сибирские белые лососи в Чулым переходят..." (*Паллас,* 1786. С. 435–436). Велики запасы белой рыбы: встречается язь, щука, елец, чебак, а на озерах, многочисленных и хорошо освоенных, – окунь, карась, линь, подъязок, плотва.

Рыболовство было одним из важнейших занятий чулымцев в XVIII – начале XX в. Можно назвать единичные случаи, когда поселения (юрты) чулымских тюрков находились бы вдалеке от какого-либо крупного водоема: озера, старицы, богатого рыбой притока или, чаще всего, коренного берега Чулыма. Примечательно и то обстоятельство, что археологические памятники, дающие представление об охотничье-рыболовческом хозяйстве тюрков Чулыма в XVI–XVII столетиях, и данные этнографии, характеризующие быт их потомков в XVIII – начале XX в., разделены временем, но не пространством. Наиболее крупные поселки или даже группы современных чулымско-тюркских поселений сосредоточены в районах, особенно богатых археологическими объектами, что дает редкую возможность совмещения разновременного, но однородного по своему происхождению археологического, исторического и этнографического материала.

Занятия рыболовством даже в начале XX в. сохраняли традиционное значение в жизни чулымцев. В этом убеждают материалы подворного статистико-экономического обследования на Чулыме, проведенного в 1912–1913 гг. На материалах района Среднего Чулыма (от границ Енисейской губ. до юрт Перевозных), где жило 215 семей чулымских тюрков, показано, например, что в течение этого хозяйственного года здесь было добыто 8725,5 пудов рыбы, причем для личного употребления была оставлена меньшая часть – 3645,5 пуда на сумму в 6787,65 руб., а остальная добыча – 5080 пудов на сумму 9520,45 руб. ушла на продажу (Экономическое положение... 1927. С. 80).

Рыболовство в большей степени, нежели охотничий промысел, оставалось частью натурального хозяйства чулымцев. Рыба была главным продуктом питания и в предшествующие времена, что отмечалось исследователями, даже поверхностно наблюдавшими быт чулымских тюрков. Лоренц Лянге характеризовал чулымцев как ихтиофагов, заметив, что "дома они насыщаются рыбою". Он же обратил внимание на полуоседлый образ жизни чулымских тюрков: "...мы застали только их пустые жилища, потому что зимой они с женами и детьми уходят добывать соболей и охотиться на других зверей" (*Катанов*, 1905. С. 5).

Более подробное описание этой особенности быта чулымцев находим у Фалька, бывшего на Чулыме в 1771–1772 гг.: "Рыба – их повседневная пища. Они сушат ее на воздухе без соли и называют как остяки Ping. Они едят ее сырой или в воде, но больше готовят вместе с дикими корнями. Они толкут рыбу также в деревянных ступах, называют ее как и остяки Pors и едят почти как хлеб. Хрящевую спинку струну осетровых, которую русские называют Wesuga, а чулымцы Nerta, они также едят. Икру едят они как приготовленное пюре (Mus), так как для обычного приготовления у них нет соли" (*Falk*, 1786. S. 557).

Этнографические материалы позволяют расширить представления о способах обработки и хранения рыбных продуктов у чулымцев. По полевым данным, рыбу запасали, обжаривая ее на палочках-вертелах, поставленных наклонно к костру, затем окончательно высушивая ее в печи либо в специальных ямах с крышкой. Были особые мастера-сушильщики рыбы. Рыба, заготовленная таким способом, называлась *урак*.

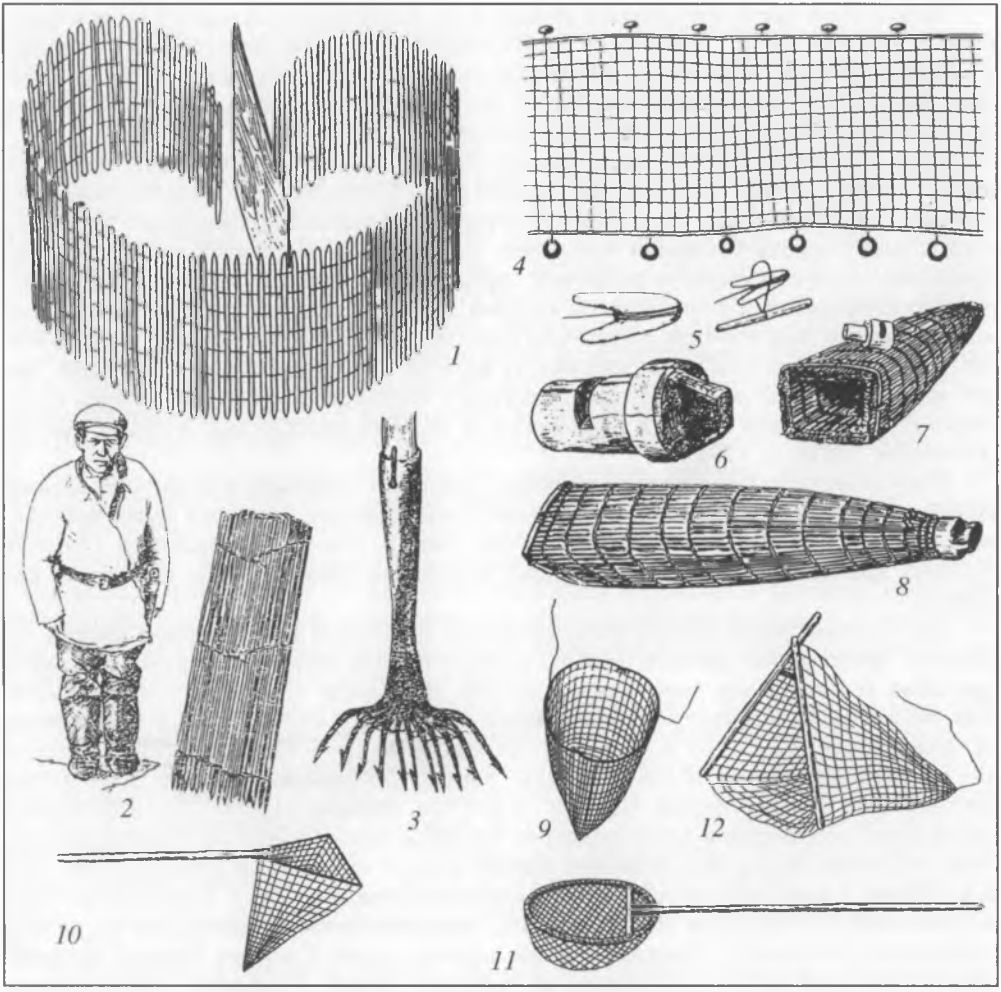
Летом улов часто сохраняли в садках, куда перетаскивали рыбу с реки в берестяных коробах *коняк*. Для садков использовали естественные водоемы – старицы и мелкие протоки, полностью перегораживая их. Садок назывался *орак, оракжак* (яма, ямка). Рыбу, заготовленную зимой, замораживали и складывали около домов. Мороженая рыба чаще всего предназначалась для продажи.

Если лов рыбы производился коллективно, рыбу делили по количеству участников, распределяя ее "всем поровну ковшиком". Совместный лов рыбы назывался *ортажа* – "половинщики", что свидетельствует о навыках коллективного производства в этой отрасли хозяйства чулымцев. Интересный пережиток рыболовческой традиции – одна особенность свадебной обрядности чулымских тюрков. Помимо общераспространенных форм уплаты калыма деньгами или домашними животными жених должен был вручить родителям невесты 100 карасевых языков (*пасыр тили*). Видимо, в этом обычае можно видеть вариант внесения калыма в единицах "подо", или "бодо", еще недавно сохранявшегося у челканцев и тубаларов. У этих групп тюркского населения Алтая в виде платы за невесту вносили еще и лодку с сетью (*Потапов*, 1953б. С. 129).

Рыбу ловили разного рода ловушками, запорами, ставными и плавными сетями. Наиболее распространенными на Чулыме рыболовными орудиями были простейшие по конструкции ловушки открытого типа – *тюнеки* (Нижний и Средний Чулым), или *толуты* (Средний Чулым), в русском обиходе более известные как *котцы*.

Этот рыболовный снаряд изготавливался из еловой или сосновой дранки *кю* (гольте, прожилины, дренаж, зелье), переплетенной вверху, посередине и внизу прутьями тальника или черемуховой саргой. Экземпляр такого рыболовного устройства хранился в Государственном музее этнографии народов СССР в Ленинграде (Коллекция № 1064: от А.А. Макаренко. Инв. № 1064-30). Приводим его описание: «род бедра из тонкой узкой трости "чарда", связанной наподобие мата в трех местах лыковыми веревками. Высота – 1 м 97 см, ширина – 1,95 м». Высота тюнека могла быть различной в зависимости от глубины водоема, где он устанавливался. Нижние концы, чарда, составлявшие основу, плоско заостряли и втыкали в дно. Тюнек ставили в воду или у берега, или же перегораживали им реку. Верхняя его часть поднималась над водой на 30–50 см. Рыбу, накопившуюся в тюнеке, вычерпывали особым сачком (*цолбу* – Нижний Чулым, *шуйго, челба*– Средний Чулым), состоявшим из рабочей части – плетеного из тальника ковша. В черпаке одновременно помещалось 3–5 кг рыбы. На Чулыме тюнек был универсальным рыболовным орудием, который использовали для добычи всех видов рыб и в любое время года, как в речных, так и в озерных водоемах. У чулымцев, по замечанию Е.М. Пеняева, до 80% годового улова добывалось с помощью тюнеков (*Пеняев*, 1953. С. 158, рукоп.). О том, насколько успешен этот способ рыбной ловли, свидетельствовали информаторы-чулымцы, утверждавшие, что двумя-тремя тюнеками они могли добыть до 10–18 ц рыбы в течение двух дней.

Статистические материалы, относящиеся к началу XX в., подтверждают широкую распространенность открытых запорных ловушек типа тюнеков. В обиходе обитателей Среднего Чулыма на 215 инородческих семей приходилось 327 тюнеков и 380 котцов, тогда как в обеих группах русского населения – старожильческой и переселенческой, составлявших в этом районе около 7% от общей численности его обитателей, было всего 12 тюнеков и 6 котцов. Местные чулымские названия *тюнек* и *толут* легко объясняются из материалов тюркских языков, подчеркивая особенности устройства и действия этой рыболовной снасти: термин "тюнек" сопоставим с древнетюркским tünaq – "темница, тюрьма" (ДТС 1969. С. 597), в переносном смысле "ловушка, западня, место, откуда нет выхода". Название "толут" можно возвести к глагольной основе tolu, или tolula, в значении "наполняться, наполнять" (ДТС 1969. С. 572–573).



Орудия рыболовного промысла чулымцев: *1* – способ постановки тюнека, *2* – тюнек в сложенном виде, *3* – острога (*чачку*), *4* – сеть (*аг*), *5* – приспособление для плетения сетей, иглица (*сый*), *6* – пробка-затычка к сюгану (*чурагьг*), *7–8* – рыболовные ловушки (*сюган*), *9*, *12* – фитили, *10* – наметка, *11* – сачок для вычерпывания рыбы из тюнека (*челбу*). (Из кн.: *Львова Э.Л., Дремов В.А., Аксянова Г.А. и др.* Тюрки таежного Причулымья. Популяция и этнос. Томск, 1991).

Закрытые плетеные ловушки чулымцев объединяются под общим названием *сюган*. Данный термин общераспространен в сибирских тюркских языках и принадлежит к уйгурскому лексическому пласту (*Рассадин,* 1971. С. 82). В эту категорию включаются *морды, корчажки* и другие рыболовные приспособления, одинаковые по способу изготовления, но различающиеся размерами и назначением. Корчажки ставились обычно на мелкую рыбу (чебак, елец), и их размеры не превышали 50–60 см в длину при диаметре входного отверстия до 15 см и узкой части до 6–10 см. Морды употребляются для вылова различных видов рыб, в том числе и ценных пород. Ставя "на борозду", вершами ловили красную рыбу. Эти ловушки плели из тальниковых прутьев. Вход в корчажку или морду назывался *сюган чурагы* – "сердцевина". Размеры морд обычно превышали 1,5 м. Морды располагали входом против

течения, удерживая их с помощью веревки из сарги, зачаленной за колышек, воткнутый в дно.

Своеобразным вариантом сюгана была плетеная ловушка на белую рыбу *чотачада*, сделанная из черемуховой сарги в виде удлиненного конуса с овальным широким раструбом на входном конце (у сюгана входное отверстие обычно квадратной формы). Тальниковые каркасы плетеных ловушек обычно оплетались черемуховой саргой, поскольку предполагалось, что запах коры привлекает насекомых – дополнительной приманки для рыбы. Обычай обмазывать внутреннюю часть морды тестом из ржаной муки утвердился под русским влиянием, так же как и плетение корчажек и морд из проволоки и других нетрадиционных материалов.

Следующими по степени распространенности были разного рода запорные сетные ловушки. Первое упоминание о них имеется в материалах исследователей XVIII в. Так, в работе П. Палласа находим описание рыболовной снасти, которую путешественник наблюдал у тюркских обитателей Причулымья, татар на реках Яя и Кия, "кои с чулымскими одного происхождения" (*Паллас*, 1786. С. 433). "Поперек реки ставят мережу, –пишет он, – на середине коей оставляют некоторое отверстие. Пред сим отверстием, когда хотят ловить рыбу, ставится сеть, которая прикреплена к брусу, лежащему на дне реки поперек оныя с другим накрест... Оную снасть называют вазган" (Там же. С. 436).

У современных чулымцев сходная снасть называется *кабых* (от тюркского "кап" – мешок) или, по-русски, – *кривда, кривода*. С нею рыбачили преимущественно весной во время нереста "на водоворотах, в изгибах ярового берега Чулыма" (*Пеняев*, 1953. С. 156, рукоп.). Несмотря на то что сведения Палласа, относящиеся к последней трети XVIII в., позволяют судить о давнем бытовании такого типа запорной рыболовной ловушки у чулымцев, она, видимо, не имела широкого распространения.

На аналогичном принципе основано устройство другого варианта сетной ставной ловушки, ранее широко распространенной в районе Среднего Чулыма, а теперь запрещенной как орудие хищнического истребления ценных пород рыб. Это устройство носило название *сак-мала* и сооружалось обычно в августе для массового вылова нельмы белорыбицы – *ак балык*. Сак-малу строили в виде плотины, полностью перегораживавшей русло Чулыма. Основу плотины составляли пары тонких свай, вбитых в дно реки в виде козел, сверх которых клали вдоль жерди и прислоняли с обеих сторон толстые прутья, так что образовывалось подобие решетки (*чеpальник*). В средине устройства оставляли свободное место для установки сак-малы, конусообразного мешка из пеньковой кряжи, насаженного на веревочную тетиву. Сетные рыболовные орудия чулымев XVIII–XIX вв. конструктивно схожи со ставными сетями соседних народов – селькупской атармой и угорским (хантыйским) важаном*, но имеют сравнительно небольшие размеры и устроены проще.

Вызывают интерес некоторые терминологические параллели, относящиеся к этому типу рыболовных ловушек. У хантов один из вариантов сетной снасти назывался *важан*, или *вожан*, у тюрков Причулымья – *ваз-ган*. В последнем случае он может быть переведен как "овраг, расщелина" (ДТС 1969. С. 89), а в более свободном смысле – "щель, узкий проход". К числу весьма интересных параллелей можно отнести название плетеной ловушки томских "карагасов" – *сурпы*, которую ставили на быстрине, запирая течение небольших рек (*Пелих*, 1972. С. 250). Ближайшую аналогию к этому термину можно обнаружить в названии своеобразной сетной ловушки *сырпа* у уральских манси.

Рыбная ловля с плавными сетями на Чулыме имела второстепенное значение, хотя в языке чулымцев есть специальное название для сети – *аг* (Нижний Чулым),

---

* Ср. обычай обдорских хантов загораживать реки и протоки кольями. В загородках из кольев оставляли ворота, в которые спускались сети, связанные наподобие мешка, называемые важанами.

пю (Средний Чулым), особый термин для сети-одностенки – *пожаг*, или *пожег*, и весьма разработаны понятия, связанные с сопутствующим производством – изготовлением и использованием крапивного и конопляного, позже льняного волокна для плетения сетевой дели. У чулымцев существовали особые инструменты для обработки крапивного волокна: костяной нож для раздирания волокон, особый гребешок *таргак* для расчесывания крапивных нитей ("из шкуры какого-то зверя"!?), сам материал которых подтверждает их глубокую древность. К числу древних особенностей в конструкции сетей нужно отнести материал грузил (*кипиц*) и поплавков (*калыкты*). Грузилами служили замешки (*тас*), перевитые черемуховыми лентами, поплавки делали из "балберы" (тополевой коры).

Неводной лов рыбы на Чулыме вплоть до начала XX в. был развит незначительно. Отсутствуют сети в перечне орудий рыболовного промысла, описанных среди прочих предметов обихода при подворном обследовании чулымцев в 1912–1913 гг. Хотя чулымцы и были издавна знакомы с изготовлением сетного материала, они и при использовании сетных рыболовных снарядов предпочитали активным способам рыбной ловли пассивные – с помощью различных ловушек, в том числе и сетных, и запоров.

Крючковые снасти также были распространены; сравнительно мало использовались они главным образом при устройстве самоловов.

До недавнего прошлого чулымцы применяли еще один древний способ добычи рыбы: лучение ее с помощью остроги. Последнюю, сделанную из самокованного железа, привязывали к длинной веревке к носу лодки, откуда производился ночной лов рыбы. Здесь же на железном таганке разводился костер, на свет которого приплывала и "стояла" рыба.

Охота. К началу XX в. охота составляла одну из важнейших особенностей быта чулымских татар, но охотничий промысел почти полностью утратил свое значение в качестве элемента натурального хозяйства чулымцев. По данным подворного обследования, в 1912–1913 гг. из 215 чулымско-тюркских хозяйств Среднего Чулыма отмечено только одно, занимавшееся охотничьим промыслом для собственного употребления. В быт чулымцев в то время полностью вошло новое охотничье оружие: на 292 охотника приходилось 371 пистонное и 23 патронных ружей; из старых кремниевых в употреблении сохранились лишь четыре.

Вместе с тем преобладали традиционные орудия охоты. Наиболее распространенными были плашки (на 215 хозяйств приходилось 64 317 плашек), затем кулемки (6042 штуки), клепцы (52 штуки) и ловушки других типов (75 штук). Не окончательно исчез из употребления и лук – в 1912–1913 гг. числилось в употреблении пять луков. По рассказам чулымцев, кремниевые ружья появились после Крымской войны, а до этого были луки, стрелы, копья.

К началу XX в. охота приобрела преимущественно пушное направление. Пушнина почти полностью шла на продажу, как и большая часть добытого мяса. В 1912/1913 промысловом году чулымские тюрки-охотники добыли зверя и птицы на 14 923,2 руб., из них сами потребили продуктов охоты только на 42,7 руб. Остальная сумма 14 880,5 руб., вырученная от продажи добычи, вошла в денежный доход (Экономическое положение, 1927. С. 80–81).

К наиболее древним формам охотничьего промысла следует отнести загонную охоту, известную в Северной Азии с глубокой древности. В недавнем прошлом она была распространена и у чулымцев. Объектом ее являлись крупные копытные животные, главным образом лоси. На оленей охотились индивидуально, в основном молодые охотники, подростки. Для охоты на лосей строили засеки, делали ловчие ямы, но наиболее четко сохранилась в памяти наших собеседников охота на лосей загоном.

В работе Дж. Клоусона упоминается, что древнетюркский каган иногда устраивал особый род загонной охоты, называемый *korig* (*Clauson*, 1968. P. 15). Анализ термина привел исследователя к мысли о том, что речь идет, очевидно, об охоте на

диких козлов (imga, amga). В значении "любое закрытое пространство", "частная собственность вождей" слово *korig* встречается у Махмуда Кашгарского (XI в.). Не исключено, следовательно, что чулымско-тюркская терминология, связанная с загонной охотой, восходит к глубокой старине.

В старину чулымцы на охоте пользовались сложным луком или, как они говорят, "трехклееным лучком" – *салы чачах*. Его луковище состояло из трех слоев-связок. Для изготовления центральной использовали "кремлевую" сосну или ель, внешнюю связку делали из малослойной мягкой березы, а внутреннюю – из "кремлевой" березы. Все слои пропитывались рыбьим, осетровым или стерляжьим клеем. Сверх того плечи луковища тщательно обматывались в несколько слоев длинной и тонкой полосой пропаренной бересты, которую также проклеивали. Рукоять лука берестой не обматывалась. На концы кибити одевались "рубцы, концы лука" *калгыч* из самой крепкой "луговой березы", и на них уже крепилась тетива.

Наибольшая длина лука равнялась приблизительно 2 м, но вообще она зависела от вида животных, для охоты на которых лук предназначался. При охоте на белку пользовались луком в 1,5 м длиной. Шнур для тетивы делали из предварительно обработанных лосиных или оленьих сухожилий. Сухожилия (с ног) отпаривали, высушивали на воздухе, затем тщательно толкли в березовой ступе и расчесывали на бердах. После этого шнур (*сынгыр*) был готов к использованию. Сама тетива была съемной; ее могли делать также из крученых бараньих кишок. У тюрков Среднего Чулыма она носила название *паг* (веревка).

Лук был дугообразно изогнут, с небольшим уменьшением толщины луковища у рукояти (до 4 см), со слегка закругленной спинкой и более уплощенной внутренней стороной. В натянутом состоянии он имел слабо выраженную М-образную форму. Для стрельбы из лука использовали стрелы с разными типами наконечников. Древко стрелы изготовляли, как правило, из сосны, длина его равнялась 80–90 см, а длина наконечника – 15–18 см. Стрелы оперенные: посредине древка подклеивались стерляжьим клеем хвостовые перья глухаря или утки или протыкали их сквозь древко стрелы. Наконечники к древку крепились лосиными сухожилиями. Выемка на конце стрелы называлась *иймык*.

Существовала особая терминология для обозначения стрел с различными типами наконечников. Сама стрела носила общетюркское название *ок*, наконечник – *паш*, оперение, конец стрелы – *уч*. Стрела с вильчатым наконечником называлась *аэрэхты ок*, стрела с обратнотреугольным наконечником ("обратножабренный наконечник") – *тодор аэрэхты ок*. Широко были распространены ромбовидные наконечники, использовавшиеся при охоте на различные виды промысловых животных и птиц. Материал для изготовления стрел отличался разнообразием: кость, железо, дерево.

Вильчатые, или "двузубые", стрелы-срезни чаще всего применялись при охоте на птиц (уток). Древность такого типа наконечника подтверждается не только данными археологии, но и тем, что наконечники вильчатого типа использовались при камлании шаманским лучком. При охоте на пернатых и на мелких пушных зверей в ход шли стрелы с железным гвоздеобразным наконечником или стрелами с деревянным навершием цилиндрической формы. Этой стрелой старались попасть в белку или глухаря таким образом, чтобы животное или птица погибли от рикошетного удара о ствол или сук.

Стрелы на охоте носили в цилиндрическом колчане, сшитом из оленьей кожи (*кулай*) или в плоской клееной коробке, не пропускавшей воду (*коп*). По нашим сведениям, носили колчаны за спиной слева, и, чтобы взять стрелу, нужно было спустить колчан вниз либо взять стрелу из колчана через плечо. По археологическим же материалам, общеупотребителен был берестяной цилиндрический колчан, который носили на металлических крючках у пояса. Информанты упоминают и о колчанах, плетеных из кедрового корня.

Плоский колчан коп был снабжен крышкой из лосиной кожи и плотно застегивался на костяную кнопку, входившую в прорезь петли. Размеры колчана: длина – около 90 см, ширина – 17, толщина – 6 см. Стрелы стояли в колчане наконечником вниз, упираясь в мягкую подкладку типа кошмы. Для заточки затупившихся стрел у охотника всегда был с собой брусок *пюлоу* (ср. др.-тюрк. bila – "точить", bilagü – "точильный камень"). Брусок был той же длины, что и колчан (80–90 см), шириной – около 3 см, толщиной – 1 см. Пюлоу хранили в особых ножнах, прикрепляя их к колчану с наружной стороны, сбоку таким образом, чтобы крышка закрывала и точило, и стрелы. Как и колчан, ножны для точильного бруска носили название *коп*. В колчане было обычно до 12 стрел.

Чулымцам было известно использование щитков *суяк пыргоу* для предохранения руки во время лучного боя. На левую руку, "чтобы кровяную жилу не попортить", надевали прямоугольную защитную пластинку из хорошо обточенной гладкой лосиной кости с двумя круглыми отверстиями по каждой из длинных сторон. На руке щиток удерживался "жилкой", продернутой в эти отверстия.

К числу интересных особенностей лучного боя у чулымских тюрков нужно отнести один из способов стрельбы из лука. По некоторым данным, из клееного лука стреляли, отвернув тетиву от себя и натягивая ее таким образом, что она заходила за изгиб лука. Информанты указывают, что в этом случае дальность полета стрелы увеличивалась до 100–150 м. Из других приемов лучного боя следует отметить "косую стрельбу", применявшуюся при игре в бабки. При этом способе нужно было целиться стрелой так, чтобы ее оперение коснулось одной фигуры, а наконечник – другой.

Лук чулымцев можно отнести к простейшим формам сложного лука (*Медведев*, 1966. С. 12), распространенного также у якутов, хантов и манси. Правда, есть редкие указания на то, что подобный лук усиливался еще лосиными сухожилиями.

Несомненное существование у чулымских охотников сложных луков не решает вопроса о происхождении у них этого элемента материальной культуры. Есть несколько указаний на то, что лук такого типа был заимствован у тунгусов, причем информанты ясно указывают как на начало такого обменного контакта с тунгусами на XVI–XVII вв. В то же время разработанная и тюркская по происхождению терминология, связанная с производством, хранением и употреблением лука, бытование сложных форм лука у древних тюрков и некоторых современных тюркских народностей (*Потапов*, 1949. С. 8, 17) заставляют с осторожностью относиться к этому утверждению.

Помимо сложного лука для охоты на дичь и мелких пушных зверей чулымцы пользовались простыми ("однорядными") луками – *чачак*. У тургайского нижнечулымского населения простой лук назывался *cojan* (*Пеняев*, 1953. С. 120, рукоп.). Такую же примитивную конструкцию имел и шаманский лучок для камлания.

Поставной лук у чулымцев носил название *аия*, лук-самострел на медведя называли *пагара*, или *ок чачак пагр*. Тетива к такому луку делалась не только из жил и кожи, но также из веревки, скрученной из крапивы или конопли. Ложе самострела (*теря*) изготавливалось из лиственницы "наподобие ружейного ложа". Спусковой механизм назывался *челак*.

В коллекции А.А. Макаренко (ГМЭ, № 1064-6) есть экземпляр поставного лука, длина которого составляет 184 см, а длина стрелы к нему – 92 см, т.е. несколько короче, чем у стрел к боевому и охотничьему лукам. Это характерная особенность древнетюркского лучного оружия, где стрелы боевого и охотничьего луков были длиннее, чем стрелы луков поставных (*Clauson*, 1968. P. 17).

Употребление самострела еще раз подтверждает существование у чулымцев общих культурных элементов с другими сибирскими народами (хантами, селькупами, соседними тюрками – алтайцами, тувинцами, шорцами), но одновременно заставляет вспомнить о распространении "ножных луков" у тюркских народов, извест-

ных еще в позднем средневековье. В русских летописях XV в. есть упоминания о "ручных луках", которыми пользовались турки во время военных действий. Эти слова употребляли, как пишет А.Ф. Медведев, чтобы отличить сложный лук от ножного, также применявшегося турками в это время (*Медведев*, 1966. С. 90; Полн. собр. русских летописей. 1859. Т. 8. С. 124; 1901. Т. 12. С. 842).

На охоте использовалось также и колющее оружие – длинные (*пюгдэ, пугда*) и короткие (*тогдэ*) копья. В словаре Махмуда Кашгарского есть слово *bogda* – "кинжал" (ДТС 1969. С. 116). Другое название колющего оружия – *сыда,* или *чыда* – "пика". Различна была только длина древков копий для обоих видов оружия, наконечники же были однотипными. Острие копья представляло собой самокованный нож с зазубриной – около 0,5 м длиной. С копьями тогдэ и пугдэ охотились обычно на медведей; когда разъяренное животное вставало на дыбы, охотник подпускал его ближе к себе и "порол" длинным копьем (длина древка 2–3 м). Когда медведь падал грудью на длинное копье, охотник втыкал конец его в землю, выхватывал из-за пояса короткое копье (в сущности – массивный нож, длиной вместе с рукояткой около 50 см) и добивал животное.

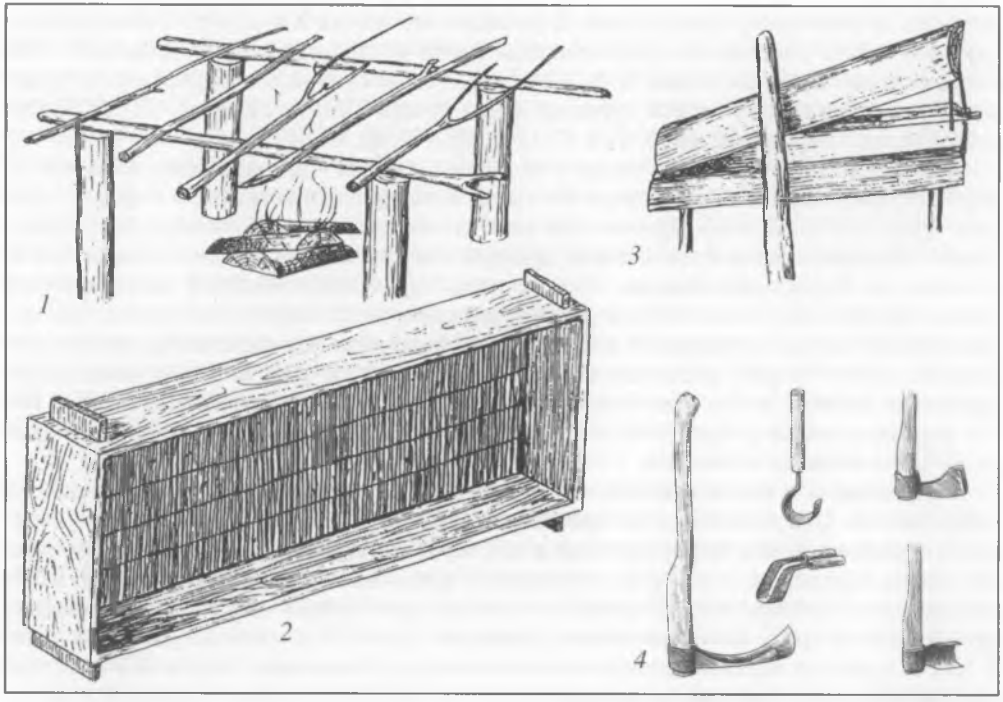
Лук, стрелы и копья составляли вооружение охотника-чулымца при активных видах охоты. Эти элементы материальной культуры реконструируются по сведениям, переданным нам информантами, и по старым литературным данным, принадлежа, таким образом, к области исторического прошлого чулымских тюрков. К нему же относится постоянное упоминание в фольклоре боевых доспехов легендарных предков-богатырей, которые носили название *куяк* и шились из лосиных кож. В XIX в. кожаная верхняя одежда использовалась чулымскими тюрками в качестве промыслового охотничьего костюма.

До настоящего времени дошли другие способы охоты, многие охотничьи приемы с применением ловушек распространены и по сей день. При охоте на пушных зверей употреблялись охотничьи снасти ущемляющего и задавливающего типов. В ловушках первого типа использовался принцип лучкового боя. Такая ловушка называлась *сергo* (черкан), или *сокгурба,* и действовала по принципу самострела, но не ранила животное, а ущемляла его настороженным придавом. Впрочем, использовались такие снасти сравнительно редко и, безусловно, уступали по распространенности наиболее массовому орудию пушного промысла у чулымцев – плашке (*паспах*).

Плашка ставилась почти исключительно на белку. Сам охотничий маршрут – *путик,* или *чол,* часто называли "плашниковым путем". На протяжении такого путика, по рассказам информантов, ставилось от 200–500 до 1000 и более плашковых ловушек. Конструкция плашки очень проста в изготовлении: она состоит из двух массивных досок или полубревен, примерно 1 м длины и шириной от 30 до 60–70 см и более. Необходимо, чтобы плашка полностью закрывала тело зверька. При охоте на белку в качестве приманки использовали вываренные в молоке с тестом или маслом грибы, в том числе и грибные наросты деревьев ("таловые грибы"). При охоте на хищных животных приманкой служит беличье мясо, тушки кедровок, рябчиков, ронжей или щучат (*уок кара, когай*).

На Среднем и Нижнем Чулыме из ловушек давящего типа были распространены также слопцы и кулемки, употреблявшиеся для охоты на зайцев, белку, колонка, иногда – медведя и изредка на пернатых (*Пеняев*, 1953. С. 200–201, рукоп.). Все они, различаясь друг от друга в деталях, основаны ка одном принципе действия и, вероятно, поэтому по-тюркски все без различия называются *паспак*.

Из орудий охотничьего промысла упомянем еще многочисленные приспособления для охоты на птиц с помощью волосяных петель и силков. Все ловушки такого типа называются *тузак*. Охота на птиц с помощью волосяных петель известна тюркам с глубокой древности, а ее распространенность у чулымцев составляет, очевидно, этнографическую особенность их материальной культуры, поскольку у соседних



Орудия труда и промысла у чулымцев: *1* – коптильня, *2* – сито для отсеивания орехов, *3* – охотничья ловушка давящего типа, *4* – орудия для обработки дерева. (Из кн.: *Львова Э.Л., Дремов В. А., Аксянова Г.А. и др.* Указ. соч.)

самодийских, угорских и кетских народностей мы не обнаруживаем употребления петельных (силковых) снастей в охоте на птицу. Е.М. Пеняев указывает следующие разновидности петель: на утку *тузаг'ы*, на косача *тузаг'ы курту*, на рябчика *тузаг'ы сымны*, на куропатку *тузаг'ы агузен* (*Пеняев*, 1953. С. 200–201, рукоп.). Сидки и петли использовались и при охоте на зверей: лисиц, зайцев, бурундуков. Как и птичьи силки, они тоже носили название *тузак*.

К числу однотипных с описанными выше приемами охоты можно отнести и употребление обметной сети с колокольчиками *пю*, или *костеба*, при добыче соболя. Охоту с применением силков, волосяных петель и сетей Дж. Клоусон относит наряду с употреблением лука и стрел к числу древнейших охотничьих приемов у тюрков. Термин *тузак*, во всяком случае, впервые упомянут в § 61 "Jrk Bitig" ("Гадательной книги") – древней рунической книги (*Clauson*, 1968. P. 15).

Собирательство. Собирательство играло хотя и второстепенную, но существенную роль в натуральном хозяйстве чулымцев, обеспечивая их пищевыми продуктами растительного происхождения и необходимым техническим сырьем. В тайге добывали луковицы, корни и стебли некоторых съедобных растений. В пищу употреблялась колба, кандык, сарана, лук, чеснок, борщевик и некоторые другие виды съедобных дикорастущих.

До недавнего времени чулымцы употребляли в пищу озерное растение *созак*. Использовались его толстые, сочные корневища, обладающие повышенным содержанием крахмала. Их сушили на берестяных подстилках, размалывали в ступах, а затем использовали как обычную муку. А.П. Драверт указывает, что по составу питательных элементов корневища сусака близки к зерновой муке, отличаясь высокой калорийностью (*Драверт*, 1921; *Алгазин*, 1944. С. 34). Сусак мог заготавливать-

ся в большом количестве, поскольку растет в Причулымье повсеместно. Сбор корневищ производился обыкновенно в конце лета или ранней осенью.

Орудиями собирательного промысла, по этнографическим данным, у чулымцев служили палки-землекопалки с заостренной рабочей частью. Из алтайских тюрков такие палки-землекопалки употреблялись, например, у кумандинцев. Но вопрос об орудиях собирательского труда требует дополнительного анализа. В работах А.П. Дульзона и Е.М. Пеняева приводятся описания группы предметов, определяемые первым как "корнекопалки", а вторым как "железные, пальштабовидные наконечники, служившие, несомненно, для взрыхления земли".

Во всех случаях "корнекопалки" очень схожи по размерам и форме, однотипны по способу соединения рабочей части с рукоятью; лопатка соединялась с деревянной рукоятью втульчатым способом; втулка во всех случаях незамкнутая. Размеры режущей части инструментов колеблются от 4,5 до 5–6 см, длина лопатки составляет 4–6 см, общая длина варьирует в пределах 10–14 см.

Значительное количество подобного рода находок, определяемых как "корнекопалки", привело исследователей к мысли о "высоком развитии собирательства" у чулымцев (*Пеняев,* 1953. С. 120, рукоп.). Справедливость такого предположения нарушается тем обстоятельством, что только в одном случае "корнекопалки" найдены в составе погребального инвентаря женского погребения, а во всех остальных случаях эти орудия труда обнаружены преимущественно в мужских погребениях либо в насыпях могильников и в могилах, где пол погребенного определить не удается, но где, по косвенным данным, например, по наличию стрел, можно предполагать мужское захоронение.

Эти данные в целом противоречат материалам тюркско-сибирской этнографии, по которым сбор и обработка съедобных растений – дело исключительно женское, а корнекопалки, по существу, – "женские" орудия труда. У тюрков Сибири корнекопалки обычно составляли обязательную часть инвентаря, сопровождавшего женское погребение.

Предметы, определенные Е.М. Пеняевым и А.П. Дульзоном как "корнекопалки", ни по форме, ни по размерам не отличаются от современных чулымских тесел, применяемых для изготовления обласков и других предметов, долбленных из дерева.

Характерно, что у местных жителей эти инструменты называются тесло-топор (*адалга-палты*), или *кабырга-палты*. Конструкция втулки предполагает использование его как бокового тесла, если лезвие просто насажено на ручку, и как прямого тесла, если оно насажено на сук, естественно изогнутый под прямым углом. В этом последнем варианте не исключена возможность использования такого орудия и в качестве инструмента, разрыхляющего землю, т.е. сопоставимого с алтайским абылом, хотя и значительно меньших размеров.

Археологические памятники Чулыма дают, таким образом, интересный материал, свидетельствующий о полифункциональности основных орудий труда и позволяющий расширить традиционные представления о возможностях их применения.

Еще одну развитую отрасль собирательства составляла добыча кедрового ореха. Чулым богат кедровником. Часто кедровники находились в общем владении жителей одного или, если массив был значительным, двух-трех поселков. Иногда территория кедровника распределялась между отдельными семьями по числу душ. В большинстве же случаев кедровые леса рассматривались как коллективная собственность и оставались заповедными для всех до определенного дня, когда старики разрешали начать бой ореха.

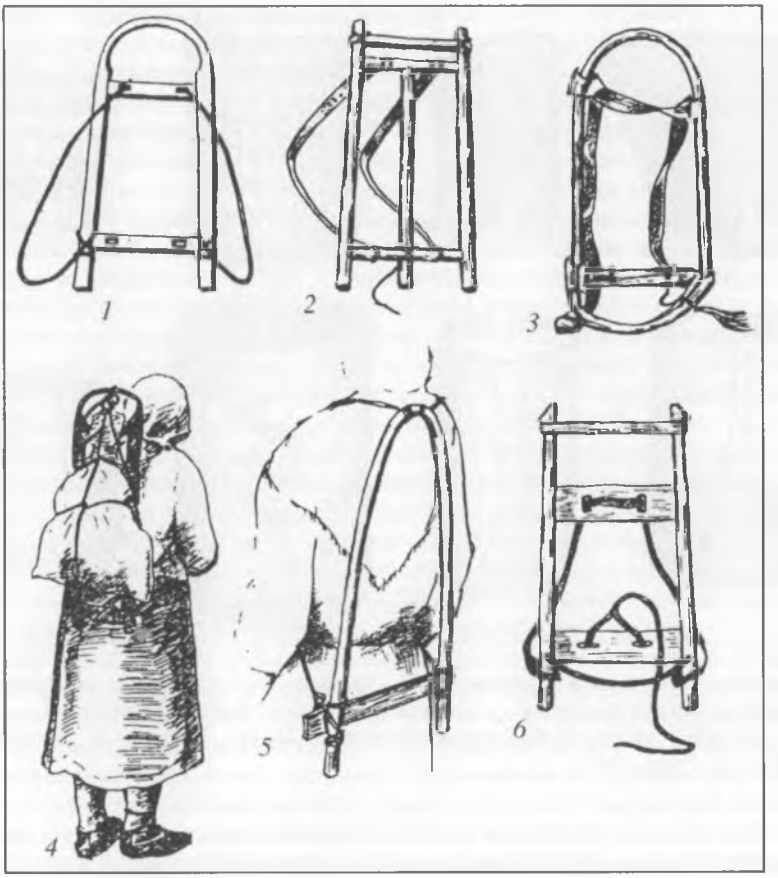
Шишкобойным промыслом занимались в течение двух-трех недель между 20 августа и 10 сентября. У тюрков Среднего Чулыма это время именовалось "орешным месяцем" – *кудзух ай*. Шишки собирали и обрабатывали с помощью несложных

Берестяные емкости: *1* – туесок, *2* – способ ношения берестяного кузова. Д. Шумилова Тегульдетского р-на Томской обл. Фото Н.А. Томилова

приспособлений. Взобравшись на дерево, сбивали их шестом (*барец*) длиной до 6 м, с помощью этого же шеста перебирались с одного дерева на другое, не спускаясь на землю. Шишки собирали в большой берестяной короб *торач* и сносили в одно место. Там их очищали от шелухи с помощью своеобразного приспособления в виде прямоугольного ящика из досок на высоких ножках. Внутри ящика насаживался рубчатый вал с 11 рубцами, свободный конец которого выходил наружу и на нем укреплялась рукоять. Поворачивая последнюю, лущили насыпанную в ящик шишку, затем всю массу выкладывали на подстилку и пересыпали в решето *сайга* для очистки орехов от шелухи и листьев. Решето изготавливалось в виде массивного прямоугольного ящика с решетчатым дном из переплетеных полосок сарги. При работе решето подвешивали на веревках и отвеивали шелуху, раскачивая сайгу. Часть орехов после отвеивания сушили.

Кедровые леса чулымские тюрки охраняли. "При добыче ореха инородцы никогда не срубают деревья, так как естественное право их считает это преступлением, раз срубка кедра не вызывается необходимостью", – замечает лесотаксатор А. Михельсон (*Михельсон,* 1910). Такое отношение к кедру помимо естественных природоохранительных мотивов объясняется, возможно, еще и тем, что кедр играл особенную роль в погребальной обрядности чулымцев. Исключительной необходимостью, которая позволяла нарушить общий запрет, было изготовление гробовины *эбен,* или *когур,* для умершего.

Для нужд домашнего хозяйства чулымцы заготавливали в большом количестве таловое лыко *хастек*, использовавшееся для витья веревок, черемуховую кору *сарга* для разного рода плетений, бересту *тос* для производства разнообразных



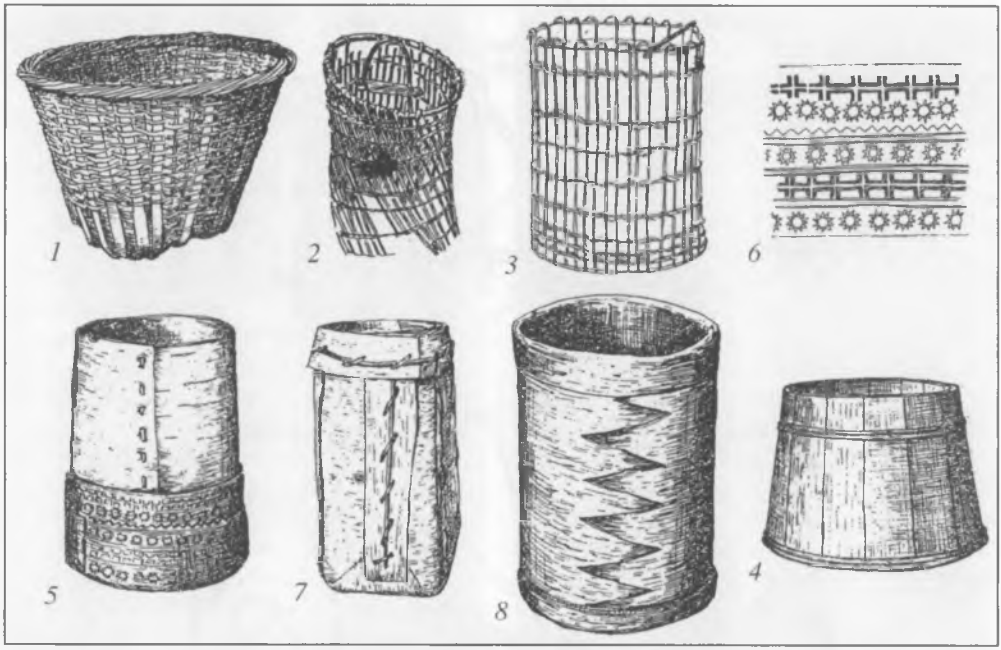
Чугачи – приспособления для переноски груза у чулымцев: *1, 2, 3, 6* – типы чугачей, *4* – способ переноски груза с помощью чугача, *5* – способ надевания чугача. (Из кн.: *Львова Э.Л., Дремов В.А., Аксянова Г.А. и др.* Указ. соч.)

сосудов – кружонок, торачей, пестерюшек и различных предметов домашнего обихода – ложек, черпаков и пр. Саргу запасали зимой, принося и оттаивая черемуховые прутья. Снимали ее ножом, а затем черемуховые ленты протягивали через особое углубление на черенке ножа, чтобы их выпрямить.

Бересту чулымцы заготавливали в мае–июне, "когда кора мягкая", с помощью нехитрых приспособлений. Березовый ствол разрезали на чурки, потом брали несколько лучинок, заостренных с одного конца. Эти лучинки просовывали под бересту, затем сдвигали бересту и она легко снималась в виде цилиндра.

Техническим сырьем для производства домотканой материи служила крапива *шалгой*. Чулымцы собирали мужские экземпляры крапивы двудомной и высушивали ее в снопах на солнце. Далее крапиву вручную разминали, выбирали волокна и трепали их вальком. Размочаленные волокна толкли в деревянной ступе *согана*. Эту работу обычно выполняли дети, приговаривая: "Сохон, сохона хум ток амдэ ирэт чакшэ" ("Толкла, толкла крапиву, сейчас прясть хорошо").

Полученное волокно пряли на прялке *ирэт*. Пряжу вымачивали в крутом кипятке, потом выколачивали и высушивали на солнце. Далее крапивную пряжу сновали на специальных приспособлениях, на особых станках, а иногда и просто на



Утварь чулымцев: плетеная и деревянная – *1* – корзина, *2–3* – плетеные емкости, переносимые с помощью чугача (торчи), *4* – деревянная кадушка (течпак); берестяная – *5*, *7*, *8* – куженьки, *6* – образец орнамента на берестяной посуде. (Из кн.: *Львова Э.Л., Дремов В.А., Аксянова Г.А. и др.* Указ. соч.)

вбитых в стену гвоздях. Почти так же обрабатывали коноплю *кендырь*, которую собирали поздней осенью на песках, позже ее стали сеять так, как и лен.

Сохранившиеся до сих пор ткацкие станки чулымцев – русского типа ("вятские"), но их русское название "кросна" иногда заменяется тюркским *сугарга*. Названия отдельных деталей станка также тюркского происхождения: остов – *чагыс, шатхос*; основа – *токвега*; бердо – *таргак*; нитченка (нисинка) – *кузи, кусюм*; ножка – *пачху*. Ткали обычно из двух или четырех ниток. Грубую толстую ткань, мешковину называли *чугал ток сокыбыл*, более тонкую – *чичка ток сокыбыл*. Из нее шили *шобуры* – верхнюю зимнюю одежду распашного типа.

Терминология чулымцев и предметы материальной культуры, связанные с обработкой крапивы и конопли, с прядением и ткачеством, а также некоторые типы старинной домотканой одежды и способы ее ношения (например, отсутствие меховой одежды и надевание на зимнюю охоту двух домотканых халатов *шобур*) сближают их более всего с северными алтайцами и с шорцами.

Из ягод чулымцы употребляли в пищу преимущественно смородину черную (*каракат*) и красную (*кызылкат*) и в особенности черемуху *йомурт*, или *чомурт*, которую сушили, толкли в ступах, затем пекли пироги. Чулымцы совершенно не употребляли в пищу грибов, считая их пищей "поганой" и несъедобной.

Земледелие. Вопрос о развитии земледелия на Чулыме в дорусский период на основании археологических и исторических данных решается обычно отрицательно (*Дульзон,* 1953. С. 181), хотя исследователи не исключают знакомства тюркских обитателей Чулыма с хлебными злаками. Обнаружение зерен ячменя в погребальном инвентаре чулымцев является хотя и единичным, но чрезвычайно выразительным этнографическим фактом. Использование ячменя в качестве пищи, которой снабжали покойника, распространено и по сей день у многих тюркских народов Си-

бири. Талкан (поджаренный ячмень) является основным блюдом на поминальном столе у качинцев, кызыльцев, шорцев, северных алтайцев. Обычай осыпания покойника зернами ячменя сохранился и у тувинцев. Эту особенность погребального обряда В.П. Дьяконова считает чрезвычайно древней традицией, уходящей в гунно-сарматское и древнетюркское время – VI–VIII вв. (*Дьяконова*, 1975. С. 132).

В "Дневнике путешествия в 1734–1736 гг." С.П. Крашенинникова, посетившего вместе с И.Г. Гмелиным несколько поселков чулымских тюрков (Зырянское село, юрты Чердатские, Казановы, Сарбычаковы, князца Тутальского, Куземечевы), описаны обитатели их, татары, которые "все... очень бедное житье имеют. Хлеба почти в глаза не видают, курмачом (то есть ячменем чищеным и сушеным) и орехами питаются. Лучшее у них кушанье, ежели оной курмач в воде с водою сварят или ево, растерши и в воде жидко развари вши, из корыта ковшом хлебают, понеже ставцов и ложек почти ни единого у них не видали". Название, способ обработки и даже приготовление кушанья из ячменя, описанные С.П. Крашенинниковым, являются традиционно тюркскими (*Крашенинников*, 1966. С. 55).

Полевые материалы содержат упоминание о "своедельных отцовских и дедовских жерновах". Ручные мельницы или жернова носили название *тэрбен*, или *кол тэрбен*, и состояли из двух массивных каменных дисков, диаметром до 60 см каждый. В центре верхнего, более утолщенного диска находилось округлое отверстие диаметром до 8–10 см, куда засыпалось зерно. На оба диска топором наносились насечки-борозды по кругу или лучеобразно. На таких жерновах получали муку грубого помола. Камень для жерновов доставлялся с верховьев Чулыма.

К началу XX в. в быту чулымцев распространились деревянные ручные жернова, сделанные из березовой древесины. В них зерно перетиралось с помощью вбитых с внутренней стороны обоих дисков осколков чугуна размерами примерно 2 × 3 см. В каждый диск вбивалось до 250 чугунных осколков. Высушенное и крупно размолотое зерно хранили в амбарах. Однотипные и одноименные каменные мельницы-зернотерки использовались также шорцами, северными алтайцами и тувинцами.

Толкли зерно в деревянных ступах, которые назывались *сохпа*, пестами, именовавшимися *сохпо балэзы* (ступа – мать, пест – сын, по толкованию чулымцев). Чулымцам были известны, очевидно, различные приемы обработки зерна. Миллер приводит два названия муки – *толкан* и *ун*. Толканом у всех тюркских народов Алтая и Саян и сопредельных территорий, как и у средневековых тюрков, называется обжаренный и растолченный ячмень, поджаренная мука, толокно. Термин *ун* также входит в общетюркский лексический фонд. Оба названия в письменных источниках известны, по крайней мере, с XI в. (ДТС 1969. С. 529, 612).

Наличие особых терминов для злаков, существование специфических приемов их обработки и употребления вводят чулымцев в круг тюркских народов Южной и Западной Сибири, у которых примитивные формы земледельческого хозяйства в виде ручного или мотыжного земледелия являются общепризнанным историческим фактом. Предположение о давнем бытовании навыков примитивного ручного земледелия имеет гипотетический характер, и, возможно, языковые следы его существования принадлежат к более отдаленному прошлому, еще до того, как тюркоязычные предки чулымцев осели на этой территории.

Скотоводство. Характеризуя соотношение различных элементов хозяйства чулымцев в конце XVIII в. И.-П. Фальк писал: "Их первое занятие рыболовство, которым они занимаются на реках и озерах круглый год. Затем занимаются они охотой. Многие понемногу занимаются земледелием*, но лишь немногие имеют коров и овец" (*Falk*, 1786. S. 556). Тем не менее именно эта последняя по ее значению отрасль хозяйства чулымцев была им знакома и прежде.

* В этом отрывке речь идет о пашенном земледелии, заимствованном у русских крестьян.

О безусловном существовании скотоводства у чулымцев в более ранний период, в XVI–XVII вв., свидетельствуют археологические материалы. Костные остатки, обнаруженные при раскопе тургайских поселений, в большинстве случаев определены как принадлежащие лошадям. В более поздних, Балагачевских могильных курганах, в мужских захоронениях найдены удила, остатки узды, стремена, пряжки от подпруги (*Пеняев*, 1953. С. 109, рукоп.; *Дульзон,* 1953. С. 144).

Можно предположить, судя по этим данным, что как в XVI–XVII вв., так и позже – в XVIII столетии, коневодство было наиболее значительной отраслью скотоводческого хозяйства чулымцев. На давность коневодческой традиции указывает распространение в прошлом на Чулыме особой породы лошадей. Они отличались небольшим ростом и массивным сложением, широкогрудостью и лохматостью, т.е. были приспособлены к условиям многоснежных морозных зим.

По приведенным описаниям можно предположить, что распространенная прежде на Чулыме порода лошадей была близка к монгольской, известной в Центральной Азии с гуннской эпохи (*Вайнштейн*, 1972. С. 27–28). Характерным для скотоводов, в том числе и для племен тюрко-монгольского происхождения, было свободное содержание табунов без присмотра пастухов, которое отмечается как особенность чулымско-тюркского скотоводства и собеседниками-чулымцами, и русскими наблюдателями их быта.

До сих пор в языке чулымцев сохранены многие слова, отражающие занятия верховым коневодством, названия лошадей в зависимости от пола и возраста, все без исключения входящие в общетюркский словарный фонд.

В наших материалах отсутствуют данные об использовании лошадей под вьюк, но многочисленны сведения о том, что в хозяйстве они часто использовались как транспортное животное.

В конце XIX – начале XX в. коневодство на Чулыме приобрело некоторые новые черты. Изменения коснулись как форм использования и содержания скота, так и применения продуктов скотоводческого хозяйства. Прежде всего коневодство стало преимущественно упряжным, и лишь летом лошади иногда использовались под верх. Навыками верховой езды, как отмечают информанты, женщины порой владели лучше, чем мужчины. Бóльшая часть забот по уходу за скотом вообще и в коневодстве, в частности, падала на женщин. Зимой они ежедневно, а иногда по 2 раза в день ездили на луга за сеном, они же кормили и обихаживали животных.

Сено заготавливали сообща, и период сенокоса был самым напряженным в хозяйственном цикле чулымцев. Сенокосные угодья не распределялись, так как пойма Чулыма в изобилии предоставляла удобные для сенокошения участки, но по традиции семья обычно пользовалась одними и теми же угодьями. Сено на зиму оставляли в копнах, не сметывая их в стога. Косили косой-горбушей, а позже литовкой. Сметывали сено самодельными двузубыми деревянными вилами. Его приходилось заготавливать в большом количестве: до 100 копен на одну голову скота.

Лошади летом находились на вольном выпасе, их даже часто не спутывали: “вообще не было необходимости, так как летом ими не пользовались”. Зимой скот держали в полуоткрытых дворах, где было несколько отделений: для коней, крупного и мелкого рогатого скота. Всегда отделяли молодняк скота всех видов. Двор обносился высокой изгородью, иногда крылся сверху редко расположенными жердями в виде навеса, на котором хранили привезенное с лугов сено. Во дворах с навесами содержали крупный и мелкий рогатый скот, а лошади находились в загонах без крыши.

К концу XIX – началу XX в. коневодство у чулымцев стало товарным: лошадей выращивали для продажи русским и татарам, приезжавшим с “верхов”, из Енисейской губ. По материалам полевых исследований, обычай употребления в пищу конины к концу XIX – началу XX столетия отошел уже в область забытого прошлого. Информанты сообщают, что конину не ели, “брезговали”, хотя следы обычая еще

сохраняются: упоминают, например, о том, что иногда ели мясо молодых жеребят. Сведения о доении кобылиц и употреблении в пищу молока или изготовления из него молочных продуктов в полевых материалах отсутствуют.

Разведение крупного рогатого скота также составляло довольно развитую отрасль хозяйства у чулымцев в конце XIX в. Молоко старались запасать в возможно большем количестве, летом перерабатывая его на масло, а зимой замораживая большими кругами, что особенно практиковалось в бедных семьях. Из молока *сют* делали сметану *каймак*, творог *творак*, *турбак*, масло *чак*, простоквашу *пюдрян сют*. К скотоводческим по происхождению обычаям можно отнести способ приготовления сухого творога: простоквашу створаживали, затем процеживали сыворотку сквозь сетку из конского волоса и отжатый творог сушили в печи на берестяных листах. Сохраняли этот творог в мешках и ели, размачивая в молоке или чае.

Заготовленное масло шло на продажу, но, кроме того, в конце XIX в. часть его, до 12 кг на платежную душу, вносилась в уплату ясака. Масло сбивали в самодельных маслобойках русского типа и хранили в деревянных долбленых корытцах, которые летом ставили на лед в специально выкопанных погребах.

Кроме лошадей и крупного рогатого скота чулымцы разводили овец. О давности этого занятия свидетельствует краткое замечание Георги, сообщавшего, что наряду с другими видами домашних животных чулымцы держали "кургузых или российских овец" (*Георги*, 1776. Ч. 2. С. 147). Молодняк крупного рогатого скота содержался отдельно в особых помещениях *клемек* – постройках из нетолстых бревен или жердей, сложенных в паз, с плоской крышей и небольшим входным отверстием – лазом. До середины XIX в. чулымцы не были знакомы ни с птицеводством, ни со свиноводством – они утвердились только в результате русского культурного влияния.

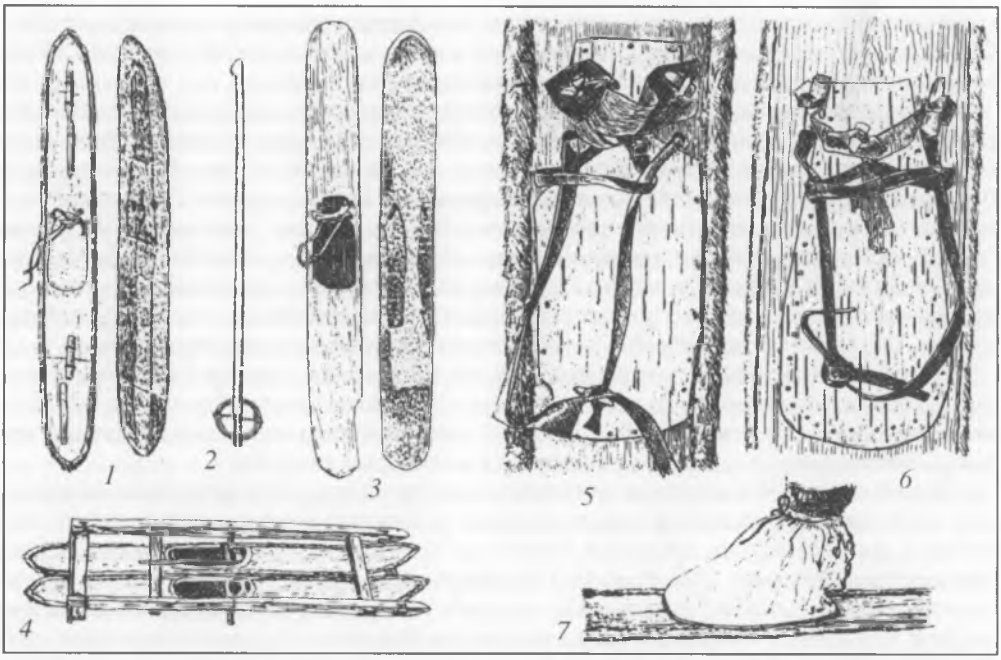
Из промыслов, сопутствующих скотоводству, у чулымцев были развиты обработка шерсти, дубление кожи, навыки которых у них аналогичны приемам и способам, известным алтае-саянским тюркам. Так, кожи животных (скота и коней) обрабатывали на станке *таллок, талгу*, сделанном в виде полубревна с вырезанными по боковым сторонам зубцами. Кожу разминали, свернув ее в рулон и положив на зубцы, ручной мялкой *палэзы*, на утолщенном конце которой также делались зубчатые насечки. Работали на кожемялках вдвоем: один из работников, сидя на бревне, переворачивал рулон, держа его обеими руками, другой стоя разминал мялкой свернутую кожу.

Подобное устройство под названием *талок, талгу* есть у кумандинцев, хакасов, телеутов, шорцев, якутов, встречается у тувинцев.

У нижнечулымских тюрков для обработки кожи использовали деревянный крюк (*укрюк*), изогнутый почти под прямым углом. Его изготавливали специально либо подыскивали сук с естественным изгибом. На одном из концов крюка было отверстие, через которое продевалась и закреплялась веревка с петлей на свободном конце. Шкуру подвешивали на крючке, придерживая ее одной рукой. Другой рукой держали конец крюка, а ногой, вдетой в петлю, раскачивали крюк так, что он ходил по коже, разминая ее.

Обрабатывали кожу двумя способами: либо натягивали ее на наклонно положенные бревна и снимали шерсть ножом или обломком косы, либо вымачивали шкуру в хлебном квасе до того момента, когда легко счищалась шерсть, затем подсушивали, но не до конца, и еще во влажном состоянии опускали в "дуб". Для дубления использовалась ивовая или ольховая кора. В дубителе шкуру выдерживали от двух до семи дней. После этого ее разминали. Из кожи, обработанной домашним способом, делали хомуты, чересседельники и другие части конской упряжи, но чаще всего кожу лосей и скота использовали для шитья мужской и женской обуви – бродней и цирков.

Лингвистика и этнография сохранили такие моменты, которые указывают на давнее знакомство предков чулымцев со скотоводством: скотоводческая термино-



Лыжи и их детали у чулымских тюрков: *1, 3* – камусные лыжи (*шана*), *2* – лыжная палка (*таяк*), *4* – способ хранения лыж в станке "бала", *5, 6* – способы оформления ступательной площадки, *7* – снеговой мешок. (Из кн.: *Львова Э.Л., Дремов В.А., Аксянова Г.А. и др.* Указ. соч.)

логия, как и материалы языка, относящиеся к конской упряжи, половозрастной характеристике животных и т.д., своими корнями уходит в тюркский мир. В особенности убедительны традиции древнего скотоводческого комплекса, прослеживающиеся в некоторых религиозных представлениях, суевериях и культовых обрядах чулымских тюрков.

Средства передвижения. Охотничий промысел зимой и рыбная ловля летом требовали и соответствующих для каждого рода занятий средств передвижения. Этот раздел материальной культуры чулымцев оказался наиболее устойчивым этнографически и сохраняется в современном быту не только чулымских тюрков, но и соседнего русского населения. Приводимые нами описания сделаны по материалам этнографических наблюдений среди тюркского населения Нижнего и Среднего Чулыма.

У чулымцев употребляются лыжи двух типов: камусные (подволоки) и лыжи-голицы. Камусные лыжи *шана, сана* (Средний Чулым) или *мэгнэ* (Нижний Чулым) могут быть как прямыми, так и выгнутыми, обычно с острым носком *баш*, несколько более округлым задником *кастэ*, равномерно широкие по всей длине. Устойчивым признаком является ширина лыж, составляющая от 16 до 20 см, но чаще равная 18–19 см. Более широкие экземпляры распространены в нижнем течении реки, где встречаются подволоки шириной до 25 см и более.

Лыжи изготавливались "по росту, на палец больше"; чаще всего встречаются экземпляры длиной в 150–160 см. Основу лыж делали из ели, сосны или пихты. Толщина основы обычно составляла около 1,5 см или больше, в зависимости от роста и веса лыжника.

У выгнутых лыж прогиб всегда располагается под ступательной площадкой, в центральной части или чуть ближе к заднику. Высота прогиба была равна прибли-

зительно 5 см. Основу лыжи изгибали на специальном станке *бала*, четырехугольной раме с двумя поперечинами. У прямых, невыгнутых лыж – как подшитых, так и голиц – выгибали только носок. Высушив заготовку, опускали острый конец основы в кипяток, затем выгибали на бревне особой формы и вновь высушивали.

Для подшивки лыж-подволок чаще всего брали лосиный или олений камус *пычак*. Имеется несколько описаний лыж, у которых обшивка состоит из сшитых вместе лосиных и конских камусов. Для изготовления одной пары подволок необходимо было 18 оленьих или 12 лосиных камусов. Их соединяли с основой приклеиванием, предварительно сшив камусы лосиной жилкой *сир*. Сшивали спинки камуса через край "в утайку", чтобы не было рубца. Клей *челем* варили из язевой чешуи, стерляжьего пузыря или из лосиных сухожилий и камусов. Других способов прикрепления камусов чулымцы не применяли. Можно предположить, что им было известно прежде и прибивание камуса деревянными гвоздиками, так как в некоторых случаях именно таким способом укрепляли берестяную подошву (*тос, казын*).

Крепление *кайси, каис* делали из сыромятной лосиной или конской кожи. Наиболее обычны трехпетельные крепления с петлями для носка, задника и подъема; ремни, продернутые друг в друга, закрепляются с помощью деревянных штырьков *сый*. Изредка крепления были двухпетельными.

Лыжи-голицы отличаются от камусных более острым носком, меньшей шириной (до 15 см), отсутствием выгиба и прямо обрезанным задником. Местное название голиц *кана, каначак* или *тыгаргэ*. На таких лыжах ходили по насту, использовали их и для работ вблизи дома или на рыбной ловле на реке.

Лыжный посох *таяк* изготавливался из черемухового дерева, с кольцом из черемуховой сарги на конце.

Пешая лыжная охота требовала дополнительных приспособлений для переноски груза. Чулымцы для этой цели использовали чугач, состоявший из деревянной рамы полуовальной или четырехугольной формы. Через отверстия, просверленные в раме, продевались ременные петли, которые надевали на плечи. Ремнями же на раме крепился берестяной или плетеный короб *торач* или *коняк*, в котором переносили рыбу, ягоду, охотничье снаряжение или добычу. Чугачи были мужского и женского типов: не отличаясь по конструкции, они разнились размерами.

Особенности конструкции чулымских лыж позволяют прийти к выводу о том, что здесь был распространен своеобразный тип лыж, представляющий переход от саяно-алтайского типа к выгнутым лыжам народов Приобья и Енисейского бассейна. Наиболее сходными с саяно-алтайскими и по форме, и по размерам были лыжи-голицы. Такие детали, как трехпетельное или двухпетельное крепление, способ оформления ступательной площадки из бересты, употребление лыжного посоха с лопаткой на конце, совпадение терминологии, – общие у чулымцев и алтае-саянского населения (*Антропова*, 1953. С. 27).

Вместе с тем такой конструктивно важный признак лыж саяно-алтайского типа, как отсутствие выгиба, не является обязательной особенностью чулымских лыж. Как прямые, так и выгнутые чулымские лыжи гораздо шире саяно-алтайских: 18–20 см у первых и 12–16 см у вторых. В то же время ширина лыж у чулымцев не достигает даже минимальных значений ширины лыж соседних самодийских, угорских и кетских народностей; они отличаются также известной тяжестью и грубостью изготовления.

В отличие от алтайцев чулымцы не применяли шнуровку камусов или прибивание их к основе. Способ подклеивания, распространенный у чулымцев, является общим с аналогичным приемом у соседних западносибирских народов – кетов, хантов и селькупов. Возможно, использование клея из лосиных камусов и сухожилий – это чулымско-тюркская специфика, поскольку способ приготовления клея из рыбьей чешуи или рыбьих внутренностей встречается у всех перечисленных выше групп. Из народов Саяно-Алтайского нагорья подклейка камусов отмечена у челканцев, тофаларов.

Во время пешей зимней охоты чулымцы пользовались ручными охотничьими нартами *шанак, чанак, татар-шор*. Нарты чулымцев – прямокопыльные, с тремя или четырьмя парами довольно высоких (32–41 см) копыльев *азак, аяк*. Последние, прямоугольные в основании и слегка суженные вверху, вставлялись в пазы, сделанные в полозе *тобан* и нащепе *шаха*. Так же способом "в паз" соединялись передние концы нащепа с загнутыми концами полозьев.

В некоторых случаях передняя или задняя пара копыльев соединялась с нащепом саргой. Иногда копыл укрепляли в полозе дополнительно растяжкой. Вязки *пезя, арма* делали из черемуховых прутьев, укрепляя их на копыльях в том месте, где начинается тонкая часть копыла. Концы черемухового прута сгибали к середине и связывали саргой. Головные вязки *пазэпсалган*, соединявшие концы полозьев, тоже делали из черемухи. На вязки накладывали несколько длинных черемуховых прутьев, образовывавших дно нарты *ку* или *агач* ("постельник"). Иногда вместо прутьев прямо на вязки клали доску *чардэ*, которую при необходимости можно было убрать.

Борта нарты и дно переплетали саргой, а в местах вязок укрепляли черемуховый прут, изогнутый в форме не замкнутого с одной стороны прямоугольника таким образом, что он накладывался одновременно и на борта, и на дно нарты. Боковые стенки кузова переплетали не всегда. Плетеная часть кузова носила название *ору, оруктун*.

Длина нарт колебалась от 1,5 до 2,5 м и более. Ширина их зависела от ширины лыж: нарту делали таким образом, чтобы ее полозья проходили по следу лыж. Ширина полозьев в среднем составляла 6–10 см, толщина их соответствовала толщине лыж – 1,5–2 см. Общая ширина нарты равнялась 40–42 см.

Материалом для изготовления нарт служили: "кремлевая" часть ели для полозьев, береза для копыльев, черемуховые жерди и прутья для нащепов и вязков. Впрочем, в некоторых старинных образцах полозья и копылья сделаны из лиственницы, а нащепы и вязки – из черемухи.

У чулымцев нередки нарты с бараном *акбетка, туга* (ср. рус. "дуга"). Баран обычно располагался очень низко, почти горизонтально. Но эта деталь конструкции могла и отсутствовать. Нарты отличались большой грузоподъемностью, на них можно было увезти тушу сохатого или медведя. Охотник тянул нарты за веревку, привязанную к середине головочных вязков; свободный конец веревки, связанный петлей, перебрасывался через грудь и правое плечо. Иногда веревку *паг* закрепляли на нижней части рамы чугача. К левому переднему копылу привязывалась оглобелька, которую держал охотник, чтобы нарты не подкатывались под лыжи.

Особый интерес представляют немногие сведения об использовании чулымцами собак под тягло. В первые месяцы зимы по неглубокому снегу чулымские тюрки часто брали на охоту собак и иногда подпрягали к нарте. Чаще всего запрягали одну–двух собак. У чулымских тюрков преобладал шейно-грудной способ запряжки, при котором на шею собаки надевалась кожаная лямка – шлея, вверху на спине связанная тонкой веревкой-перемычкой. Другая веревка проходила под грудью, соединяясь со шлеей в месте соединения последней со спинной перемычкой. Постромка длиной до 2 м соединяла лямку с головными вязками нарт. Сейчас вместо кожаной лямки часто пользуются матерчатым поясом.

При другом способе запряжки применяли две лямки, в которые просовывали передние ноги собаки. Эти лямки соединялись на спине, и в месте соединения к ним подвязывали постромку. Для того чтобы петли не съезжали во время передвижения, обе лямки на груди собаки соединяли перемычкой. В случае запряжки двух собак постромку делали значительно длиннее и собак запрягали одну за другой.

По комплексу изложенных выше признаков чулымские ручные нарты вполне соответствуют типу западносибирских охотничьих нарт, которые, по мнению В.В. Антроповой и М.Г. Левина, представляют "наибольший интерес в генетическом плане" (Историко-этнографический атлас Сибири, 1961. С. 63). Последнее замеча-

ние тем более бесспорно, что как раз у чулымских тюрков, как у манси и кетов, можно реконструировать исходный тип ручной нарты, давший, возможно, основу для возникновения западносибирского типа нарты – из еловых жердей с сучьями, ветви которых, соединяясь, образовывали вязки.

Разнообразие терминологии, связанной с ручной охотничьей нартой, заставляет предполагать, что это средство передвижения издавна составляло характерную особенность быта чулымских тюрков. Об этом же убедительно говорят и некоторые материалы, связанные с терминологией лыжно-нартенного транспорта. Еще в работе В.В. Антроповой было отмечено совпадение названия лыж *шана, чана* и *нарт шанак, чанак* у многих тюркоязычных народов Южной Сибири (*Антропова,* 1953. С. 27). То же явление отмечено нами и для чулымцев. Такое совпадение можно рассматривать как доказательство древности лыжного и нартенного транспорта у этих народов и генетической близости обоих средств передвижения, что хорошо доказывается, в частности, одинаковыми элементами конструкции лыж и нарт у чулымцев.

Основным летним средством передвижения были лодки-долбленки. Способ изготовления и особенности их конструкции были однотипными для всего чулымско-тюркского населения. Лодку изготовляли обычно из осины, белого тополя (тополя-белолиста) или ветлы. Дерево срубали в апреле–мае и для заготовки лодки оставляли только комлевую часть. Глубина лодки рассчитывалась исходя из народной меры – "на полный обхват" – с прибавлением еще четверти этой величины.

Высушив заготовленное бревно на солнце, начинали черновую обработку: наметив топором контуры будущей лодки, с помощью прямого тесла в бревне вырубали продольный паз шириной 25–30 см и вычищали его скобелем. Затем боковыми теслами выбивались боковые стенки до известной толщины. Чтобы не нарушилась целостность бортов, в заготовке на равном расстоянии друг от друга набивали дырочки, в которые вставляли втулки-"сторожки" *сый* длиной чуть большей, чем будущая толщина борта лодки. Отверстия, оставшиеся от сторожков, потом заливали смолой.

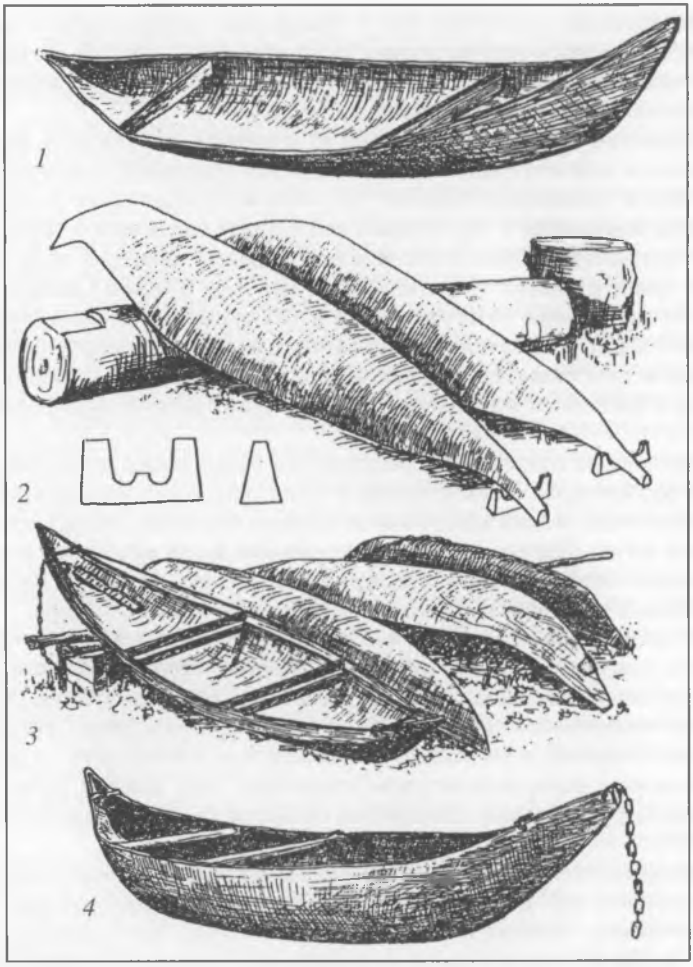
Далее разводили небольшой костер, предпочтительно из березовых дров, строили козлы – одну или две пары и на них наклонно или горизонтально над костром устанавливали лодку, заливая ее горячей водой. Лодку пропаривали, поворачивая над костром. Затем начинался процесс разведения бортов. Для этого запасали большое количество черемуховых прутьев толщиной 2–2,5 см и, соизмеряя с шириной днища и бортов, вставляли их в борта таким образом, чтобы прутья слегка были согнуты. Распрямляясь, черемуховые упорины разводили борта долбленки-обласа. Когда упорины выпадали из расширившихся бортов лодки, их заменяли более длинными.

Средняя толщина стенок обласка – около 1,5–2 см в днище и 1–1,5 см по бортам. По длине лодки так же, как и по грузоподъемности, очень различны. Маленькие обласки поднимают одного–двух человек, а длина их не превышает 3–4 м. Большие обласки делали длиной до 7 м. Ширина их почти не меняется, составляя в среднем 70–90 см. Вес обласка, в зависимости от величины, составляет от 20 до 80 кг.

Кокоры лодки – две-три деревянные распоры (редко больше), а в маленьких обласках они иногда вовсе отсутствуют. Но в преданиях чулымцев упоминается о "девятикокорной" лодке. По словам информантов, прежде кокоры делали из кедрового корня. Смолили лодку не всегда: по некоторым сведениям, этот обычай появился под русским влиянием.

Приведем терминологию, связанную с обозначением различных частей лодки: нос – *паже* ("голова"), корма – *кастэ, котэ* (букв. "зад", "задняя часть"), кокоры – *таргэ, каркэ,* борта лодки – *хэрэ*, дно – *тюбю*, набойки – *коштаг*.

Долбленые лодки чулымцев управлялись двулопастными веслами длиной до 2,3 м *перки*, если шли против течения, и однолопастными (кормовыми) *ешку* – по



Лодки чулымских тюрков: *1, 3, 4* – типы лодок, *2* – способ хранения лодок при изготовлении. (Из кн.: *Львова Э.Л., Дремов В.А., Аксянова Г.А. и др.* Указ. соч.)

течению. При двух гребцах пользовались распашными веслами (“садики”, “бабайки”), причем способ гребли отличался от русского: чулымцы гребли, сидя лицом к носу лодки, и делали гребок от себя, а не к себе. Специальных сидений в обласках не было, лишь на дно клали немного травы или сена.

Иногда долбленые лодки наращивались досками с целью увеличения осадки и грузоподъемности. По обоим бортам по всей их длине набивались доски шириной 14–18 см. Обласки такого типа назывались *навои, намои,* намойницы (от рус. “набои, набойница”). Для управления такими лодками чаще всего и употреблялись распашные весла – такие же, как и в дощатых лодках, заимствованных от русского населения.

Совершенно различна терминология, относящаяся к названиям лодок и инструментов для их изготовления, на Нижнем и Среднем Чулыме. В низовьях лодка называлась *каюк*, а в среднем течении – *кеме*. Оба термина тюркского происхождения и в письменных памятниках известны, по крайней мере, с XI столетия. Тесло у тюрков Нижнего Чулыма называлось *цот*, а на Среднем Чулыме – *адалга* или *адалга-палты* (тесло-топор). Скобель для зачистки грубо обработанных поверхностей обитатели низовий называли *тартку*, а в верховьях – *коеш*.

Большой интерес представляет название тесла на Среднем Чулыме – *адалга*. В том же значении "инструмента для долбления дерева" оно известно у кумандинцев и якутов (*Сатлаев*, 1974. С. 77; *Ионова*, 1952. С. 272); как "мотыжка" употребляется в татарском языке и в этом последнем случае полностью совпадает с первоначальным значением этого слова в монгольских языках, откуда оно и было заимствовано (*Севортян*, 1974. С. 201–202). Одним из значений *адалга* в монгольских языках было также "кирка, мотыга".

В памяти информантов сохранились представления об изготовлении лодок-берестянок: "Берестяные лодки в тайге делали: бересты надерешь, серы еловой наберешь. Пластин пять хорошей бересты, потом еловый сук искали с развилкой, три штуки. Это кокоры". По другим сведениям, каркас берестянки делали из черемухового дерева. Специального названия для лодки-берестянки наши собеседники не могли вспомнить, но оно еще бытовало в начале XVIII столетия. Так, в словаре Г.-Ф. Миллера приводятся два названия для лодок у чулымцев – *кеме* и *кереп* (РГАДА. Портфели Миллера. Ф. 199. Оп. 2. № 513. Л. 1). Первое является общетюркским и известно, например, тувинцам, алтайцам, татарам, османским тюркам (*Вайнштейн*, 1972. С. 151). Аналогию второму термину можно найти в небольшой статье миссионера С. Ландышева (1886), где приводится содержание одного из эсхатологических мифов алтайцев и упоминается о судне, на котором спасался герой алтайского варианта мифа о потопе. Судно это называлось *кереб* и отличалось тем, что было "изнутри и снаружи обклеено берестой и черным клеем" (смолой).

Устойчивая традиция изготовления лодок-долбленок и берестянок, наряду с существованием специализированного инвентаря, еще раз подтверждает степень развития рыболовческого уклада в быту чулымцев. В этом отношении они близки другим рыболовческим народам Обского бассейна – хантам и селькупам. В то же время собственно тюркская специальная терминология, отчетливые параллели с другими тюркскими народами Западной и Южной Сибири, своеобразие конструкции чулымских лодок позволяют предположить незаимствованный характер этих элементов традиционной культуры чулымцев.

Поселения чулымцев располагаются около рек, стариц и озер, что связано с одним из основных занятий – рыболовством. Зимой переселялись на охотничьи стойбища. Охота к началу XX в. приобрела в основном товарное пушное направление. Подсобную роль играли собирательство съедобных и лекарственных растений, промысел кедрового ореха, заготовка талового лыка, черемуховой сарги, бересты, крапивы и конопли (для получения волокна для пряжи), ягод. Имеются сведения о примитивном ручном земледелии до прихода русских. Позднее здесь распространилось плужное земледелие. До появления русских выращивали в основном ячмень и просо, позднее под влиянием русских распространились рожь, овес и пшеница. Скотоводство было развито слабо. Домашние ремесла – это ткачество, изготовление веревок, сетей, посуды (берестяной, деревянной и сплетенной из прутьев или коры), лодок, лыж, нарт, кожевенное дело, плотницкие работы и т.д. Большая часть современных чулымцев занята, наряду с русскими, сельским хозяйством, в лесной промышленности.

Традиционные поселения – улусы – были зимними и летними. В летних поселениях занимались земледелием, выпасом скота, рыболовством, в зимних – охотой. К XIX – началу XX в. они были вытеснены постоянными поселениями, подобными русским деревням и селам; часто чулымцы селились вместе с русскими. В отдельных местах поселения назывались юртами.

Традиционные жилища – землянки (*одыг*), срубные полуземлянки (*кыштаг*) с крышей полупирамидальной формы, срубные юрты прямоугольной и многоугольной формы с конусообразной крышей из досок или бересты, временные жилища – чумы из жердей, крытые берестой, войлоком или рогожей. С XVIII в. основным типом жилища становится русская изба, в XIX в. – пятистенные и крестовые срубные

Н.И. Байдашев – житель чулымского с. Тегульдет Томской обл. Фото Н.А. Томилова

дома. В интерьере жилищ в каждой группе чулымцев были свои особенности, характерны чувалы (*чуал*) с открытыми очагами, глиняные низкие печи (*кемега*) для приготовления пищи, нары или лавки, сундуки, полки с образами и домашней утварью. Основные хозяйственные постройки – амбары (*клат*), хлевы (*оран*), сараи, бани, крытая часть двора или загороди для скота.

Одежда состояла из рубахи и штанов. Женские рубахи шились из холста, праздничные платья туникообразного покроя – из ситца или шелка, часто были оторочены мехом. Штаны первоначально были из налимьих шкурок, позднее – холщевые. И женщины, и мужчины имели камзолы, отороченные мехом. Зимой женщины носили беличьи или лисьи шубы (*тон*), покрытые шелком. На голову надевали белые или алые колпаки, покрывала (*мастар*), полусферические шапки из красного бархата, опушенные лисьим мехом, с длинными красными шелковыми кистями, пришитыми к верху, зимние меховые шапки. В летнее время чаще ходили босиком, носили поршни (короткая овальнозагнутая спереди и сзади обувь), чирки (невысокая обувь с отдельно выкроенной мягкой подошвой и голяшкой), сапоги (в прошлом из налимьих шкур, позднее из кожи) с косо срезанным верхом голенища, кожаные башмаки. Женщины заплетали несколько кос, носили подвески, в том числе из монет, серьги, бусы, браслеты, кольца, перстни.

Мужчины надевали рубахи, шерстяные и дабовые (из китайской хлопчатобумажной ткани, обычно синего цвета) кафтаны (*тар, шобур*) со стоячим воротником, опушенным мехом росомахи или выдры, халаты из русских и среднеазиатских хлопчатобумажных тканей и китайской дабы, суконные штаны, зимой – тулупы, шубы, дохи из козьих и оленьих (лосиных) шкур, опушенные мехом шапки, шапки типа ушанок, поршни, обувь из тальниковых прутьев, мягкие унты из козлиной кожи, сапоги с косо срезанным верхом голенища, охотничьи сапоги-бродни, сапоги русского покроя. В XVIII–XIX вв. национальная одежда вытесняется русской.

Основу традиционной пищи составляли рыба, дичь и дикие растения, с XIX столетия распространяются хлеб и другие мучные и молочные продукты, мясо домашних животных (особенно конина); потребляли грибы и свинину. Рыбу вялили, сушили и коптили. До конца XIX в. заквашивали на зиму в яме высушенные ячмень, сарану и другие растения. Многие молочные блюда (творог, сыр и др.), супы (щи, борщи и др.), напитки (квас, брага, пиво, вино) были заимствованы у русских. Из национальных блюд сохранились уха, бурак-порса (толченая вяленая или сушеная рыба), каша из курмача (очищенного и сушеного ячменя), талкан (болтушка из молотых зерен или муки).

ГЛАВА 4

НЕКОТОРЫЕ ЧЕРТЫ ТРАДИЦИОННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ И ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Родовая община (*суок*) в XVII–XVIII вв. сменилась территориально-соседской (*йон*). Патриархальная семья в XIX столетии была вытеснена малой моногамной. До конца XIX – начала XX в. сохранялись патронимия, в некоторых селениях патриархальные семьи. В семейной и нередко в общественной жизни женщина была равноправна с мужчиной. Современная семья состоит из двух-трех поколений.

В православие чулымцы обращены в XVII–XVIII вв. До первой трети XX столетия сохранялись традиционные верования, шаманизм. Шаманскими атрибутами являлись белый головной платок, ожерелье из белых бус, сапоги, погремушка, ложка для кормления духов и др. Было распространено поклонение изображениям духов – родовых, семейных и личных покровителей (у женщин чаще всего в виде птицы, у мужчин – заячьей шкурки), хозяев природы, жилищ и т.д., культ предков, тотемов, священных деревьев. Изображения духов хранили в амбарах. Наряду с именами, данными при крещении, детям давали свои имена. Дохристианские элементы сохранялись и в погребальном обряде: с покойником укладывали в могилу (или на могилу) его вещи (трубку, огниво, охотничьи принадлежности, кисет), устраивали тризну около могилы, разводили огонь и прыгали через него.

Сохранились традиционный фольклор, орнаментальное искусство на изделиях из дерева, бересты, тканей и кожи, близкое к искусству северных алтайцев, хакасов, шорцев. У русских заимствовали способы украшения наличников окон и карнизов домов и многие орнаментальные мотивы.

Календарь. Ценный источник для анализа многих особенностей культуры – старинный календарь чулымцев. Эта область народных знаний давно привлекала внимание исследователей. Впервые система чулымско-тюркского календаря была описана И.-П. Фальком в 1771 г.: "Первый снегопад у них – начало года. Начиная с этого момента считают они 12 месяцев (Ai′): Karakal Ai по большей части наш сентябрь, Jarisch Ai – октябрь, Kitscha Ai (короткий месяц) – ноябрь, Ulu Ai (большой месяц) – декабрь, Jel Serta (половина зимы) – январь, Tulg Ai (месяц лис) – февраль, Kutschugen Ai (месяц орла) – март, Karga Ai (месяц вороны) – апрель, Koi Ai (месяц кукушки) – май, Kitschi Shilg-ai (малое лето) – июнь, Ulu Shilgai (большое лето) – июль и Urgai Ai (длинный месяц) – август, так как он продолжался до выпадения снега" (*Falk*, 1786. S. 557).

В отличие от большинства календарных систем, записанных на Чулыме позже, и от народных календарей, известных у соседних народов – кетов, самодийцев, эвенков, ранняя запись Фалька основана на метеорологических и фенологических наблюдениях и не отражает в подробностях годового хозяйственного цикла, давая, скорее, представление о двух главных сезонах – зимнем и летнем, которые и определяли важнейшие занятия чулымцев: преимущественно охоту зимой и рыбную ловлю летом.

Запись календарных систем, произведенная на Чулыме в 1950-е годы А.П. Дульзоном, и сведения, зафиксированные в полевых материалах экспедиций 1969–1975 гг., обнаруживают заметное отличие от той, которая опубликована в работе И.-П. Фалька.

В обеих календарных системах в более поздних записях уже отчетливо намечена рыболовческая специализация летних промысловых месяцев, хотя отсутствие названий, связанных с охотой и другими видами промыслов, не является доказательством их неразвитости вообще. Точно так же с этой точки зрения трудно говорить о ведущей роли рыболовства у нижнечулымских тюрков по сравнению со среднечулымским населением, основываясь лишь на календарных материалах (*Дульзон*, 1952. С. 119; *Бояршинова*, 1960. С. 87–89).

Нижний Чулым (материалы А.П. Дульзона (1950, 1952)	**Средний Чулым** (материалы Э.Л. Львовой)
Јыл сырты – месяц большого хребта года	челсырты ай, челышты ай – длинная ночь, большой мороз
курлангай, кыланцай – месяц малого хребта года; месяц бури	тюльгу ай – лисий месяц; гон лис
кудзуган ай – месяц орла	кучуган ай – месяц орла (коршуна), орел поднимается
каргай – месяц вороны (галки)	каргай – вороний месяц; ворона кричит
когай – месяц кукушки	кокай, когае – кукушкин месяц
кур дуг ай – месяц маленьких береговых запоров (для ловли рыбы)	аркпалгай – месяц сухой (худой) рыбы; начинает рыба жиреть
улуг туг ай – месяц больших запоров (для ловли рыбы)	исегургай, изиг, исигай – месяц горячей икры; жаркий месяц
ахвалгай – месяц белой рыбы, нельмы	кусугай, кудзухай, куд-зух кашгиг – ореха месяц; орех поспевает
Ярыш – осенняя светлая луна	кызыл быр – красные листья чизыг ай – край лета кускух ай – осенний месяц
кызыргакаи – месяц красных листьев	чаджа ай – половина зимой, половина летом; половина тепла, половина холода; чалачкаг ай – лес голый осенью, листья падают; месяц, когда листьев нет и когда все чисто; голый лес
ялац каг ай – месяц голых от листьев деревьев	кичиг сок – малый мороз
кидзигай, кидзиг ай суагты – маленький месяц; месяц маленького мороза	улуг суг ай, улуг суг-бай – большой мороз
улуг ай, улугай суагты – большой месяц мороза	(отсутствует)

Число месяцев, отражающих "рыболовческую специализацию" у обеих групп, одинаково: если у нижних чулымцев в номенклатуре названий отражены формы рыболовческих орудий, то у тюрков Среднего Чулыма зафиксированы фенологические состояния рыбы. К тому же эта рыболовческая терминология, как можно судить по записи Фалька, – сравнительно позднего происхождения.

По записям Фалька в 1771 г. и по словам современных чулымцев, в старину начало нового года приходилось на первый снегопад и совпадало с открытием охотничьего сезона. Здесь мы видим то же циклическое восприятие времени, но по другому природному феномену, который в условиях жизни полуоседлых охотников и рыбаков был таким же значительным явлением природы и знаменовал начало нового хозяйственного цикла так же естественно, как у скотоводов-кочевников, а в степной зоне – свежие всходы и начинающийся рост трав.

Яркую этнографическую информацию несет название еще одного месяца чулымско-тюркского календаря. В записи Фалька это Jarisch Ai – октябрь. Из кален-

даря современных тюрков Среднего Чулыма это название исчезло, а в лексике нижнечулымских тюрков сохранилось и переводится как "месяц осенней светлой луны". А.П. Дульзон считал, что приведенное выше толкование названия "ярыш" – народное, с ложной этимологией, возводящей его к тюркскому *яры* – "сиять, блестеть, быть светлым". Действительное значение слова проясняется из данных языка других групп сибирских тюрков. Термин *ярыш* у алтайцев, шорцев, хакасов встречается как название месяца и переводится буквально как "конские скачки, бег".

Предположение А.П. Дульзона подтверждается этнографическими данными. Прежде здесь был распространен обычай устройства конских скачек – "больших и малых бегунцов", конных состязаний на 2,5 и 5 верст. В полевых материалах имеется описание специального костюма наездника. Участники скачки надевали особый мягкий костюм – стеганые узкие штаны и глухую без запаха стеганую куртку без воротника, простеженную шлемовидную шапочку, вязаные чулки и такие же рукавицы. К месту соревнования участников доставляли закутанными в тулуп. Наездники состязались на неоседланных и незаузданных конях.

А.П. Дульзон приводит сведения о существовании у чулымцев 13-месячного годового цикла. Наши материалы, собранные двумя десятилетиями позже, уже не зафиксировали представлений о 13-месячном годе, хотя сама система счисления по лунам (*ай*) предполагает его существование, как и широкая распространенность такого годового цикла среди других тюркских народов Сибири.

Видимо, уже в XVIII в. началось постепенное замещение местного 13-месячного календаря христианским годовым и соответствующим ему 12-месячным циклом. Спустя несколько десятков лет Фальк сообщает о 12-месячном годе (*Falk*, 1786. S. 557). На относительную давность этого процесса указывает и особый термин для полугодия в языке чулымцев – алты (букв. "шесть").

Кроме этого неустойчивое представление о длительности и количестве месяцев у чулымцев объясняется, видимо, тем, что промысловая деятельность требовала не столько астрономически точного членения года на равные временные промежутки, сколько своевременной фиксации наступления нового состояния природы, с которым тесно связано было и изменение формы производственной деятельности.

Ориентация. Веками накопленный опыт повседневной жизни нашел отражение в системе положительных знаний чулымцев. Представления о местности у них были чрезвычайно конкретными, что отчасти можно связать с устойчивым разделением охотничьих территорий между отдельными семьями на охотничьи "путики", "плашниковые пути" *йол* или *чол*.

"Плашниковый путь", находясь в пользовании одной семьи, мог быть дополнительно перераспределен между мужчинами этой семейной группы. Право исключительного владения охотничьим путиком соблюдалось очень строго и составляло один из самых существенных поводов для серьезного конфликта в случае его нарушения.

Длина путика была различной: от 30–40 до 100–150 км, разделенных на расстоянии 13–15 км друг от друга охотничьими балаганчиками *отаг*. Это расстояние между последними составляет приблизительно протяженность дневного перехода, во время которого охотник осматривал прежде поставленные ловушки, собирал добычу и ставил новые плашки. Приведем описание путика М.Д. Кулеевым, чулымским охотником: "Плашниковый путь (шел) от деревни Куяны на север, на северо-запад. Плашек от 800 и более, кулемок около 50. Расстояние от дома до конца путика 45–50 км. На пути пересекали следующие речки и речушки: Келик – течет с севера, ширина метра два, глубина около метра, а местами более метра. Рыбы в этой речке не было. От деревни расстояние (до нее) 12–13 км. (Речка) Агуйдат течет с северо-востока, ширина (ее) около 5 м, глубина местами от 1,5 до 2 м. Рыба в Агуйдате находилась круглый год: чебак, елец, окунь и щука. Река Чичкачул (имеет) течение с востока на запад. Ширина (ее) от 7 до 8 м, а местами уже. Глубина метра два, а в

омутах глубже. Река Чичкачул имеет перекаты, глубина в перекатах 40–50 см. Рыбы было много, особенно в омутах. Чичкачу. Чичкачул имеет заливы в виде озер, где много водится окуня и ельца.

Балаганы (*отаг*) – от деревни первый находился на берегу речки Келик, на расстоянии 12–13 км. Дальше от речки Келик было еще восемь балаганов с расстоянием между ними 6–7 км. Последний балаган стоял на реке Чичкачул.

Еще плашниковый путь имели на южной стороне, который шел от деревни на юго-восток. Расстояние путика до первого балагана километров двенадцать. На расстоянии от деревни в 5 км большое болото (*улугчаюк*). На этом болоте много было клюквы (*турнаты*), местами этой ягоды было как ковер, т.е. сплошная. Вода от этого болота впадала в речку Коянчул (Куянка). Второй балаган стоял у речушки Байламагач на расстоянии 5 км от первого балагана. Третий стоял у речушки Конектиколь на расстоянии километров пяти от второго балагана".

Терминология, связанная с определением стран света, у чулымцев во многом совпадает с древнетюркскими понятиями. Так, запад чулымцы называют "низом" (*тобон жа* – нижняя сторона), восток – "верхом" (*чугур жа* – верхняя сторона). Аналогичными понятиями пользовался Махмуд Кашгарский, обозначая словами "верхний" и "нижний" – соответственно, восток и запад (*Хасанов*, 1961).

Север чулымцами определялся как "большая сторона" – *улуг жа*, подразумевая под этим понятием правобережье Чулыма, действительно отличающееся большой протяженностью междуречья, которое было основной охотничьей территорией чулымцев. Их промысловые интересы включали водораздел Улуюла и Чичкаюла, правых притоков Чулыма, и отчасти тайгу у р. Кета. Расстояние до границ промысловых угодий с этой стороны составляло 100–150 км.

Юг назывался "малой стороной" (*кичиг жа*), или "четской стороной" (*шет ча*), по названию левого притока Чулыма – р. Чети. Междуречье Чети и Чулыма не велико и составляет всего 25–30 км. Отсюда и название чулымского левобережья – "малая сторона".

В чулымско-тюркском языке есть еще некоторые понятия, связанные с пространственной ориентацией. К их числу можно отнести термины, выступающие как синонимы понятий "верха" и "низа", т.е. востока и запада, но обозначающие буквально направление "вперед" и "назад". Так, при движении по реке местное население использует выражение *тоген бараген* – вперед идти (по Чулыму), т.е. в западном направлении, вниз по течению, и *тодер бараген* – обратно идти, на восток, против течения. В этом случае исходным и излюбленным направлением снова выступает направление течения р. Чулыма.

Система ориентации по реке отражает, с одной стороны, древние этапы расселения исследуемого этноса, с другой – характеризует его культурно-хозяйственные особенности. Чулымско-тюркская система географической ориентировки совмещает оба эти условия, она отвечает особенностям быта полуоседлых рыболовов и охотников, всеми сторонами своей жизни связанных с рекой, и в то же время очень точным образом подтверждает выясненное А.П. Дульзоном основное направление тюркского продвижения с юго-востока вниз по Чулыму, которое он датирует VII–VIII вв. (*Дульзон*, 1952, 1973). Такой же локально-географический способ образования названий стран света отмечен Таллквистом из народов тюркской группы – у якутов и уйгуров, а из угро-самодийцев – у хантов, манси и камасинцев (*Василевич*, 1971).

Счет. В системе положительных знаний чулымцев весьма интересный раздел представляет математическая категория числительных. Еще Миллер отметил, что разряды круглых десятков у чулымцев обозначаются парными названиями: 60 – alton и atmysch; 70 – jeton и jetmysch; 80 – seqson и seqsan; 90 – toqson и toqsan (РГАДА. Ф. 199. Оп. 2. № 513. Д. 22. Л. 2–2 об.).

По материалам, полученным в 1975 г., жители Среднего Чулыма употребляют преимущественно первую форму для обозначения круглых десятков. Числительные

такого типа образованы от названий простых числительных и добавления корня *он* – "десять". В большинстве современных тюркских языков, за исключением числительных 80 и 90, все остальные образуются по другому принципу: например, jugurma – 20, otuz – 30, qyrq – 40, allik – 50, altmiš – 60, jetmiš – 70 и так далее (*Бартольд*, 1965. С. 324–325).

Первоначально они "служили для обозначения порядка десятка или разряда десятка", например, двадцать и еще одна единица тридцатого класса, единица третьего десятка, сверх полных двух десятков берется единица из тридцатого класса" (*Малов*, 1935. С. 274). Позже они стали обозначать самостоятельные числительные для выражения целых десятков и в таком значении употребляются в большинстве современных тюркских наречий.

Старинные же формы образования целых десятков путем прибавления к простому числительному корня *он* сохранились полностью только в наречии желтых уйгуров Ганьсу. О древности такой системы счета, отраженной еще в енисейско-орхонских надписях, писал В.В. Бартольд (*Бартольд*, 1965. С. 363–364). Из живых тюркских наречий Сибири подобные способы образования целых числительных, сосуществующих наряду с современными общетюркскими формами, встречаются у алтайцев, хакасов, якутов (*Севортян*, 1974. С. 141).

Описанные выше особенности счета у чулымцев и других сибирских тюрков могут рассматриваться как датирующий материал. По замечанию С.Е. Малова, "новая система числительных начала упрочиваться довольно рано и, например, в Баласагуне и Кашгаре уже к середине XI в. вытеснила старую" (*Малов*, 1935. С. 275). Чулымско-тюркская специфика в системе счета состоит также и в том, что если в языках других сибирских народов, по указанию того же С.Е. Малова, числительные типа alton, jeton и другие "забываются и употребляются только старшим поколением" (Там же. С. 276), то у чулымцев они остаются употребительными и по сей день.

Материалы из области положительных знаний, календарь и способы ориентации у чулымцев последовательно дают нам представление о тюркском (весьма древнего происхождения) характере их культуры в целом.

ГЛАВА 5

СОВРЕМЕННОЕ ЭТНИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ

Основной источник средств существования современных чулымцев, по данным переписи 1996 г., для абсолютного большинства – пенсия или пособие. Из 742 чел. их получали 404 (53%), для 176 чел. источником существования являлось подсобное личное хозяйство. Всего 126 чел. жили за счет работы на предприятиях и у отдельных граждан. Индивидуальной трудовой деятельностью было занято только 10 чулымцев, тогда как ранее проблемы отсутствия рабочих мест и незанятости населения традиционное общество чулымцев не знало вообще.

С 1913 по 1996 г. численность чулымских тюрков уменьшилась на 495 чел. Естественный прирост имел, таким образом, отрицательный характер. Соотношение и в особенности качество демографических показателей говорят о явлениях депопуляции этой группы.

Моноэтничность ушла в прошлое: только в половине домохозяйств (146) все их члены – чулымцы. Домохозяйств, состоящих из русских и чулымцев, – 148. Число таких смешанных в этническом отношении домохозяйств и, соответственно, смешанных семей незначительно увеличивается за счет иных вариантов этнически смешанных браков: чулымско-белорусских, чулымско-латышских и др. Соотношение полов у чулымцев – 363 мужчины, 379 женщин, в возрасте старше 15 лет мужчин – 271, женщин – 250. Детей в возрасте от года до 15 лет – 221, подростков от 15 до 19 лет – 58. Соотношение младших и старших возрастов в первом случае 28 и 72% соответственно, а при учете подростков – 37 и 63%. Можно сказать, что это суженное или даже резко суженное воспроизводство. В возрастной пирамиде число лиц в наиболее репродуктивном возрасте и людей пожилого возраста приблизительно равно – 225 мужчин, 231 женщина. Однако прогноз воспроизводства ухудшается показателями брачности у чулымцев мужчин; из всего мужского населения старше 15 лет (всего 271 чел.) имеют семью 119, а 112 чел. никогда в браке не состояли. Причем безбрачие характерно прежде всего для мужчин в максимально репродуктивном возрасте – от 20 до 44 лет. Таких насчитывается 101 чел., или 37%.

Современные семьи по преимуществу нуклеарные; размер домохозяйства в чулымских семьях равен 2,64, а в смешанных чулымско-русских семьях он достигает 3,91. Можно отметить большое количество одиночек.

Статистика рождений и смертности у чулымцев дает, например, по данным метрических записей Тегульдетского сельсовета за 1990–1996 гг., следующее соотношение – на 52 смерти приходится 26 рождений в этнически смешанных и 13 рождений в этнически однородных чулымских семьях.

Коэффициент рождаемости у чулымцев очень низкий. Этносоциологическое обследование, проведенное в Тегульдетском р-не в 1986 г. В.П. Кривоноговым, дает следующую статистику: в 1957–1959 гг. – 3,1%, 1979–1981 гг. – 1,5, 1982–1986 гг. – 1,5%. Среднее число рождений резко уменьшилось в 1991–1996 гг., составив около 10 чел. в год. В предшествующее пятилетие оно было равно 18. Именно эта возрастная когорта от 5 до 9 лет сейчас самая многочисленная у чулымцев (всего 93 чел.). Группа 20-летних, бывшая самой многочисленной в 1986 г. (122 чел.), сейчас насчитывает всего 58 чел. Число пожилых людей заметно уменьшилось. Людей свыше 60 лет осталось 87, или 11,7%, по сравнению с 14,7% в 1986 г. Таким образом, процесс депопуляции нарастает как за счет уменьшения числа рождений, так и в результате сокращения общего срока жизни. Поистине катастрофическое положение в когорте 50-летних: в 1996 г. мужчин и женщин в возрасте 50–54 лет оставалось всего 14 (7 мужчин и 7 женщин).

В 1996 г. статистика фиксирует поголовную грамотность – из 679 чел. в возрасте 6 лет и старше неграмотных всего 30, грамотных, не имеющих специального образования, – 103, имеющих начальное образование – 166, неполное среднее – 190, общее среднее – 140. Но среднее специальное образование имеют только 47 чел., высшее и незаконченное высшее – 3 чел. Соответственно образовательному уровню до 75% чулымцев занимают рабочие места в основном в сфере неквалифицированного труда – разнорабочие, сторожа, технички, кочегары, посудомойки, ночные няни и др. По подсчетам В.П. Кривоногова, в 1986 г. квалифицированных рабочих среди чулымцев было всего 19,1%, служащих – 3,9%, руководителей и специалистов разных звеньев – 4,3%. Основные профессиональные занятия – рыболовство и охота – перешли в разряд любительских и для многих чулымцев стали недоступны. Сейчас эта ситуация усугубилась безработицей, особенно значительной среди чулымского населения.

Из элементов традиционной культуры в некоторой степени сохраняются отдельные детали мужского традиционного промыслового костюма, в частности, бродни, рукавицы, хотя для их пошива часто используются современные материалы. Традиционная женская, а также праздничная одежда не сохранилась. По одежде чулымцы не отличаются от окружающего населения. Это утверждение правомерно и в отношении пищевого рациона чулымцев и особенно их жилищ, не отличающихся от таковых у их русских соседей.

Уже в середине 1980-х годов этнографы констатировали почти полное забвение чулымцами каких бы то ни было элементов традиционной семейной обрядности, не говоря уже о столь сложной сфере духовной культуры, как шаманизм. Верующие чулымцы считают себя православными.

Этнокультурная динамика чулымцев определяется и в изменениях языковой ситуации. В Тегульдетском р-не коренное население говорило на средне-

Мужские сапоги-бродни. Д. Шумилова Тегульдетского р-на Томской обл. Фото Н.А. Томилова.

А.И. Панова в костюме с элементами национальной одежды. Пос. Белый Яр Томской обл. Фото Н.А. Томилова

чулымском диалекте чулымско-тюркского языка, в котором два говора – тутальский и мелетский. В начале XX в. далеко не все чулымцы владели русским языком. Говорили на нем всего 315 чел., понимали еще 33, совсем не говорили и не понимали русского языка 198 чел. В 1996 г. из 742 чулымцев родным языком своей национальности владеют только 184 чел. (24%), а называют родным языком русский – 557 (75%). Сфера употребления чулымского языка – сугубо бытовая, семейная, непрестижная, причем русским языком владеют лучше и те, кто назвали родным языком чулымско-тюркский.

Чулымский язык – бесписьменный, его никогда не преподавали в школе, и хуже всего им владеют молодое поколение и люди среднего возраста. При опросе в 1996 г. перепись не зафиксировала владение родным языком по возрастным группам. В 1986 г. чулымский язык назвали родным 84,5% лиц в возрасте старше 50 лет, среди людей среднего возраста этот показатель снижался до 41,2%, а среди детей и молодежи до 20 лет – до 9,8%. Из детей младше 10 лет только 1–2% в той или иной степени понимали родную речь. Вряд ли положение улучшилось к сегодняшнему дню; скорее всего оно усугубилось. Утрата языка драматична сама по себе, но для чулымцев это и утрата своей самобытной культуры. Все сферы духовности понесли большие потери. Чулымцы не поют на своем языке, не рассказывают сказок, не знают национальных обрядов и праздников, не владеют историческим фольклором, хотя еще 20–25 лет назад картина была иной, и у фольклористов, диалектологов, этнографов еще была возможность работать с живыми носителями культурной традиции. Сейчас эти возможности очень резко снизились. Язык чулымцев, как хранилище родовой, исторической, культурной памяти, исчезает на глазах.

Миграционные процессы в чулымской среде связаны прежде всего с микроциркуляцией коренного населения внутри района. В 1960–1970-е годы в неперспективные попали почти все поселки чулымцев. За последние 40 лет большинство чулымцев были вынуждены переселиться из однородных по составу поселений в крупные, с численно преобладающим русским и иным пришлым населением. По данным В.П. Кривоногова, на 1986 г. лишь 19,7% взрослых чулымцев жили там, где родились. За 30 лет в восточной части района численность чулымцев сократилась на 21 %, в западной – на 67%, в центральной возросла на 27%.

Преобладающее направление миграций за пределами Тегульдетского р-на – с востока на запад, из Красноярского края в Томскую обл. Сюда перемещаются близкородственные среднечулымским тюркам потомки мелетцев. В Тегульдетском р-не уроженцами Красноярского края оказались 54 чел. (14,25%), обратное движение в указанный край невелико и на общую картину движения населения не влияет. Миграция в города и за пределы Чулыма вообще, по статистике, не учитывается. Косвенные подсчеты по данным информантов об уехавших родственниках определяют их число примерно в 350–400 чел. Несомненно, эта группа чулымцев наиболее подвержена ассимиляции.

При всей сложности исторического пути, пройденного чулымцами, всего драматизма их нынешнего состояния жизненные силы этноса нельзя считать исчерпанными. Чулымцы сегодня стремятся отстоять статус принадлежности к малочисленным коренным народам Севера. Образованная в Тегульдетском р-не ассоциация "Чулымец" стала организатором и выразителем общественного мнения сограждан. В 2000 г. чулымцы были включены в единый перечень коренных малочисленных народов России. Быть может, объединенными усилиями самих чулымцев, при деятельном участии и активной поддержке местной администрации и территориальной организации народов Севера в Томской обл. перед чулымцами откроются в третьем тысячелетии новые горизонты и древний сибирский народ не останется лишь в списках истории.

ТЕЛЕУТЫ*

ГЛАВА 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Телеуты – один из малочисленных тюркских народов Южной Сибири. Общая численность телеутов, по данным Всероссийской переписи населения 2002 г., составляет 2650 чел. (www.perepis2002.ru). В настоящее время этот народ компактно проживает в селах и городах Беловского, Гурьевского и Новокузнецкого районов Кемеровской обл. В 2002 г. их численность составила 2534 чел., из которых 1044 жили в городах Белово, Гурьевске, Новокузнецке и ряде других. Небольшие группы телеутов, часть из которых до сих пор сохраняет свою этническую идентичность, живут в Заринском и Кытмановском районах Алтайского края, а также в Республике Алтай, где в 2002 г. 32 чел. заявили о своей телеутской идентичности (Национальный состав населения по Республике Алтай... С. 8).

Телеуты устойчиво сохраняют этническое самосознание и **самоназвание**, определяя себя преимущественно как "теленет" (мн.ч. – *теленеттер*)", "телеуты" (при общении на русском языке), а также как "пайаттар" ("бачатцы" – от телеутского названия рек Большой Бачат и Малый Бачат – левых притоков р. Ини), "тадар-кижилери" ("татарские люди"), или "тадарлар" ("татары", т.е. "тюрки"). Под именем "байаттар", или "пачаттар", телеуты известны алтайцам и шорцам (подробно см., напр.: *Функ*, 1992. С. 149–157)**.

По лингвистической классификации **язык телеутов** большинством языковедов долгое время считался одним из южных диалектов алтайского языка и относился вместе с киргизским языком и другими южными диалектами алтайского языка к киргизско-кыпчакской группе восточно-хуннской ветви тюркских языков. Вместе с тем в 1970-е годы сформировалась новая точка зрения, согласно которой "язык бачатских телеутов может рассматриваться как самостоятельный объект исследования, без диалектной отнесенности к алтайскому языку" (*Фисакова*, 1979. С. 237).

История изучения телеутов, в частности "выезжих белых калмыков" (телеутов), положивших начало сложению самостоятельной бачатской группы телеутов,

* Авторы благодарны Людмиле Тимофеевне Сыркашевой, взявшей на себя труд просмотреть эту работу на ранней стадии ее подготовки, за ряд ценных советов.

** Западноевропейские исследователи, в частности лингвисты-тюркологи, в последнее время активно осваивающие южносибирское "поле", недавно также обратили внимание на телеутов. По мнению М. Эрдала и И.А. Невской, «телеуты на самом деле (actually) называют себе "пайат" (здесь следует ссылка на телеутский словарь 2004 г. выпуска. – *Отв. ред.*), так же, как мы думаем, должны называть их и окружающие телеутов народы. Они живут в бассейне р. Бачат, чье название может восходить к имени этого племени» (*Erdal, Nevskaya*, 2006. P. X). – *Примеч. отв. ред.*

СОВРЕМЕННЫЙ ЭТНИЧЕСКИЙ СОСТАВ НАСЕЛЕНИЯ ЮГА ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

Шорцы/Shors
Тубалары/Tubalar
Кумандинцы/Kumandu
Телеуты/Teleut
Челканцы/Chelkan
Алта-кижи/Altai-Kizhi
Теленгиты/Telengit
Хакасы/Khakas
Казахи/Kazakh
Тувинцы/Tuvinians
Русские/Russians

Барнаул
Калманк
Горно-Алтайск
Шебалино
Усть-Кан
Онгудай
Усть-Улаган
Усть-Кокса
Мыски
Кузедеево
Мундыбаш
Ортон
Темиртау
Чугунаш
Шерегеш
Таштагол
Усть-Урская
Тайме
Дмитриевка
Турочак
Коргон
Майма
Чоя
Усть-Сема
Белокуриха
Советское
Красногорское
Малиновск
Ильинское
Солтон
Шадрино
Уршел
Тюнгур
Аскиз
Ташты
Алтай
Яйлю
Бийск
Алейск
Новичих
Шипунов
Тюмень
Ялуторовск
Ишим
Тобольск
Павлодар
Семипалатинск
Прокопьевск
Новокузнецк
Гурьевск
Старобачаты
Бачатский
Тальменка
Заринск
Новоалтайск
Косиха
Целинное
Чарышское
Солонешное
Топчиха
Ребриха
Залесово
Тогул
Целинное
Пристань
Усть-

Современное расселение телеутов

фактически начинается с 1701 г., когда С. Ремезовым была составлена "Чертежная книга Сибири", в которой впервые были указаны места расселения всех телеутских групп, в том числе и кузнецкой (*Ремезов,* 1882. Карты 13–14, 22).

В последующие десятилетия XVIII в. сведения о телеутах были существенно расширены благодаря исследованиям академических экспедиций (1733–1743; 1768–1774): в 1734 г. Г.Ф. Миллера, И.Г. Гмелина и С.П. Крашенинникова, в 1770 г. П.С. Палласа, в 1771–1772 гг. И.П. Фалька и И.Г. Георги (*Миллер*, 1787, 1937, 1941, 1999–2005; *Gmelin*, 1751. S. 267–277; *Крашенинников*, 1966, С. 38–39; *Паллас*, 1788; *Falk*, 1786. S. 559–560; *Фальк*, 1824. С. 521–522, 524–546; *Георги*, 1776, 2-е изд. – 1799. С. 161–163, 155–160 и 4 рисунка). Основная часть исторических сведений была собрана и в значительной мере опубликована Г.Ф. Миллером, этнографические же материалы наиболее полно были записаны И.Г. Гмелиным, С.П. Крашенинниковым, а И.Г. Георги впервые предпринял попытку краткого "монографического" описания телеутов ("томских" и "кузнецких").

В XIX в. число работ, в которых так или иначе затрагивались вопросы истории, этнографии, фольклора, антропологии телеутов, значительно возросло. В 1821 г. Г. Спасский помещает в "Сибирском вестнике" статью "Телеуты или Белые Калмыки", состоящую их трех больших разделов ("О происхождении Телеутов, их нравах, обыкновениях и домоводстве", "О образованности Телеутов; вере их, Камах или Шаманах, и о жертвоприношениях", "О платеже калыма за невесту у Телеутов; о свадебных обрядах и разводе") и во многом основанную на личных наблюдениях автора во время пребывания у телеутов на р. Бачат (*Спасский*, 1821. Ч. 13. Кн. I. С. 1/7–8/14; Ч. 16. Кн. 10. С. 9/282/–14/287; Ч. 16. Кн. II. С. 15/316/–20/321/; *Он же*, 1992. С. 31–37). В этой статье Г. Спасский в некоторых случаях уточняет информацию, которая была ранее опубликована И.Г. Георги (например, в отношении обуви, жилищ), в значительной мере расширяет круг вопросов по этнографии телеутов.

Различные сведения о телеутах начинают встречаться практически во всех работах, посвященных описанию Кузнецкого округа Томской губ. (см., напр.: *Г. Лосев*

"Телеуты" в статье: *П.Н.*, 1847. С. 40; *Завалишин*, 1865. С. 205–226; *Семенов, Зверинский*, 1884. С. XXXVI; *Потанин, Семенов,* 1877. С. 465–471; *Покровский*, 1884. С. 202–203; *Аристов,* 1896. С. 339–341; *Бравин, Беляев,* 1903; *Швецова,* 1898. С. 1–34), хотя следует подчеркнуть, что в них зачастую данные о телеутах сообщались попутно и (или) вперемешку с данными об алтайцах или же под именем телеутов описывались теленгиты, телесы, кумандинцы или даже шорцы, как например, у Гельмерсена (1840. С. 17–57) и Т. Паули (*Pauly*, 1862. P. 42–43).

В начале 80-х годов XIX в. Н.М. Ядринцевым была предпринята первая попытка обследования "алтайских инородцев", в том числе и телеутов (Иван и Петр Чувалковы – 26 и 35 лет и Анна – 20 лет), в антропологическом плане (*Ядринцев*, 1886. С. 36, 38, 41, 49).

Существенно расширили историческую базу для изучения истории телеутов XVII–XVIII вв. документы, собранные и изданные Археографической комиссией (Акты исторические..., 1842. Т. 4; Дополнения к актам историческим..., 1859. Т. 7; Русская историческая библиотека..., 1884. Т. 8).

В XIX в. наибольший вклад в изучение этнографии, фольклора и языка телеутов (и особенно бачатских) был внесен тремя учеными: В.В. Радловым (1837–1918), В.И. Вербицким (1827–1890) и Г.Н. Потаниным (1835–1920). В работе В.В. Радлова "Из Сибири" (*Radloff*, 1884. Bd. 1–2; *Радлов*, 1989) даны очерки политической истории обских телеутов, информация о родовом составе, социальной организации, материальной и духовной культуре бачатских телеутов. Кроме того В. Радлов был первым, кто записал, перевел на немецкий язык и опубликовал, т.е. ввел в обиход мировой научной общественности, большое количество телеутских фольклорных текстов (Образцы народной литературы тюркских племен...: *Радлов*, 1866; *Radloff*, 1866).

В это же время В. Вербицкий (протоиерей Алтайской духовной миссии) собирает и помещает немалое число произведений устного творчества телеутов в книге "Алтайцы" (1870) и в различных периодических изданиях. Особое значение для этнографического изучения телеутов приобрел созданный В. Вербицким "Словарь алтайского и аладагского наречий" (Словарь..., 1884), содержащий много ценной информации о телеутах. Вышедший позднее словарь В. Радлова "Опыт словаря тюркских наречий" (1888–1911, т. I–IV) представляет собой одно из первых и крупнейших специальных исследований по сравнительной лингвистике тюркских языков, где достаточно полно отражена и телеутская лексика.

Г.Н. Потанин опубликовал значительное количество фольклорных текстов, представленных в его распоряжение телеутами Г.М. Токмашевым и М. Чевалковым (*Потанин*, 1883. Вып. IV; *Токмашов*, 1915) со своими научными комментариями.

Начало следующего этапа изучения этнографии телеутов совпадает по времени с установлением советской власти в СССР и характеризуется большим увеличением числа специальных работ. Изучению этнического состава и происхождения телеутов серьезное внимание было уделено в работах Л.П. Потапова: в книге "Этнический состав и происхождение алтайцев" (1969) и в ряде его статей (1952б, 1966, 1972 и др.). Социальной организации и семейной обрядности посвящены значительные по объему работы Н.П. Дыренковой (1926, 1936, 1937). Ценные сведения по структуре сеока (рода) у телеутов опубликованы Е.П. Батьяновой (1987). Подробное описание телеутской свадьбы, правда, по алтайским материалам, было сделано А. Ефимовой (1926). Л.Э. Каруновская опубликовала большую статью по этнографии детства – также на алтайском материале (1927). В более поздних работах содержатся некоторые дополнения по терминологии родства (*Кучигашева*, 1981), по типологии колыбелей и имеющей к ним отношение обрядности (*Тощакова*, 1978б. С. 26–31, 36–44). Специальное обобщающее исследование комплекса проблем, связанных с осмыслением места общины в телеутском обществе XIX – начала XX в.,

было предпринято Е.П. Батьяновой. В ее статье монографического характера впервые рассмотрены многообразные функции телеутской общины (*Батьянова, Функ,* 1992. С. 141–268). Позднее указанной исследовательницей было осуществлено фундаментальное исследование проблем рода и общины у телеутов в XIX–XX вв., защищенное в качестве кандидатской диссертации (*Батьянова,* 2002).

Довольно подробные описания одежды даны Л.П. Потаповым (1951), классификация обуви – Г.М. Василевич (1963), украшений – Н.И. Клюевой и Е.А. Михайловой (1988, 1988а); сведения по телеутской пище содержатся в статье Л.П. Потапова "Пища алтайцев" (1953в), о телеутской посуде рассказано в статье В.П. Дьяконовой, основанной на изучении коллекций МАЭ (*Дьяконова*, 1988); первый опыт классификации телеутских жилищ был сделан А.А. Поповым (1961), ему же принадлежит и первое описание плетения и ткачества у телеутов (1955). В 1992 г. Д.А. Функом была издана работа, раскрывающая некоторые забытые секреты уникальной по сложности техники плетения из кожаных сыромятных ремней у телеутов (*Функ*, 1992а).

Исследование телеутских рисунков, различных изображений на плоскости, в том числе на предметах культа, скульптуры и вывод об их близости к шорским и североалтайским были сделаны С.В. Ивановым (1954. С. 651–656; 1955. С. 234–243; 1979. С. 42–54).

Первое обобщающее историко-этнографическое исследование, посвященное бачатским телеутам, было опубликовано в 1993 г. (*Функ,* 1993). В работе, основанной на архивных и литературных источниках и обширных собственных полевых материалах, описывались и анализировались этническая история, основные черты хозяйственного быта и материальной культуры, общественно-семейного быта и духовной культуры телеутов в XVIII – первой четверти XX в.

Анализ некоторых эпических сказаний телеутов был дан в работах Л.П. Потапова (1948, 1949б), С.С. Каташа (1957), С.С. Суразакова (1985), хотя в целом до начала 1990-х годов специальных исследований фольклора телеутов не проводилось. Общей оценке итогов, проблем и перспектив изучения устного творчества, игр и развлечений бачатских телеутов, а также публикации фольклорных записей была посвящена глава Д.А. Функа в коллективной монографии о телеутах (*Батьянова, Функ,* 1992. С. 5–140). Публикация и анализ произведений фольклора содержались также в ряде последующих публикаций Д.А. Функа, в том числе в статье, посвященной причети (*Он же*, 2002. С. 243–269), а также в книге "Телеутский фольклор" (2004), где подробно анализировалась и история изучения телеутского фольклора (С. 7–18). Значительное количество текстов на языке оригинала из собраний телеута К.И. Максимова (1970–1980-е годы) было опубликовано фольклористом Т.М. Садаловой в сборнике "Алтай фольклор" (1995; см. также рец.: *Функ*, 1997. С. 170–174). Фольклорные материалы публиковались и в ряде других сборников (Песни села Челухоево, 1992; *Рюмина-Сыркашева*, 2003а).

Множество публикаций было посвящено телеутскому шаманству. Наиболее ценными по содержащейся в них полевой этнографической информации являются статьи А.В. Анохина "Душа и ее свойства по представлению телеутов" (1929), Н.П. Дыренковой "Материалы по шаманству у телеутов" (1949) и Л.П. Потапова "Бубен телеутской шаманки и его рисунки" (1949а). Анализ этого материала имеется в работах С.Е. Малова (1929), Л.П. Потапова (1946. С. 145–160; 1970, 1973. С. 86–93; 1974. С. 51–62; 1978а, 1978б, 1987) и других авторов (*Баскаков,* 1973; *Алексеев,* 1984). Самым плодотворным по числу специальных, в том числе монографических, исследований телеутского шаманства и изданных текстов шаманских камланий стало последнее десятилетие (*Батьянова,* 1980. С. 119–124; 1990б. С. 132–149; 1995. С. 48–62; 1999. С. 309–323; 2005. С. 150–165; *Функ*, 1995. С. 107–114; 1996. С. 147–155; 1997а. С. 40–47; 1997б; Телеутский фольклор, 2004. С. 107–177; *Функ*, 2005 и др.).

К сожалению, работ, в которых бы профессионально рассматривались иные составляющие религиозного мировоззрения телеутов, в частности, христианства и бурханизма, чрезвычайно мало (*Ерошов*, 1994. С. 32–44; *Батьянова*, 2005. С. 70–85).

Ряд авторов рассматривает некоторые аспекты этнографических проблем современности (конец 1970-х – конец 1980-х годов): С.Н. Корусенко – на основе анализа 820 опросных листов 1979 г. – характеризует этноязыковые процессы (1988. С. 160–174); в довольно подробной статье М.С. Усмановой рассказывается о сохранении традиционного в отдельных областях современной материальной и духовной культуры (1980). Подробно процесс формирования новых этнических идентичностей у тюрков юга Западной Сибири в 1980-е – первой половине 1990-х годов на примере бачатских телеутов был рассмотрен в статьях Е.П. Батьяновой (1979. С. 92–110; 1997. С. 148–161) и Д.А. Функа (1992. С. 149–157; 1999. С. 109–128).

Особым направлением является изучение истории обских телеутов, а также "выезжих телеутов" в XVII – начале XVIII в. Наиболее значительные и полные по объему использования источников – исследования Б.О. Долгих "Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в." (1960) и А.П. Уманского "Телеуты и русские в XVII–XVIII веках" (1980) и "Телеуты и их соседи в XVII – первой четверти XVIII века" (1995).

Имеются специальные исследования антропологов и медиков, основанные на материалах по бачатским телеутам (*Ярхо*, 1947; *Ким*, 1978, 1987; *Хить, Ким*, 1983; *Балахничева, Самойлов*, 1989а, 1989б; *Гребенева*, 1989а, 1989б; *Мишина*, 1989; *Лузина и др.*, 1990; *Макарова, Лотош*, 1990).

Весьма представительным по объему (более 40 статей) является блок лингвистических работ, содержащих описание и анализ грамматики и фонетики языка бачатских телеутов (*Меркурьев*, 1975; *Ким*, 1984; *Фисакова*, 1973, 1979; Язык бачатских телеутов, 1976 и др.). В последние годы к изучению своего языка обратились и сами телеуты. Изданы телеутско-русский (*Рюмина-Сыркашева, Кучигашева*, 1995) и русско-телеутский словари (*Рюмина-Сыркашева, Рюмин*, 2002), телеутский словарь антонимов, омонимов, палиндромов, синонимов (*Рюмина-Сыркашева*, 2003б), русско-телеутский разговорник (*Токмашев М.Г., Токмашев Д.М.*, 2005).

Рассматривая в целом особенности этнографических и исторических работ XX в., касающихся телеутов, следует подчеркнуть, что в первые десятилетия в работах выдающихся этнографов – А.В. Анохина, Н.П. Дыренковой, Л.Э. Каруновской, А.Г. Данилина, Л.П. Потапова телеуты по традиции, сложившейся в XVIII–XIX вв., рассматривались как самостоятельная этническая общность без подчиненной отнесенности к какому-либо другому народу Саяно-Алтая.

С 50-х годов XX в. практически все публикации, так или иначе затрагивающие и телеутские этнографические материалы, начинают сопровождаться обязательной фразой – "телеуты – одна из этнических (или этнографических, или территориальных, или этноязыковых) групп южных алтайцев". Не перечисляя все эти публикации, можно указать лишь на одну из последних работ Н.А. Алексеева, в которой наиболее ярко проявилась условность подобных определений. Рассматривая материалы по шаманству телеутов, автор вынужден периодически оговариваться: "хотя телеуты относятся… к южным алтайцам, их шаманы пользовались бубнами шорского типа…" (*Алексеев*, 1984. С. 125, 158). И лишь в конце 1980-х годов одновременно и параллельно с процессом самоопределения самих телеутов эта "традиция" была в основном преодолена.

ГЛАВА 2

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

Судя по тем данным, которыми в настоящее время располагают востоковеды, этноним "телеуты" – один из древнейших на территории Сибири и Центральной Азии. Через переходные формы (теле, ch'ih-le и др.) он возводится к этнониму Ting-Ling = "дин-лины", известному из китайских источников с 201 г. до н.э. (см.: *Потапов*, 1969. С. 148 со ссылкой на исследования Е. Пуллибланка). Однако в целом вопрос о соотношении этнонимов *динлин, теле, долагэ, доланьгэ, теленгут*, встречающихся в китайских, персидских, монгольских письменных источниках, с этнонимом *телеут*, а также об этногенетической связи групп населения, определявших свою этническую принадлежность данными этнонимами, не имеет до сих пор удовлетворительного решения и продолжает оставаться одним из наиболее сложных в истории народов Центральной Азии (*Потапов*, 1969. С. 147–196; *Савинов*, 1984. С. 9, 11–13; из последних опубликованных источников см.: *Малявкин*, 1989. С. 21–22, 26, 40, 81, 119, 132, 139, 143, 150; Международные отношения.., 1989, кн. I, с. 81–82, 143–152).

Об уйгурах, доланьгэ, дубо, курыканах, байегу, сеяньто и других племенах *теле* известно, что они в I тысячелетии н.э. неоднократно предпринимали попытки создания собственного государства. В частности, известны Гаогюйское ханство (конец V – начало VI в.), Джунгарское царство теле во главе с сеяньто (начало VII в.), каганат Сеяньто (вторая четверть VII в.). Все эти государства просуществовали недолго, и теле в основной своей массе продолжали оставаться племенами, социально подчиненными древним тюркам, которые, по выражению известного востоковеда Н.Я. Бичурина, силами теле "геройствовали в пустынях севера" (подробно см.: *Потапов*, 1969; *Савинов*, 1984). Последующие события в несколько упрощенном виде выглядят как беспрерывная смена центральноазиатских государств – Уйгурского (745–840 гг.), Кыргызского каганатов (период "кыргызского великодержавия" начался с разгрома уйгуров в 840 г.), монголоязычных киданей (X в.), найманов (XII в.), пока, наконец, на огромной территории Азии не была создана империя Чингисхана и его потомков. Все это время – до конца XVI в. – теленгуты/телеуты, по-видимому, входили в том или ином качестве в состав названных государств и постепенно продвигались из Забайкалья через верховья Енисея на юг Западной Сибири.

Первые упоминания о телеутах в русских исторических документах относятся к началу XVII в. В тот период телеуты (русское наименование "белые калмыки", монгольское – "теленгуты") кочевали в Верхнем Приобье и представляли, по словам историка И.Э. Фишера, "знатнейший народ Сибири". Телеутское княжество ("Теленъ орда" на карте С. Ремезова, или "Телеутская землица" в русских письменных источниках), возглавляемое князем Абаком, являло собой одно из наиболее сильных и влиятельных на юге Западной Сибири государственных объединений (*Уманский*, 1980). С 30-х годов XVII в. началось постепенное ослабление телеутского княжества: в 1635 г. оно распалось на два улуса – "Абаковичей" (детей Абака) и "Мачиковичей" (потомков Мачика Койшебурина). С образованием в XVII в. на границе с Телеутской землицей Кузнецкого и Томского уездов Русского государства отдельные группы "белых калмыков" (мелкие улусы, осколки улусов, "аймаков") откочевывали в российские пределы, где телеуты принимали подданство России и расселялись в "порубежных" уездах на правах служилого или ясачного сословия. С начала XVIII столетия большая часть телеутов (4 тыс. кибиток, или около 20 тыс. чел.) кочевала в пределах Джунгарии – государства, созданного западными монголами. К 1760-м годам в силу ряда разрушительных внутренних и внешних причин, решающей из ко-

торых стал разгром Джунгарии в войне с Китаем, улусное объединение телеутов окончательно распалось.

Этнотерриториальные группы телеутов. Процесс перехода телеутов – "выезжих белых калмыков" – под покровительство Русского государства начался в 20-е годы XVII в. Постепенно на юге Западной Сибири происходило формирование ряда телеутских территориальных групп – "тарской" (около г. Тара), "томской" (в низовьях Томи и около г. Томска), "яйской" (на притоках р. Чулым – Яя и Тисуль), "кузнецкой" (около г. Кузнецка, по р. Томи, в низовьях Кондомы и по р. Ускат) (см.: *Уманский*, 1980. С. 188–204; *Messerschmidt*, 1962. S. 156).

Судьбы этих групп телеутов сложились по-разному. Уже в XIX в. тарские и яйские телеуты были ассимилированы в сибирско-татарской и русской среде. Бо́льшая часть томских телеутов приняла мусульманство и в значительной мере сблизилась по культурному облику и языку с томскими татарами – чатами и эуштинцами. Незначительная часть томских телеутов приняла христианство и к началу XX столетия обрусела. В настоящее время потомки томских телеутов – "калмаки" – живут на севере Кемеровской обл. (об их этнической истории и культуре см. работы Н.А. Томилова – 1981. С. 237–245, 1980, 1983; также см. очерк "Сибирские татары" в данной книге).

И только потомки кузнецких телеутов сохранили многие этноспецифические особенности, в том числе самоназвание "телеуты". В XVII в. первые телеутские семьи селились на берегах р. Ускат и около г. Кузнецка (*Уманский*, 1980. С. 189–196). Со второй половины XVII столетия главным местом расселения телеутов стали долины Уската, где они жили вместе с "кузнецкими татарами" (*Миллер*, 1941. С. 405–406). Впрочем, еще в 1701 г. основные кочевья ясашных подгородных телеутов, судя по карте С. Ремезова, находились на правом берегу Томи по рекам Чесноковка и Черная (*Ремезов*, 1882. Карта 14). В XVIII в. единый "улус ускатских подгородных белых колмаков Давыда Торгая" распался. Из него выделился "улус Сортоева и Васьки Поросёнкова" (около 1709 г.) (*Уманский*, 1980. С. 278). На 1734 г. становятся известными следующие места расположения телеутских "юрт": 1) Тытыковы юрты – "на нагорной стороне от монастыря (Рождественского. – *Д.Ф.*)... 2 версты" (*Крашенинников*, 1966. С. 38), на месте современного г. Новокузнецка; память об этих юртах сохранилась и у современных телеутов как об улусе "Кара-Тон" (Черная шуба), откуда "пошла" тӧл (фамилия, большая семья) Тыдыковых из сеока (рода) Чорос; 2) Поросёнковы юрты – в четверти версты от русской деревни Мокроусовой (*Он же*, 1966. С. 39); память о них у пожилых телеутов перешла на д. Мокроусово ("Поросёнковы – из породы Мокроус"), а на месте, где С.П. Крашенинниковым были отмечены Поросёнковы юрты, телеуты "помещают" улус Тётпёр; 3) Кашканаковы юрты – "пониже" деревни Сидоровой (*Он же*, 1966. С. 39), скорее всего где-то между современными населенными пунктами Сидорово и Терехино, т.е. так же, как и Поросенковы юрты, на правом притоке Томи – р. Есаулке. Все три улуса (юрты) находились в бассейне р. Томи.

Такое же расселение предков бачатских телеутов сохранялось, по-видимому, почти на всем протяжении XVIII в.: у И.Г. Георги после его поездки 1771–1772 гг. читаем: "ныне стоят деревни их по берегам реки Томы и ея речек, начиная от Белых гор, до самого Кузнецка и до рубежей чацких татар" (*Георги*, 1799. С. 155).

Земли по р. Бачат в XVIII столетии занимали ач-кыштымы ("Ашкыштымская волость", "кистимские татары" или "Волость Ашкыштымцы" по С. Ремезову), о которых в 1734 г. Г.Ф. Миллер писал: "Кыштымская (волость. – *Д.Ф.*), жители которой называют себя кыштымами, находится по р. Бочату, впадающей с запада в Уень или Иню, и в верховья р. Чумыша..." (см.: *Потапов*, 1969. С. 131). Кроме этого ач-кыштымы и какая-то часть телеутов, по данным И.Г. Гмелина, жили в улусе Калтырак, располагавшемся на небольшом правом притоке Тарсьмы, впадающей слева в Иню (*Gmelin*, 1751. S. 267–269).

Схема расселения телеутских, ачкыштымских и тюльберских улусов в начале XVIII в.

Существенные изменения в расселении телеутов приходятся, вероятно, на конец XVIII – XIX в. Связаны они с подселением к "томским" (по р. Томи) и ускатским телеутам телеутов с Иртыша (*Потапов*, 1969. С. 138), с возвращением части телеутов с р. Волги (*Ядринцев*, 1881. С. 232; *Потапов*, 1987а. С. 63–64, 68), т.е. в конечном счете, связаны с поражением Джунгарии и с принятием жителями Саяно-Алтая российского подданства. Значительное увеличение численности привело к необходимости отселения части телеутов с Уската. По объяснениям стариков-информантов этнографа А.Г. Данилина, д. Челухоево называется по-телеутски "ар-пайат" (дальний Бачат), потому что предки их раньше жили в 50 верстах отсюда, на Ускате (Архив НИИ МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. № 3. Д. 77).

К концу XVIII – началу XIX в. основная часть телеутов жила уже не около г. Кузнецка, а в южной части Кузнецкой котловины, по рекам Большому и Малому Бачатам. В середине XIX столетия (в 1861 г.) В.В. Радлов нашел главные селения телеутов именно на р. Бачат.

Сложение группы "бачатских телеутов" не было результатом "механического" соединения телеутских родов-переселенцев и телеутов, попавших на Бачаты в конце XVIII – начале XIX в. Как показал специально проведенный анализ этнической истории телеутов в XIX столетии, ими были ассимилированы различные тюркоязычные группы – тюльберы, ач-кыштымы, тогулы и др., жившие в Кузнецкой котловине и на Средней Томи задолго до появления здесь собственно телеутов. В XVII в. перечисленные группы находились на положении "троеданцев" – они входили в Кузнецкий у. и платили ясак России, считались "кыштымами" обских телеутов, а иногда подвергались поборам и со стороны кыргызских князьков. Источники

XVIII в. описывают тюльберов, ач-кыштымов и абинцев как во всем сходных с кузнецкими телеутами (см.: *Георги*, 1799; *Крашенинников*, 1966), хотя, очевидно, сохранявших собственное этническое наименование и некоторую этнокультурную специфику (*Gmelin*, 1751).

В XIX в. телеуты составляли несколько административных единиц – ясачных волостей – в Томском, Бийском и Кузнецком уездах Томской губ.

В этнокультурном отношении телеуты в тот период также не представляли единства и различались по отдельным территориальным группам, среди которых наиболее значительными были три, условно называемые бачатской, томской (калмакской) и алтайской.

Бачатскую группу составляли четыре оседлых волости (инородных управы) Кузнецкого у.: Телеутские – "первой половины", "второй половины", "третьей части" и Ашкыштымская первой половины. Население названных волостей размещалось главным образом по притокам р. Ини – Большому и Малому Бачатам, а также по Томи, к северу от города Кузнецка. К концу XIX в. численность бачатских телеутов (включая обрусевших) составляла около 4500 чел. (*Патканов*, 1911). Внутри группы бачатских телеутов отдельное локальное образование представляли "инородцы", жившие в непосредственной близости от г. Кузнецка, в сел. Ортодагыаал (улус Том, или Телеутский), являвшемся неофициальным центром Телеутской вол. третьей части. Кузнецкие телеуты были близки по типу хозяйственных занятий и по некоторым чертам быта к проживавшим по соседству шорцам, но по самоопределению отличали себя от них, подчеркивая свое этническое и языковое единство с собственно бачатскими телеутами.

Томская группа телеутов включала одну Телеутскую вол., селения которой располагались к югу от Томска, по р. Искитиму, левому притоку Томи. Томские телеуты насчитывали в 1816 г. 419 чел., в 1834 г. – 471 (ГААК. Ф. 3. Оп. 4. Д. 29. Л. 286), в 1858 г. – 549, а в 1897 г. – 713 чел. (*Патканов*, 1911). Большая часть телеутов этой группы, как уже было сказано, приняла мусульманство и составила основу группы томских татар – калмаков.

Алтайскую группу представляли телеуты, проживавшие в Горном Алтае. Сложение этой группы телеутов относится только к концу XVIII – XIX в. Она формировалась преимущественно за счет телеутских переселенцев из Кузнецкого у. Главными причинами переселения, как отмечала ясачная комиссия 1828 г., были "врожденная страсть к перемене мест" и поиски удобных охотничьих угодий. По данным ясачных комиссий первой половины XIX в., телеутов на Алтае в 1831 г. насчитывалось 142 души обоего пола. До 1824 г. большинство из них находилось в ведении бачатских волостей. Позднее они образовали самостоятельные волости или вошли в состав административных единиц "инородцев" Алтая. Например, в 1828 г. к 7-й алтайской дючине было причислено 123 чел. из Телеутской вол. первой половины (ГААК. Ф. 3. Оп. 4. Д. 29. Л. 118).

К середине XIX столетия число телеутов на Алтае возросло. Определенным образом их переселению из Кузнецкого у. способствовала созданная в 1830-е годы Алтайская духовная миссия, которая надеялась на помощь крещеных телеутов в приобщении алтайцев-шаманистов к христианству. Большинство телеутов этой группы проживало в миссионерских селениях совместно с "новокрещеными алтайцами". Так, в 1855 г. в сел. Улала числилось "оседло живущих новокрещеных инородцев домов до 70, в них проживали до 32 семейств телеутов и до 40 семейств из черневых татар, алтайских калмыков и двоеданцев" (Архив РГО. Р-62. Оп. 1. Д. 23. Л. 26). Телеутами были основаны Улала (ныне г. Горно-Алтайск) (1830), Черга, Мыета / Муйту (1845 г.), Старо-Суртайское (20-е годы XIX в.), Кокша, Черный Ануй (1849–1856 гг.), Уруссул или Ангудаево (1856 г.), Верх-Карагуж и др. (*Radloff*, 1884. S. 321–328; *Потапов*, 1969. С. 144; *Уманский*, 1980. С. 281). К концу XIX в. телеутских "инородцев" в Горном Алтае насчитывалось почти столько же, сколько в

Кузнецком у. В середине XIX столетия телеуты в Горном Алтае представляли часть населения трех инородных волостей Бийского у.: Быстрянской, Кокшинской и Сарасинской, общей численностью около 3 тыс. чел., а по данным переписи 1897 г. – Быстрянской и Сарасинской, расположенных в северной части Горного Алтая по р. Катуни и ее притокам Семе, Черге и др. Первая из названных волостей насчитывала 3521 чел., вторая – 540 (*Патканов*, 1911).

По многим этнокультурным параметрам бачатским телеутам было близко тюркское население Бийско-Чумышской лесостепи*, приписанное к Ашкыштымской второй половины, Баянским первой и второй половины, Тогульским первой и второй половины, Тагабским первой и второй половины и Керецкой инородным волостям Кузнецкого у. Томской губ. Этнический состав этого населения – по определению В.В. Радлова, "оседлых инородцев", "потомков кузнецких татар, смешавшихся с телеутами" (*Radloff*, 1884. S. 214) – был весьма разнородным, хотя известно, что большинство здесь составляли различные родовые подразделения ач-кыштымской и тюльберской этнических групп, а также роды (*сөөк*) тогул и табыска. Часть этого населения уже в конце XIX в. занимала пограничное положение между шорцами, телеутами и кумандинцами; соседи обычно определяли их как "татар", "татарский край" (в частности, так называли жителей тогульского с. Калачево). В значительной массе эти тюркские группы обрусели в течение XIX столетия. Отчасти они влились также в состав шорцев, телеутов и кумандинцев, а порой сохраняли представления о собственной этнической идентичности (в частности, тюльберы и ач-кыштымы), не во всем отождествляя себя с телеутами, вплоть до конца XX в. (*Функ*, 1993. С. 52–73; *Батьянова*, 1994. С. 14–27).

Названные группы телеутов различались между собой не только по условиям и времени вхождения в состав Российского государства, но и по своему родовому и этническому составу, особенностям хозяйства и культуры. Эти исходные различия, очевидно, во многом определили особенности административного и общественного устройства, развития хозяйства и культуры каждой из телеутских групп.

Численность и расселение бачатских телеутов в XIX–XX вв. Наиболее самобытной в этническом отношении была и до настоящего времени остается группа бачатских телеутов. Поэтому при характеристике этнической культуры телеутов главное внимание мы уделяем именно телеутам бачатским, привлекая материалы по другим группам лишь в качестве сравнения.

Наибольшее количество населенных пунктов, где жили бачатские телеуты (зачастую вместе с ач-кыштымами, тогулами, тюльберами, чедыберами, абинцами), становится известно начиная с 70-х годов XIX в. (материалы 1877, 1889, 1897, 1901 гг.):

по р. Большой Бачат	д. Бабанакова (телеут. *Полманак*), с. Бачатское, улусы Чертинский (*Чарту*), Больше-Бачатский (*Улуг'ал*)
по р. Малый Бачат	д. Семенушкина (бывшая д. Нарышева; *Чеби*), улус Челухоевский (*ар-Пайат*; включая д. Верховскую, *Сас* и улус *Закӱртей*), д. Бекова (*Крестӱ*), улус Шандинский (*Шаңды*)
по р. Прямой Ускат	д. Кутонова (бывш. улус Торгайский), Сергеева (*Оскот*), улус Ускатский

* Ряд исследователей рассматривает их в качестве четвертой территориальной группы собственно телеутов (см., напр.: *Батьянова*, 1992. С. 144), но есть и иные точки зрения. О том, что бачатские телеуты называли "томско-кузнецких татар" *тюльберами*, впервые писал А.М. Сухотин (1931. С. 107), считавший тюльберами все тюркоязычное население Бачатского, Крапивинского, Топкинского и Щегловского районов и предполагавший при этом их языковую близость к шорцам (С. 107–108). По мнению Э.Ф. Чиспиякова, границы кондомского диалекта шорского языка (из контекста работы следует, что автор имел в виду и границы расселения шорцов), простирались на север по р. Томи до впадения в нее справа р. Верхняя Терсь (т.е. захватывали территорию расселения тюльберов), а на западе включали бассейн р. Чумыш и Тогул (*Чиспияков*, 2004. С. 103).

по р. Ур	улусы Горскинский, Урский
по р. Томи	улусы Средне-Телеутский (*Том*; на р. Каменка; включал в себя ранее существовавший улус Козымаевский), Мокроусовский (*Тӧтпӧр*; на р. Есаулка), Абашевский (в устье р. Абашева)
по р. Кондоме	улус Таргайский (на р. Каргачат / Каргызак)
по р. Ине	улус Инских-Вершин (д. Инюшка)
по р. Кара-Чумыш	улус Керлегешский (*Курлеӈеш*).

Кроме того, по воспоминаниям пожилых телеутов, когда-то в понятие "Бачат" входили и такие населенные пункты, как Меретская (*Мӧрӧп/Мерет*), Тихонова (Старо-Антоново; *Чоодыр*), Бызово (*Пахсан*), Ильинка (*Ӧксӧн*), Терехино (*Пӧдӱнке*), Краснознаменка (*Уч кӧл*), в основном по р. Томи, а также улус Караллинский (д. Каралда) на р. Каралда, где жили тюльберы – небольшой народ, близкий по происхождению, языку и культуре к телеутам.

Численность бачатских телеутов была практически стабильной на всем протяжении XIX в. (см. табл. 1 и 2).

Более полные и точные сведения обнаруживаются в статистико-экономических обследованиях и переписях второй половины XIX столетия.

Можно сделать еще одно уточнение в отношении результатов переписи 1897 г. По данным самого же С.К. Патканова, более половины из 4463 телеутов не говорили по-телеутски. Родным считали русский язык "телеуты" деревень Сергеевой, Бабанаковой, Бековой, Семенушкиной, улусов Кутоновского и Усть-Каптельского, значительное число в улусах Урском, Больше-Бачатском и ряде других: всего 1697 чел. (811 мужчин и 886 женщин). К их числу можно добавить "телеутов" улуса

"Телеутская пятиэтажка" в г. Заринское Алтайского края. Фото Е.П. Батьяновой

Таблица 1

Численность бачатских телеутов в первой половине XIX в.*

Волость	1812 г. ясачных	1816 г.		1827 г.	1830 г.	1831 г.	1832 г.	1834 г.	1840 г.	
				душ мужского пола						
Телеутская первой половины	736	1696 обоего пола	487 ясачных	644	448	448	452	452	2336 душ обоего пола	1191 мужского пола
Телеутская второй половины			380 ясачных	305	289	289	290	290		
Телеутская третьей части		211 ясачных 404 обоего пола		239	212	210	212	212		
Аштымская первой половины	261**	141 ясачных 276 обоего пола		140	141	141	141	141	–	
Итого: мужского пола	997	1219		1328	1090	1088	1095	1095	1191 без ачкыштымов	
обоего пола	–	2376		–	–	–	–	–	2336 без ачкыштымов	

* Приводится по: *Функ*, 1993. С. 30.

** Число ясачных по Ашкыштымской волости в 1812 г. дано без разделения на 1 и 2 половины. Фактически число ясачных в улусах, выделенных позже в Ашкыштымскую волость 1-й половины, было, приблизительно, равно 100–120 чел.

Таблица 2

Численность бачатских телеутов во второй половине XIX в.*

Инородная управа	1859 г.		1877 г.		1889 г.		1897 г.		1901 г.	
	мужчины	женщины	мужчины	женщины	мужчины	женщины	мужчины	женщины	мужчины	женщины
Телеутская первой половины	1498	1482	610	599	1025	947	2021	2098	494	478
Телеутская второй половины			578	586	425	401			736	732
Телеутская третьей части			240	229	450	409			371	340
Ашкыштымская первой половины	508**	525	298	323	266	259	161***	183	–	–
Итого:	2980 (без ачкыштымов)		3463		4182		4463		$\frac{1601+1550}{3151}$	

* Приводится по: *Функ*, 1993. С. 30–31.

** Без разделения на первую и вторую половины.

*** В двух половинах числилось 402 мужчины и 423 женщины (*Патканов*, 1911. С. 274). Ввиду того что материалы С.К. Патканова не всегда позволяют четко провести грань и выделить именно Ашкыштымскую управу первой половины, приводимые цифры могут быть не точны.

Жительница с. Бековo В.С. Хлопотина. Июль 1989 г. Фото Д.А. Функа

Таргаевского, все 175 человек которого считали своим родным шорский язык (*Патканов*, 1911. С. 298).

Точных сведений о динамике численности телеутов в годы советской власти, в связи с отсутствием у телеутов возможности фиксировать свою национальную принадлежность, не существует.

По данным 1919 г. (ГАКО. Ф. Р-125. Оп. 2. № 3. Л. 1, 4, 6, 17), бывшие когда-то телеутскими населенные пункты были распределены по пяти волостям Кузнецкого у.: в Кузнецкую, Прокопьевскую, Ускатскую (Романовскую), Караканскую и в основном в Телеутскую. В последнюю волость вошли улусы Бековский, Бабанаковский, Больше-Бачатский, Урской, Чертинский, Челуховский, Шандинский, деревни Верховская, Заречная, Семенушкина.

По постановлению Сибревкома от 4 сентября 1924 г. Телеутская вол. с центром в селе Челухово была упразднена, а ее населенные пункты переданы в ведение Бачатской и Ленинской укрупненных волостей (Административно-территориальное деление..., 1966. С. 67–68, 164).

К настоящему времени бачатские телеуты проживают довольно компактно в селах Бековo (оно включает деревни Челухоево и Верховская), Улус (Больше-Бачатский) и Ново-Бачаты Беловского р-на, в микрорайоне Телеут (Чартуу) г. Белово, в д. Шанда Гурьевского р-на, а также на окраине 13-го микрорайона и в новом микрорайоне "Ильинка" г. Новокузнецка – одного из крупнейших городов Сибири. Почти треть всех бачатских телеутов живет в городах Кемеровской обл.

ГЛАВА 3

ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ЗАНЯТИЯ И МАТЕРИАЛИЗОВАННАЯ КУЛЬТУРА

В XVIII – начале XX в. в различных видах хозяйственных занятий телеутов сочетались черты, присущие скотоводам-кочевникам, оседлому таежному населению и заимствованные от русских крестьян. Комплексность хозяйства была характерна для всех территориальных групп телеутов, и особенностями их хозяйства можно считать лишь бóльшую или меньшую роль какого-либо одного из занятий. Эта роль обусловливалась наличием пастбищ, их постепенной распашкой или же близостью горно-таежных массивов, благоприятных для развития таежной охоты и сбора кедрового ореха, и т.п.

Территория расселения бачатских телеутов в XIX–XX вв. находилась в границах одного физико-географического района – Кузнецкой котловины. Будучи ограниченной с запада Салаирским кряжем, с юга Горной Шорией и с востока Кузнецким Алатау, она представляет собой межгорную впадину в виде неправильного четырехугольника, вытянутого с юго-востока на северо-запад на 110–120 км. По характеру рельефа Кузнецкая котловина – слабоволнистая равнина. В центральной части котловину пересекает Тарадановский увал, являющийся как бы естественной северной границей расселения бачатских телеутов. Климат южной части Кузнецкой котловины резко континентальный, что позволяет в течение короткого, но теплого лета выращивать разнообразные сельскохозяйственные культуры. Речная сеть представлена небольшими, из-за малой глубины непригодными для судоходства речками – притоками Томи, Ини и Чумыша. Наличие значительных массивов черноземных почв, а также то, что котловина практически вся представляет собой лесостепь и степь, способствовали быстрому развитию в этом районе земледелия. Интенсивность распашки, естественно, сказалась на сокращении пастбищных площадей.

Животный мир котловины во многом определяется ее растительностью и потому не особенно разнообразен. Здесь обитают косули, встречаются лоси, лисицы, хорьки, зайцы, очень много сусликов. В березовых колках лесостепи распространены тетерева, в разнотравных степях и на пойменных лугах – серая куропатка, перепел и другие птицы. По берегам водоемов встречается водоплавающая дичь – утки, гуси, в реках и озерах – щуки, окуни, караси, налимы, чебаки и иные виды рыб. В последние десятилетия интенсивное промышленное освоение территории расселения телеутов, главным образом открытая добыча угля, принесло особо ощутимый ущерб ее животному и растительному миру.

Скотоводство. Самое раннее и, пожалуй, единственное этнографическое описанием скотоводства – сообщение XVIII в. И.Г. Георги: “Скотоводство... пришло в великий упадок. У кого есть 10 лошадей, столько же рогатого скота, и вдвое овец, тот почитается у них нескудным человеком. Богатый же имеет до 50 лошадей и рогатой скотины. Свиней они не держат; дворовая же птица в небольшом числе у них водится. Скотина у них всю зиму шатается, на дворе; слабую же не только подкрепляют сеном, но и берут обыкновенно в жилые избы” (*Георги*, 1799. С. 157).

Несмотря на “великой упадок”, в конце XIX – начале XX в. телеуты держали еще довольно большое количество голов скота, который в ряде случаев составлял основу их хозяйства. Разводили коней, коров, овец. В некоторых хозяйствах, вероятно, под влиянием русских, держали свиней и коз.

Птицеводство, по сравнению с русскими крестьянами, даже в начале XX столетия было развито слабо. В некоторых семьях держали кур (*куш* – букв. “птица”),

Телеуты В.М. Шабин (*справа*) и М.А. Поросёнков рядом с последними к началу 1990-х годов конями в д. Телеуты. Февраль 1991 г. Фото Д.А. Функа

уток (*утке*), гусей (*кас*), индеек (*индейке*, а у потомков кузнецких телеутов они назывались *ильинке* по наименованию соседней д. Ильинка), оставляя на зиму по три–четыре особи каждого вида.

Преимущественное развитие в скотоводстве получило разведение лошадей и крупного рогатого скота. Если у телеутов степной и горной частей Алтая развитие коневодства шло по пути увеличения табунов, в том числе и за счет выведения новых пород (телеуты Шабураковы из с. Улус-Черга в Горном Алтае занимались целенаправленной работой по улучшению местных пород коней; известно также, что Шабураковы были самыми крупными в этом регионе поставщиками коней для нужд русской армии в 1904–1905 гг.), то у бачатских телеутов постепенное уменьшение числа коней, приходившихся на одну семью, компенсировалось увеличением числа голов крупного рогатого скота. На начало XX в. уровень скотоводства на Бачатах можно определить термином "посреднение", так как уже к 1901 г. практически не стало ни неимущих, ни хозяев "крупных" (даже в 10–20 голов) стад и табунов.

Традиционные черты длительное время сохраняло коневодство, по способам разведения и содержания коней близкое к коневодству ряда скотоводческих народов Азии. Для летнего выпаса хозяева сдавали своих коней пастухам (*кӱзечи* / *кӱзетчи*), нанимаемым коневладельцами нескольких улусов. Места для выпаса огораживались поскотиной – либо общей для одного улуса (такие поскотины были у жителей ул. Урского и ул. Шанды), либо одной для нескольких населенных пунктов. Общая поскотина была для деревень Кутоновой и Сергеевой, для ул. Средне-Телеутского и д. Козымаевой, для населенных пунктов Бековo, Верховоская, Семенушкина, Челухоевский, Улу Аил и Чарту.

Коней метили тавром (*тамга* / *таңма*, или *оймо*; термин этот не являлся общетелеутским: телеуты с. Бековo называли тавро "по-русски" *тавра*). В целях учета

скота пастухи пользовались счетными деревянными палочками (*чертик*), аналогичными кумандинским и хакасским (ср.: *Бутанаев*, 1981. С. 70). Сохранялся широко распространенный у скотоводов счет коней по табунам – *табын*, или *пир айгыр мал* (табун коней при одном жеребце, обычно 20–25 голов). Традиционными оставались способы отлова коней из табуна с помощью аркана или укрюка (*чалма*). Телеутам было известно до 10 способов стреножения коней, использовавшихся в зависимости от того, надо ли было отпустить коня на выпас или ставить ему тавро, кастрировать или усмирять необъезженного жеребца.

О большой роли скотоводства в хозяйстве телеутов и их исторических предков могут свидетельствовать также развитая терминология для обозначения мастей коней, различения верблюдов, коней, коров по полу и возрасту, значительный ассортимент блюд из конского мяса и молока, фольклор, в котором конь – один из главных образов, чрезвычайно редкий для эпического творчества народов Саяно-Алтая мотив телеутского эпоса о возвращении героев на родину с караваном в несколько сот верблюдов и многое другое.

Земледелие. В конце XVIII в. И.Г. Георги писал о телеутах, живших по р. Томи поблизости от г. Кузнецка: "Сперва было землепашество их не очень знатное: почему и можно было пашни свои так, как огороды полоть и от негодной травы очищать. Но тому уже лет около 30 (т.е. с 30-х годов XVIII в. – *Д.Ф.*) как землепашество есть главное их дело. Они производят оное точно так, как и русские сельские жители; и есть между ними такие люди, которые из году в год ржи (т. Арш), пшеницы (Будай), ячменю (Арба), овса (Зала) и гороху (Борчак) всего вообще, больше двух, а иногда и до трех сот пуд, да сверх того небольшое число конопель, льну и огородных растений сеют" (*Георги*, 1799. С. 157). Подобную картину на начало XIX в. дает в отношении бачатских телеутов Г. Спасский: "Они сеют почти всякого рода хлеб, произрастающий в тамошнем краю, и разводят некоторые огородные овощи" (*Спасский*, 1821. Ч. 13. Кн. 1. С. 6–12).

В конце XIX – начале XX в. из хлебных злаков бачатские и чумышские телеуты сеяли пшеницу, рожь, ярицу, овес, ячмень, просо. По различным улусам и деревням земледелием занималось от 30 до 100% всех семей. Размеры запашки обычно не превышали 30 десятин, а количество высеваемого хлеба – 100 пудов. Основываясь на статистических материалах 1889 и 1901 гг. можно установить (зная, что средняя норма потребления на еду и на посев на человека в год в 1889 г. составляла 20 пудов, а среднее количество вымолачиваемого с десятины хлеба в 1901 г. – 5 пудов пшеницы, 3 пуда овса и 5 пудов ржи), что практически ни одна из телеутских семей не могла полностью обеспечить себя хлебом. Это касается даже бачатских телеутов, имевших наиболее благоприятные для земледелия условия. Данный вывод подтверждается статистическими сведениями, в которых о большинстве семей сказано, что они покупают хлеб на ярмарках, в г. Кузнецке (по 50–60 коп. за пуд ржаной муки).

Несмотря на то что земледелие использовалось большинством телеутов лишь как дополнительный источник для получения пропитания и удовлетворения других хозяйственных нужд, в этой области их хозяйственной деятельности происходили изменения – увеличивалась запашка, совершенствовались способы обработки земли. Уже в XIX в. пашенное земледелие было у телеутов единственной и широко распространенной формой обработки земли. От простейших мотыг (*абыл*) и сох (*андазын, салда*) произошел переход к вспашке "двойчаткой" (пароконной сохой), легкой "кунгурской сохой" и другими орудиями. Для обработки пашни, посевов и урожая использовались также бороны (*тармуш*), грабли (*тармуш*), вилы (*айырмыш*), серпы (прямые, обоюдоострые длиной до 80 см – *чалга*; русские серпы), косы-горбуши (*чалгы/чапкы*) и "литовки" (*чалгы/чалга*).

Значительному, по сравнению со многими другими народами Саяно-Алтая, развитию земледелия у телеутов способствовали наличие плодородных земель, длительное совместное проживание с русскими крестьянами, близость к крупному тор-

говому центру – г. Кузнецку, целенаправленное влияние Алтайской духовной миссии, включение в российский капиталистический рынок, а также местные (сложившиеся до прихода русской и основной части телеутов на территорию Кузнецкого у.) традиции обработки земли. О последнем, в частности, свидетельствуют телеутские (XVIII в.) названия месяцев года – май – *тарлу айы* (месяц пашни), июль – *од айы* (месяц прополки хлеба), сентябрь – *оргак айы* (месяц выдергивания колосьев хлеба), октябрь – *ӱртун айы* (месяц обжига колосьев) и др., что позволяет охарактеризовать "не очень знатное землепашество" телеутов начала XVIII в. как "мотыжное".

Промыслы. Традиционным промыслом телеутов в зимнее время (с конца октября до апреля) являлась охота, первые описания которой у бачатских телеутов относятся еще к началу XIX столетия (*Спасский*, 1821. Ч. 13. Кн. 1. С. 7/13 –8/14). Этнографические наблюдения существенно дополняются статистическими отчетами конца XIX в. (ГАТО, РГИА и др.)

Охота была верховая (на коне, в том числе и ранней зимой) – на зайцев, лис, волков, на лыжах – на медведей, соболя, колонков, ласок, лосей, косуль, маралов, диких коз, рысей. Еще в начале XIX столетия у телеутов были специалисты по обучению охоте ловчих соколов, из птиц охотились на уток, перепелок, рябчиков, глухарей, тетеревов, куропаток, куликов, из мелких зверьков – на кротов, хорьков, сусликов, хомяков, сурков, выдр, барсуков.

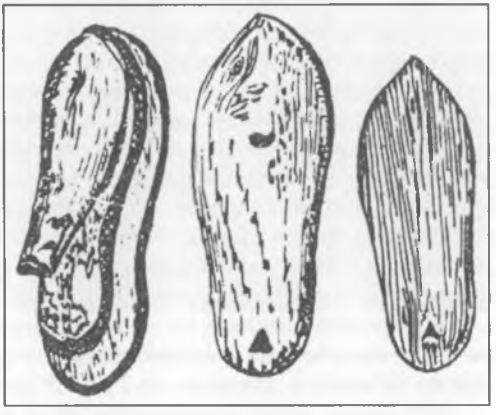
Охота велась как с помощью лука и стрел, копий (в XVIII – начале XIX в.) или ружей (XIX – XX вв.), так и с помощью различных типов "пленок", силков (*кыл, йеле*), петель (*тузак*), плашек (*паспак*), черканов (*черги*), загородей (*ман*), самострелов (*айа*), сетей (*кабу*), ловчих ям и тому подобных средств пассивной охоты.

В качестве подсобного вида хозяйственной деятельности телеутам было известно рыболовство. Рыбу ловили с помощью остроги (*сайга*), удочки (*кармак*; в основном удили рыбу дети), лучили по ночам (*йармаларга*), ловили сетями (*у/уу*), неводом (*сӧзӱрме*), ставили заездки (*пуук*) с рыболовной мордой (*сӱген*).

Под влиянием русских крестьян-переселенцев широкое распространение у телеутов получило пасечное пчеловодство. В 1889 г. "инородцы" Телеутской управы первой половины держали 473 колоды пчел (на 369 семей жителей управы), второй половины – 69 колод (199), третьей части – 1333 колоды (189), Ашкыштымской управы первой половины – 124 колоды (113). Наиболее крупные пасеки имели: в д. Торгаевой – Поликарп Иванович Торгаев – 60 колод, Александр Андреевич и Иван Матвеевич Торгаевы – по 40, Ефим Матвеевич Торгаев – 80; в д. Сергеевой – Кобины Алексей Ильич – 700, Григорий Ильич – 200; в ул. Средне-Телеутском – Яков Павлович Козымаев – 50 (ГАТО. Ф. 234. Оп. 1. Д. 135). Развитию пчеловодства способствовал высокий спрос на мед и воск.

Среди других отраслей промысловой деятельности важное место занимало собирательство, в частности сбор кедрового ореха. Им преимущественно занимались телеуты, проживавшие на Алтае.

Домашние ремесла. Наибольшее развитие у телеутов получили такие виды домашних ремесел, как выделка кожи и овчины, ткачество, плетение, шитье, изготовление различных предметов обихода из кожи, дерева, бересты, металла.



Колодки для шитья обуви. Д. Телеуты, 1988 г. Прорисовка с фото Д.А. Функа

Обработка кожи производилась, как и у других народов Южной Сибири,

Узда, сплетенная из кожаных сыромятных ремней (мастер – телеут К.А. Баксарин). С. Бековo, 1990 г. Фото Д.А. Функа

с помощью кожемялки (*талку*, или *тезе паскыш*), подставки для скобления мездры (*сӱргӱ*) и крюка с деревянным или металлическим ножом (*корук*), пялец (*керги*) и т.п. Умели телеуты выделывать и войлок (*кийис*), в том числе из верблюжьей шерсти: еще в начале XX в. этим занимались телеуты Горного и Степного Алтая.

Ткачество в начале XX в. было представлено только одним видом – производством поясов (*кур*). В зависимости от цвета утка (*арку*) – черного или двух-трех ярких цветов, например, красного и желтого – пояса назывались либо просто *соккон кур* (тканый пояс), либо *таңдайлап соккон кур* (тканый пояс, похожий на нёбо). Холст умели ткать только "русские", точнее говоря, обрусевшие телеуты деревень Бековой, Семенушкиной, Козымаевой и др. Любопытно, что в начале XIX в., судя по сообщению Г. Спасского, в число занятий телеутских женщин входило "прясть шерсть и поскон; ткать сукно и холстину; красить оныя в зеленой, красной или желтой цвет: в другие же цветы красить оне не умеют" (*Спасский*, 1821. Ч. 13. Кн. 1. С. 8/14).

Тканые пояса до настоящего времени – непременный атрибут женской традиционной одежды и, можно без преувеличения сказать, один из ярких символов самобытной телеутской культуры. Ткать их умеют буквально единицы пожилых мастериц. Впрочем, телеутская интеллигенция в 1990-е годы пыталась ввести в школе с. Бековo уроки труда с "национальным компонентом", на которых мастерицы обучали девочек плести тесьму и ткать пояса.

Высокого уровня развития достигло плетение: из лыка и тальника – корзин, кузовов телег, рыболовных морд; из ниток – неводов и сетей тесьмы, вязание чулок и рукавиц, плетение из сыромятных ремней плеток (*камчы*), конской узды и различных тесем: известны образцы плетения из 50 ремней, по приспособлениям и технике переплетения ремешков близкие к киргизским и казахским (*Функ*, 1992а).

Особо можно отметить товарность многих видов ремесленных занятий бачатских телеутов. По наблюдениям этнографов, в 1920-е годы телеутские чарыки (чирки, кожаные обутки) полностью завоевали местные рынки. Шитьем чарыков занимались абсолютно все женщины. За один день телеутка успевала сшить три–четыре пары чарыков, а некоторые мастерицы (одной из них была Прасковья Исакова) до девяти пар в день. Хотя последнее, как писал А.Г. Данилин, – "исключение, всем на удивление". Трижды в неделю – в пятницу в с. Бачатское, в субботу – в с. Гурьевское и в воскресенье – на станцию "Белова" телеутки ездили на базар со своей продукцией. Кроме близлежащих сел в число рынков сбыта входили и более удаленные населенные пункты, например, Ленинск (Кольчугино, ныне г. Ленинск-Кузнецкий). Основными покупателями были русские крестьяне и рабочие. Довольно высокая продажная стоимость чарыков (3–3,5 руб. за пару в 1927 г.) способствовала пополнению семейного бюджета.

На продажу шились не только чарыки, но и шубы русского покроя, шапки из меха емранок (серые суслики), зайцев, мерлушек, барсуков. Цена на шапки из емранок колебалась в пределах от 2 до 3,5 руб.

На рынок было ориентировано и плетение из сыромятных ремней конских сбруй, плеток. В их изготовлении мужчинам зачастую помогали женщины. Продажа осуществлялась на базарах. Некоторым мастерам русские крестьяне делали

Женские занятия: *1* – вязание щеток, *2* – прядение. Фото Е.П. Батьяновой

"За щетками". Традиционный промысел телеутов советского времени. Фото Е.П. Батьяновой

специальные заказы на изготовление шлеи. Стоимость полной шлеи, сплетенной из материала заказчика, доходила до 10 руб. (Архив МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. № 3. Л. 64). Плетеные узды и камчи делались для продажи на рынках Белово и Новокузнецка вплоть до конца 1960-х годов.

Вообще весь ритм жизни бачатских телеутов в начале XX в. вызывал да, пожалуй, и сейчас вызывает у сторонних наблюдателей самые искренние удивление и уважение. По уровню деловой активности они составляли разительный контраст со своими степными и горно-алтайскими сородичами. Этнографы отмечали, что и в Улус-Черге, и в Крутом у телеутов "общий темп быта носит более замедленный характер: чаще видишь без дела слоняющихся или лежащих без дела в тени амбара мужчин" (Там же).

Кратко резюмируя изложенные материалы, можно отметить в качестве основных характеристик хозяйства следующее: 1) натуральность хозяйства со все возрастающей степенью товарности (в основном за счет скотоводства) и включенности в капиталистический рынок; 2) комплексность с наличием таких отраслей, как скотоводство и птицеводство, земледелие и огородничество, охота и рыболовство, пчеловодство, собирательство, домашние ремесла; 3) при сохранении к началу XX в. определенных особенностей в сочетании различных отраслей хозяйственной деятельности, во многом обусловливавшихся географическими условиями обитания, очевидно вырисовывалась преобладающая роль скотоводства, дополнявшегося занятиями земледелием; 4) увеличение объемов и ассортимента производимой продукции за счет пополнения традиционных для телеутов видов посевов ржи и ячменя посевами пшеницы, овса и огородных культур, а в скотоводстве – за счет постепенного перехода к стойловому содержанию скота, разведения свиней и мелкого скота, увеличения поголовья крупного рогатого скота; 5) сочетание в различных видах хозяйственных занятий черт, присущих скотоводам-кочевникам, оседлому таежному населению с комплексным хозяйством (охота, рыболовство, собирательство, ручное земледелие), а также заимствованных от русского крестьянского населения.

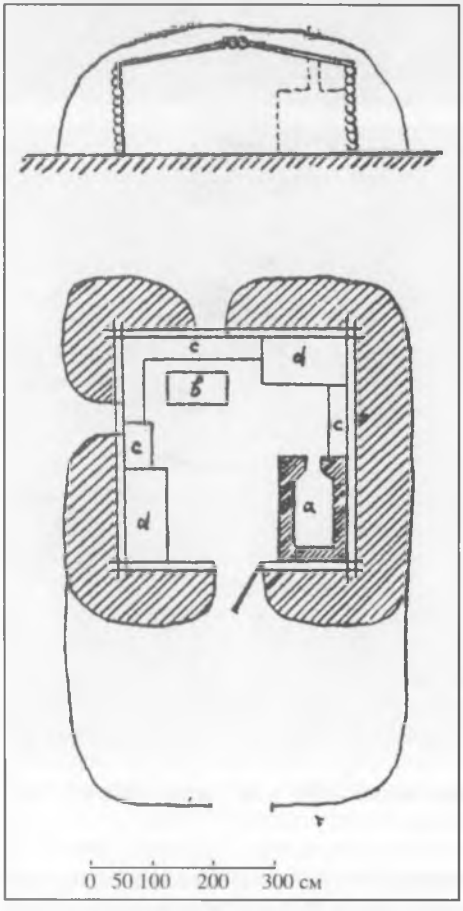
Телеуты (ныне ул. Телеутская в г. Новокузнецке): летом 1989 г. и зимой 1988 г. Фото Д.А. Функа

Современная структура хозяйственных занятий телеутов во многом определяется близостью телеутских населенных пунктов к промышленным центрам Белово и Новокузнецу и занятостью значительной части работающего мужского населения на предприятиях угольной промышленности Кузбасса. После разделения имущества колхоза "Сибирь" (с. Бековo) и выделения из него в 1995 г. колхоза (товарищества

с ограниченной ответственностью) "Байат" немалая часть сельских телеутов с. Бековo и входящих в него деревень продолжает быть занятой в сельском хозяйстве. По-прежнему в формировании семейных бюджетов существенную роль играет торговля продуктами питания (в основном мясом и молочными продуктами) на городских рынках.

Поселения и жилища. Основным типом поселений (улусов, деревень) телеутов с середины XIX до начала XX в. был стационарный. Преобладала уличная планировка. Усадьбы располагались поблизости друг от друга и были вытянуты вдоль центральной улицы иногда на 2–3 км. Большинство улусов не имело ярко выраженного членения по родовому или этническому признаку. Исключение составляли "концы" или "кварталы", существовавшие как в телеутских, так и в русских деревнях.

Материалы по телеутским жилищам стали накапливаться в литературе с XVIII в. В следующем столетии они были дополнены описаниями Г. Спасского (1821), В.В. Радлова (1884, 1989), В.И. Вербицкого (1860, 1893). Сведения по жилищу телеутов начала XX в. были собраны А.В. Анохиным и особо А.Г. Данилиным (Архив МАЭ. Ф. 11, 15). Подробная историко-этнографическая характеристика поселений, жилищ и хозяйственных построек и связанных с их возведением обрядов дана в монографии Д.А. Функа (1993).

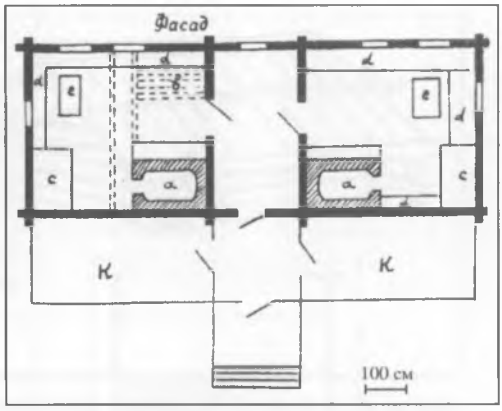


План и вид в разрезе дома-полуземлянки. Рис. А.Г. Данилина, 1927 г. Архив МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. № 2

В XIX – начале XX в. у телеутов было несколько основных типов жилищ.

1. Постоянные каркасные наземные постройки конического типа из жердей и коры или бересты – жилая "юрта" (*аланчык*) и шаманский чум (*сөөлтӱ*), близкие конструктивно и аналогичные по назначению постройкам южных алтайцев, хакасов, тувинцев (в первом случае) и северных алтайцев (во втором). Возможно, ко времени широкого бытования подобного рода построек в качестве жилищ относятся воспоминания о способах сидения на полу, на кошме. Поджав под себя ноги "по-турецки" (*пакташтанып отур*), мог сидеть глава семьи, если в юрте не было гостей. Так же сидели наиболее уважаемые, почтенного возраста гости и члены семьи – мужчины. Мужчины среднего возраста сидели на правой ноге, левая была согнута в колене; женщины – на левой ноге, согнув правую ногу в колене (*чӧгӧдӧп отур*).

2. Постоянные прямоугольные полуподземные жилища – каркасные или срубные. Оба типа, именуемые обычно "полуземлянка", назывались по-телеутски *т'ер ӱй / йер ӱй* (земляной дом) или *кышту* (зимник). Полуземлянки были невысокими – от 1,5 до 2 м высотой – сооружениями с плоской или двускатной самцовой крышей. Снаружи стены обкладывались дерном или дополнительно для прочности обшивались плетнем. Справа от



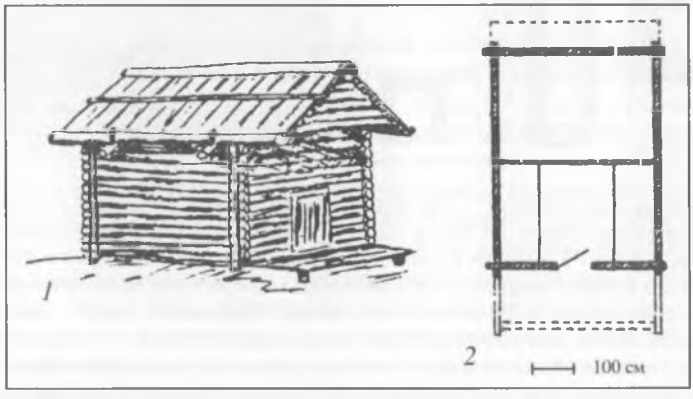
План дома телеута Кильтеева в Челухове: *a* – печь, *b* – полати (*тоско*, *наполат*), *c* – постель (*төжөк*, *jастык*), *d* – скамейки. "Сруб в 15 венцов. Пол на высоте 6-го венца. Высота от пола до потолка в сенях – 204 см, в правом и левом помещениях – 213 см. Высота окон – 107 см, дверей – 145 и 150 см. Высота полатей от пола – 166 см; полки на высоте полатей. Высота печей – 130 и 135 см, шестка – 58 см. Высота постели – 60 см, лавок – 5 см. Толщина стен – 38 см. При входе устроены из досок пристройки – кладовые (К)". Рисунок и описание А.Г. Данилина, 1927 г. Архив МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. № 2

входа, ориентированного на восток, располагалась глинобитная печь. Такие полуземлянки, близкие конструктивно к телеутским, были известны челканцам, кумандинцам, шорцам и хакасам, а также долгое время сохранялись у потомков томских телеутов-калмаков (см.: *Томилов*, 1980. С. 82).

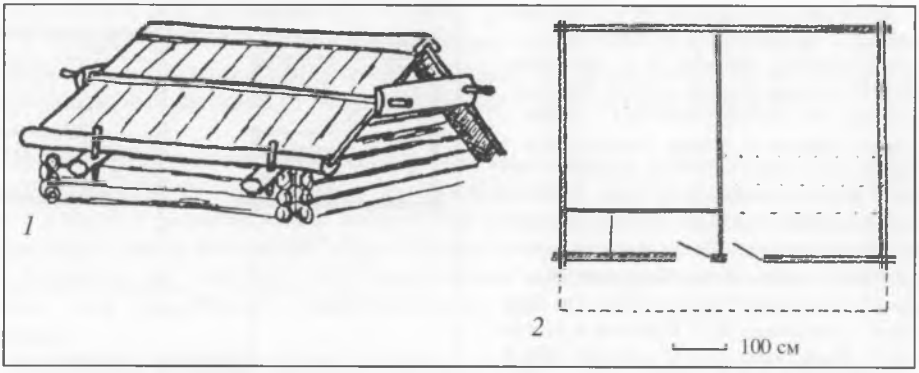
3. Летние срубные четырехугольные юрты – *йайгы үй*, или *йайлы* (летний дом, летник). Эти сооружения, известные в качестве жилых построек у телеутов с 30-х годов XVIII в., к началу XX столетия, например, у бачатских телеутов, сохранялись в небольшом количестве лишь в качестве амбаров или кладовых. В плане они представляли собой квадрат с размером сторон чуть более 4 м. Сруб ставился высотой в 6–8 венцов. Каркасная крыша имела вид четырехгранной усеченной пирамиды; 5–7 балок, образовывавших остов крыши, укладывались друг на друга краем на край. Вверху крыши оставляли дымовое отверстие. Поверх балок (перпендикулярно к ним) клали тонкие жерди, хворост и дранку. Вся конструкция крыши засыпалась землей и кусками дерна. Роль "потолка", удерживающего дерн, играли тонкие балки над верхним венцом сруба.

Этот тип жилища был известен также южным алтайцам и алтайским телеутам под названием *агаш аил* (*Тихонов*, 1984. С. 60–61; *Тощакова*, 1978. С. 91–96). Близкая к телеутской конструкция крыши знакома и якутам (см.: *Ионова*, 1952. С. 283–284; *Зыков*, 1986. С. 40. Рис. 13–14).

Наибольшее распространение во второй половине XIX – XX в. получили у телеутов жилища, сооруженные по образцу домов русских крестьян – большие четырех-



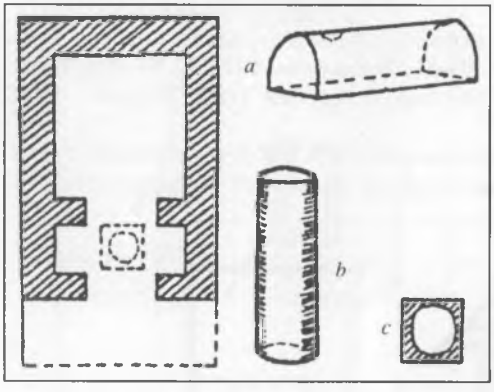
Амбар Ясакова: *1* – общий вид, *2* – план. Рис. А.Г. Данилина, 1927 г. Архив МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. № 2

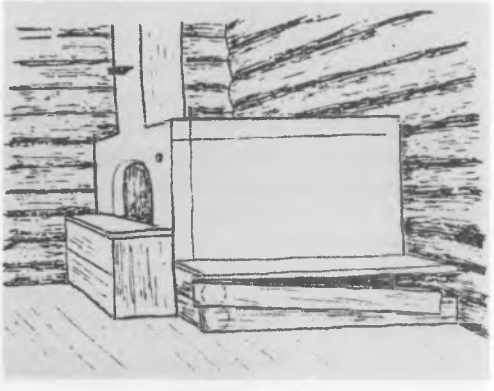


Амбар Якучакова: *1* – техника крепления крыши, *2* – план. Рис. А.Г. Данилина. 1927 г. Архив МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. № 2

и пятистенные избы, избы на две стопы (две каморы, разделявшиеся холодными или теплыми сенями) с двух- или четырехскатными крышами.

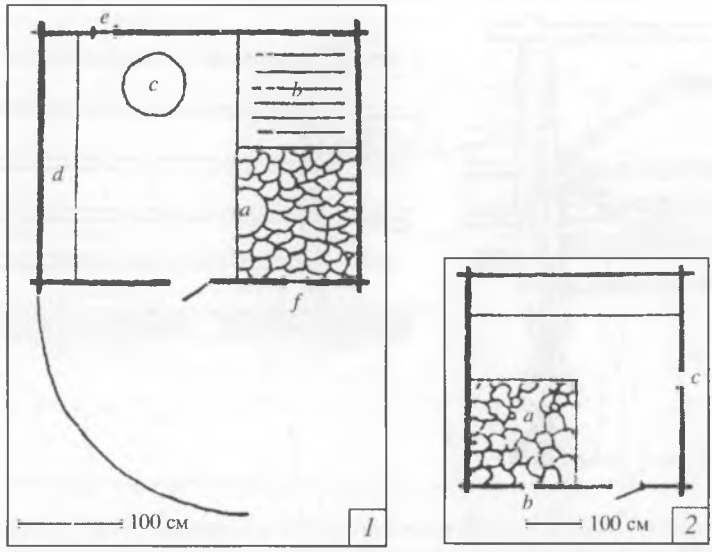
Достаточно своеобразным являлось внутреннее убранство телеутского жилища. Сразу за порогом (*позого*), с правой стороны у стены (*эпчи т'аны* – женская сторона) стояла печь. Напротив печи, у противоположной входу стены ставили кровать (*крабат* / *орын*) изголовьем к правой стене. Если в доме жили две семьи, то вторая кровать была с левой стороны от порога (*эр т'аны* – мужская сторона), ногами к порогу. Все свободное пространство между печью и кроватью (или между обеими кроватями) вдоль стен занимали лавки. На них ставились ящики. В переднем углу (*төр*) устраивалось некое подобие "божницы" – прибивали лубочные картинки, плакаты или же ставили икону. Кухонная посуда и самовар хранились на лавке около печи или на прибитой к стене полке (*наполко*).





Техника устройства печи "кемеге". «На предназначенное для печи место кладут слой только что привезенной сырой глины до 80 см. Затем уминают ее (без воды деревянным толкачом "сокнын-балазы"). Глину кладут не прямо на землю, а на невысокий сруб в 3–4 бревна, чтобы затем можно было сделать подполье. Обычно глины на среднюю печь потребно до 200 пудов. Утрамбовав слой до толщины будущего пола, кладут деревянный свод – "зминка", по высоте равной своду печи (*a*). На нем набивают слой глины около 20 см. На переднем его крае сверху ставят круглый деревянный остов трубы ("палман") (*b*), а вокруг него четырехугольником доски так, чтобы получилось свободное пространство между досками и бревном, заполняемое глиной (*c*)». Рисунок и описание А.Г. Данилина, 1927 г. Архив МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. № 2

Общий вид печи. Рис. А.Г. Данилина, 1927 г. Архив МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. № 2

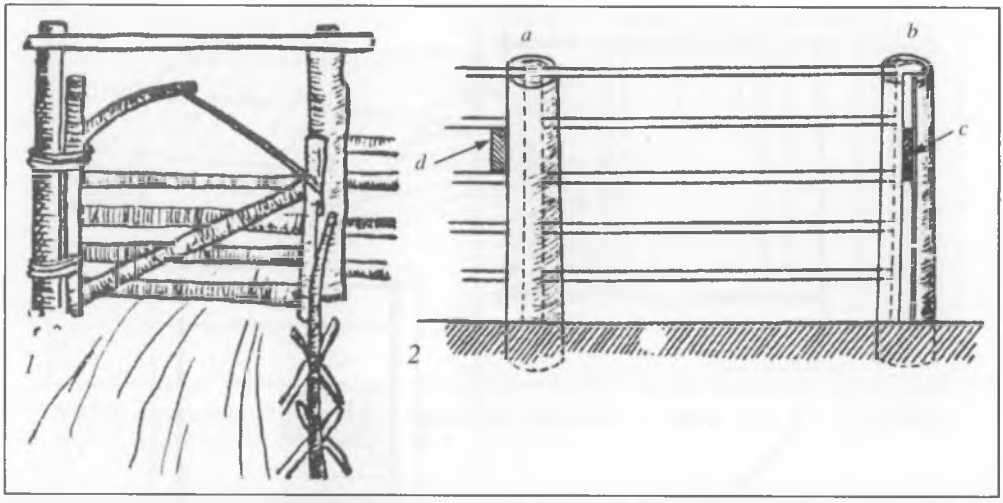


Планы бани: *1* – из сруба с 8 венцами: *a* – печь, *b* – полок, *c* – кадка, *d* – скамейка, *e* – окно во втором венце, 28 × 20 см, *f* – окно в седьмом венце, 14 × 20 см (на плоской крыше слой земли 16–20 см, общая высота бани – 162 см, высота двери – 112 см, высота печи – 62 см); *2* – из сруба с 11 венцами (хозяин – С. Шабураков): *a* – печь, *b* – окно в пятом венце снизу, 18 × 18 см, *c* – окно между пятым и шестым венцом, 54 × 36 см (высота печи – 72 см, дверь – 72 × 54 см). Рис. А.Г. Данилина, 1927 г. Архив МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. № 2

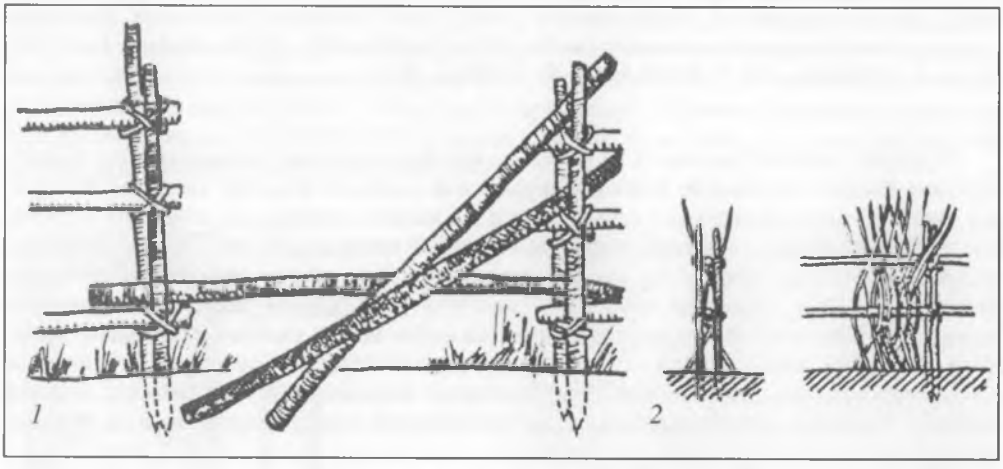
Постель (*тӧжӧк*) состояла из нескольких обязательных элементов: это 1) собственно тӧжӧк – перина из птичьих перьев или оленьей шерсти; мешок для перины шили из полосатого тика или набойки, 2) *кийис* – войлок, 3) *кӧндӧлӧ* – стеганое одеяло с одной клетчатой стороной и (или) 4) *орын т'абу* (*кыймаш*) – простыня или, скорее, покрывало, на котором на один конец шириной до 30–40 см были нашиты цветные лоскуты; сверху на постель укладывали несколько подушек (*т'астык / йастык*). В начале XX в. изредка встречались особые старинные украшения *йастык паш* (голова подушки), представлявшие собой доски, обтянутые кочмой из верблюжьей шерсти и украшенные аппликацией из цветного сукна и бархата. Кровать занавешивалась пологом (*кӧжӧгӧ*), прикреплявшимся на палке к потолку.

Традиционные хозяйственные постройки телеутов различных групп имели некоторые особенности, объяснявшиеся основной хозяйственной направленностью. Наиболее распространены были амбары, бани (*мылча*), загоны для скота (*чулан*), хлевы (*хлевушке*, или *кажаган*), курятники (*куш уайзы*, или *кажаган*).

Одежда. Первые описания телеутской одежды и украшений были сделаны в XVIII – начале XIX в. (*Gmelin*, 1751. S. 268 и др.; *Георги*, 1799. С. 158–159; *Спасский*, 1821. Ч. 13. Кн. 1. С. 5/11–6/12). Уже тогда внимание исследователей привлекала яркость и самобытность одежды. И.Г. Гмелин, например, описывал женскую одежду (сентябрь 1734 г.) так: "Эта женщина была необыкновенно красива. Одета она была в длинное платье из красного шелка, под ним шерстяная рубаха и льняные штаны. Ворот рубахи обшит китайским жемчугом; рубаха спереди была открыта, а по краям обсажена пуговицами и петлями. На голове была красивая татарская шапка, отороченная соболем. В ушах было по два серебряных кольца" (*Gmelin*, 1751. S. 268).



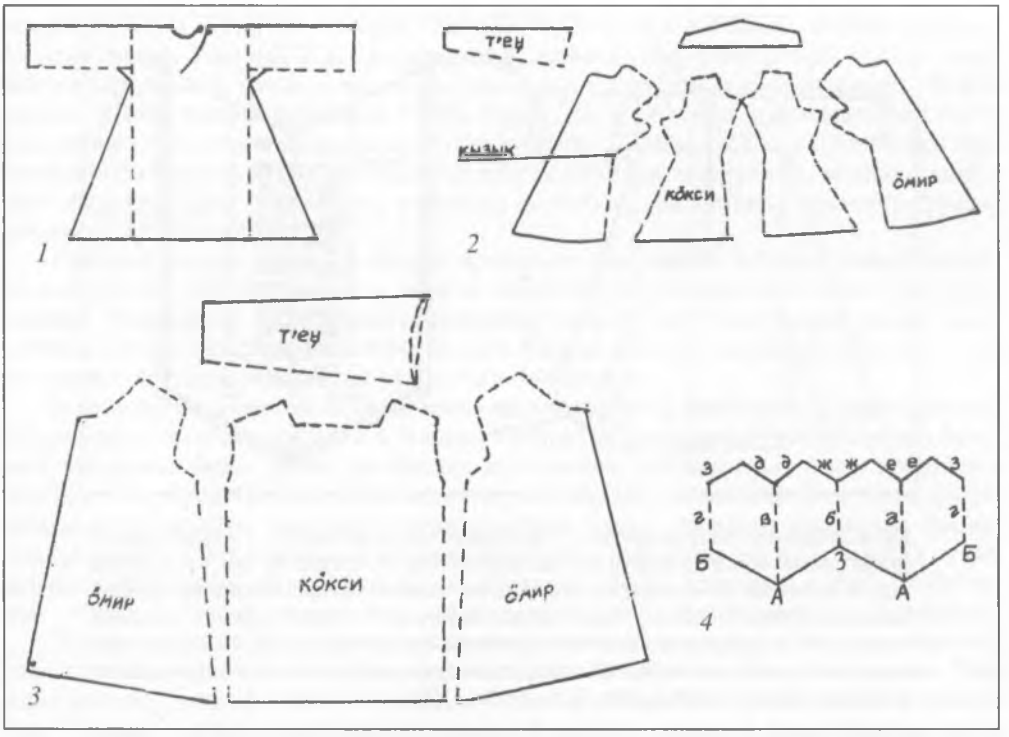
Ворота в изгороди (*1*) и схема устройства изгороди (*2*): *a* – средний столб (*ортоозын тағa пакан*), *b* – угловой столб (*толк/толук*), *c* – углубление (*тыргуш*), в которое вставляются жерди (*агаш*), *d* – чурка (*пакан*), поддерживающая жерди. Рис. А.Г. Данилина, 1927 г. Архив МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. № 2



Перелаз *завор* (*1*) и плетень (*ӱрген, ӱрып јазаган*) (*2*), колья которого (длина – 180 см) вбиты в землю на 30 см. Рис. А.Г. Данилина, 1927 г. Архив МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. № 2

Накопленные исследователями материалы по телеутской одежде конца XIX – XX в. позволяют говорить о ее единстве у всех этнотерриториальных групп телеутов. Комплекс одежды, аналогичный телеутскому, бытовал также у кумандинцев, абинцев и тюльберов, образуя определенный ареал ее распространения и вместе с тем значительно отличаясь по составу и внешнему виду от одежды южных групп алтайцев и хакасов.

Мужская одежда телеутов в конце XIX – начале XX в. состояла из штанов и длинной рубахи. В качестве легкой верхней одежды использовались кафтаны *телен, кӱрме, сырмал*, а теплая верхняя одежда могла включать в себя различные виды шуб или теплых кафтанов (*тон, телен-тон* / *кызыкту-тон, каптал, тулак* / *йаргак*). Обязательным элементом одежды являлся матерчатый кушак. Традиционной

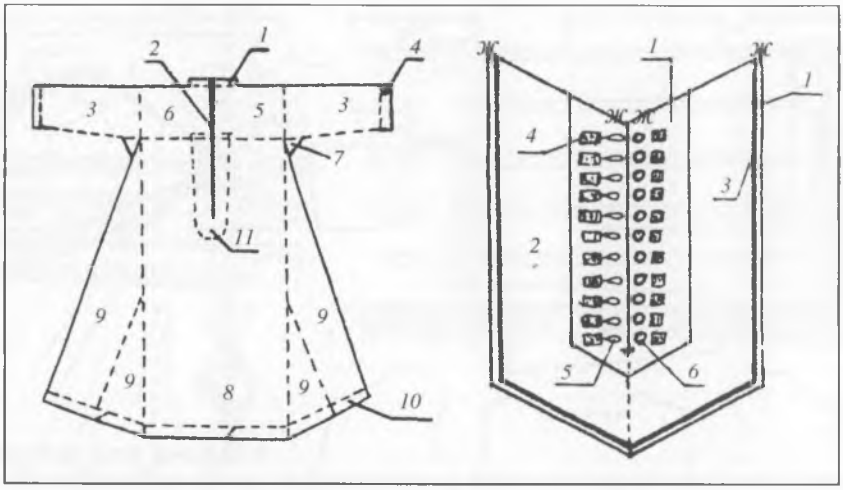


Крой одежды у телеутов: *1* – мужской рубахи кӱнек; *2* – *телена*, мужского *сырмала* и мужской шубы *тон*. Рис. Д.А. Функа, 1992 г.; *3* – каптала, тулуп-сырмала, *чепкена*, *шабыра*, женской шубы, *чиймека* и *очкора*. Рис. Д.А. Функа, 1992 г.; *4* – собольей шапки *киш пӧрӱк*

обувью были чирки (*чарык*) из кожи юфть, кожи с шерстью, или камуса. В зависимости от времени года использовались различные виды головных уборов из войлока или овчины (*пӧрӱк, кийис-пӧрӱк, турпа-пӧрӱк, малахай*). На руках зимой в морозы носили меховые рукавицы (*меели*).

Начиная, по крайней мере, с XVII в. в мужской одежде стали появляться заимствованные от русских различные виды головных уборов, обуви, нательной и верхней одежды, что объясняется большей хозяйственной мобильностью мужчин, постоянными хозяйственными контактами с иноэтничным населением, в XX столетии – особенностями производственных процессов на крупных промышленных предприятиях, службой в армии и рядом других факторов. К началу XX в. традиционный мужской костюм почти не сохранился, хотя отдельные элементы его (обувь, штаны, кафтаны телен) бытовали вплоть до 1960-х годов.

Женская одежда на рубеже XIX–XX вв. была представлена следующими видами: 1) *чампар* – шаровары из ситца или холста, 2) *кӱнек* – длинная рубаха туникообразного покроя, *тӧштӧк* – накладной праздничный нагрудник, прикреплявшийся к вороту рубахи, 3) легкая верхняя одежда: *телен* – из шерстяной или плотной ситцевой материи черного цвета на подкладке; *чиймек* – свадебный шелковый халат с ярким тканым воротником и разноцветными шелковыми кистями; *очкор* – шелковый халат длиной до щиколоток, носившийся по праздникам поверх шубы; при верховой езде его полы пристегивались к петлям на уровне подмышек; 4) теплая верхняя одежда: *каптал* – шуба на подкладке; *телен-сырмал*, или *сырмал* – теплый стеганый халат; *купайка* – короткая праздничная стеганая безрукавка; *тон* – шуба; известно, что праздничные шубы покрывались атласом и оторачивались мехом



Крой женского платья *кӱнек*: *1* – воротник (*йака*, *т'ака*), *2* – разрез ворота (*төш ойын*), обшит шнуром (*т'еек*) для петель, *3* – рукав (*т'ең*), *4* – подклад под обшлагами (*т'ең учу*), *5* – подклад из тонкого ситца под спинку (*т'арыңат*), *6* – спинка (*көксӱ*), *7* – ластовица (*киштек*), *8* – подол (*эдек*), *9* – клинья (*чаабу*), *10* – подклад под подолом красного цвета (*аадым*), *11* – подклад черного цвета (*төш кал'т'и*), *12* – нагрудник (*төштөк*): *ж* – места пришивания к разрезу ворота платья. Рис. Д.А. Функа, 1992 г.

Женские головные уборы: *1 – астючке* (шаманская шапка).
С рисунка Л.В. Панек. Улус Черга, 1924 г. Архив МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. № 20.
2 – тагайа. Рис. с акварели. Архив А.В. Анохина (МАЭ. Ф. 11. Оп. 1)

выдры; 5) *кур* – цветные тканые пояса; 6) обувь: *чарык* – кожаные чирки без голенищ и *улунта* / *мынта* – сапоги из овчины с высокими голенищами и с вышивкой на подъеме из шерстяных или шелковых ниток (*т'ибек мынаң сайган*), носившиеся с вязаными или суконными чулками.

Из головных уборов (*пӧрӱк*) были распространены конической формы шапки из стеганой материи, с обшитым бархатом отворотом, с кистью на макушке; *турпа-пӧрӱк* – зимние шапки из овчины с бобровой оторочкой; *киш-пӧрӱк* – собольи

шапки и *эчичке* / *астӱчке* – шапки, близкие по покрою к собольим, но обшивавшиеся мерлушкой. Уже в XIX в. традиционные женские головные уборы стали вытесняться покупными ситцевыми или шелковыми платками (*кыймат плат*). Любопытно, что во второй половине 1990-х годов попытка новых руководителей одеть участников телеутского фольклорного ансамбля "Солоӈы" ("Радуга") в шапки традиционного покроя, изготовленные по сохранившимся выкройкам, вызвала активное сопротивление у пожилых участниц ансамбля, пытавшихся отстоять "традиционные" телутские платки.

Особую яркость женской одежде придавали украшения. Кроме упоминавшегося нагрудника тӧштӧк женщины носили накосные украшения (*чач пуш* – у девушек и *тана* – у женщин), медные или серебряные серьги (*сырга, мончокту салманчык*), а также кольца, перстни, браслеты, броши. Кроме обычных меховых женщины также носили вязаные шерстяные рукавички (*суботко*).

В отличие от мужской одежды женская сохраняется в современном повседневном бытовании у телеуток среднего и старшего возраста, а как свадебная одежда и у большей части молодежи. И все же процесс вытеснения традиционных форм коснулся и женского костюма. Исчезли купайки, очкоры, капталы, шапки астӱчке и турпа-пӧрӱк; кожаные чирки носят лишь представительницы самого старшего поколения. Выбор материала для платья *кӱнек* в последние 30–40 лет в значительной мере зависел от моды, но предпочтение обычно отдавалось плотным тканям, например, в 1980–1990-е годы – парче. Тогда же широко использовалась покупная среднеазиатская бижутерия.

Что касается проблем происхождения телеутской одежды, то можно отметить, что отдельные ее виды сближаются по названию и покрою с одеждой народов Южной Сибири, Средней Азии, Поволжья, Северного Кавказа (кунек, сырмал, каптал, тон). Наряду с этим, в частности в женской одежде, имеются своеобразные виды одежды и украшений, полных аналогов которым пока не найдено (тӧштӧк, очкор, телен, купайка). Достаточно обособленно в ряду приведенных аналогий стоит телеутская обувь, немалая часть типов которой имеет наибольшее сходство с обувью хантов, манси, эвенков, нанайцев, кетов.

Пища телеутов в XIX – начале XX в. во многом определялась их основными хозяйственными занятиями – скотоводством и земледелием и потому примерный состав суточного рациона практически мало чем отличался от пищи русских крестьян. Тем не менее у телеутов вплоть до наших дней сохраняется в качестве праздничных блюд большое количество видов пищи из конского и бараньего мяса, а также молока, что сближает телеутов с культурой кочевников-скотоводов. Значительное место в рационе занимали также продукты охоты, рыболовства и собирательства, приготовление которых находит аналогии в культуре пеших таежников.

Из блюд, считающихся в настоящее время традиционными и готовящимися обычно по воскресеньям и праздникам, у телеутов бытуют пироги с мясом, рыбой, клубникой, печенью, луком, черемухой, блины (*алай*), жареная и печеная рыба, особый вид печеных сдобных "лепешек" (*табак курсагы*), хворост (*каттама*), большие в форме полумесяца пельмени (*пелмен*), которые лепят, как правило, накануне Крещения; каша (*саламат*) – пшеничная, на масле и молоке, бараний бульон (*тутмаш*) с отваренным и мелко покрошенным тестом (*тертмек*), с луком и отваренным и порезанным мясом (это блюдо готовилось раньше на Благовещение), различные бульоны (*мин*) и супы – из сусликов, сурков, барсуков. Популярными блюдами являются колбаса из овечьей или конской крови (*кан*) с добавлением лука и перца или чеснока, а также *т'оргом* – овечьи кишки, начиненные кусочками сердца, печени, легкого, сала. Последнее блюдо (обязательно нечетное – пять, семь или девять – число кишок) делают до сих пор на свадьбах.

В употреблении остаются также некоторые кушания из конины, как например, *курган ет* – вяленое мясо или *карта ет* – засоленный подшейный жир лошади. Мясо лошадей используют в качестве начинки для больших пирогов.

А.А. Сыркашева на фоне печи с посудой. С. Беково, 1991 г. Фото из архива Д.А. Функа

Из традиционных молочных продуктов были известны *айран*, напиток из кипяченого молока, или *чегень* (из сырого), хотя следует отметить, что у бачатских телеутов традиция приготовления этих напитков к началу XX в. полностью исчезла. Умели готовить сметану, варенец, сыры *пыштак* и *курут*. Делали также молочную или хлебную водку (*аракы*) и легкий типа кваса опьяняющий напиток из ячменного солода (*абыртка*).

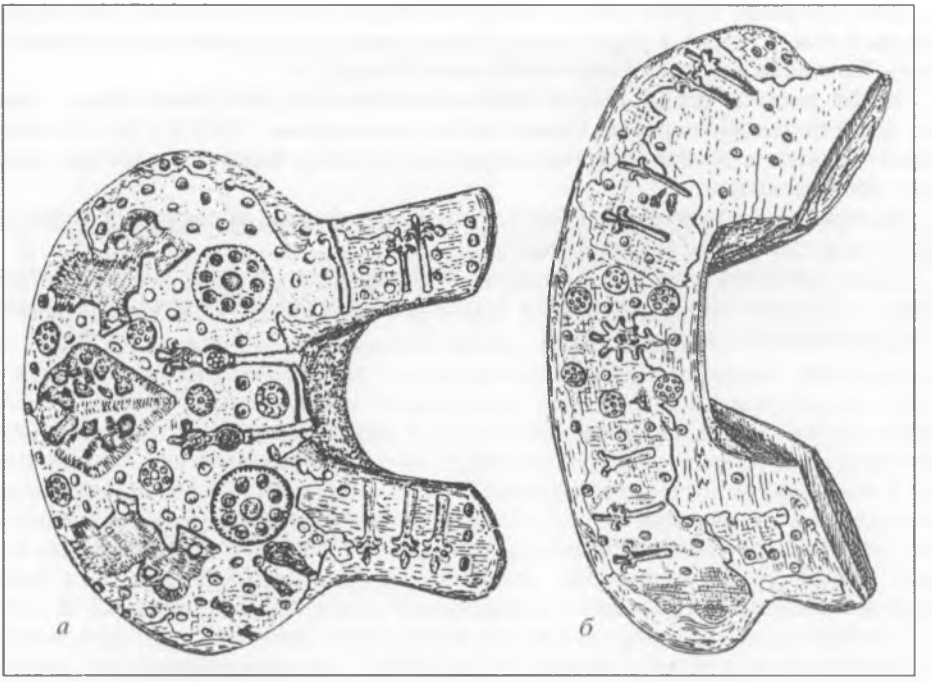
Утварь. Для приготовления, хранения и сервировки пищи телеуты использовали самую разнообразную посуду, изготовленную из дерева, бересты, лыка и тальника, шерстяной пряжи или полушерстяной ткани, шкур. Широко была распространена покупная посуда, в частности глиняные и чугунные горшки. Для получения муки применялась ручная мельница (*термен*), которая постепенно, по мере распространения водяных мельниц, к началу XX в. практически вышла из употребления.

В настоящее время из традиционной посуды в быту телеутов почти ничего не сохранилось как в связи с переходом к покупной посуде, так и массовым вывозом утративших свое хозяйственное значение предметов краеведческими экспедициями в 1960–1970-е годы. Известны лишь единичные экземпляры деревянных корыт, блюд, берестяных туесов, часть которых сельские телеуты продолжают использовать по назначению и по сей день.

Средства передвижения. Основным способом передвижения телеутов была верховая езда на коне. На конях ездили на охоту (*аңдап аттанарга*), перевозили грузы вьюком и в упряжи, соревновались в конных бегах (*т'арыш*), оповещали родных о свадьбе, рождении ребенка, смерти человека, ездили в гости.

Полный набор конской упряжи включал ряд обязательных принадлежностей. Узда (*йүген*) состояла из нескольких ремней и по типу была близка к подобным уздам, известным на Алтае, в Хакасии, Туве, Казахстане: трензель (или мундштук) (*сулук* – собств. "удила") и два кольца по обеим сторонам рта (*күме*), к которым привязывался повод (*тискин*), два боковых ремня (*т'аакту*), пропускавшиеся за ушами, наносник (*каңдар*), соединявший боковые ремни посередине головы, подбородочный ремень (*саңтырга*). Недоуздок (*нокто*), как и узда, обычно плелся из сыромятных ремней либо из конского волоса. Слева к недоуздку привязывалась двухметровая веревка или ремень *чембур* (*чылбыр*). При посадке на коня – всегда и обязательно с левой стороны (*ат минер т'аны*, или *аттанар т'аны*) – чылбыр наматывали на левую руку и левой же рукой брали повод. В правой руке во время езды держали кнут (*камчы*), почему и правый бок коня называли *камчы т'аны*.

Ряд обязательных элементов включал и седельный набор (потник, чепрак, подпруги и т.п.). Седла у телеутов были как мужские, так и женские (свадебные, для различных праздничных выездов). Среди последних известно уникальное женское седло XVIII в., сохранившееся у бачатских телеутов. Луки этого седла были обиты синей "кожей булгар" и украшены медными бляхами, в том числе в виде львов (*парс*).



Прорисовка изображений на передней (*а*) и задней (*б*) луках женского седла XVIII в. (МАЭ. Кол. № 2334-105)

Телега с плетеным возком. С. Бековo, июль 1999 г. Фото Д.А. Функа

Дня перевозки грузов использовали вьючные седла (*ыңырчак*) или запрягали лошадь в телегу (*абра*), в сани (*чанак*), придавливая груз бастрыком-придавкой (*пазыру*). Бытовали и двухколесные повозки-таратайки.

Зимой телеуты использовали прямые скользящего типа лыжи (*чана*), известные всем тюркским народам Саяно-Алтая (*Антропова*, 1953. С. 12). К голицам (*каңай*) крепилась обивка из конского камуса (*пычкак*). Крепление для ног обычно было трехпетельным.

Охотники перетаскивали добычу по снегу с помощью волокуш (*сүүретме*), делавшихся из половины конской шкуры.

Были известны телеутам и средства передвижения по воде: лодки – дощатые, реже – долбленки (*кеме, тос кеме*) и плоты (*сал*) для спуска по реке, управлявшиеся деревянными веслами.

ГЛАВА 4

ОБЩЕСТВЕННЫЙ УКЛАД И СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Общественный уклад телеутов до их вхождения в состав Российского государства и перехода на оседлость представлял типичную модель улусно-племенной организации южносибирских кочевников, описанной С.В. Бахрушиным, Л.П. Потаповым, Е.М. Залкиндом и другими исследователями. Телеутские улусы XVII–XVIII вв. являли собой этнопотестарные объединения, основным структурным подразделением которых был генеалогический род (сеок, аймак). Власть в улусе наследовалась в рамках одного "княжеского" рода. Социальная иерархия в телеутском обществе проявлялась также в существовании особых привилегированных кланов ("укту", "лучшие люди") наряду с различными категориями зависимого населения (*Потапов*, 1969; *Уманский*, 1980). С переходом телеутов на оседлость и разрушением из-за этого главных звеньев традиционных хозяйственных и социальных связей имущественная и социальная дифференциация в их обществе в значительной степени стерлась, что отмечали, в частности, ясачные комиссии 1830-х годов (РГИА. Ф. 1264. Оп. 1. Д. 277 и др.). Тем не менее структуры, восходившие к прежнему кочевому быту телеутов, продолжали еще долгое время функционировать в их обществе. Это прослеживается, в частности, в особенностях их административного устройства в составе Российского государства в конце XVIII – XIX в.

Основным административным подразделением у телеутов в этот период была волость или инородная управа*. Все волости телеутов, как и прочих "инородцев" Сибири в системе Российского феодального государства, изначально значились как единицы податные. Каждой волости следовало представлять в государственную казну определенное количество ясака (пушнины), который к 1910-м годам был постепенно заменен денежным налогом. Волости также наделялись правом официального представительства в общении телеутов с государственными властями и рядом административных обязанностей перед государством. В принципе организации волостей по различным территориальным группам наблюдались некоторые особенности. Так, все Телеутские волости бачатской группы были организованы, как и дючины кочевников Горного Алтая, не по территориальному, а по "родовому" признаку, т.е. аналогично принципу организации кочевого улуса. Исключительное право административной власти принадлежало княжескому сеоку (роду) (обычно наиболее многочисленному). Каждый телеутский юрт (основное подразделение сеока, имевшее собственное название – *төл* (фамилию) – см. ниже) был строго закреплен за определенной волостью, независимо от места проживания его членов. В каждом из селений бачатских телеутов обычно жили представители трех, четырех и более волостей.

У томских телеутов-калмаков волость была организована по территориальному принципу, а у чумышских телеутов – по образцу волостей северных алтайцев, у которых "родовой" принцип административно-волостного устройства совмещался с территориальным. Таким образом, род у телеутов и после перехода их на оседлость продолжал оставаться главным структурообразующим звеном большинства их административных подразделений.

---

* Согласно Положению 1822 г., волости сибирских инородцев, отнесенных в разряд кочевых, куда были причислены и несколько волостей чумышских телеутов (Ашкыштымская второй половины, Тогульская второй половины и др.), официально стали именоваться инородными управами. Это название оказалось упразднено в период административных реформ 1910-х годов.

Телеутский род – *сөөк* ("кость") представлял собой патрилинейное экзогамное подразделение, имевшее сложную иерархическую структуру. С вхождением телеутов в состав России их род не приобрел административного статуса, как это было у многих других народов Сибири, и поэтому в официальной российской документации XVII–XVIII вв. телеутские родовые названия почти никогда не упоминались. В этнографической литературе первые подробные сведения о родовом составе телеутов представлены у В.В. Радлова, который в своих дневниках, вошедших впоследствии в известную работу "Из Сибири", привел список телеутских сеоков, состоящий из 18 наименований (*Radloff*, 1884. S. 212; *Радлов*, 1989. С. 96). При этом Радлов отметил существование у телеутов (как и у "алтайских калмыков") определенной родовой иерархии, указав сеоки, обладавшие правом наследственной власти. В особую группу исследователь выделил сеоки ашкыштымов, проживавших смешанно с телеутами. Некоторые изменения и уточнения в данные Радлова о родовом составе телеутов были внесены последующими исследователями (см. материалы А.В. Анохина, А.В. Данилина в Архиве МАЭ. Ф. 11, 15, а также: *Ярхо*, 1947; *Батьянова*, 1987; *Функ*, 1993 и др.).

У части телеутов уже в XIX столетии сеоки были утрачены, в частности, у исламизированных томских телеутов и у многих групп обрусевших. Наиболее устойчиво сеоковые связи и представления бытовали у бачатских телеутов. До настоящего времени у них сохраняются следующие основные родовые подразделения: Меркит, Мундус, Мерет, Тодош, Тумат, Тоңул, Очу, Найман, Ютты, Чиңзан, Чалмалу, Торо, Пурут, Төлөс, Төртас, Төтпөр.

Большинство родовых имен телеутов имеют весьма древнее происхождение. Так, название сеока Тёлёс, известного также в составе алтайцев, киргизов Тянь-Шаня, тувинцев, восходит к имени тюркоязычного народа, упоминаемого в древнетюркских рунических надписях и в средневековых монгольских письменных источниках. Названия сеоков Чорос (по имени большого племени западных монголов), Тумат (по имени народа, составлявшего в древнетюркское время, видимо, "третью силу" наряду с древними теле и тюрками) воспроизводят названия разбитых и рассеянных по большой территории монголоязычных племен и народов, отдельные группы которых оказались тюркизированными. Сеок Меркит (у бачатских, томских и алтайских телеутов), известный и в составе казахов КНР, является далеким потомком монголоязычного народа меркит, с разгрома которого началось восхождение на "азиатский престол" Чингисхана. Древние святилища меркитов в настоящее время исследуются археологами на территории Бурятии. Немногочисленный в составе бачатских телеутов сеок Пурут, видимо, – осколок племени бурутов, чье вторжение на юг Западной Сибири с Енисея датируется источниками 1687 г. Происхождение же сеоков Торо и Сарт (последний был отмечен в составе телеутов лишь В.В. Радловым) связано с народами Средней Азии. Часть телеутских сеоков имеет древнетюркское происхождение – например, Тодош. Историю же родов Мундус (известен в составе алтайцев и киргизов), Очу (широко представлен у алтайцев), Мерет удается проследить лишь с начала XVII в.

Таким образом, исследование родового состава телеутов и особенностей процесса его формирования позволяет констатировать, во-первых, значительное его своеобразие и, во-вторых, этногенетическую связь телеутов с племенами древних теле, тюрок и туматов и в целом с народами Центральной Азии, а отчасти и южной периферии Северной Азии.

Структура телеутского сеока включала генеалогические подразделения различных уровней: "подсеок", "юрт", "кезек". Например, в сеок Меркит входило более 10 юртов (фамилий): Актешевы, Алагызовы, Алтарышевы, Кочугашевы, Сыркашевы, Торгаевы, Тушманаковы, Ускоевы, Оштоловы (Хлопотины), Шабураковы, Черины; сеок чорос включал два юрта – Тыдыковых и Кармыжаковых. Юрт Тыдыковых, в свою очередь, включал подразделения (*кезек*) Айдар и Крачы. Сеок

ютты имел подразделения кан-, канду-, порсагаш-, балагаш, шаганак-, т'азы-балык, себи-ютты и др. (*Батьянова*, 1987; *Функ*, 1993).

Родовое самосознание базировалось на представлениях о едином предке (часто легендарном, мифологическом) и едином родовом божестве. Родоначальник мог быть богатырем (Каран в сеоке төртас, Алаганчак в сеоке тодош и др.), знаменитым шаманом. Предками сеока или его крупных подразделений нередко считались также животные, птицы, рыбы (Меркит – беркут, Ютты – баран, Төртас – белоголовый орел, Т'азы-балык ютты – карась, Канду-ютты – выдра). Иногда в качестве родоначальника выступал "родовой бог". (Среди шаманских духов (как чистых, небесных – ульгеней, так и земных – сомов) каждый сеок имел своего покровителя. – См. об этом ниже.) Например, предок сеока Тумат – Тумат-Ак-Сыба – одновременно и родовой дух (ульгень). Бывало и наоборот – легендарный предок сеока или юрта становился "родовым духом", каковым, например, стал упомянутый выше богатырь Алаганчак.

Шаманские церемонии у различных телеутских сеоков имели свои специфические черты. Старики-телеуты вспоминают об этом так: "Каждый сеок своим камлал по-своему. Туматы по-своему камлали. У Баксариных отдельный паяна был – стыдный паяна у них. У всех свой паяна. Камлали по-своему: по-меркитски, по-туматски" (записано от А.М. Шадеевой в 1977 г.). Особенности родовых камланий запечатлены в фольклоре телеутов, где они обычно являются предметом насмешек одного сеока над другим.

Родовой культ определял особые ограничения для женщин-шаманок. Об этом писала Н.П. Дыренкова: "Для женщины-шаманки запретно было лишь камлание Ульгеню, особенно после замужества. Переходя после брака в род мужа... женщина оставалась в нем чужеродкой и как таковая не имела права участвовать в родовом культе, а тем более совершать жертвоприношение родовому духу – Ульгеню" (*Дыренкова*, 1949. С. 106). Но есть материалы, опровергающие это наблюдение.

У телеутов устойчиво сохранялась экзогамия (запрет на заключение браков внутри своей генеалогической общности). Так, из 78 телеутских браков, зарегистрированных в 1893 г. священником Бачатского отделения Алтайской духовной миссии (ГАКО. Ф. 60. Д. 715), не встречается ни одного случая нарушения родовой экзогамии (исключение составляет сеок ютты, где экзогамия поддерживалась на уровне "подсеоков") (*Батьянова*, 1991).

Из традиционных брачных норм, связанных с внутриродовым и межродовым этикетом, помимо экзогамии у телеутов на рубеже XIX–XX вв. были зафиксированы также обычай левирата, запрет двум родным братьям жениться на двух родных сестрах, запрет жениться на дочери сестры отца и рекомендация жениться на дочери брата матери.

Нарушения экзогамии и других брачных запретов нередко вызывали бурное возмущение у сородичей, старавшихся не допускать браки, противоречащие старинным обычаям. О внутриродовом конфликте, связанном с нарушением экзогамии, один из его свидетелей рассказал следующее: «В восемнадцатом году это было. Стали уже тогда нарушать старые обычаи. Помню, наказание было одного старика – Тыдыкова. Внучка его заневестилась. Решил за Тыдыкова же замуж выдать. Говорил будто бы старик, что через третье поколение можно жениться: "Русские так женятся, отчего же нам нельзя?!" Сердилась, ругалась, разорялась родня и даже за бороду таскали старика: "Он же нам брат будет, а ты свою внучку выдаешь!" Старик согласился – не стал выдавать, а она потом сама вышла» (записано от Н.С. Челухоева, 1905 г. р. в 1977 г.).

Все же при господстве сеоковой экзогамии к концу XIX в. у телеутов обнаруживается тенденция, с одной стороны, ограничения ее территориальными рамками (наиболее строго экзогамия сохранялась в рамках узкой территориальной общности – селения или группы соседних селений), а с другой – смещения ее на уровень "подсеоков", юртов, кезеков и пр. (*Батьянова*, 1991).

Таким образом, основная роль рода-сеока в жизни телеутов в XIX–XX столетиях заключалась в том, что он являлся регулятором брачных и различного вида идеологических связей, обеспечивая воспроизводство традиционных социальных нормативов, традиционного мировоззрения и этнической культуры в целом.

Важнейшим институтом, регулировавшим многие сферы хозяйственных и социальных отношений телеутов, была община. Для телеутов XIX–XX вв. характерно многообразие форм корпоративных (общинных) связей, структурная и функциональная разнородность общин, несовпадение хозяйственных и социально-бытовых общинных структур. При многообразии общинных форм у телеутов до начала XX столетия отсутствовал общинный институт, официально признанный государством, хотя некоторые сельские общины значились в межевых документах как поземельные единицы. Функции сельских общин почти не контролировались государством и заключались в регулировании хозяйственных отношений и социального быта, в осуществлении самоуправления и коллективной самозащиты, в обеспечении воспроизводства традиционных обычаев, обрядов и других социальных норм.

По мере освоения телеутами земледельческих форм хозяйства роль общин в регулировании землепользования все более возрастала. Со второй половины XIX в. телеутские хозяйственные общины все более и более приближались по форме к своему крестьянскому образцу. В начале XX столетия во всех телеутских группах были учреждены сельские общества в качестве низовой фискальной и поземельной единицы.

Традиционной нормой внутриобщинной жизни у телеутов была взаимопомощь. В XIX–XX вв. у них бытовали два вида хозяйственной взаимопомощи – *ӧдӱшке* (“помощь в долг”, “взаимообразная помощь”) и *помочь*, которая предполагала “отгащивание”, угощение всех участников. Оба эти вида помощи применялись при заготовке сена, уборке хлеба, молотьбе, строительстве дома; они сохраняются у телеутов до настоящего времени.

Общинам принадлежала исключительная роль в осуществлении коллективного самоуправления, основными формами которого у телеутов в XIX – начале XX в. были межволостные, волостные и сельские сходы. К началу XX в. сельские сходы телеутов по форме и назначению мало чем отличались от сходов их соседей – русских крестьян. На сходах разбирались вопросы, касавшиеся проведения сельскохозяйственных работ, утверждались расходные статьи мирского капитала, производились выборы должностных лиц, расклад повинностей, принятие в общину приезжих лиц, наделение их землей. По воспоминаниям стариков, на сходах “советовались, когда скот выгонять, поскотину городить, когда открывать ворота поскотины, скот на волю выпускать; кому надо покосы, пашню дать; если голодовка, кому помочь надо”; “река вскрылась – решали, кому мост ломать, чтобы водой не унесло”; “обиды разбирали – следили, чтобы в мире жили”; “в семье у кого нелады – наказывали, предупреждали”.

На сходах происходили и судебные разбирательства. Упоминания о судебных нормах “кузнецких инородцев” имеются в документах ясачных комиссий 1830-х годов, где отмечено по этому поводу следующее: “... У них законы..., если кто украдет, то виновный по суду и приговору башлыка с обществом платит вдвое, да сверх того наказывается лозами” (РГИА. Ф. 1264. Оп. 1. Д. 269. Л. 137). Нормы обычного судебного права у телеутов были сходны с таковыми у шорцев и кумандинцев, тем более что представители этих разных этнических групп нередко входили в одну сельскую общину.

Судя по архивным документам XVII–XVIII вв., у телеутов, как и у других южносибирских кочевников, практиковалась “плата за убийство”. Так, в 1630 г. барабинский татарин Акбулат получил от телеутов за убитого брата и его “живот” компенсацию в виде 10 лошадей (*Уманский*, 1972. С. 113).

В XIX – начале XX столетия у телеутов, как и у русских крестьян, в качестве наказания довольно широко практиковалось изгнание из общины. На рубеже

XIX–XX вв. в отчетах о деятельности волостных правлений даже имелась специальная графа: "Число приговоров об удалении порочных членов из общества". О случаях изгнания из общины и сейчас помнят бачатские старожилы: "Прадед мой нахулиганил, его сослали в Карылду. Общество сослало. Старики собрались, обсудили и выселили. Сказали, куда уезжать. Глухая тайга была в Карылде. Так он там и прожил и дети его. Только мой отец выехал оттуда" (записано от А.А. Акарачкиной, 1917 г. р. в 1980 г.).

Особо тяжким и позорным преступлением считалось у телеутов воровство. Наказания за воровство, предписываемые телеутским общинным судом, привлекали к себе внимание не столько "финансовой тяжестью наказания", сколько "нравственной пыткой", которой подвергался укравший. В.И. Вербицкий писал об этом: "Украденные вещи или части их, например, от зарезанной коровы голова, привешиваются вору на шею, и его окружает толпа народа, предшествуемая впереди верховыми, за которой следует инородец с печной заслонкой на шее и бьет дробь вроде барабана, по бокам вора двое экзекуторов с прутьями, сзади второй верховой". Процессия движется "по всем улицам улуса и перед каждым домом останавливается, где похититель должен предлагать хозяину дома купить у него наличное и выхвалять свой товар. На подобные комедии особенно изобретательны телеуты" (ДЧ. 1883. Ч. II. № 7. С. 88). Воровство в телеутских селениях считалось чрезвычайным происшествием и ложилось несмываемым пятном не только на самого укравшего, но и на всех его родственников. Примечательно, что в 1970–1980-е годы старики-телеуты с. Челухоева помнили чуть ли не все происшедшие в их селении случаи воровства 70–100-летней давности и подробно рассказывали, кто и что у кого украл и как за это был наказан.

Особая роль в вопросах суда и в целом общинного самоуправления принадлежала паштыкам (башлыкам) – в документах 1860–1900-х годов они иногда назывались старостами. Все телеутские паштыки первой половины XIX в. происходили из родов улусной кочевой аристократии XVII–XVIII столетий и были прямыми, точнее, генеалогическими, потомками улусных князцов XVII в. Паштыки имели приоритетное право общения с государственными властями, именно они хранили жалованные "государевы" грамоты, которые на протяжении нескольких веков фигурировали в качестве основного юридического свидетельства, доказывавшего права телеутов на земельное пользование. Паштыки же отвечали за сбор и поставку в казну различного вида податей, за проведение ревизий и переписей в своих волостях и управах, выдавали специальные билеты на промысел для "добычи ясака". В случае невыполнения возложенных на паштыков административных обязанностей они привлекались к ответственности перед вышестоящими государственными инстанциями.

Авторитет паштыков и их влияние на рядовых общинников были особенно велики у "кочевых" телеутов, у которых вмешательство государственных бюрократических институтов в народное самоуправление не было узаконено вплоть до реформ начала XX в.

Тем не менее власть паштыков контролировалась сходом. Решения, важные для всей общины, следовало обязательно обсуждать на сходах. Принятие паштыками таких решений самостоятельно, без совета с общинниками, расценивалось обществом как превышение власти. Так, телеуты д. Шанда жаловались А.В. Анохину, что их земли "будто бы проданы башлыками заводскому ведомству лично, без согласия населения. Эти же башлыки передали начальству данную императрицей Елизаветой инородцам грамоту и от имени всех заявили, что они желают перейти от кочевого состояния в оседлое" (Рукоп. отд. библиотеки ТГУ. Ф. Потанина. Д. 149. Л. 7215–7216).

С расширением управленческого аппарата волости и общины и заменой в 1860-е годы наследственного принципа власти паштыков выборным их управленческие права были существенно ограничены.

Семья Челухоевых из с. Беково. 1999 г. Фото Д.А. Функа

В регулировании норм быта телеутских общин большая роль принадлежала шаманам (камам) и сказителям (кайчи), многие из которых являлись авторитетными духовными лидерами – хранителями религиозных и фольклорных традиций телеутов (см. ниже).

Одним из важнейших институтов телеутского общества была и остается семья. Во всех телеутских группах наиболее распространенной ее формой во второй половине XIX – начале XX в. являлась малая моногамная семья. Довольно часто встречались и большие неразделенные семьи. Так, по данным 1889 г., в крупнейших улусах бачатских телеутов Челухоевском и Больше-Бачатском из 208 проживавших в них семей 40 были неразделенными. Из 130 семей чумышских телеутов Ашкыштымской второй половины волости 24 также были неразделенными (ГАТО. Ф. 234. Оп. 1. Д. 135). Средняя численность семьи в названных бачатских улусах составляла 6,4 чел., а у чумышских ашкыштымов 6,6 чел. При этом около 20% семей телеутов в обеих группах насчитывали 10 и более человек. Встречались редкие случаи многоженства.

Родство различалось по отцу (*карындаш*, т.е. единоутробный), по матери (*тай*) и в замужестве (*кайы*), но правовой аспект был связан главным образом с родством по отцу. "Господство отцовского рода" предопределяло патриархальные устои семьи, что проявлялось прежде всего в характере взаимоотношений между ее членами. Главой семьи считался отец – хозяин и распорядитель всего семейного состояния; он по своему усмотрению наделял женившихся сыновей скотом и имуществом. Все младшие члены семьи оказывали подчеркнутое уважение к старшим. Большим почтением в семье пользовалась и женщина-мать. В советский период среди телеутов значительное распространение получили неполные семьи, главами которых были женщины.

Сохранялся обычай "избегания", по которому невестка не имела права называть свекра (так же, как свекровь – старшего брата мужа и старшую сестру мужа) по имени, находиться в его присутствии босиком или с непокрытой головой, здороваться с ним за руку, садиться на его постель; свекор также не имел права садиться на постель невестки и даже на скамейку, ведущую к ее постели, не мог шутить с ней. Зять не мог называть тещу по имени, а теща не должна была шутить с ним и находиться в его присутствии босиком. Существовали и другие подобные запреты, распространявшиеся на свойственников обоих полов (*Дыренкова*, 1926а). Элементы этих обычаев сохраняются до настоящего времени.

К началу XX в. между телеутскими семьями стало заметно значительное имущественное расслоение. Статистические документы начала XX в. указывают, что ряд телеутских семей как среди земледельцев Кузнецкого округа, так и скотоводов Горного Алтая, пользовались в тот период наемным трудом. При этом нередко в работники к телеутам нанимались переселенцы из Европейской России. Тогда же среди телеутов появились лица, имевшие "доходные статьи": мельницы, торговые лавки, маслозаводы и пр. Все это свидетельствует о распространении в регионе расселения телеутов отношений капиталистического типа.

В целом социальные отношения телеутов в XIX – начале XX в. несли черты, характерные для обществ, перешедших от кочевого образа жизни к оседлому. Основными институтами, регулировавшими эти отношения, были сеок (род) и различного типа территориально-соседские общины. При этом если сеок выступал как бы средоточием связей, восходивших к традиционному в прошлом кочевому быту телеутов, то общины регулировали преимущественно систему отношений нового для телеутов оседлого образа жизни.

Следует отметить, что традиционные нормы социальных связей – как генеалогических (родовых), так и общинных – не утратили своего значения до настоящего времени и все еще обусловливают этническую специфику жизни телеутов.

Семейный быт и обрядность (подробно о семейной обрядности телеутов см.: *Функ*, 1993. С. 174–202, 235–247). Традиционный бытовой уклад телеутов во многом определялся региональными особенностями сферы общественного и семейного быта южносибирских народов, которую характеризуют присутствие в ней родового (генеалогического) начала, большое влияние на культуру и быт шаманизма, выступавшего в данном регионе в классической, высшей стадии (профессиональные шаманы, сложная система обрядов, политеизм и пр.), наличие в мировоззрении и культово-обрядовой практике синкретизма, основанного на идеологическом воздействии двух мировых религий: христианства и буддизма (ламаизма), а у томских телеутов еще и ислама, и высокая степень этничности бытовой культуры.

Перечисленные черты в той или иной степени были присущи всем сферам и категориям телеутских обрядов и обычаев.

Особой ритуальной насыщенностью характеризовалась телеутская свадьба. У телеутов были распространены две формы брака – сговор и умыкание (похищение) невесты. Причем первый иногда производился родителями малолетних или даже еще не родившихся детей. Еще в 1920-е годы практиковались браки с участием несовершеннолетних, когда взрослую девушку выдавали замуж за 10–12-летнего мальчика.

Невыполнение брачных обязательств, предусмотренных сговором, считалось грубым нарушением норм общественной жизни, и их нарушители обычно искали защиту у местных представителей православной церкви: «Анна (моя тетка) с детства была просватана за Василия Баксарина. Пока она вырастала, каждый праздник Баксарины ее отца проведывали с самогонкой и задней частью мяса конского, обновляли как будто, чтобы не забыть. Лет 15 ей было. Приехал с Алтая овдовевший Шадеев. Приехал специально жениться. Анна рядом жила. Стали ее уговаривать: "Что же ты за Баксарина пойдешь? Он нанимается к русским то в Грамотеино, то в

На свадьбе у телеута В.Н. Челухоева. Улус Закюртей, февраль 1957 г. Среди стоящих в центре мужчин: первый слева – сын шамана Канакая, сказитель Федор Николаевич Челухоев, третий слева – его двоюродный брат, сказитель Степан Алексеевич Челухоев. Автор фото не известен. Из личного архива Д.А. Функа

Свадьба у телеутов: *1* – во время свадебного обряда *мӧргӱдӱ*, *2* – вынос приданого. Пос. Улус, 1982 г. Фото Д.А. Функа

Пестерево. С Алтая Петр Шадеев приехал, самый богатый человек... Уговорили. Привезли и вечером скорее к священнику. Если уж он обвенчает, то никто не тронет. Священник согласился обвенчать утром. А Баксарины собрались гурьбой: "Где она?!" Нашли у священника. Взяли и отдали за Василия. Он же напоил, накормил, вино давал родителям, гостинцы. Надо честно рассчитываться!» (записано от Н.С. Челухоева в 1978 г.).

Телеутские свадебные церемонии включали три основных этапа: *куда* – сватовство, *йараштык* – мирение и *той* – собственно свадьба, свадебный пир. Во время сватовства договаривались о калыме, который в конце XIX – начале XX в. обычно предполагал две-три лошади, колотых кобылу и барана, а также спиртное. В 1970–1980-е годы калым составлял 300–600 руб. Если у жениха не хватало средств для уплаты калыма, он объезжал родственников, которые по обычаю обязаны были ему помочь. Калым уплачивался на йараштык или же во время свадебного тоя.

Со стороны невесты предполагалось приданое, которое включало национальную одежду (10–15 платьев кӱнек, 3–4 шубы тон), украшения, посуду, хозяйственную утварь. Обязательными атрибутами приданого считались постельные принадлежности, в том числе красочное покрывало (*орын т'абу*).

Свадебная одежда невесты включала три платья – ситцевое, шерстяное и шелковое. Поверх платья надевали особые халаты *телен* и поверх него *очкор*. Головным убором невесты служила шелковая шаль или праздничная высокая шапка, обшитая собольим мехом (*киш пӧрӱк* – "соболья шапка").

Важным ритуалом свадьбы было заплетение невесте двух кос, прядями вниз (вместо трех или одной, заплетенных прядями вверх, как полагалось носить девушкам). Как и у других алтайских народов, у телеутов две косы считались знаком замужества. Вместо *пуш* (несколько плетеных волосяных ниток, украшенных бисером и раковинами *т'ылан баш*), который носили в волосах девочки и девушки, в косы невесте вплетали монеты, медали и другие подобные украшения, называвшиеся *тана*. Старшие женщины смазывали волосы невесты жиром и произносили специальные благословения (*Ефимова*, 1926. С. 241).

На всех этапах свадьбы производилось кормление духов-покровителей – пайана, но особой обрядово-религиозной насыщенностью отличался свадебный *той*, который проходил при большом стечении народа в течение нескольких дней; при этом первые три дня были строго регламентированы. Той начинался в доме невесты рано утром, куда от жениха присылался "байтал" – туша жертвенного животного – лошади или овцы. Приехав в дом невесты, жених совершал здесь религиозный обряд: просил у хозяйки огня (*от-эне* – "мать-огонь") благословение на брак.

Основные церемонии первого дня свадьбы проходили в доме жениха, после привоза туда приданого невесты. Вместе с приданым иногда привозили и эмегендеры – специально сшитые культовые тряпичные куколки. Эмегендеры считались охранителями женщин-рожениц и детей.

Ритуальное угощение почетных гостей мясом барана происходило на улице, в особой, имеющей форму квадрата, низкой загородке из досок, называющейся также, как и сам ритуал, *кӱре*, в середине которой разжигали костер. У телеутов, переселившихся в Горный Алтай, женщины в кӱре располагались слева от входа, мужчины – справа, у бачатских телеутов в кӱре имели право находиться только мужчины.

Центральным религиозным ритуалом в доме жениха было поклонение невесты родовым духам и матери-огню. В этой церемонии принимали участие двое пожилых мужчин, один из которых совершал в доме моление (*алкыш*), брызгая маслом в горящую печь, а другой на улице совершал "кормление" *сомдор* (несколько березовых веточек, закрепленных на изгороди, олицетворявших земных духов-покровителей). В это время жених в сопровождении двух-трех юношей, а невеста с двумя-тремя девушками, став в две шеренги (впереди юноши, за ними девушки) и покрыв

Телеуты на свадьбе: *1* – устройство специального помоста *кӱре*, *2* – дарение платьев. Пос. Улус, 1982 г. Фото Д.А. Функа

головы занавеской *көжөгӧ* (юноши) и кафтанами *телен* (девушки), бегали по нескольку раз кланяться то сомдор, то хозяйке огня от-эне. Правила исполнения этого обряда несколько различались у бачатских и алтайских телеутов.

Примечательной церемонией свадьбы была раздача подарков, приготовленных родней невесты, родственникам жениха. Подарки представляли собой по большей части платья кӱнек, мужские рубахи, платки. У бачатских телеутов раздача подарков производилась в кӱре, где мать жениха надевала гостям подаренное прямо на

Свадебные угощения: *1* – ритуальное свадебное кушанье *т'ёргом*, *2* – приготовление кровяной колбасы кан. Пос. Улус, 1982 г. Фото Д.А. Функа

верхнюю одежду. Гости со стороны жениха также являлись на свадьбу с подарками для невестиной родни. После ритуального угощения в доме жениха все участники отправлялись по домам жениховой родни (начиная со старшего дяди). В каждом из посещаемых домов совершались моления от-эне и сомдор и происходило угощение спиртным и свадебной стряпней.

Второй день свадьбы – *пайтал бажы* ("голова байтала") – начинался в доме жениха, откуда после угощения в кӱре гости отправлялись посещать родственников

Семейные охранители *эмегендеры*: *1* – у ач-кыштымов – этнической группы, ассимилированной телеутами. Д. Телеуты, 1988 г.; *2* – у телеутов д. Шанда, 1992 г. Фото Д.А. Функа

новобрачных. На третий день свадьбы (*пельмен*) в доме жениха гостей угощали блинами и пельменями.

На всех этапах свадебного тоя исполнялись специальные свадебные песни (*той-сарын*). Песни были и веселые плясовые (*тандыр*), и грустные, передающие чувства родственников невесты, уходящей в чужую семью, в чужой род.

Следует отметить, что в советский период телеутская свадьба помимо традиционных ритуалов стала включать торжественную регистрацию в сельсовете или загсе со всей надлежащей атрибутикой, а также "молодежный вечер" – застолье. С начала 1990-х годов свадебные традиции телеутов быстро утрачиваются, так как материальные затраты, связанные с проведением традиционной свадьбы, стали непосильны для значительной части населения. Мнения по этому поводу даже у стариков самые различные: кто-то с гордостью утверждает, что это их фамилия первой отказалась от проведения свадьбы "по-телеутски", а кто-то сожалеет, что "свадьба проходит как дискотека".

Семейно-родовые покровители *сомдор*: *1* – обряд кормления совершает алкышчи П.У. Тодышев, 1982 г., *2* – туес на березке, устанавливаемой в честь духа *т'аныс-сом*. Фото Д.А. Функа

Погребально-поминальная обрядность. О погребальном обряде телеутов наиболее ранние упоминания содержатся в трудах академика П.С. Палласа, естествоиспытателя и путешественника XVIII в., который засвидетельствовал, что телеуты, как и некоторые другие народы Саяно-Алтая, "своих покойников не погребают, но подвешивают на деревьях в укромных местах в лесу" (*Паллас*, 1788. С. 598). Более поздние данные, в том числе и современные полевые материалы, также свидетельствуют, что тип воздушных захоронсний был известен телеутам. Но уже во второй половине XIX – начале XX в. похоронный обряд (исключая телеутов-мусульман) в значительной мере соответствовал православным нормам: в частности, крещеные телеуты исповедовались перед смертью и отпевали покойников.

Тем не менее наряду с христианскими предписаниями телеутская похоронная обрядность сохраняла многие черты, связанные с традиционным "языческим" мировоззрением.

Хоронили умершего в день смерти или на следующий день, хотя в настоящее время, как правило, хоронят по православному обычаю – на третий день. В гроб клали специальный мешочек с "гостинцами для умерших родственников" (*пашытык*), сшитый из кусков разноцветной материи, деревянную посуду с надломанными краями, некоторые любимые вещи умершего. Хоронили в национальной одежде, в зависимости от времени года – зимней или летней.

Похоронную процессию всегда возглавлял мужчина, он нес березовые чурочки для поминальных костров, которые после погребения умершего разжигали у его могилы. Один костер – с западной стороны – предназначался для мертвых, другой – с восточной – для живых. Через костер "для мертвых" бросали "обутки", одежду и другие вещи покойника, высказывая пожелания, чтобы они дошли до него, после чего эти вещи раздавали присутствующим в память об умершем. Этот обычай сохраняется до настоящего времени.

Старинные надмогильные сооружения на кладбище с. Бековo. Июль 1987 г. Фото Д.А. Функа

Во время похорон (дома, по пути на кладбище, на самом кладбище) родственники оплакивали умершего, исполняя специальные траурные песни-причеть (*сыгыт*).

Надмогильные сооружения бачатских телеутов, как и многих других сибирских народов, имели вид деревянных срубов (*сруб/струп*; устар. *кертме*).

Ритуалы встречи с духом покойного, обычно именуемые в литературе "поминками", обычно проводились в день похорон (*кӱни* – "день"), на седьмой (*коногы*), 40-й день (*кырыгы* – "сороковины"; иногда это был 37-й или 39-й день), на полгода (*калган ажы* – "последние поминки") или на седьмой месяц и в годовщину после смерти (*т'ылы* – "год"). В эти дни готовили специальную стряпню *порсок*, а также пельмени, кисель, блины, сусло. Ели сами, а также "угощали" *сӱне* – одну из форм посмертного существования двойника человека, ставя пищу в чашках на окна или бросая ее на улице в воздух и приговаривая: "Когда был живым, сам ел, когда умер, сӱне пусть ест" (*Анохин*, 1929).

Покойника, точнее, его проявление в виде зловредного духа узюта (*ӱзӱт*), телеуты боялись. По их представлениям, ӱзӱт не является логическим продолжением трансформаций человеческих двойников, поскольку сӱне, начавшее свое существование в момент смерти человека и находящееся в доме до совершения обряда погребения, после похорон не перестает существовать и не трансформируется в ӱзӱт, а еще 40 лет ходит по судам. Узют же – это покойник, но не собственно труп, а нематериальное посмертное проявление умершего человека ("живой труп", "ходячий мертвец"), существующее лишь в течение 40 дней. Последние поминки – кормление узюта – происходили именно на 40-й день после похорон. По представлениям телеутов, узюты жили в *ӱзӱт-т'ер* (земле узютов), которая находилась не **под** землей, а **на** воображаемой земле *т'ер-т'олы*, сразу за "узлом дорог семнадцати ханов".

Обращает на себя внимание особая роль коня в похоронном и номинальном обрядах телеутов. Его покрывали "коврами", обвивали шалями, а гриву переплетали шелковыми лентами. В день похорон лошадь впрягали в сани или в телегу и на них везли гроб на кладбище. После похорон в течение семи или 40 дней на этой лошади кто-либо из пожилых мужчин объезжал родню умершего или же лошадь во всем убранстве водили по домам, пашням, покосам его родственников, которые обязаны были накормить лошадь овсом, а вожатого угостить чаем и вином. На седьмой или 40-й день лошадь на поминках закалывали: мясо съедали, а седло, "ковры" и прочее убранство раздавали бедным. Иногда лошадь не убивали, а отдавали в бедную семью, "чтобы была польза умершему". Такой обычай назывался "йедим ползын" (*Анохин*, 1929).

После похорон в течение года, а иногда и трех лет близкие родственники умершего соблюдали траур. Так, вдова семь или 40 дней после смерти мужа ходила с распущенными волосами, перекинутыми на грудь, в платье, вывернутом наизнанку, с отпоротым воротничком. Длительное время она старалась не покидать дом, не носила серьги и другие украшения.

До недавнего времени у телеутов сохранялись многие традиционные **обряды и представления, связанные с рождением и воспитанием детей**. Покровительницей детей у телеутов, как у шорцев, хакасов и некоторых других тюркоязычных народов, считалась Май-эне (Май-энези), которую телеуты представляли в виде молодой, красивой, доброй женщины. О благополучии детей телеуты заботилась задолго до их рождения. Так, во время сватовства (*куда*) отец невесты "спрашивал" согласия на брак у Май-эне, покропив аракой в сторону детской колыбели.

Телеутские женщины рожали дома, стоя на коленях на полу. При родах присутствовали две-три женщины. Если роды были трудными, то, чтобы помочь роженице, в доме устраивали шум, открывали печную заслонку, раскрывали сундуки, женщины развязывали пояса, вынимали из ушей серьги; мужчины на улице стреляли из ружей, кто-либо из старших родственниц кормил эмегендеров, прося у них помощи. Иногда над роженицей устраивали камлание.

Новорожденного обмывали и обмазывали животным жиром, а затем заворачивали в шкуру молодого барана или козленка. Если перед этим в семье умирали дети, то на шкуру, приготовленную для новорожденного, предварительно клали щенков. Пуповину ребенка обычно зашивали в холщовый мешочек и хранили в качестве оберега.

Своеобразным ритуалом у телеутов было положение ребенка в колыбель (*пубай, убай,* или *пешик*). Черемуховый куст для изготовления колыбели срубали только в новолуние. Сама церемония помещения в колыбель также совершалась в новолуние в присутствии только пожилых людей. К колыбели мальчика подвешивали деревянный лучок (*йа*) с деревянной стрелой и белую тряпочку, к колыбели девочки – две бусинки и белую тряпочку. Последняя символизировала Май-эне, которая должна была охранять детей от злых духов, посягающих на их здоровье и жизнь. От старших детей тряпочка Май-эне переходила к младшим.

Называли ребенка сразу же после рождения обычно по имени того, кто первым после его появления на свет войдет в дом, где происходили роды. Имена мальчиков: Таш – камень, Акча – деньги, Чалкан – репа, Кижи – человек, Мелей – варежки, Пайрам – праздник, Мылтык – ружье и др. Имена девочек: Чечек – цветок, Топчы – пуговица, Койон – заяц, Эрке – милая, Юстюк – перстень и пр. Иногда с целью уберечь ребенка от злых духов ему давали неблагозвучное или неприятное по смыслу имя (подробно традиция имянаречения и именник описаны в работах: *Функ*, 1990, 1993, 2005а). При крещении телеутские дети получали официальные православные имена.

Для того чтобы уберечь ребенка от заболеваний, ему вешали на шею тесемочку с привязанной к ней небольшой раковиной каури. Как было сказано выше, охранителями женщин-рожениц и маленьких детей считались также эмегендеры – тряпичные куклы-амулеты. Они до сих пор имеются во многих телеутских семьях, и "кормление" их считается важнейшим ритуалом, обеспечивающим в первую очередь здоровье детей.

Специфические обряды совершали телеуты в честь Кöр-эне – покровительницы детей, больных корью (*Каруновская,* 1927).

ГЛАВА 5

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

Праздники. Из телеутских обычаев, привлекших к себе пристальное внимание исследователей, следует отметить обычай коллективных угощений по случаю осеннего забоя скота, а также распространенный у многих кочевых народов особый обычай гостевания. А.Г. Данилин писал, что телеуты тратят "очень много времени на посещение родственников в других улусах... Обычай заставляет принимать гостей как можно лучше, не останавливаясь перед затратами на угощение. Режут скот, в изобилии гонят или покупают араку. Гости с утра до вечера ходят из дома в дом; к ним примыкают и хозяева, и знакомые хозяев, которые накануне принимали гостей. И так в продолжение двух-трех недель" (Архив МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 8. Л. 5). Гостевая церемония иногда завершалась камланием, устраиваемым специально для гостей.

С конца XIX в. под влиянием миссионеров в общественный быт телеутских селений прочно вошли православные праздники, которые отмечаются телеутами и по сей день. Христианское влияние сказалось и в том, что некоторые традиционные телеутские ритуалы стали приурочивать к церковным датам. Так, Н.П. Дыренкова писала, что раньше игры "табыр... приурочивали к весеннему жертвоприношению и устраивали около Троицы, когда распустится зелень и прогремит первый гром, голос Кудая. Впоследствии с русским влиянием табыр перенесли на Пасху" (Там же. Ф. 3. Оп. 1. Д. 122). То же явление исследовательница отметила и в зимних праздниках: "На Рождестве также собираются, но только мужская молодежь улуса. Игры не устраиваются, и с мешками за плечами верхом на лошадях они ездят по улусу и поют песню ӱрей (рождественская песня) и собирают хлеб, кровяную колбасу, куски мяса... Прежде этот праздник Рождества праздновали в конце декабря (месяц Куранай), когда появляется новый месяц на небе, сопоставляя его с Новым годом" (Там же. Л. 122).

В советское время общественный и семейный быт телеутов во многом начал определяться официальными государственными нормами. Телеуты стали отмечать Новый год, 1 Мая, 7 Ноября, День Конституции, День шахтера и прочие праздники.

Религиозные представления. Наиболее исследованный у телеутов – шаманизм, который при существенном сходстве с шаманизмом других народов Саяно-Алтая имел свои отличительные черты. Это отметил еще А.В. Анохин, который в специальной работе, посвященной телеутской религии, писал: «Отправляясь к телеутам, я думал, что телеутский шаманизм есть не что иное, как вариант алтайского шаманства, с которым я познакомился в 1910 году. Но в действительности оказалось совсем другое: между шаманством алтайцев и шаманством телеутов есть большая разница. Эти два вида верования, именующиеся одним названием "шаманства", во многих существенных чертах расходятся между собой. С точки зрения телеута алтайское шаманство положительно неприемлемо и наоборот» (*Анохин А.В.* Доклад о телеутском шаманстве, составленный в 1912 г. Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. № 162). Различия прослеживаются в особенностях мировоззренческих представлений, в характеристике пантеона духов, в трактовке обрядовой атрибутики.

В 1910 г. в двух крупных телеутских улусах (деревнях) Челухоево и Шанда одновременно практиковали пять шаманов (*кам*) с бубнами, в 1912 г. оставалось лишь трое пожилых шаманов и шаманок. С 1930-х годов у телеутов не было ни одного профессионального шамана с бубном, хотя периодически лечебной и предсказательской практикой занимались сенситивно весьма одаренные люди, часть из которых

Инсценировка телеутского рождественского обряда *чертек*. Музей "Томская писаница", Кемеровская обл., 1990 г. Фото Д.А. Функа

Ильин день – престольный праздник в с. Бековo, 1999 г. Фото Д.А. Функа

считалась окружающими шаманами-кам (см., напр.: *Батьянова*, 2005). Несмотря на атеистическую пропаганду, хорошо сохранились многие шаманистские представления о мире и населяющих его духах, о способах борьбы со зловредными духами, ритуалы кормления огня, родовых и семейных охранителей. Неошаманского движения/возрождения пока нет.

Космология телеутских шаманов детально разработана и являет собой одну из самых ярких и своеобразных картин на фоне аналогичных представлений других тюркских народов региона. Вселенная разделена по вертикали и горизонтали на пять миров. Наша земля (*пу т'ер*) в виде тарелки, стоящая на четырех сивых быках, населена людьми и духами местности, рек, озер, лесов (*ыйык*). Эту землю широким кольцом окружает земля воображаемая, "земной путь" (*т'ер т'олы*), проходящий между горизонтом и реальной землей. На востоке и юге этой земли живет несколько десятков духов *пайана*, настроенных в основном благожела́тельно по отношению к человеку. Земля реальная и воображаемая прикрыта со всех сторон по краям небесной сферой (*темир капкак* – "железная крышка"). Далеко на восток от земли, "за пустым пространством", располагаются две земли истины (*чын т'ер*), на которых живут могущественные почитаемые божества Адам (Ада-кижи) и Т'öö-Каан. Дойдя до основания Неба (*тенгере төс*), шаман выходил за его пределы через одно из двух отверстий. Следующее за ними пространство шаман пролетал, изображая это беспрерывным вращением на одном месте и делая при этом более 100 поворотов. Люди, присутствовавшие на камлании, окружали его плотным кольцом, чтобы перелет оказался успешным. Когда кам наступал на истинную землю, среди участников-зрителей камлания раздавались облегченные вздохи, а хозяин, по чьей просьбе совершалось камлание, лишь с этого момента начинал угощать гостей вином. Особо сильным божеством считался Адам, который не только мог даровать бездетным супругам ребенка, но даже создавать по своему желанию небесных божеств.

Небесный мир состоял из 16 сфер, или слоев, на каждом из которых, за исключением первых двух, обитало то или иное божество, которых телеуты обозначали общим термином *Ульгени*. Вместе с тем Ульгень (Пай-Улген) было и именем собственным. "Мать Пай-Улген" находилась на верху мироздания, но не считалась при этом самой сильной и могущественной, по сравнению с другими ульгенями. Ульгени рассматривались как покровители телеутских родов: *Пай-Улген* – Тötпöр, *Тотой-Тенгере* – Меркит, *Эксей-Мексей-Тенгере* (*Адам Бурхан-Тенгере*) – Чорос, *Кызыган-Тенгере* – Тоңул, *Абйош-Тенгере* – Йуты, *Тумат-Тенгере* – Тумат.

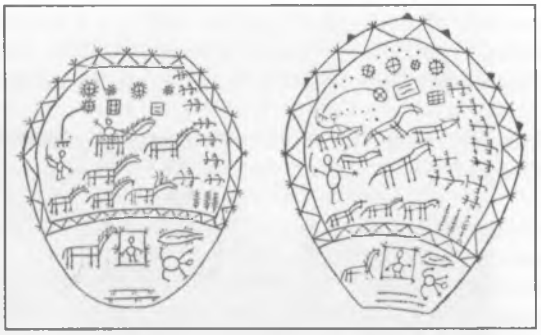
Менее всего известна подземная область – так называемая "преисподняя", земля зла (*т'ер-алыс*), или "ад" (*таамы*). По материалам, собранным в начале XX в., она состояла из девяти слоев, находящихся под землей. Для обозначения обитателей этой земли телеутами применялись как общие "видовые" имена: *көрмöс, эдӱ, айна, салды-немези, кара-неме, сокор-неме, кырык-немези* и др., так и имена собственные.

Вопрос о соотношении традиционных представлений о мире у шаманов с таковыми же у непосвященных людей исследован недостаточно.

Согласно традиционным религиозным представлениям телеутов, духи приходили к кандидату в шаманы обычно по достижении им 15–18-летнего возраста и "давили его" (*möс пасып т'ат*), вынуждая принять шаманский дар. Принятие дара сопровождалось "шаманской болезнью", продолжавшейся в течение года и долее. Духи пересотворяли шамана, "варили" его в котле, отыскивая "лишнюю кость" (если она не находилась, кандидат в шаманы умирал). Были случаи, когда шаман, наоборот, начинал шаманить в полную силу лишь после того, как из его тела выходила эта "лишняя кость" (кам Канакай Челухоев, умер в 1914 г.). Важная роль в ходе шаманской болезни принадлежала родственникам шамана. Они либо пытались оградить его от наступающих духов с помощью магических средств, либо приглашали одного или двух опытных шаманов или же просто знатоков шаманской обрядности, которые выводили неофита из его состояния и обучали основам обращения с миром духов.

Особого ритуального облачения у шаманов в XIX–XX вв. не было. Исключение составляла шапка *астючке*, использовавшаяся шаманками. Основными ритуальными предметами были бубен (*тӱӱр* или *чалуу*) и колотушка (*орбу*). Начинающие шаманы камлали без бубна, а некоторые шаманы не имели его в течение всей жизни.

Основа колотушек – из таволожника, обтянута камусом (мехом с ног) дикой козы. Украшали ее ленты *туу*, повязывавшиеся в честь наиболее могущественных духов и/или покровителей шамана. Бубен овальной формы с длиной окружности около 180 см. По типу неатропоморфной рукояти (*марс*) включается в одну группу с бубнами шорцев, а также части кумандинцев, челканцев, некоторых групп хакасов. Рисунки на внешней стороне кожаной обтяжки бубна мало варьируют у разных шаманов. В отдельных деталях изображения соотносятся с представлениями шаманов об устройстве Вселенной.



Рисунки на телеутском бубне (по *Н.П. Дыренковой*, 1949)

Шаман мог иметь от трех до девяти (12?) бубнов; "в бубнах" измерялась и продолжительность жизни шамана. Шаманский бубен после смерти его владельца умерщвляли: кожу протыкали или разрезали, бубен выносили на улицу и там топтали ногами, после чего подвешивали в лесу на березе, где он и сгнивал. Согласно некоторым сообщениям, после смерти шамана ему должны были ломать позвоночник или какую-либо кость; несоблюдение этого обычая могло привести к появлению проблем, в том числе с физическим здоровьем, у ближайших потомков шамана. Обряд погребения шамана – на общем кладбище – не отличался от погребений обычных людей.

Сведений в литературе и по воспоминаниям старожилов, которые позволяли бы оценивать глубину погружения шаманов в ходе камлания в ту или иную стадию измененного состояния сознания, нет. Во время проведения шаманских сеансов наркотические вещества не употреблялись. Из слабоалкогольных напитков в ритуальной практике применялась брага (*абыртка*). В советский период ритуальные специалисты для проведения лечебных обрядов использовали покупную водку.

Шаманские обряды, проводившиеся в честь наиболее могущественных духов и божеств (*позого* – дух порога, *Талай-каан* – дух-хозяин моря, Адам и др.), имели практически единую структуру, эпический язык и стиль повествования и различались лишь деталями шаманского путешествия ("путешествовали" двойники – *т'ула* – шамана и его обязательного помощника; последний служил и "переводчиком" шаманских видений и откровений) с предсказуемым, почти всегда положительным, исходом камлания. Одновременно с проведением грандиозных камланий для нужд всего рода или целой общины, обязательно с жертвоприношением скота, шаман решал попутно целый ряд проблем: находил потерянных "энергетических двойников" (*кут*), исцеляя больных, общался с ранее умершими (*ӱзӱт*), узнавал будущее.

Шаманы в телеутском обществе сосуществовали со множеством иных ритуальных специалистов, среди которых были известны *чымырчы/чымырчыл* (экзорцисты), *алкышчы* (знатоки благопожеланий), *аласчы* (специалисты по проведению очистительных обрядов с использованием огня), *т'ӧлгӧчи, чабытчы* (разновидности гадателей/предсказателей), *кӧсмӧкчи/кӧсмӧкчил* (ясновидящие), *йадачы* (маги – заклинатели погоды), *арбышчы* (колдуны) и др. Большие шаманы обладали различными знаниями и умениями и потому обычно могли выполнять ритуальные функции почти всех перечисленных выше категорий специалистов. Особо выделяются чымырчы, специалисты по проведению экзорцистских ритуалов, которых шаманы считали низшей категорией в шаманской "табели о рангах", и арбышчы, о вражде

Пантелеймоновская церковь в с. Беково: *1* – до начала восстановительных работ, 1987 г., *2* – в процессе восстановления, 1999 г. Фото Д.А. Функа

шаманов с которыми рассказывается в телеутском фольклоре. Отношения с церковью были сложными, однако не всегда антагонистическими. Из активных противников христианства и русификации известен шаман Маркел Мажин (1849–1927?). Не все шаманы и не всегда были социальными лидерами в своем роде или общине. В случае неудачных камланий или отказа помочь люди могли побить шамана (так, по преданию, поступил *паштык* – административный лидер – Чолой с шаманом из своего рода *тумат*). До сих пор телеуты рассказывают множество историй о повседневной жизни и шаманской практике своих знаменитых предков, иногда с гордостью, но порой посмеиваясь над их неудачами.

Многие черты шаманской космологии и атрибутики телеутов находят близкие параллели в культурах соседних шорцев, кумандинцев, хакасов, хотя отдельные типологически сходные элементы обнаруживаются также в других сибирских и центральноазиатских культурах.

Отдельные шаманские представления, как и культ семейных и родовых охранителей и покровителей эмегендер и сомдор, продолжают бытовать у телеутов до настоящего времени.

Значительный пласт религиозных представлений телеутов связан с православием, что, как уже было отмечено, отразилось на мировоззрении, семейной обрядности, общественном быте телеутов. В приобщении телеутов к христианству большую роль сыграла Алтайская духовная миссия. Телеуты-шаманисты были крещены в XVIII–XIX вв. В XIX столетии благодаря активному содействию телеутов христианство продвинулось на Алтай. Из числа крещеных образованных телеутов вышли первые представители алтайской интеллигенции (писатель Чевалков, художник Гуркин и др.). К 1877 г. деревянные часовни были в улусе Мокроусовском, деревнях Бабанаковой, Кутоновской, Сергеевой (ЦГИА. СПб. Ф. 1290. Оп. 4. № 174. Л. 659 об., 661 об., 674 об., 680 об.). Активно занимались миссионерской деятельностью Рождественский монастырь в г. Кузнецке, Ильинская церковь, Пантелеймоновская церковь в улусе Челухоевском (заложена в 1887 г., строительство завершено в 1890 г.; в 1891 г. церковь была освящена во имя святого великомученника Пантелеймона начальником Алтайской духовной миссии епископом Бийским Макарием. Сюда же была перенесена икона с мощами этого святого, которые были очень популярны даже у некрещеных телеутов, так как считались целительными). К 1889 г. среди бачатских телеутов оставалось лишь 703 чел. (386 мужчин и 317 женщин), не принявших православие. К 1915 г. их число, судя по отчету Бачатского отделения Алтайской духовной миссии, сократилось до 368 чел. – 185 мужчин и 183 женщины (ГАТО. Ф. 184. Оп. 1. № 28. Л. 2 об.–3).

В домах телеутов, в переднем углу, появились иконы, люди стали носить нательные кресты, ставить кресты на могилах, ходить в церковь на богослужения, отмечать такие праздники, как Рождество (Кölödö), Масленница (Чалгаяк), Пасха (Куртос), Крещение (Мылтык), Благовещение (Колколу пайрам, или Тутмашту), а также престольные праздники. В школах, открытых духовной миссией, обучались телеутские дети. В 1915 г. в пяти школах Бачатского отделения училось 133 мальчиков и девочек (Там же. Л. 5 об.–6). Следует отметить, что и службы, и обучение в школах велись на родном телеутском языке. При Пантелеймоновской церкви функционировала школа, имелась библиотека. В период с 1911 по 1914 г. были также открыты школы в улусе Больше-Бачатском и в д. Семенушкиной.

Разделение телеутов как бы на две части – православных и шаманистов – во многом оставалось чисто внешним. "Шаманисты ходят в православные церкви, целуют крест, соблюдают церковные праздники. На пасхе они целуются по русскому обычаю" (*Потапов*, 1987б. С. 146 – по лекции А.В. Анохина 1914 г.). Православные в случае болезни обращались за помощью к шаману, почитали родовых и улусных покровителей.

В начале 1990-х годов отмечалось активное движение за возрождение православия, выразившееся во всплеске интереса части телеутов к христианству. Разрушенная в годы установления советской власти Пантелеймоновская церковь в д. Челухоево была восстановлена силами самих телеутов.

На рубеже XIX–XX вв. среди небольшой группы телеутов Горного Алтая получил распространение бурханизм (подробно см. в очерке "Алтайцы"), незначительные элементы которого сохраняются в представлениях телеутов о приходе мессии (Шуна-Каан) до настоящего времени. Сюжет мессии Шуна-Каана весьма актуален в духовной жизни и современных бачатских телеутов. В 1980-е годы телеуты ждали возвращения Шуны к 2000 г. Были отмечены представления о том, что сейчас сре-

ди телеутов живет человек, являющийся живым воплощении Шуны (см.: *Функ*, 1993; *Батьянова*, 2005. С. 70–85).

Народные знания. В народных знаниях телеутов, как и практически во всех областях их традиционной (на конец XIX – начало XX в.) культуры наблюдается синтез различных представлений, навыков и умений, связанных с особенностями их этнического состава.

Наиболее ярко это единство прослеживается в телеутском календаре. В разное время начиная с XVIII в. и в разных источниках у телеутов были зафиксированы: 1) календарь, основанный на 12-летнем животном цикле и уходящий своими корнями в Центральную Азию; 2) годовой лунный 13-месячный фенологический – хозяйственный – календарь, абсолютно идентичный календарю северных шорцев и состоящий из названий месяцев, характерных для культуры мотыжных земледельцев и охотников тайги; 3) собственно "лунный" календарь, основанный на определении времени прохождения созвездия Плеяд относительно Луны; этот календарь был в ходу также у южных алтайцев, хакасов и киргизов.

Знание звездного неба использовалось телеутами при ориентации во время длительных переездов. К этому можно добавить и чрезвычайно широкие географические представления, простиравшиеся от Волги (Итиль), Урала (Йайык), Оби (Умар или Ак-Умар) и Иртыша (Иртеш) на западе до, по крайней мере, Енисея (Йениссей) и его притоков на востоке. Были известны телеутам и названия для обозначения всех сторон света.

Термины и приемы народной метрологии телеутов находят ближайшие аналогии в этнографии казахов, тувинцев, уйгуров, нижнемрасских шорцев. Выявлено около 30 специальных терминов для обозначения длины, высоты, глубины, больших и малых расстояний, объема, места и площади.

Как и у многих других скотоводческих "лесных" коневодческих народов, у телеутов существует развития система обозначения домашних животных (верблюдов, коней, крупного и мелкого рогатого скота) по полу, возрасту и масти, находящая практическое применение в хозяйственной жизни вплоть до настоящего времени.

Шорец Е.В. Шайчаков – последний знаток секрета телеутского многорядного плетения из кожаных ремней. С. Бековo, август 1991 г. Фото Д.А. Функа

Наименее исследованные области народных знаний телеутов – народная медицина и письменность. В отношении первой известно, что телеуты широко пользовались в лечебных целях целебными травами, настоями медвежьей, барсучьей или щучьей желчи. Практиковались знатоками (*сыйбучы* – костоправ) и собственные методы лечения вывихов суставов и переломов костей. Что же касается письменности, то имеющиеся материалы свидетельствуют: еще в первой половине XX в. алтайские телеуты (переселенцы с р. Бачат) сохраняли секреты старомонгольского письма.

Телеутка в традиционной одежде. Пос. Улус, 1982 г. Фото Д.А. Функа

Искусство. Культуру телеутов характеризует высокий уровень прикладного искусства. Заметное развитие получило у них искусство плетения, художественного шитья, аппликации, изготовления ювелирных украшений.

Принадлежности конского убранства телеутов обращали на себя внимание высокой художественностью. Так, их старинные седельные деревяги были окаймлены тонкой кожей и обиты медными пластинками. Изысканно украшены были и потники (*токум*).

Заметный художественный вкус обнаруживали телеуты и в изготовлении женских украшений: перстней (*йӱстӱк*) из серебра и меди, оловянных и серебряных серег.

Одежду (праздничную и будничную), спальные принадлежности, седла телеуты украшали орнаментом. Форма орнамента почти исключительно геометрическая, представляющая соединение параллельных линий, квадратиков, треугольников. В расположении красок орнамента наблюдается строгая симметрия. Материалом для орнамента на одежде у телеутов служили шелк разных цветов, бисер, бархат, сукно, мелкий разноцветный перламутр (*т'индьи*), золо́тная нить, стеклярус, белые раковины.

Устное народное творчество. Одна из самых лестных оценок телеутского фольклора принадлежит перу А.В. Анохина. В специальном исследовании музыкального творчества народов Саяно-Алтая, осуществленном еще в 1920-е годы, он писал: "Из всей северной группы алтайских турков (по мнению Анохина, это тубалары, кумандинцы, челканцы, "матурцы", шорцы и телеуты. – *Д.Ф.*) по богатству поэтического и музыкального народного творчества особое место занимают телеуты... Ни у одного другого племени алтайских турков нет такого количества исторических рассказов, былин, легенд, пословиц, поговорок и нет такого разнообразия в музыкальном творчестве, какое мы встречаем у телеутов" (Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. № 196. Л. 66). Исследователем была предложена и классификация телеутских мелодий (точнее, разновидностей фольклорного материала, где все произведение или его часть поются): "лирические – сарын, игровые – табыр, плясовые – тандыр, шуточные – кор сарын, свадебные – той сарын, колядки – ӱрей, траурные – сыгыт, героические – маатыр сарын, сказочные – чӧрчӧк и разнообразные шаманские – алкыш" (Там же. Л. 67).

Учитывая по возможности опубликованные архивные и собственные полевые материалы, можно попытаться назвать все разновидности фольклорного материа-

ла телеутов: 1) *куучын* (букв. "повесть", "рассказ") – мифологические рассказы; 2) *кеп сöс* – предания, легенды, поговорки; 3) *укаа сос* – легенды; 4) *чöрчöк* – а) сказки: волшебные, бытовые (*крестьян чöрчöги*), о животных; б) героический эпос (*кай / кай-чöрчöк / чöрчöк*); 5) *сарын* – песни: лирические, "частушки" (*тапкак*; плясовые мелодии – *тандыр*), игровые (*табыр*), колядки (*ӱрей*), колыбельные (*пала пайлаган сарыны/пубай сарын*), свадебные (*той сарын*), шуточные (*айтыс/кор сарын*), хвалебные (*мак сöс/мак сарын*), исторические (*маатыр сарын*), христианские песнопения на библейские сюжеты; протяжные (*чöйö сарын*) и печальные песни (*комудалду сарын*); погребально-поминальная причеть (*сыгыт*); 6) *алкыш* – заговоры, благопожелания, шаманские тексты; 7) *каргыш* – проклятия; 8) *ӱлгер сöс* – пословицы, родовые "дразнилки", наставления, притчи; 9) *соккуш/тапкак* – родовые "дразнилки"; 10) *табышкак* – загадки; 11) *кобрак* – скороговорки (Телеутский фольклор, 2004. С. 18–19).

Следует заметить, что не только каждый вид песен имеет свой мелодический рисунок, но и музыкальное сопровождение при исполнении (*кайларга*) героического эпоса также состояло в прошлом из нескольких десятков мелодий (*кӱӱ/аргу*).

В настоящее время у телеутов совсем не осталось сказителей, знающих богатырские эпические сказания, почти невозможно записать мифологические рассказы, легенды и предания, полные шаманские тексты (в связи с отсутствием шаманов). Редки люди, знающие даже обычные сказки и лироэпику. Наиболее живучими оказались песни, практически во всех своих разновидностях известные современным телеутам, хотя, как правило, женщинам, и обычно уже не молодым.

Из эпических сказаний наиболее известными, если судить по воспоминаниям телеутов, были богатырское сказание "Алтай-Куучуны" и лироэпическое произведение "Козийка и Баян-Сылу", хотя телеутские сказители – только во второй половине XIX – XX столетии их было не менее 25 чел. – знали и исполняли также множество других эпических произведений. По свидетельству А.В. Анохина, «рассказы о былинах, которых у них так много, увлекают телеута и он просиживает подряд

А.М. Поросёнкова во время записи песни "Канза-пий". Д. Телеуты, июль 1988 г. Фото Д.А. Функа

целые ночи, слушая под балалайку своего родного рапсода "кайчы"» (Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. № 168. Л. 2 об.). Некоторые наиболее крупные сказания невозможно было пропеть в течение вечера и ночи. В таких случаях сказание продолжалось во второй, а иногда и в третий вечер, но обязательно доводилось до конца. К сожалению, записей телеутского героического эпоса сохранилось ничтожно мало, не более полутора десятков текстов.

Сохранились аудиозаписи героического эпоса телеутов. В частности, известны записи образцов телеутского кая, осуществленные в 1910-е годы на восковых валиках А.В. Анохиным (Пушкинский Дом. Колл. 063F. Арх. шифр ФВ 2208.01. № в кол. 004; арх. шифр ФВ 2209.01. № в кол. 005; Колл. 494F. Арх. шифр ФВ 6774.01. № в кол. 045; арх. шифр ФВ 6854.01. № в кол. 139) и с помощью магнитофона в 1976 г. К.И. Максимовым от кайчы Степана Дмитриевича Канзачакова (Кытмановский р-н Алтайского края; были записаны сказания "Алтын тӱктӱ ак уй атту Алтын-Эргек" и "Ӱч кулакту ак пос атту Ак-Каан"). Исследований телеутского кая и музыки героического эпоса нет.

В телеутских эпических сказаниях, говоря словами Н.П. Дыренковой, "наиболее ярко вырисовывается быт хана, владельца огромных стад". Традиционным в эпосе является наименование богатыря с предшествующим названием масти его коня – "[ездящий] на молочно-белом коне Маладу" (*сӱт ак атту Маладу*), "[ездящий] на саврасом коне Алгыр-Мерген" (*ак коңыр атту Алгыр-Мерген*) и т.п. Героические богатырские сказания бачатских телеутов характеризуются целым рядом общих для эпоса тюрков Южной Сибири черт. Зачин обычно повествует о "времени первотворения" и о месте, где будет происходить действие. Описываются дворец и богатства хана – властителя подданного народа. Основу сюжета составляют главным образом борьба за возвращение угнанных чужеземным ханом народа и табунов, сражение с чудовищами и враждебными богатырями (алып) и ханами (каан), мешающими осуществлению цели главного героя, и добывание суженой, так называемое героическое сватовство. Наряду со многими реальными, часто этнографически очень точными описаниями, в эпосе достаточно большое место занимают фантастические элементы: говорящие, летающие богатырские кони, мифические существа "верхнего мира" и "земли истины", многочисленные превращения, гиперболы в описаниях – волки с 60-саженными хвостами, трехухие кони, битвы, длящиеся десятки лет, и многое другое. Заканчиваются сказания стандартными формулами – описанием счастливой жизни героя после выполнения им своих трудных задач и "наделением счастьем" сказителем своих слушателей.

В виде исторических преданий дошли до настоящего времени сведения о подданстве телеутов России, о разделении "выезжих" телеутов на томскую и кузнецкую группы, о военных столкновениях кузнецких телеутов на стороне русских с западными монголами. Своеобразный вид повествовательного фольклора представляют собой телеутские генеалогии. Наиболее полные родословные сохранились у потомков телеутских сеоков Меркит, Мерет и Тумат. Меркиты, например, начинают отсчет от Торгоя, отца того самого "Давыда Торгаева" русских источников XVII в., который одним из первых среди телеутов принял русское подданство, получил земли по р. Ускат и даже ездил однажды в Москву (в 1702 г.). Туматы же (фамилия Шадеевых) ведут отсчет своей линии от Шала, в котором заманчиво видеть реального Шала – правнука знаменитого телеутского князя Абака.

Яркая черта историко-фольклорной традиции бачатских телеутов – исторические песни. Часть их возникла как осколок героического эпоса или сказки. Таковы песни "Мырат-пий" и "Ак-Көбөк", содержащие минимум исторических реалий. Часть из них воспевает подвиги телеутского (а фактически – западномонгольского) богатыря Каңза-пия, богатырей Саксы-бая, Питаша, Карылыка и Темине. Часть песен сложилась как отклик на военные действия кыргызов, досаждавших своими

Современный телеутский музыкальный инструмент *кай-комус* (*топшуур*) и заготовка для нового инструмента (мастер – М.Н. Тыдыков). С. Беково, июль 1999 г.

набегами гарнизону Кузнецка и "подгородным белым колмакам" (телеутам). Многие из этих исторических песен сохранились до сего дня.

В своем описании телеутских музыкальных инструментов середины XIX в. В.В. Радлов не упоминает слова "комус" или "кай-комус", как называли свой основной музыкальный инструмент (одноствольная щипковая лютня) пожилые телеуты, а обозначает инструмент типа комуса термином "чертме" (от глагола "черт" – "играть, ударяя пальцами") (*Radloff*, 1884. S. 337; это же название дано и в словаре В. Вербицкого: 1884. С. 428). Подобное название (*шертпэ-комыс*) существовало и для шорского кай-комуса – по записям А.В. Анохина в 1913 г. (Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. № 52. Л. 32) и для аналогичного тофаларского инструмента – чартыкобус" (*Благодатов*, 1958. С. 192). Этот термин в форме "шертер" известен и казахам, которые называют так музыкальный инструмент, аналогичный телеутскому и шорскому, но с тремя струнами. Во всех перечисленных инструментах с названием *чертме* (*шертыг*/*шертер*/*чарты*) мембрана была кожаной. Вполне вероятно, что кожаный резонатор – более древняя форма, по сравнению с деревянной декой. Судя по сохранившемуся до конца XIX в. термину "чертме", кожаный резонатор был известен и телеутам. Замена же кожи деревом, скорее всего, вызвана значительным сокращением скотоводства телеутов к началу XX столетия.

В отношении количества, точнее, разнообразия, музыкальных инструментов у телеутов существуют самые различные оценки. По данным В.В. Радлова, в середине XIX в. у телеутов было, по крайней мере, два инструмента: "Кроме того (имеется в виду "чертме". – *Д.Ф.*), телеуты могут играть свои мелодии еще и на дудке (*комыргай*), известной также и алтайцам" (*Radloff*, 1884. S. 337–338). По данным А.В. Анохина начала XX в., единственным инструментом телеутов был комус: "...музыкальный инструмент телеутов поражает своей бедностью..." (Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. № 196. Л. 67). По полевым материалам Д.А. Функа, у бачатских телеутов в конце XIX – начале XX в. использовались не только кай-комус/чертме и дудка-комыргай, но и широко распространенная у тюркских народов Западной и Южной Сибири "скрипка" (*чийкыл-комус*). Кроме того, уже в XIX в. телеуты познакомились с балалайкой и гармонью (*чурана*), что не позволяет столь пессимистично, как это сделал А.В. Анохин, оценивать степень разнообразия музыкальных инструментов.

В последней четверти XX столетия телеуты довольно часто играли на гармони, мандолине, хотя молодежь, конечно же, отдавала безусловный приоритет шестиструнной гитаре. В конце 1990-х годов молодыми телеутскими активистами национально-культурного возрождения предпринимались попытки изготовить самостоятельно или же купить двухструнные шорские кай-комусы или алтайские топшуры. Эти инструменты используются при выступлении фольклорных коллективов.

Музыкальная культура телеутов отличается "песенностью" всех разновидностей фольклорного материала: в песенной манере исполняются не только собственно песни, но и эпос, причеть и др. Мелодические противопоставления играют решающую роль при подразделении всей этномузыкальной системы на жанры.

Первая нотная запись телеутского эпического напева принадлежит В.В. Радлову, который рассматривал поэтику телеутского эпоса вместе с поэтикой теленгитов и алтай-кижи. Анализ нотировки В.В. Радлова показывает стилистическое родство *кая* телеутов и теленгитов.

Колыбельные укачивания *пала пайлаганы* ("убаюкивание ребенка") сопровождались постукиванием костяных подвесок-погремушек *шалтрак*.

В песенной поэзии телеутов *сарын* выделены самостоятельные мелодические типы, характеризующиеся совокупностью музыкальных (ритм, звуковысотность, архитектоника) и внемузыкальных (поэтический текст, функция) признаков. Особый тип (трехстрочная мелострофа с распевными вставками-кадансами) характерен для *табыр* (следует особо отметить, что по мелодике телеутский табыр обнаруживает связи с напевом бурятского кругового танца *ёхор*); для свадебных песен (четырехстрочная мелострофа с рефреном "эй, ий"); для песенных импровизационных воспеваний родной земли и реки Бачат (четырехстрочная мелострофа с распевами); для плясовых *тандыр* (мелодика, родственная северным алтайцам, танцевальный синкопированный ритм) и др. Обрядовые песни-колядки *ӱрей*, исполнявшиеся детьми при обходе дворов на Рождество, имеют однострочную структуру, состоящую из начального возгласа *ӱрей*! и семи-/девятисложной поэтической строки. Квинтовость, как основа ладовой организации, характерна для всех жанров телеутской музыки.

ГЛАВА 6

МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ

Телеутские традиции межнациональных связей имеют глубокие корни. В XVII–XVIII вв., когда телеуты играли одну из ведущих ролей на политической арене южносибирского региона, они поддерживали торговые, союзнические отношения со многими тюркскими, монгольскими и другими этническими группами и политическими объединениями Южной Сибири. Большое культурное влияние на телеутов оказали западные монголы – джунгары; следы этого влияния прослеживаются в материальной и духовной культуре телеутов до настоящего времени. Связи их с сибирскими татарами в XVII в. подробно рассматриваются в работах А.П. Уманского (*Уманский*, 1980).

В XVIII–XIX вв., после окончательного вхождения телеутов в состав России, они, разобщенные территориально, оказались включены в разные ареалы межэтнических контактов. Так, телеуты, проживавшие в Горном Алтае, поддерживали тесные связи (хозяйственные, брачные и пр.) с алтайцами и даже подверглись в значительной степени алтаизации, о чем свидетельствуют данные С. Патканова, отметившего, что, согласно переписи 1897 г., 50% телеутского населения "перешло на калмыцкое наречие" (*Патканов*, 1912. С. 150).

Томские телеуты-мусульмане в результате территориальной близости с чатами и эуштинцами и постоянных соседских контактов с ними, как уже было отмечено, довольно тесно сблизились с этими группами.

Бачатские, алтайские телеуты, телеуты Степного Алтая, испытывавшие в той или иной форме культурное влияние русских, подверглись обрусению. Впрочем, у бачатских телеутов ассимиляционные процессы уравновешивались процессами интеграционными, так как эта группа, являвшаяся своеобразным центром этнического притяжения в североалтайском регионе, постоянно пополнялась выходцами из так называемых "томско-кузнецких татар".

Межэтнические отношения телеутов и русских в XIX – начале XX в. уместно рассматривать на трех уровнях: 1) взаимоотношения телеутов с российской государственной властью, которая в обыденных представлениях "инородцев" воспринималась как власть русских, 2) взаимоотношения телеутов с Алтайской духовной миссией и миссионерами, воспринимаемыми телеутами в качестве проводников русской культуры, "русской веры", 3) телеутско-русские связи на межобщинном и межличностном уровнях.

Что касается первого уровня, то государство стремилось путем ряда административных реформ усилить управленческий и фискальный контроль за "инородцами", постепенно урезая сословные льготы, дарованные телеутам "жалованными государевыми грамотами" XVII–XVIII вв. и уравнивая телеутов, как и прочих сибирских "инородцев", в правовом отношении с крестьянским сословием. Эти тенденции вызывали организованное противодействие со стороны телеутов. На протяжении всего XIX столетия телеутские общины боролись за сохранение сословных прав и привилегий, которые воспринимались ими как вознаграждение, полученное за "верное подданство" на основе равноправного договора.

Взаимоотношения телеутов с Алтайской духовной миссией имели два аспекта. Во-первых, телеуты активно противодействовали христианизации, воспринимая ее как посягательство на традиционные обычаи и образ жизни. Во-вторых, происходило постепенное освоение телеутами элементов православия, многие из которых, органически вписавшись в этническую культуру телеутов, не разрушили, а обогатили ее, стимулировав дальнейшую жизнедеятельность. При этом необходимо отметить

большое культурно-просветительское значение, оказанное миссионерами на телеутов. Именно миссия организовала первые школы в телеутских селениях. Просветительская деятельность миссии способствовала тому, что у телеутов, как и у других народов Алтая, появились первые представители национальной интеллигенции: М.К. Чевалков, Р.С. Хлопотин, Г.М. Токмашев, Т.С. Сыркашев, Н.С. Челухоев, К.С. Челухоев и др.

Взаимоотношения телеутов и русских на межобщинном и межличностном уровнях в XIX – начале XX в. в целом имели добрососедский характер, о чем свидетельствует, в частности, значительное число телеутско-русских браков, заключаемых в тот период. Межобщинные конфликты, касавшиеся землепользования, хотя и имели место (особенно после наплыва в Южную Сибирь 1910-х годах переселенцев из Европейской России), но редко выходили за рамки законности и обычно приобретали форму юридических споров. Противоречия между общинами не перерастали в межнациональные конфликты, тем более что значительная часть хозяйственных общин, в которые входили телеуты, были неоднородны в этническом отношении.

В период революций и гражданской войны межэтнические противоречия в саяно-алтайском регионе обострились, что отразилось и на телеутско-русских отношениях. В эти годы, так же как и в последующий за ними период репрессий 1920–1930-х годов, погибли многие представители социальной элиты телеутских общин – интеллектуальные, религиозные, хозяйственные лидеры.

В 1930-е годы, в период проведения советскими властями национального районирования, телеуты добивались создания у них самостоятельного национального района. Пожелания телеутов в этой области не были удовлетворены, в результате чего они попали в разряд "нацменов", не имевших своих автономий. С 1930-х годов на официальном уровне народ "телеуты" не значился. Перепись 1926 г. была единственной из проведенных в советский период, в которой телеуты фиксировались под самостоятельным этническим именем; при проведении последующих переписей телеутов зачисляли или в татары, или в алтайцы. Признание за телеутами официального статуса самостоятельного народа произошло лишь во время "перестройки", в 1989 г.

Провозглашение в России демократизации и гласности в середине 1980-х годов вызвало подъем национального самосознания телеутов. Телеутское национальное движение в тот период органически влилось в общероссийское и региональное общесибирское движение малочисленных народов. В 1990 г. была создана национальная ассоциация телеутов "Эне Байат", в ряде селений организовались комитеты самоуправления. Возросла роль сельских сходов. По инициативе лидеров ассоциации была проведена экологическая экспертиза территорий компактного проживания телеутов в Кемеровской обл., в результате чего были предъявлены обоснованные претензии к ряду промышленных предприятий.

Новыми органами самоуправления стали съезды телеутского народа и ассоциации "Эне Байат". На съезде телеутского народа, прошедшем в феврале 1992 г., была принята декларация "О праве телеутского народа на самоопределение", где обосновывался ряд национальных прав телеутов, в том числе право на землю (*Батьянова*, 1993. С. 12; *Кимеев, Ерошов*, 1997). Телеуты приняли участие в Первом съезде народов Южной Сибири (апрель 1991 г.), в ряде съездов малочисленных народов, организованных в Москве, в мероприятиях, связанных с провозглашением Международного десятилетия коренных народов и проходивших в Женеве. Никогда раньше в отстаивании своих национальных прав телеуты не выступали столь организованно.

С ростом этнического самосознания телеутов возрос престиж телеутской национальной культуры. Благодаря активной деятельности телеутских национальных лидеров (о них см.: *Функ*, 1999; *Batyanova*, 2005), возглавивших ассоциацию "Эне

На празднике в с. Бековo: *1* – подготовка к скачакам, *2* – состязание физкультурников. Фото Е.П. Батьяновой

Байат", было организовано факультативное преподавание телеутского языка в сельских школах, издан ряд словарей и пособий по телеутскому языку. Ежегодно в телеутских селениях стали проходить национальные праздники, представлявшие красочную демонстрацию телеутских традиций. На праздниках выступают фольклорные ансамбли, проводятся спортивные состязания и национальные игры, устраиваются коллективные угощения, демонстрируется телеутская национальная одежда и

Телеутский фольклорный коллектив на празднике "Эл-ойын" в Горном Алтае. Шыргайту, 1990 г. Фото Д.А. Функа

даже иногда совершаются ритуальные жертвоприношения животных. Делегации от телеутских селений периодически принимают участие в фольклорных праздниках, проводимых на Алтае, в Горной Шории, в Москве и других российских и зарубежных городах.

Основные трансформации в телеутском обществе в 1990–2000-е годы связаны с признанием за телеутами официального статуса самостоятельного народа, с ростом этнического и общинного самосознания телеутов, повышением престижа их традиционной культуры, активизацией их борьбы за национальные права, возникновением новых форм самоуправления и появлением лидеров нового типа.

ШОРЦЫ

ГЛАВА 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Общим самоназванием всех групп шорцев было "тадар-кижи". Кроме того, различные группы исторических предков шорцев именовались по местообитанию – черневые татары (живущие в черневой тайге), мрасцы (по р. Мрас), кондомцы (по р. Кондоме), верхотомцы (по р. Томи), а также по названиям родов, например, абинцы, шорцы, каларцы, каргинцы.

Официальный этноним "шорцы" закрепился у всех тюркоязычных родов (*сöдк*) верховьев Томи только к концу 1920-х годов. До этого он употреблялся как самоназвание одного из довольно разветвленных родов Шор, проживавшего в верховьях р. Кондомы. Из обобщенных названий всех исторических предков шорцев в XIX в. чаще употреблялись "черневые, кузнецкие, ясачные, мрасско-кондомские татары или инородцы" (*Вербицкий*, 1870). Это нашло отражение в сохраняющемся самоназвании современных шорцев – "татар-кижи". Сами же шорцы до начала XX столетия именовались или по инородческой управе (*прас-чоны*), или по местообитанию – "öреги чоннер" (т.е. верховские). В остальных случаях за пределами родной тайги "инородец" своим же сородичам шорцам, соседним телеутам и хакасам отвечал: "мен шор-кижи", "тадар-кижи" или "аба-чыш-кижи", а при общении с русскими назывался "кузнецким татарином".

В закреплении за национальным районом названия "Шорский", а за коренным тюркоязычным населением – "шорцы" важную роль сыграла Комиссия по изучению племенного состава народов СССР (КИПС), Сибирский отдел которого возглавлял этнограф Л.Я. Штернберг, ученик акад. В.В. Радлова. Именно последний в 1865 г. впервые предложил назвать мрасских и кондомских бирюсинцев и абинцев шорцами по названию одного из горно-таежных родов – шор.

По инициативе В.В. Радлова и КИПСа в официальный список было включено только название "шорцы" (*Радлов*, 1989; *Патканов*, 1923. С. 6), по аналогии с которым и был назван созданный в 1926 г. национальный район (Горно-Шорский район, 1931. С. 617), в рамках которого уже окончательно завершилось сложение единого шорского этноса.

Исторические предки шорцев XVII–XVIII вв. больше известны под названиями "кузнецкие татары" (по роду их занятия), абинцы и бирюсинцы. Южные горно-таежные "кочевые" бирюсинские предки шорцев вели комплексное хозяйство, где преобладала охота на пушного зверя, сочетаемая со слабо развитым скотоводством, ручным земледелием, рыболовством, пчеловодством, сбором кедрового

Населенные пункты Горной Шории по состоянию на середину 1950-х годов

ореха и дикорастущих растений. Они в более чистом виде сохранили особенности уральской промежуточной расы. Главными занятиями "оседлых" абинцев были относительно развитое полукочевое (позднее стойловое) скотоводство, сочетаемое с охотой, ручным земледелием, металлургией и кузнечным делом, собирательством, пчеловодством и рыболовством. По внешним признакам они более тяготели уже к южносибирской переходной расе.

По языковой классификации шорцы относятся к хакасской подгруппе уйгурооогузской группы восточнохунской ветви тюркоязычных языков. Лингвистами принято выделять в шорском языке два диалекта – мрасский и кондомский, каждый из которых, в свою очередь, распадается на пять территориальных говоров (*Чиспияков*, 1979. С. 86–92). Большинство населения все же общается на русском языке, и этот процесс языковой ассимиляции постоянно усиливается. Доля лиц, считавших родным русский язык, увеличивалась и в 1989 г. составила 39,1%. В то же время произошло уменьшение доли лиц, владевшим русским языком как вторым, – от 62,5% в 1970 г. до 53,5% в 1989 г. Соответственно увеличилась доля шорцев, у которых вторым языком стал русский, – с 4,7% в 1970 г. до 5,9% в 1989 г. (*Патрушева*, 1994. С. 219).

Только в отдаленных деревнях разговорный язык продолжает бытовать в некоторых семьях. У шорцев, проживающих в городах, процесс языковой ассимиляции

русскими идет интенсивнее, чем у сельчан. Доля шорцев, свободно владеющих русским языком, возросла с 72 до 77,1%, в то время как доля свободно владеющих шорским снизилась с 20,1 до 3,3%. Двуязычие у шорцев получило широкое распространение. Русский язык все более выступает основным языком общения на производстве, в общении с друзьями и детьми. По-шорски, с большой примесью русских слов, в семьях говорит не более 50% шорцев, остальные разговаривают только по-русски. В 1989 г. 40,6% шорцев назвали родным языком русский (*Патрушева*, 1996. С. 25).

По данным переписи населения России 2002 г., численность шорцов составляет 13 975 чел., из которых 6210 чел. указали, что владеют шорским языком (www.perepis2002.ru)

История этнографического изучения. Этнографическое изучение исторических предков шорцев – кузнецких татар – было начато участниками Второй Академической экспедиции под руководством акад. Г.Ф. Миллера. За непродолжительное время работы в Кузнецком у. в 1734 г. последним было скопировано и впоследствии в 1750 г. опубликовано большое количество русских исторических документов XVII в. из архива Кузнецкой канцелярии. На основании этих документов Г.Ф. Миллер восстановил ход исторических событий, связанных с постройкой "русскими служилыми людьми" Кузнецкого острога и покорением жителей "Мрасских, Кондомских и Верхтомоких волостей". По поручению академика был составлен первый словарь "языка абинцев" – одного из этнических подразделений кузнецких татар – и "языка соседних с абинцами телеутов" (*Миллер*, 1937. С. 65, 318–325, 421–455).

Попытка написать сокращенную "Сибирскую историю" (1774 г.) на основе подготовленных к печати Г.Ф. Миллером первых 23 глав "Истории Сибири" дала мало нового. Сведения о кузнецких татарах другого сотрудника экспедиции – И. Фишера не отличаются оригинальностью и почти полностью повторяют опубликованный материал Г.Ф. Миллера.

Третий участник экспедиции И.Г. Гмелин-старший, опубликовавший свой дневник с подробными сведениями о работе в Кузнецком у., оставил описание традиционной плавки руды в низовьях Кондомы (*Гмелин*, 1751. С. 5, 282).

Некоторые сведения о населении улусов и юрт, расположенных вниз по р. Томи от г. Кузнецка, встречаются в работе участника той же экспедиции С.П. Крашенинникова (*Крашенинников*, 1966. С. 38, 41, 47–48).

Часть материала об истории основания г. Кузнецка, собранного Второй Академической экспедицией в Кузнецком у., была использована Ф. Полуниным при составлении первого российского географического словаря (*Полунин*, 1773. С. 151).

Более значительные этнографические материалы о кузнецких татарах собраны участниками Третьей Академической экспедиции (1768–1774) – руководителем акад. П.С. Палласом и сотрудниками И.П. Фальком и И.Г. Георги. Сам П.С. Паллас привел лишь краткие сведения о социальной организации, основных занятиях и шаманстве родственных кузнецким татарам родов абаканских бирюсинцев – сеоков Кый, Кобый, Карга, Шор (*Паллас*, 1788. С. 507, 514, 795).

Один из участников третьей экспедиции, И.Г. Георги предпринял попытку более полного этнографического описания отдельных групп кузнецких татар (абинцев, верхотомцев, бирюсинцев). В основу его труда был положен полевой этнографический материал, собранный как им самим, так и другими участниками академических экспедиций. Бирюсинцев верховьев Абакана он принимал за переселенцев с верховьев р. Кондомы, куда они, в свою очередь, якобы попали с р. Бирюсы (*Георги*, 1776. С. 166–172).

Сведения о предках шорцев конца XVIII – начала XIX в. встречаются также в статьях геодезиста-географа поручика П. Шишкова, совершившего по делам службы в 1848 г. поездку по рекам Томи, Мрас-Су, Кондоме и Лебеди к "Телеутскому озеру" (*Шишков*, 1859), русского пограничного комиссара Е. Пестерева, обследо-

вавшего в 1772–1781 гг. абаканских татар "Каргинской, Кобинской и Шорской волостей" (*Пестерев*, 1793. С. 9–10), издателя "Сибирского вестника" Г.И. Спасского, неоднократно совершавшего служебные поездки по Алтаю в качестве горного инженера (*Спасский*, 1819. С. 124–143).

Чрезвычайно интересной является небольшая статья "Кузнецкие инородцы", подписанная псевдонимом "За-Ангарский сибиряк". В ней с привлечением исторических документов и собственных наблюдений автором дается подробное описание этнических групп верховьев Томи, долин Кондомы и Мрас-Су (*За-Ангарский сибиряк*, 1858. С. 13–16, 68–70).

Широко развернувшиеся с середины XIX в. научные исследования в Сибири не оставили в стороне и кузнецких татар-шорцев. Наибольший вклад в их этнографическое изучение в дореволюционный период внесли основоположник этнографии тюркоязычных этнотерриториальных групп Алтая сотрудник Западно-Сибирского отдела Русского Географического общества миссионер В. Вербицкий, около четверти века совершавший поездки к "Кузнецким инородцам", акад. В.В. Радлов, обогативший науку огромным фактическим материалом и этнолингвистической классификацией тюрок Алтая, сохранившей свою научную ценность до наших дней, ученые-путешественники, сотрудники Русского Географического общества А.В. Адрианов, Н.М. Ядринцев, Г.Н. Потанин, Н.Ф. Катанов, ученый-краевед А.В. Анохин, руководитель КИПСа С.К. Патканов и руководитель экспедиции по статистическому и экономическому обследованию алтайцев и шорцев С.П. Швецов (*Вербицкий*, 1863, 1864. С. 151, 156; 1866. С. 75; 1870, 1884, 1893, 1871б. С. 242–249; 1893. С. 7–8, 23, 206–216; *Радлов*, 1893; *Семенов, Потанин*, 1877; *Адрианов*, 1888а; *Ядринцев*, 1891; *Малов*, 1909. С. 35–48; *Катанов*, 1894; *Анохин*, АМАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 84. Д. 5).

В 1890 г. поездку в верховья Томи совершил сотрудник Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии Д.И. Головачев. Он составил краткий историографический обзор работ предшествующих исследователей территории Кузнецкого округа, начиная с П.С. Палласа и кончая А.В. Адриановым. Ценным в его статье является экономико-географическое описание Кузнецкого округа, перечисление инородческих поселений, встреченных им в пути: улусов Абашевского, Тарбаган, Усть-Мрасс, Сыркаш, Курья, Чульджан. У всех местных жителей, отмечает он, кроме промыслов ореха, пушнины, примитивного земледелия, было довольно развитое стойловое скотоводство. У инородцев верховьев Томи (выше впадения Усы), а также Мрас-Су и Кондомы – кочевых и оседлых черневых татар, напротив, преобладало промысловое хозяйство и примитивное земледелие (*Головачев*, 1894. С. 67, 75).

Государственные служащие проводили и статистическое обследование. Так, для изучения проблем землеустройства переселенцев, подробного экономического и географического обследования Кузнецкого у. сюда предпринял поездку чиновник министерства земледелия и государственных имуществ П. Сувэйдис. Он определил численность коренного и тюркоязычного населения в 21 370 чел. и подразделил его, как и ранее, на "оседлых, сильно подверженных влиянию культуры русских переселенцев и кочевых таежных татар, не имеющих наделов" (*Сувэйдис*, 1898. С. 631).

В конце XIX – начале XX в. появился ряд работ, связанных землеустройством населения Алтая, выводы в которых порой были прямо противоположны друг другу (см.: *Швецов*, 1903. С. 121; *Миротворцев*, 1911. С. 12, 14).

Руководителем КИПСа С.К. Паткановым в конце XIX в. были обработаны результаты переписи населения 1897 г. и сделан критический анализ всей предшествующей литературы о родовом составе, расселении и языке народов Сибири, в том числе и шорцев. Им опубликованы списки всех шорских улусов, распределенных по волостям, и указана численность населения каждого улуса (*Патканов*, 1911. С. 270–285; 1912. С. 67–68).

Берег р. Мрас-Су, между улусами Средний Чилей и Усть-Анзас. Фото Г.И. Иванова, 1913 г. АГКМ. Инв. № 15947/31

Материалы КИПСа в советское время были использованы при составлении этнографической карты СССР (*Он же*, 1923). Результаты работы комиссии получили всеобщее признание и нашли отражение в местной печати того времени (Приложение к газете "Кузбасс", 1927. С. 4; *Иванов*, 1927. С. 5). Окончательно утвердилось мнение, что шорцы – конгломерат разных тюркских племен (татар Северного Алтая, Алатау, кузнецких и черневых), объединенных в литературе под общим названием.

В первые годы советской власти этнографическое изучение шорцев продолжалось, по существу, в рамках прежних программ Академии наук. Больше внимания стало уделяться вопросам этногенеза. В.Г. Богораз считал шорцев реликтовым остатком древней культуры пеших охотников – потомков отюреченных палеоазиатов (*Богораз*, 1927. С. 42). Г.Е. Грум-Гржимайло связывал шорский эпоним Кобый (Киби, или Киви) с этнонимом древних теле – Ки-би, упоминаемым в китайских летописях (*Грум-Гржимайло*, 1926. С. 247). В.Н. Кашин предпринял попытку реконструкции одного из занятий северных шорцев – кузнечного дела, используя для этого главным образом русские исторические документы (*Кашин*, 1934. С. 11).

Различные этнографические сведения описательного характера встречаются в записках государственных служащих, совершивших в конце 1920-х годов по служебным делам поездки по Горной Шории. Так, врачом А.Н. Аравийским собран интересный материал о социальной организации, особенностях жилища, одежды, занятиях, шаманстве шорцев среднего течения и верховьев реки Мрас-Су (*Аравийский*, 1927).

Летом 1929 г. для выяснения количества языковых групп населения Саяно-Алтая (сагайцев, алтайцев, хакасов, шорцев) с целью улучшения у них народного образования и национально-культурного строительства совершил поездку в Ойротскую автономную область и Бийский округ лингвист А.М. Сухотин. Он пришел к выводу о возможности обслуживания кумандинцев и шалганцев шорским литературным языком в связи с большим сходством их разговорной речи. Тогда "культурно-объединенное" население этих трех групп достигло бы почти 20 000 чел. Сюда же он рекомендовал включить томско-кузнецких татар северной части Кузнецкого округа, которых телеуты называли "тюльберцы". Для такого лингвистического, а значит, и этнокультурного объединения А.М. Сухотин предлагал создать соответствующие политические и экономические предпосылки. У него вызвало несогласие предложение части алтайской интеллигенции по искусственному распространению "ойротского" литературного языка на шорцев и шалганцев, поскольку не было объединяющей их деловой и экономической связи с алтайцами, к тому же он отмечал и значительные отличия в их языках (*Сухотин*, 1931. С. 106).

С середины 1920-х годов наступил новый этап в научном освоении Сибири: началось и стало все более расширяться как по территории, так и по тематике планомерное изучение народов Алтая, в том числе шорцев, молодыми советскими этнографами по программе АН СССР. Немалый научный материал по антропологии, родовому составу, расселению, самоназванию шорцев был собран А.И. Ярхо и В.И. Белкиной, сотрудниками антропологического отряда Академии наук. Он впоследствии был опубликован в монографии А.И. Ярхо "Алтае-Саянские тюрки". Считая шорцев этническим конгломератом, автор разделил их на две группы: дальних (среднее течение и верховья Мрас-Су и Матура), сохранивших в чистом виде североазиатский компонент, и ближних (низовья Мрас-Су и верховья Томи) – с проступающими чертами южносибирского и центральноазиатского компонентов, что сближает их с телеутами. По утверждению А.И. Ярхо, шорцы не имеют общих сеоков с тубаларами, кумандинцами и лебединцами, а значит, неправильно было бы объединять их всех вместе под термином "черневые татары". Шорцы, по его мнению, в "племенном" отношении связаны с "народностью хакаской группы" и имеют "енисейско-остяцкое происхождение" (*Ярхо*, 1947. С. 11, 15).

Почти одновременно с антропологическим началось комплексное этнографо-лингвистическое изучение народа Горно-Шорской этнографической экспедицией АН СССР в составе Н.П. Дыренковой, И.Д. Старынкевич, Л.П. Потапова под общим руководством Л.Я. Штернберга (Отчет, 1928. С. 118–119). Результаты полевых исследований впоследствии частично были опубликованы в различных статьях и монографиях. Наиболее полно и обобщенно они представлены в двух довоенных работах: "Очерки по истории Шории" Л.П. Потапова (1936) и "Шорский фольклор" Н.П. Дыренковой (1940). Перу последней принадлежит также "Грамматика шорского языка", в которой впервые выделены и описаны два основных местных диалекта, распадающихся на несколько говоров (*Дыренкова*, 1941).

В послевоенный период вопросами этнографии шорцев продолжал заниматься один Л.П. Потапов, так как Н.П. Дыренкова погибла в блокаде Ленинграда. Пожалуй, трудно назвать раздел, которого бы он не касался, но, определенно, наибольшее внимание было уделено им вопросам этногенеза отдельных шорских групп и сеоков (*Потапов*, 1948а. С. 200–202; 1966. С. 234; 1970. С. 90; 1972а. С. 54; 1958. С. 321; 1969а. С. 140, 168–169). Все народы Саяно-Алтая, в том числе и шорцы, несмотря на сложный этнический состав, имеют, согласно Л.П. Потапову, общий древнетюркский субстрат (*Он же*, 1981. С. 23). Весьма важен его вывод о том, что после освоения Саяно-Алтайского нагорья русскими начался процесс формирования "самобытных этнографических особенностей у таежных родоплеменных групп", т.е. формирование самостоятельных этносов – шорцев, челканцев, кумандинцев, тубаларов, сагайцев и др. (*Он же*, 1953. С. 70). Много новых сведений опубликовано им о периоде национально-культурного строительства у шорцев (*Он же*, 1950. С. 123–138; 1956. С. 492–529).

С точки зрения этнической типологии автор первоначально считал шорцев "племенной группой" северных алтайцев, но впоследствии, при подготовке капитального труда "Народы Сибири", выделил их как самостоятельную народность. Главной причиной этого послужило выявление значительной роли телеутского, южноалтайского компонентов в этногенезе шорцев, по сравнению с другими экстерриториальными группами Северного Алтая, – челканцами, кумандинцами, тубаларами. Своеобразным оказалось и развитие шорцев после установления советской власти, в период существования Горно-Шорского национального района и после его упразднения (*Он же*, 1956. С. 482).

Специальную попытку исследования родового состава исторических предков шорцев – кузнецких татар XVII–XVIII вв. – предпринял в начале 1960-х годов этнограф Б.О. Долгих. Путем изучения русских исторических документов он условно выделил три племени кузнецких татар: шорцев, верхтомцев, абинцев, распределил

административные волости и улусы по этим трем группам, а также определил их численность, родовой состав и расселение. Соседних челканцев Б.О. Долгих считал территориально обособившейся ветвью шорцев или кумандинцев (*Долгих*, 1960. С. 104–118).

На основе исследований изобразительного искусства шорцев ряд интересных этногенетических выводов сделал С.В. Иванов (*Иванов*, 1954. С. 667, 672; 1955. С. 165).

Около трех десятилетий назад в связи с развернувшейся дискуссией о проблемах хакасского этногенеза появились статьи и монографии, где приводились неизвестные ранее исторические документы о кузнецких татарах, которые входили в XVII в. в Алтырское княжество енисейских кыргызов на правах кыштымов (*Копкоев*, 1965. С. 69, 75–76; *Абдыкалыков*, 1968. С. 15 и др.). Как утверждает В.Г. Карцов, кыштымы алтырских князей – шорские сеоки карачор, изушер, кый, кобый – издавна жили в верховьях Абакана, Томи и по всему течению Мрас-Су и могли свободно переселяться по долинам водоразделов этих рек (*Карцов*, 1970. С. 49 и др.). Опираясь главным образом на русские исторические документы, отношения между телеутами и их кыштымами – кузнецкими татарами – исследовал историк А.П. Уманский (*Уманский*, 1979. С. 56–57, 65, 133).

Незадолго до Великой Отечественной войны началось изучение археологических памятников Горной Шории. Еще в 1930-е годы при строительстве Кузнецкого металлургического комбината были найдены и частично зарисованы краеведом Д.К. Евреиновым плавильные печи абинцев (*Евреинов*, АНКМ. Д. 151). Позднее археологические исследования в районе г. Кузнецка продолжил сотрудник местного краеведческого музея У.Э. Эрдниев, раскопавший городище Маяк, датированное им поздней бронзой-железным веком (*Эрдниев*, 1960. С. 10, 50).

Несколько позднее геологом В. Юришем на реке Мрас-Су были обнаружены остатки плавильной печи, которую археолог Я. Сунчугашев датировал X–XII вв. н.э. (*Сунчугашев*, 1979. С. 153). Там же, в низовьях Мрас-Су, В. Юриш записал любопытную легенду, повествующую о шорце Тартыме-непоседе, который, сделавшись кузнецом, ездил торговать железными изделиями в ее верховья (*Юриш*, 1968. С. 5–9). В последнее десятилетие наиболее успешно и профессионально проводили свои археологические разведки по рекам Мрас-Су и Кондоме археологи Ю.В. Ширин, В.В. Бобров, выявившие многочисленные памятники (*Ширин*, 1986 и др.; *Бобров, Ширин*, 2003. С. 107–122).

В послевоенный период предпринимались попытки решения некоторых вопросов этногенеза шорцев на основе данных антропологии. Как и работы предшествующих антропологов, они базируются на фрагментарном материале и не позволяют сделать вывод обо всем народе (*Алексеев*, 1965. С. 88; *Битадзе*, 1986. С. 19; *Ким*, 1984. С. 18). За последние десятилетия вышла серия работ о современных этнокультурных процессах у шорцев (*Томилов*, 1981. С. 17–28; *Патрушева*, 1980. С. 35; 1994; *Кривоногов*, 1979. С. 135 и др.). Историко-этнографическим изучением современных шорцев занимался В.М. Кимеев, исследовавший этнический состав исторических предков шорцев XVII–XIX вв. Им были выделены 10 локальных групп шорцев и проанализированы основные этапы формирования самостоятельного этноса (*Кимеев*, 19816. С. 246–247; 1984. С. 102; 1986. С. 44; 1989).

Большое внимание начиная с послевоенного периода уделялось шорскому фольклору, диалектам шорского языка, топонимике и этнонимике. Причем чаще всего исследователи ставили перед собой узкоспециальные задачи и не связывали свои выводы с выводами этнографов. Одна из попыток наладить такую связь – статья филолога О.И. Благовещенской (*Благовещенская*, 1952. С. 31–49). Гораздо больший интерес представляет работа известного фольклориста В.Я. Проппа "Русский героический эпос", где сделаны определенные выводы и о происхождении шорского героического эпоса (*Пропп*, 1955. С. 47–49). В серии статей известного

фольклориста А.И. Чудоякова эпос рассматривается в основном в жанрово-стилистическом плане, хотя автор нередко касается проблемы происхождения шорцев (*Чудояков*, 1970. С. 68–75, 79; 1995 и др.).

Работами крупнейшего советского лингвиста Н.А. Баскакова было окончательно закреплено место шорского литературного языка в классификационной системе тюркских языков, изучена история формирования его диалектов и выявлены их отличительные особенности (*Баскаков*, 1952).

Некоторые сведения о прежних территориальных и родовых названиях шорцев, об их численности, расселении, диалектах, истории создания у них письменности встречается в статье лингвиста, шорца по национальности, Г.Ф. Бабушкина (*Бабушкин, Донидзе*, 1966. С. 467). Интересен вывод этого автора о том, что в основу ныне существующих территориальных говоров легли особенности языка крупных родоплеменных объединений (*Бабушкин*, 1966. С. 121). Вопросам диалектологии шорского языка посвящен ряд статей лингвистов Новокузнецкого педагогического института (*Абдрахманов, Чиспияков*, 1967. С. 59–38; *Чиспияков*, 1966. С. 123–124; 1979. С. 86; 1985б. С. 23). Ими были уточнены границы распространения говоров на территории Горной Шории, дана этимология заимствований из других языков. Русской речи шорцев посвящена работа лингвиста О.И. Гордеевой, в которой исследуется роль русского языка, как основного разговорного для различных групп шорцев (*Гордеева*, 1971. С. 178–180). Лингвист Н.Н. Межекова, занимавшаяся шорским диалектом хакасского языка, пришла к выводу, что к концу 1960-х годов этот диалект уже утратил свою специфику и тяготеет больше к хакасскому языку (*Межекова*, 1973. С. 4). В 1980-е годы продолжались записи героических поэм и шорских народных песен (*Функ*, 1984. С. 96–99; *Павлючек*, 1984. С. 147).

Не менее плодотворно в послевоенный период изучалась топонимика Горной Шории. Известный исследователь языка аборигенов Сибири А.П. Дульзон одним из первых наряду с тюркским выделил здесь древнеенисейский и самодийский пласты топонимии (*Дульзон*, 1961. С. 365 и др.). В последующие годы наибольшее признание получила его точка зрения, подробно аргументированная затем в работах М.А. Абдрахманова, о четырех субстратных пластах топонимики Горной Шории: южносамодийском, кетском, тюрко-монгольском и русском (*Абдрахманов*, 1966. С. 115, 119). Исследования М.А. Абдрахманова и А.А. Бонюхова в основном посвящены структуре и семантике шорских топонимов, хотя в них иногда и делаются некоторые общегенетические выводы. Определенный интерес представляют статьи о русских топонимах Горной Шории (*Бонюхов*, 1970. С. 291–313 и др.; *Абдрахманов, Бонюхов*, 1966. С. 159–169).

Много статистических сведений по административному делению Кузнецкого у., по национально-культурному строительству у шорцев содержится в работах юристов, географов, историков-краеведов и путешественников. В них публикуется фактический материал о всех административных изменениях в Кузнецком у., событиях, связанных с образованием Горно-Шорского национального района и его упразднением (*Яцецко*, 1971. С. 29–31; *Куликов*, 1938. С. 69; *Араличев*, 1952. С. 216–224; *Волченко*, 1963. С. 4; *Герман*, 1933. С. 135). В других экономико-географических очерках используется архивный статистический материал, показывающий динамику численности шорского населения, национально-культурного строительства, расселения, свидетельствующего о миграции из сельской местности (*Мытарев*, 1966. С. 71 и др.; *Бережко*, 1972. С. 7–9; *Мазюков*, 1969. С. 58; *Александровский*, 1925. С. 46).

Большой интерес представляют статьи, написанные представителями шорской интеллигенции, опубликованные главным образом в местной печати. Первый подготовленный ими сборник вышел еще в период существования Горно-Шорского национального района и состоял из стихов и прозы молодых поэтов, эпических произведений шорских сказателей (Новая Шория, 1937. 108 с.).

Стараниями шорского народного поэта С.С. Торбокова в краеведческой литературе стало закрепляться странное толкование происхождения этнонима "шор". По его ничем не аргументированному утверждению это слово переводится на русский язык как "печаль" (*Торбоков*, 1961. С. 18). Такой весьма странный перевод журналисты объясняют "печальной судьбой шорского народа" до революции (*Глебова*, 1975. С. 104)*.

В 1990–2000 гг. этнографическим и этносоциологическим изучением шорцев занимаются кемеровские этнографы В.М. Кимеев и Т.И. Кимеева, группа этносоциологов под руководством А.Н. Садового. Были изданы два выпуска "Шорского сборника" (1994, 1996), пять томов "Шорских этнографических коллекций музеев России" (1999), сборник "Шорский национальный парк: природа, люди, перспективы" (2003), первый том трудов Кузбасской комплексной экспедиции (2004). Активно продолжается исследование шорского языка преподавателями кафедры шорского языка и литературы Новокузнецкого пединститута (в настоящее время – Кузбасской педагогической академии).

* Слово *шор*, действительно, отмечено в шорском языке. В зависимости от контекста оно может пониматься и как существительное со значением "печаль", и как прилагательное *шорлыг* – "несчастный". – *Примеч. отв. ред.*

ГЛАВА 2

ФОРМИРОВАНИЕ РОДОВОГО СОСТАВА

К приходу русских в верховья Томи по ее притокам Кондоме и Мрас-Су, а также многочисленным мелким рекам – Пызасу, Кобырзе, Мундыбашу, Антропу, Суете и др. – обитало несколько тюркоязычных сеоков, составивших впоследствии ядро шорского этноса. Сравнительный анализ ясачных списков XVII в., карты С. Ремезова 1703 г. и данных ревизий XVIII в. позволяет отнести к "шорским" сеоки кара-шор, сары-шор, ак-шор, узют-шор, таеш, чорал, кечин, кызай, кобый, кый, карга, челей, чедибер, калар. Самым многочисленным был сеок челей (1472 чел. в 1897 г.), затем шли сеоки таеш и шор (*Анохин*: Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 84). Некоторые роды, как например, кара-шор и сары-шор, кечин и таяс, челей и калар, находились между собой в кровнородственных отношениях (*Адрианов*, 1883. С. 936–941).

Этнический состав исторических предков шорцев – кузнецких татар – остается до конца не выясненным. Очевидно, что ко времени прихода русских они не составляли единого этнического целого, а представляли собой причудливую смесь тюркоязычных родов-сеоков с разной степенью этничности и имевшие различный этногенез.

Абинцы. Наиболее сплоченными были сеоки окрестностей Кузнецка, отмеченные на карте Ф. Страленберга 1730 г. под общим названием "татары абинцы" (*Розен*, 1998. С. 102). Этническая принадлежность и целостность абинцев как этноса остается загадкой. Уровень исследований пока ограничивается этнонимическим анализом и слабыми попытками определения территории их расселения. Так, И.Г. Георги утверждал, что "...под названием же сим разумеется коренной народ; ибо слово Аба значит на татарском языке отца. В прежние времена жили они на Томе, около Кузнецка, по чему они место сие и ныне еще называют аба Тура, т.е. отечеством; но как телеуты из Белых гор перешли в нынешния их места, то слабейшие абинцы не хотели быть вытеснены далее в северную сторону, но пошли по Томе в верх в высшия горы, в коих они живут еще и ныне при двух томских реках, а именно Кондоме и Мразе" (*Георги*, 1776. Ч. II. С. 167).

Что касается социальной структуры абинцев, то неясно, составляли ли они к приходу русских казаков самостоятельный этнос или под этим общим названием объединялся ряд "окраинных телеутских родов-сеоков". По крайней мере, тот же И.Г. Георги замечает, что "в разсуждении виду, душевных качеств, внутреняго своего устроения, нравов, языка, счислений времени и обрядов сходствуют абинцы с телеутами совершенно, и так же, как и они, держатся шаманского идолослужения; по чему и надобно применять к ним то же самое, что сказано о телеутах" (Там же).

Многие родовые подразделения Северной Шории со времен Л.П. Потапова (*Потапов*, 1969. С. 24, 140; 1972. С. 54; *Кимеев*, 1986. С. 49) принято считать родственными степным приобским телеутам, отчего их иногда называют обобщенно "окраинные телеутские роды" (*Уманский*, 1980. С. 247).

К концу XIX в. сеоки аба, чедибер, калар, кондомский челей, себи, тарткын, тогус-тас, шынгай, теленгет составили в пределах Кузнецкого у. северную лесостепную часть формирующегося шорского этноса. Определенная часть сеоков чедибер, калар, челей, а также сеоки таг-аба (табыска) и кара-аба (карабинцы) влились в состав соседних кумандинцев (*Сатлаев*, 1974. С. 28). И наконец, какая-то часть тех же абинских сеоков – аба, чедибер (под названием четти-пӱрӱ), калар, калмак, теленгет, томнар (последние состояли из осколков сеоков челей и тарткын), себи (себичин) – в XIX в., в процессе миграций, стала составной частью хакасского этноса

(*Бутанаев*, 1983. С. 68–73). Всего несколько семей сеока аба (Камзачаковы и Кутерины) и сеока чедибер (Накаевы, Токмашевы, Козымаевы) вошла в состав бачатских телеутов (*Функ*, 1993. С. 66–69). Современные телеуты иногда называют потомков этих семей "шорцами", в память о прежнем их местожительстве в Горной Шории.

В состав абинцев, на наш взгляд, следует включить и сеок тогул (жителей Тогульской оседлой инородческой волости) (см.: *Функ*, 1993. С. 69–71) и сеок кереш (жителей Керецкой кочевой инородческой волости XVII–XIX вв.)*.

Исходя из предложенного родового состава абинцев, можно определить и их численность. Согласно И.Г. Георги, "они разделяются на несколько аймаков или колен, но все вообще платят подать только с небольшим за сто луков или душ" (*Георги*, 1776. С. 167). Относительно родственных абинцам верхотомских татар этот автор сообщает, что "сие татары составляют особое колено волости, имеющей особаго башлыка, и заключающей в себе токмо около 150 душ мужеска пола. С виду они так же, как телеуты и абинцы, походят на калмыцких и татарских выродков. Они кочуют около вершин Томы и в высоких горах, и по тому называются верхотомскими татарами" (Там же. С. 170).

Бирюсинцы. Как сообщает И.Г. Георги, выделивший бирюссов в отдельный народ, "Бирюсские татары кочевали в прежние времена при Бирюсе, вышедшей из Тистевы реке, впадающей с левой стороны в Нижнюю Тунгуску, и дали сей реке или она им название. Как места сии в начале нынешняго столетия Российским оружием завоеваны, то жили тогда Бирюссы в горах, около вершин Кондомы. По елику тогда границы не были еще определены; то они принуждены были платить иногда, кроме Российского подушнаго окладу, соонгарцам, киргизцам или китайцам подать; от чего пришли они в бедность. Ныне кочуют они возле качинцов, при реке Абакане. Они мало по малу от прежней своей скудности поправляются еще не богаты.

Они разделяются на четыре аймака или колена, из коих в Кобанском 53, Киргинском 40, в Каинском 25, а в Москиском 50 душ мужеска пола ныне считается. Последний аймак находится в высоких горах, и всех прочих скуднее. Все сии аймаки имеют общаго Башлыка, который сверх того исправляет должность сию и у бельтырей. Он собирает с обоих сих народных остатков, состоящий в мягкой рухляди подушный оклад, и вносит оной под конец зимы в Кузнецкую воеводскую канцелярию.

Бирюссы с виду больше сходствуют с телеутскими татарами; да и душевные их качества больше подобны сущим татарским, нежели нравы их соседий. Они говорят татарским языком, но по весьма испорченному наречию, да и писать, не имея у себя школ, не умеют" (Там же. С.171).

К началу XX в. сложились три крупные этнотерриториальные группы: северная лесостепная "абинская" и две южных горно-таежных "бирюсинских" – кондомская и мрасская, делившиеся каждая, в свою очередь, на ряд локальных. Эти последние различались по уровню социально-экономического развития, особенностям хозяйства и материальной культуры. Сопоставление этнографических, лингвистических и антропологических сведений о "кузнецких инородцах" XVIII–XIX вв. с выявленным по историческим документам и картам расселением их сеоков позволило выделить следующие локальные группы формирующегося шорского этноса.

Абинцы подразделялись на пять локальных групп. ***Нижнекондомская***, наиболее смешанная в этническом и этноязыковом отношении, состояла из потомков сеоков себи, тарткын, аба, кереш, которые к началу XX в. под сильным влиянием

---

* В конце XIX в. почти 90% населения, приписанного к Керецкой вол., составляли члены сеока тогул. Родовой состав остальных жителей неизвестен. Полевыми материалами существование сеока кереш не подтверждается (см. подробнее: *Функ*, 1993. С. 70–71). – *Примеч. отв. ред.*

Современное расселение шорцев

русских уже утратили родовые обычаи и многие элементы традиционной культуры. Отдельные семьи, занимаясь торговлей и скупкой мехов, меда, ореха, наживали большие состояния и имели крестовые двухэтажные дома (*Адрианов*, 1888. С. 174). Жители улуса Абинцы (потомки средневековых абинцев XVII–XVIII вв.) вместе с русскими из соседних деревень занимались извозом – доставкой на лодках хлеба и грузов на прииски. Основными занятиями большинства шорцев нижнекондомских улусов под влиянием русских крестьян стали пашенное земледелие, стойловое скотоводство и пчеловодство. Только некоторые бедные мелкие семьи продолжали существовать за счет охоты, рыболовства и собирательства (*Сувейдис*, 189. С. 631). Местные мужчины почти все носили одежду русского типа: фабричные шаровары, сатиновую рубаху, суконное пальто и картуз, кожаные сапоги, зимой – овчинную шубу. Женщины шили платья из покупной материи и халаты из черного сукна. Кое-где еще сохранялись старинные телеутские женские платья со стоячим, обшитым гарусными нитками воротником "чага" (*Анохин*: Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 84). Этническое окружение русских крестьян и особенно Кузедеевский стан Алтайской духовной миссии привели к быстрой этнокультурной ассимиляции большинства населения низовьев Кондомы.

Чумышская – секи таг-аба, кара-аба. Часть таг-аба, или тогульцев (тöли Баксариных, Тарасовых, Телепневых, Кужларовых и Моногошевых), вошла в состав телеутов, но основная часть вместе с соседними абинцами – в состав современных шорцев (тöли Агантеевы, Арлинековы, Манышевы, Моногошевы, Санабаевы, Салагины, Чичендаевы, Шайчаковы) и родственных кумандинцев (тöли Индечековы,

Кобылдаевы и Платаковы). Остальные тогульцы вместе с керетцами (тёли Картузековых, Мамрашевых и Шамоковых) обрусели (Пофамильный состав дан по: *Функ*, 1993. С. 70).

Мундыбашская группа состояла преимущественно из представителей сеока калар и имела особый говор (*Чиспияков*, 1979. С. 88). Основа их хозяйства – охота, земледелие и отчасти пчеловодство. Скотоводство и рыболовство, как это ни странно для жителей небольших аилов долины Мундыбаша, были развиты очень слабо (*Адрианов*, 1883. С. 936). Ютились каларцы в бревенчатых юртах; мужчины носили домотканые халаты, штаны, а женщины – платья, из обуви те и другие – кожаные сапоги.

Антропская группа состояла из сеоков челей и чедибер и отдельных кумандинских семей. Все они вследствие длительного совместного проживания имели единый особый антропский говор (*Бабушкин*, 1979. С. 89). У чедиберцев главным источником существования была охота, у челейцев – пчеловодство (*Вербицкий*, 1866. С. 75). Земледелие не обеспечивало потребностей, и мука дополнительно закупалась на Спасском прииске у кумандинцев и русских крестьян. Местные жилища разнообразны – от русских изб до срубных юрт с засыпанной землей жердчатой крышей (*Он же*, 1862. С. 546). Близкое соседство с кумандинцами привело к заимствованию у последних некоторых элементов одежды: вязаных носков, кушаков с вышитыми на них геометрическими узорами (*Анохин*: Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 84). Влияние Кондомского отделения Алтайской духовной миссии привело к постепенному изменению мировоззрения и обрядов населения.

Нижнемрасская группа имела особый говор, ставший основой современного шорского литературного языка (*Дыренкова*, 1941. С. 4). Состояла она из потомков сеоков аба, челей, тарткын и имела своеобразный антропологический тип, "резко отличающийся от монголоидного" (*Адрианов*, 1883. С. 348). Население нижнемрасских улусов Красный яр, Мыски было социально неоднородным. Значительная часть занималась скупкой ореха и пушнины у своих таежных собратьев и перепродажей товаров на рынках Сибири, отчего и получила прозвище "садыгчылар", т.е. "торгаши". Высокоразвиты были скотоводство и рыболовство, имевшие к началу XX в. товарный характер (*Швецов*, 1903. С. 25). Преобладающим жилищем были русские избы, у богатых – крестовые дома. Бревенчатые юрты использовались только летом у бедняков.

Бирюсинцы, обитавшие по реке Мрас-Су выше порогов подразделялись на три локальные группы. ***Среднемрасская*** группа наиболее компактно сосредоточилась в живописной долине реки Мрас-Су и ее крупных притоков – рек Суета, Анзас, Казас, Ортон. Состояла она из двух сеоков карга и челей, имела особый говор и наибольшую однородность антропологических признаков. Среди множества мелких аилов и улусов заметно выделялся Усть-Анзас – древний этнокультурный центр мрасских сеоков. Под влиянием Мрасского отделения Алтайской духовной миссии и большого количества семей русских приискателей к началу XX в. здесь стали строить избы-пятистенки и амбары, пользоваться железной утварью, носить одежду фабричного производства (*Вербицкий*, 1863. С. 159). В праздничной одежде мужчин появился сюртук, шелковый кушак, бархатный картуз, сапоги с красными отворотами и кисточками (Там же. С. 158). Большинство населения к началу XX столетия приняло христианство, что коренным образом изменило их мировоззрение. В миссионерской школе улуса Усть-Анзас начиная с 1883 г. ежегодно обучались от 15 до 20 чел. (*Пивоваров*, 1989).

Кабырзинская группа включала сеоки кобый и кызай и занимала долину р. Мрас-Су от улуса Сага до устья левого ее притока Кабырзы, а также вверх по р. Кабырза до самых верховьев. Местные жители говорили на особом кабырзинском говоре мрасского диалекта и имели некоторые отличительные внешние признаки. Занимались охотой, рыболовством и лишь некоторые кызайцы – пчеловод-

ством и скотоводством. До начала XX в. в жилище преобладали традиционные юрты и одаги. У мужчин-охотников на голове был повязан платок (*Вербицкий*, 1871. С. 242).

Верхнемрасская группа состояла из одного сеока кый, семьи которого широко расселились в небольших аилах по притокам Мрас-Су – Колзасу, Узасу, Кыйзасу и отличались особым верхнемрасским говором. Основным занятием местных кыйцев были охота и рыболовство, некоторые практиковали пчеловодство, переняв его у соседних русских старообрядцев и приискателей.

Кондомские шорцы-бирюсинцы подразделялись на две группы. ***Верхнекондомская*** в конце XIX в. состояла из сеоков ак-шор, кара-шор, сары-шор, челей, расселявшихся от верховьев р. Кондомы до с. Кондомского. Их объединял особый верхнекондомский говор кондомского диалекта (*Чиспияков*, 1985. С. 26–30), общность форм хозяйства (охота, ручное земледелие и пчеловодство, рыболовство и сбор кедрового ореха) (*Швецов*, 1903. С. 21). Среди них было значительно влияние русской материальной культуры и христианства через приискателей Спасска и миссионеров.

Пызасская группа объединяла сеоки таеш, узут-шор, чорал и кечин, расселенные по р. Пызас в местности Чегорал, в верховьях Мрас-Су в районе устья р. Бугзас. Здесь был распространен особый переходный говор (*Чиспияков*, 1979. С. 88) и проявлялись своеобразные антропологические признаки (*Ярхо*, 1947. С. 15). Преобладало комплексное хозяйство (охота, земледелие, пчеловодство, рыболовство, собирательство). Скотоводство из-за отсутствия удобных пастбищ и традиционных навыков было незначительным. Отдельные предприимчивые торговцы стали обзаводиться жильем, одеждой, утварью на манер русских крестьян (*Адрианов*, 1888. С. 195).

Название рода **шор** кондомских бирюсинцев, как уже говорилось, с легкой руки акад. В.В. Радлова стало этнонимом для всего шорского этноса.

ГЛАВА 3

ОСНОВНЫЕ ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ЗАНЯТИЯ

Абинцы. Согласно одному из ранних описаний И.Г. Георги, "промыслы их состоят в скотоводстве, звериной ловли, плавления железа и землепашестве. Землепашество их не знатное; мало кто в оном упражняется, и пашни таковых земледельцев едва могут величиною сравняться с знатными огородами; и по тому они вместо сохи употребляют заступы.

Скотоводство их во всем подобно телеутскому, но еще меньше онаго и следовательно недостаточное.

Звериная ловля есть главное их дело, по тому наипаче, что всякая личина полезна им в рассуждении как шкур, которыми они и подушной свой оклад очищают, так и мяса.

Домашний их скарб и ествы точно такие, как и у языческих телеутов, но еще скуднее. Кроме хищных зверей ядят они и падальщину. Хлеб и курмач мелют в жерновах, которые не кругом вертят, но только из стороны в сторону качают.

Не все, однакож многие из них упражняются в кузнечном деле, и по тому издревле славны; да и оный город Кузнецк, построенной между абинцами от россиян по завоевании Сибири, по тому так и назван. Абинцы плавят железные руды, которые находят они в поверхности гор слоями или в болотах своих под дерном. Плавильное их заведение едва ли может быть простее. Плавильная печь делается в зимной хижине и состоит в гемисферическом на пядень углубления глинистаго пола в избе, у котораго находится на одной стороне для действования двумя мехами небольшое отверстие. Яма покрывается круглою горбатою въюшкою из глины, у которой в самом верху есть отверстие пространством дюйма в два. Когда плавят, то наполняют печь такими мелкими угольями, какие только сквозь отверстие проходить могут, и оные поджигают. А как они совсем разгорятся, то при безпрестанном раздувании мехами бросают попеременно сквозь отверстие в печь то уголье, то по небольшому количеству изтолченной мелко руды. Часа в полтора выходит руды около трех фунтов. Вскрывши печь, очищают они переплавленную руду от огарков биением оной деревянными полениями. Из выплавленнаго таким образом железа куют они на каменных наковальнях железными молотами железцы к стрелам и заступы; больше же продают невыделанного железа Российским кузнецам" (*Георги*, 1776. С.168–169).

Описывая родственных абинцам верхотомских татар, И.Г. Георги кратко замечает, что "по примеру абинцов имеют они небольшое скотоводство, а питаются по большей части от звериного промыслу, и дикими растениями. Земли же совсем не пашут, и по тому хлеба не едят. Подушной оклад платят в Кузнецк мягкою рухлядью".

Бирюсинцы. Из первых описаний бирюсинцев явствует, что они "в жизни, промыслах, шаманском идолопоклонстве, обрядах, пище и прочем совершенно подобны абинцам. У них так же, как и у тех, звериный промысел – главное дело. Они держат по несколько лошадей и рогатого скота, и некоторые сеют ради крупы по малому количеству ярового хлеба на огородных грядах, которые они роют, и проч." (Там же. С. 171).

Система жизнеобеспечения таежных, бирюсинских предков шорцев изначально имела принципиальное отличие от систем, сложившихся у других тюркоязычных этносов лесостепных районов, ориентированных на ведение хозяйства животноводческо-земледельческого профиля (телеуты, чуваши, татары) и базирующихся на ведении экстенсивного скотоводческого хозяйства при ограниченном развитии земледелия и промыслов.

Стержень традиционной хозяйственной специализации шорцев всегда был направлен на ведение промыслов – охоты, собирательства, сочетаемых с ручным земледелием, придомным животноводством, пчеловодством и рыболовством. Получение прибавочного продукта было эпизодическим явлением, ограничивавшим возможности товарного производства. Экономические связи с сопредельными районами Хакасии и Алтая до вхождения территории Горной Шории в состав Российского государства ограничивались эпизодическими выплатами дани феодальной верхушке изделиями из железа. При этом не произошло выделения ремесленной прослойки, а сама практика выплавки железа прекратилась после развития горнозаводской промышленности на Алтае в XVIII в., обеспечившей потребности всего внутреннего рынка Западной Сибири продукцией более высокого качества. Само присоединение к Российскому государству в XVII столетии для предков шорцев означало лишь смену одной правящей иноэтничной верхушки другой при сохранении содержания даннических отношений. При этом не заключалось никаких договорных актов, определявших правовой статус населения и гарантировавших сохранение традиционной хозяйственной специализации на родовых угодьях (*Потапов*, 1936. С. 246).

Шорцы – старик и старуха. Результаты шорского питания. Болезненное образование живота. Улус Карасу. Фото и подпись Г.И. Иванова, 1913 г. АГКМ. Инв. № 15866/34

Экономические связи таежных районов с сопредельными земледельческими вплоть до середины XX в. оставались ограниченными и заключались в реализации продуктов промыслов, закупке продовольствия и охотничьих припасов, товаров повседневного спроса, которые только дополняли традиционную замкнутую хозяйственную систему, способную полностью обеспечить семью.

На рубеже XIX–XX вв. наступила относительная устойчивость системы традиционного жизнеобеспечения; ростовщический кредит под продукцию промыслов стимулировал развитие охоты, сбора кедрового ореха, пчеловодства с бортничеством уже как товарных направлений хозяйства. Самые крупные пасеки до 1000 ульев располагались на р. Кондоме и в верховьях Мрас-Су, где проживало и русское население. Это привело к снижению роли придомного животноводства и особенно мотыжного земледелия, которое стало сменяться огородничеством. У лесостепных групп шорцев, живших в непосредственном соседстве с русскими, напротив, начался процесс перехода к пашенному земледелию русско-сибирского типа. Основной земледельческой культурой был ячмень, кроме того выращивали рожь, пшеницу, коноплю, а в огородах – картофель, капусту, огурцы. Уровень социально-экономических отношений определил архаичность и ограниченность земледелия. К началу XX в. 33,7% шорских хозяйств вообще не имели посевов, 20% – крупного рогатого скота, 10% – лошадей. Недостаток пищи восполнялся заготовкой съедобных растений – корней кандыка, сараны, колбы, лука, чеснока – и ягод. Рыболовство имело сезонный характер, улов использовался исключительно для внутреннего потребления (*Потапов*, 1956. С. 497).

После исчезновения традиционной металлургии и кузнечного дела продолжали сохраняться только домашние ремесла. Женщины занимались ткачеством. Из полученной на горизонтальном ткацком станке ткани из волокон конопли "кендыря" шили халаты, платья, штаны. Вороты рубах, халатов, платьев имели вышивку цветными нитками. Из кожи домашних животных после ее предварительной обработки шили сапоги. Только в одном улусе Усть-Мрассу женщины сохранили древнейшее ремесло – производство глиняной посуды лепным способом. Мужчины занимались изготовлением деревянных конских седел, курительных трубок, деревянной и берестяной посуды, резьбой по кости (*Кимеев*, 1989. С. 98).

Российское государство на основании закона 1899 г. стало проводить жесткий курс на изменение системы землепользования. Суть проводившегося в 1912–1914 гг. землеустройства заключалась в ликвидации системы приоритетного природопользования шорцев через наделение поселков фиксированным земельным наделом (15 десятин на 1 душу мужского пола). Переселенческие участки формировались за счет земель, не вошедших в надельные участки. В результате произошли отчуждение части сенокосных угодий и пастбищ, а также изменение этнического состава в ряде местностей. В 1920–1930-е годы процесс усилился за счет массовой волны переселенцев-беглецов из колхозов в таежные районы Алтая. При сохранении традиционной специализации, ориентированной на ведение промыслов, была нарушена практика традиционного распределения промысловых участков (*Садовой*, 1992. С. 118).

Экономика "инородцев" Кузнецкого у. была подорвана проводившимися во время гражданской войны и военного положения до 1923 г. массовыми реквизициями скота и лошадей, значительным сокращением промыслов, упадком пчеловодства, разрушением сложившейся за столетия системы товарооборота из-за вытеснения частных предпринимателей, что привело к резкому падению и так невысокого уровня жизни большинства шорцев (ГАТО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 1. Л. 7 об., 9).

Распад традиционной системы хозяйства начался во времена колхозов, когда население в принудительном порядке занималось земледелием и животноводством. Была ликвидирована система регулирования промыслового зверя при распределении промысловых участков, значительно ограничены семейные пасеки. Охотничий промысел, сбор кедрового ореха стали дополнительным источником дохода бывших промысловиков, воспринявших колхозный труд как своеобразную форму каторги. Семьи, лишенные возможности индивидуальной сдачи пушнины непосредственно заготовительным организациям, при первой возможности уходили на прииски или на строительство горнорудных поселков. Смена территориальных общин колхозами привела к необратимому процессу распада традиционной системы поземельных связей и развалу товарного хозяйства.

В первый период существования Горно-Шорского национального района за объединенными охотничьими артелями были закреплены охотничьи угодья. Однако из-за резкого их сокращения в связи с расширением лесоразработок и уменьшения промыслового зверя более интенсивно начали развиваться скотоводство и земледелие. Часть населения была занята сплавом леса, извозом, добычей золота. Сохранялись и традиционные промыслы – сбор кедрового ореха в урожайные годы, заготовка хмеля и бадана (ГАКО. Ф. 64. Оп. 2. Д. 296).

Предпринимались неудачные попытки создания систем потребкооперации, цель которой – производить закупки предметов потребления и их распределение по более низким ценам. Всего было создано в крупных улусах пять потребительских обществ. Однако отдаленные поселки могли обслуживаться только охоткооперацией, а ассортимент товаров в потребительских лавках оказался весьма скудным. При этом государственные органы стремились стать монопольными скупщиками пушнины.

Второй период истории района относится к периоду коллективизации. К 1931 г. было кооперировано более 75,5% хозяйств, при этом остальные 25% – так называ-

емые "кулацкие" – были разграблены, а сами хозяева – высланы. К 1936 г. число колхозов по району достигло 220. Причем с самого начала они создавались не по национальному, а по территориальному принципу. Наибольшее развитие в колхозах лесостепных районов получила новая отрасль хозяйства – полеводство. Только в северной – лесостепной – части района обработка пашни производилась тракторами, применялись также хлебожатки, молотилки.

В южной – горно-таежной – части района техническая оснащенность полеводства оставалась на низком уровне. Урожайность из-за условий местности, истощения земли без чистых паров и удобрений, была незначительна. Большинство колхозов Горной Шории с момента их образования и до ликвидации были нерентабельными. Основное развитие в этих местах получили более прибыльные животноводство и пчеловодство. В урожайные годы из числа колхозников создавались специальные бригады по сбору кедрового ореха. Продолжал сохранять свое значение охотничий промысел, выполнявший теперь главным образом запросы экспорта. Специальное единое охотхозяйство распределяло охотничьи угодья между 56 шорскими промысловыми бригадами, объединявшими 840 колхозников. Для снабжения охотников были открыты 27 пунктов "Сибпушнины". Стали появляться первые заповедники площадью 4000 га; на некоторых ценных пушных зверей был запрещен промысел (*Дыренкова*: Архив МАЭ. Ф. 3. Оп. 2. Л. 146).

После преобразования в 1960 г. колхозов в совхозы традиционная система не восстановилась и начался процесс массовой миграции в города. Лесозаготовки способствовали резкому сокращению наиболее продуктивных промысловых угодий. Повсеместно исчезло пчеловодство из-за утраты трудовых навыков и болезни пчел варратозом. Все это постепенно привело к почти полному исчезновению традиционной системы природопользования. Товарная продукция стала появляться за счет повсеместного браконьерского промышления тайги, реализации "налево" пушнины и кедрового ореха и только в ограниченном размере за счет продуктов домашнего животноводства. Начала восстанавливаться система саморегуляции поземельных отношений в обход государственных органов при распределении сенокосных и охотничьих участков (*Садовой*, 1994. С. 178).

В настоящее время только 30% шорских хозяйств сельской местности ориентировано на ведение охотничьего промысла и сбор продуктов тайги. Существующая система организации охоты через коопромхоз не позволяет значительной части из них реализовать свое право на труд в соответствии с традиционной хозяйственной ориентацией. Сохраняется довольно высокий уровень безработицы среди шорцев, особенно в местах их компактного проживания в силу отсутствия там каких-либо государственных или частных предприятий. Создающиеся в настоящее время родовые хозяйственные общины в силу отсутствия инвестиций и слабой помощи государства влачат жалкое существование (*Он же*, 1996. С. 123).

Охота. Охотятся шорцы круглый год. Охота в основном любительская. У штатных охотников сезон начинается с ноября и длится до середины февраля, осенний – с августа до начала ноября. Из пушных зверей добывают белку, норку, соболя, из копытных – лося. Иногда убивают медведя, стараясь сохранить это в тайне. Из птиц добывают тетеревов, глухарей и уток.

Основное орудие охоты – ружье *мылтык*. На зайцев ставятся петли *кыл*, птиц приманивают свистками. Наряду с традиционными орудиями лова используют и современные, например, проволочные кротоловки. В настоящее время охотятся, уходя в тайгу на два-три дня. На копытных устраивают засады, заранее рассыпая в определенных местах соль.

Мелких зверьков убивали выпущенной из лука стрелой с утолщением на конце. Крота всегда добывали летом с помощью придавливающих жердяных ловушек – *кулемок*. Маралы и косули попадали в замаскированные ямы или погибали от самострелов. Иногда подманивали этих зверей с помощью кедровой трубы – *манка*,

Шорцы-охотники со снаряжением для зимней охоты. Инсценировка. Мужчины на лыжах с лыжными посохами, двухполозной нартой, ружьем и другими предметами. Фото Г.И. Иванова, 1913 г. АГКМ. Инв. № 15866/5

издававшей звук, похожий на крик детеныша. Белок всегда стреляли из лука с роговой обкладкой стрелами-свистульками, позднее – из кремневого или пистонного дробовика.

Вся добыча делилась поровну между членами артели и перевозилась на нартах *шанак* или волокушах из шкуры лошади *сюртка*, реже – переносилась в кожаных мешках за спиной (*Потапов*, 1949. С.18). Добываемая пушнина шла в качестве платежей в казну (*Фальк*, 1824. С. 543).

Полозья широких черемуховых лыж обивались *камусом* – шкурой, снятой с голени лошади. Тормозом и рулем при спуске с горы служила универсальная деревянная лопатка *каек*, которая использовалась также для разгребания снега при постройке охотничьего балагана, для установления капканов. Охотничье снаряжение, кроме дробовика, состояло из переброшенной через плечо сумки из барсучьего меха с боеприпасами и ремня-портупеи с набором охотничьих принадлежностей (пороховницей из коровьего рога, кожаным мешочком для дроби и пистонов, костяными мерками и металлическими отвертками для ремонта ружья). На поясе висели холщевый кисет или берестяная табакерка, курительная трубка и нож в ножнах. Сзади за поясом находился топор.

Промысловая одежда состояла из куртки *шабыра*, сшитой из домотканого полотна (поверх нее надевалась вторая – войлочная, простеганная, с барсучьим воротником), а также домотканых штанов, заправленных в кожаные сапоги. Носки заменяла трава азагат. На голову надевали холщовый колпак (кабырзинцы – платок), на руки – рукавицы из кожи.

Для незапланированного ночлега строили временный жердчатый балаган *одаг* из пихтовых стволов, приставляя их к раскидистому кедру. Землю внутри балагана, очищенную от снега, прогревали костром и застилали хвойными ветками. Сверху балаган для сохранения тепла заваливали снегом.

Стационарная охотничья юрта была срубной. Вокруг нее каждое лето со стволов близкорастущих деревьев снималась кора, после чего они засыхали и служили в качестве топлива. Рядом строился бревенчатый лабаз *тастак* для провианта и ин-

вентаря. На ночь охотники располагались в балагане по старшинству, подстилая под себя шкуры, по обе стороны от костра, сложенного от входа до противоположной стены (*Потапов*, 1936. С. 31).

С охотой у аборигенов Притомья связано множество фольклорных сюжетов, причем не только в сказках и легендах. Даже в героическом эпосе образами реальной жизни героев порой являются охотничьи одаги (*Функ*, 1998. С. 31).

К наиболее древним формам охотничьего промысла всех народов мира следует отнести загонную охоту. Загонным способом добывали лося в европейской части России: охотник по глубокому снегу с настом загонял животное и убивал его (*Васильев*, 1982. С. 131). Особых приспособлений и орудий эта форма охотничьего промысла не требовала, как и устройство засад на копытных, перед которой заранее рассыпали в определенных местах соль. Для подманивания животных пользовались звукоподражательными духовыми охотничьими инструментами. В осенний период охоты самцов шорцы подзывали с помощью конусовидной трубы *сыын пыргызы* из двух выдолбленных кедровых половинок, обтянутых кишками домашних животных, подражающей крику маралух или, напротив, призыву самцов на поединок (*Потапов*, 1936. С. 43; *Бутанаев*, 1989. С. 131).

В конце XIX в. еще сохранялась охота с помощью лука и стрел. В шорских сказках лук фигурирует как главное оружие богатырей. В верховьях Кондомы сказочные луки наделены свойствами ходить, разговаривать, поражать врагов (*Потапов*, 1936. С. 57). Луки с тетивой из сухожилий или конопляной веревки укреплялись в средней части костяными или деревянными накладками. У шорцев имелись стрелы *соган* с коваными железными, деревянными и костяными наконечниками *окча*. Среди железных встречалось несколько типов: с листовидным наконечником, с жалом ромбовидной и обратнотреугольной формы, а также двух- и трехгранные. Деревянные наконечники для охоты на мелких пушных зверей и птицу были цилиндрической, конической или овальной формы и вырезались воедино с древком. Певчая стрела *сыгырткаш* только оглушала добычу, не повреждая меха (*Бутанаев*, 1989. С. 129–131). Стрелы носили у пояса в колчанах *саадак*, вырезанных из дерева и сужающихся книзу, обтянутых кожей и украшенных вдоль края кожаной бахромой.

Широко использовались ставные луки-самострелы, устраиваемые на звериных тропах и в проходах загородей *засек*, или *городьбы*. Много было ловушек для пассивной охоты (*Коровушкин*, 1990. С. 84), подразделявшихся на давящие, ущемляющие, а также ставных луков-самострелов, самоловов-удавок, сетей. Из давящих орудий шорские охотники использовали плашку *басмак*/*пасмак*, которая полностью накрывала тело зверька и не повреждала его шкурку. Она состояла из двух массивных досок или полубревен: основания и давка. На белку плашку ставили на дереве, на горностая ее настораживали на земле. Медвежья кулема представляла собой сруб из двух стен, укрепленных вбитыми в землю кольями, и давка из толстого бревна. Для заячьей кулемы ставился круглый дворик из жердочек, при этом жерди втаптывались в снег.

К давящему типу орудий относится дуплянка *сокпа*, основу которой составлял полый обрубок бревна с небольшим полукруглым отверстием в стенке, а давком служил меньший по диаметру деревянный цилиндр. Ставили дуплянки на мелких пушных зверьков, например, колонка, приставляя их отверстием к норе зверька.

Самыми распространенными у шорцев были вильчатые порожковые, лопаточные и рамочные черканы *шергей*, а также кротовый черкан с деревянной трубой, не имеющий аналогов у других народов.

В конце XIX – начале XX в. из ущемляющих орудий широкое распространение получили железные дуговые капканы, приобретаемые у русских или на ярмарках.

Колонков шорцы ловили сетью-рукавом *пара*, который приставляли к дуплу дерева, после чего колонка выгоняли ударами по стволу. Сети *пара* или тальниковые *морды* ставились также на выдру.

Соболя в распадках ловили длинными сетями, укрепленными концами на палках, окружая ими место засевшего зверька. Нижний край сети придавливался камнями и засыпался снегом, по верхнему привязывали колокольчики. Для того чтобы выгнать зверька внутрь круга, образуемого сетью, разводили несколько небольших костров. Соболь, не вынося дыма, выбегал, метался по кругу, натыкаясь на сеть, в которой запутывался (*Потапов*, 1936. С. 50–54).

Многочисленные самоловы-удавки включали петли *тузак*, силки *кыл* и пленки. Волосяной петлей, насаженной на палку, ловили бурундуков, подманенных свистом. Силки устанавливали на птиц и мелких пушных зверей. О самобытности промысла с помощью силков у шорцев свидетельствуют особые понятия для обозначения охоты на каждый вид дичи: *селей кылы* – силок на глухаря, *сыыма кылы* – силок на рябчика, *тӱглӱ кылы* – силок на лисицу, *тиин кылы* – силок на белку и т.д. (Шорцы. Каталог..., 1999. Ч. 1. С. 95–97).

К началу XX в. охота перестала быть основным занятием шорцев. Промысловая пушная охота сохранилась только у южных групп. Каждая охотничья артель – в среднем из пяти мужчин-родственников – охотилась на определенном участке "своей тайги", лишь в исключительных случаях по договоренности заходя на промысловую территорию соседнего сеока. Промысел производился в два периода: осенний и зимне-весенний. Различались малая охота по первому снегу до середины декабря и большая, продолжавшаяся до начала марта или до апреля. Это продолжительные сезонные охотничьи периоды, кроме которых охотились весь год, отправляясь в тайгу на короткие сроки. Промышляли маралов, лосей, козуль, медведей, соболей, выдр, росомах, рысей, лисиц, колонков, белок, барсуков, зайцев, бурундуков, горностаев (*Потапов*, 1936. С. 25; *Кимеев*, 1989. С. 41–55, 88; *Янушевич*, 1994. С. 111; *Уманский*, 1980. С. 270).

К началу XX в. шорцы стали отдавать предпочтение пистонному дробовику, или "переломке", хотя у некоторых сохранялись и "кремневки" ижевских заводов. После каждого выстрела шорцы отсыпали мерку пороха, забивали пулю и пыж (*Бутанаев*, 1989. С. 129). Набор принадлежностей для ружейной стрельбы и текущего ремонта крепился на охотничьем ремне *натруска*. Ремень перекидывался обычно через правое плечо. На правом боку, перекинув ремень через левое плечо, носили или кожаную, или из шкуры барсука сумку для добытых шкурок пушных зверей.

В конце XIX – начале XX в. у шорцев сформировался охотничий комплекс с его четким разделением на пассивную (с использованием стационарных самоловов), активную (с помощью собаки и лука, а впоследствии – ружья) и промежуточную (собакой и сетью-обметом) охоту. Соотношение этих взаимодополняющих видов менялось в достаточно широком диапазоне в зависимости от видового состава фауны, среды обитания и социально-экономического положения самих охотников.

К прямым заимствованиям шорцами у русских сибиряков можно отнести железные и стальные дугообразные капканы. Большая же часть использовавшихся ловушек – кляпцы, ставные луки-самострелы, кулемы на зайца, силки на птицу – имела довольно широкий ареал распространения, включая Евразию и Северную Америку (*Коровушкин*, 1990. С. 84). Огнестрельное оружие и появление охотничьего пояса натруски с пистонницами и пороховницами из коровьего рога и кожи у шорцев можно также отнести к русскому влиянию. Шорцы внесли в оформление натруски свои региональные особенности, прослеживающиеся, например, в орнаментике мерок для пороха из рога животного.

В целом в конце XIX – первой четверти XX в. охотничий комплекс у шорцев складывался с учетом опыта соседних народов Саяно-Алтая, включая русских сибиряков, ориентируясь на товарный характер пушного промысла.

После массового изъятия огнестрельного оружия (в том числе и традиционных ружей) во время разгула бандитизма в Горной Шории, уже в 1922 г. государственные органы взяли под жесткий контроль регистрацию охотников и приобретаемо-

го ими нового оружия, определяя нормы огнестрельных припасов для промысла, правила ведения охоты и объем возможной получаемой продукции. На отдельные промысловые виды был наложен запрет (ГАТО. Ф. Р-28. Оп. 1. Д. 1281. Л. 22). Заготовители из числа бывших скупщиков пушнины из мысковских торгующих шорцев, несмотря на заверения новой власти об отмене прежних недоимок, в тайне сохранили старые долговые расписки, систему кредита и прямого товарообмена пушнины на спиртное. Причем кредиты предоставлялись не индивидуальным хозяйствам, а интегральным объединениям.

Основными скупщиками сельхозпродукции являлись отделения Губсоюза (1921–1923 гг.) и фактории "Хлебопродукта" (1923–1924 гг.), позднее преобразованного в Кузнецкий госторг. Их конкурентами были агенты Бийского госторга, Центрального товарищества Москвы (ЦАТО), Русского Акционерного общества (РАКО), акционерного общества "Сырье", Охотсоюза, сбивавшие цены на продукцию и предоставлявшие в качестве кредита спиртное (*Дыренкова*, 1994. С. 121; *Янушевич*, 1994. С. 115). Экономически шорские хозяйства стали тяготеть к Бийску, а не к Кузнецку как при царской власти. Для преодоления этих перекосов по проекту уполномоченного Сибревкома Гайсина в составе исполнительного комитета было создано бюро в составе Ф.К. Тельгерекова, М.В. Чудоякова, С.А. Тодыякова, назначались уполномоченные от трех волостей для активной пропаганды идей потребкооперации, вербовки пайщиков и получения кредитов (ГАТО. Ф. 480. Оп. 1. Л. 65). Акцент был сделан на создание интегралкооперативов как самостоятельных юридических лиц, которые занимались снабжением, сбытом продукции, кредитованием, мероприятиями по улучшению промысловых участков и имели основной, запасной и специальный капиталы. При активном содействии таких кооперативов обустраивались лечебницы, столовые, школы, библиотеки с клубами.

Перед началом коллективизации осталось только две организации – Сибторг с пятью постоянными факториями и одной сезонной и Охотсоюз, объединивший интегральные дотационные кооперативы, акционерное общество "Сырье", общества потребителей, 11 отделений охотничьего товарищества (*Садовой, Белозерова*, 2003. С. 151). Ежегодно для изъятия недоимок на места направлялись члены РИКа, которые при невозможности уплаты изымали и распродавали имущество должников соседям. При этом процветало массовое укрывательство в тайге на охотничьих заимках. В целом вся система организации торговли, как и в досоветский период, способствовала распаду родового принципа организации охотопромысловых артелей, исчезновению имевшихся форм родовой взаимопомощи.

В конце 1920-х годов, перед началом коллективизации, хозяйственная жизнеобеспечивающая модель коренного населения Горной Шории была завязана на охотничий промысел. Одинаково высоко были развиты оба направления охоты: пушное, товарное по своему характеру, и мясное, имевшее потребительский характер. Охота давала местному населению мех и шкуры, которые шли на пошив и отделку одежды. Практически все исследователи конца XIX – первой четверти XX в. связывали благосостояние населения Горной Шории с успехами в охотничье-промысловой деятельности (*Потапов*, 1936 и др.).

Основным промысловым объединением являлась артель из трех–шести человек, члены которой были связаны между собой кровнородственными узами. Если судить по материалам научно-промысловой экспедиции 1928–1929 гг. (*Янушевич*, 1931), то у самодеятельного мужского населения Горной Шории около 25–30% годового календарного времени уходило на занятие охотничьим промыслом.

Формирование охотничьих навыков у подростков заканчивалось к 10–12 годам, а с 14–16 лет они становились настоящими охотниками. Подросткам передавалась вся сумма знаний в области рационального природопользования (ряд запретов на сроки, на посещение в тайге мест, где нагуливался зверь и т.д.). Соблюдение норм

обычного права, свято поддерживаемого старшими членами семьи, рода ("старики закон держали"), позволяло относительно безболезненно регулировать конфликтные ситуации, возникавшие между артелями охотников из разных поселков при освоении промысловых угодий.

Государственные мероприятия второй половины 1920-х годов, выразившиеся в создании на местах туземных советов, в упорядочении системы заготовок пушнины и поставок потребительских товаров через кооперацию, позволили преодолеть кризисные явления в охотничьем промысле, имевшие место в начале 1920-х годов. Охотоустроительные работы 1930–1940-х годов по расселению соболя и нового для Горной Шории зверька – норки – позволили существенно увеличить добычу этих ценных зверьков в последующие десятилетия.

Начавшаяся в 1930-е годы коллективизация сломала традиционную жизнеобеспечивающую модель шорцев. Наблюдалось насаждение полеводства, огородничества даже там, где этому не способствовали природно-климатические условия. Сократились сроки пребывания промысловиков в тайге. Грянувшая Великая Отечественная война оттянула значительную часть мужского населения от участия в охотничьем промысле. В настоящее время в Горной Шории наблюдаются процессы, характерные и для других таежных районов Сибири. Потери мужского населения в годы войны, отток молодежи в послевоенные годы на горнорудные, металлургические предприятия Таштагола и Кузбасса, укрупнение колхозов, вызвавшее ликвидацию "неперспективных" поселков, – все это привело к резкому сокращению той части шорского населения, которая некогда активно занималась охотничьим промыслом. Плачевное положение охотничье-промыслового хозяйства в Горной Шории усугубляется нерегулируемыми хищническими лесопорубками, приводящими край к запустению.

Несмотря на имеющиеся трудности, профессия охотника по сей день остается престижной. У шорского населения сохраняются традиционные промысловые навыки. Каждый охотник-шорец умеет изготовить и подогнать охотничье снаряжение, самоловные снаряды с учетом местных традиций и природных условий (*Кимеев*, 1989).

Рыболовство. Как и раньше, промысел имеет сезонный любительский характер, а добыча в основном идет для внутреннего потребления. Только жители низовьев р. Мрас-Су вывозили в летне-осеннее время хариусов, налимов, тайменей, щуку на продажу в г. Кузнецк. Прежде всего дети ловят чебака и пескаря. Из орудий рыболовства сохранились сети *энгме*, или *аг*, мордушки *скочен*, заколки *агаш, сӱген*, экраны *уске*, удочки, закидушки, кораблики. Ловят рыбу также лучением, используя для этого факел или движок с осветительной фарой. На мелких речках ставят загородки с ящиком *ашпар*.

В начале XX столетия основным орудием лова были сети длиной до 50 м, которыми окружали участок реки, и, заплывая в образованный круг на лодке, шестами загоняли рыбу. Используются также мордушки из тростника *сӱген* и удочки.

В многочисленных малых реках ловили мордами и корытами мелкую рыбу. Для этого перегораживали ручей плотиной из прутьев, кольев и камней, оставляя несколько небольших отверстий, к которым приставляли морды или жердяной ящик длиной до 3 м и шириной около 1 м, приподнимая его немного над водой. Осенью или после летних дождей забивались щели в решетке плотины, повышался уровень воды и скопившаяся в заездке рыба устремлялась в ящик, попадая по инерции в его сухую возвышенную часть и там погибая (*Анохин*: Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 84).

Крупную рыбу накалывали острогой, стреляли из лука деревянными стрелами, а мелкую иногда ловили сачком из кендырных ниток или нитчатым рукавом *пара*, суживающимся с одного конца и имеющим обруч на другом. Осенью, когда рыба спускалась вниз по реке, городили из камней "заездок" в виде направленного по течению угла с отверстием в вершине, к которому и приставляли обруч (*Потапов*, 1956. С. 503).

Таежное рыболовство имело подсобный характер и вследствие ограниченности его размеров не могло стать основой для хозяйственной деятельности. Свидетельство древности данного занятия у шорцев – легенды, где богатыри строят в реке загородки для рыбы, вколачивая колья в реку при помощи толстых деревянных колотушек (*Он же*, 1936. С. 85). Шорцы занимались рыбной ловлей на многочисленных горных и равнинных реках. Этот вид промысла у аборигенов Притомья в основном имел и до сих пор имеет сезонный любительский характер и чаще служил для внутреннего потребления.

Из орудий рыболовства использовались различные ловушки, черпающие орудия, колющие средства, крючковые снасти. Ловушки плели из прутьев или ниток. На притоках устанавливали загородки и сплетенными из ивовых прутьев коническими *мордами* ловили мелкую рыбу. Наряду с мордами, называемыми *сӱген*, шорцы пользовались специальными жердяными ящиками, скрепленными прутьями, о которых говорилось выше. Кондомские шорцы называли их *ашпар*, в верховьях Мрас-Су – *колбе*, в низовьях Мрас-Су – *таштalба*. Функции ящика или морды выполняли и плетенные из кендырных нитей обручи-рукава *пара*. При таком способе рыбной ловли перегораживали ручей плотиной из прутьев, кольев и камней, оставляя несколько небольших отверстий, к которым приставляли морду, ящик или обруч-рукав.

Сети, в сущности, тоже являются ловушками. Сети и неводы держались на воде с помощью привязываемых к их верхнему краю деревянных или берестяных поплавков. Нижний край утяжелялся грузилами из оббитой гальки (Шорцы. Каталог..., 1999. Ч. 1. С. 141–143).

Кроме сетей рыбу ловили с помощью бредней и тягловых неводов. У шорцев выделяются комбинированные сети *камнык ачи*, особое устройство ячеек которых позволяло использовать их для ловли различных видов и размеров рыбы (Там же. С. 139).

К началу XX в. шорцы сохраняли архаичный способ рыбной ловли легко затягивающейся петлей из конского волоса, насаженной на длинную палку. Подобными силками ловили мелких щук (*Потапов*, 1936. С. 87). Сачком в виде сплетенного из ниток конического мешка, укрепленного на деревянном ободе с длинной ручкой, ловили рыбу в мутной воде. Один из рыбаков опускает его на дно мелкой речки, а второй ворошит камни палкой или ногами, поднимая муть, которая привлекает целые стайки мелкой рыбы.

Осенью "лучили" крупную рыбу, высвечивая на дне реки затаившихся крупных тайменей и налимов, накалывая их острогой – четырех- и пятизубцем на древке или однозубым гарпуном-крючком, прикрепленным к борту лодки. Иногда стреляли рыбу из лука. Из крючковых орудий пользовались удочками и переметами. Крючки выковывались местными кузнецами или были покупными.

Рыбаки сами плели сети из конского волоса, крапивных и кендырных нитей. Более всего ценились сети из конского волоса, отличающегося прочностью, он не преет и быстро не высыхает. Для плетения пользовались мерками для измерения ячеек сети и иглой для наматывания нитей. Прямоугольные удлиненные деревянные мерки употреблялись для плетения сетей из длинных нитей. Были также иглы в виде узкой длинной палочки с прорезью в средней утолщенной части (*Попов*, 1955. С. 96–97). В середине переднего конца делался вырез в виде вытянутой скобы с тонким заостренным отростком в середине. Длинная нить для плетения наматывалась через этот отросток и развилку на нижнем конце иглы.

Аборигенное население использовало железные рыболовные крючки, остроги, пешни для подледного лова (*Скобелев*, 1994. С. 40). Специальных терминов для лучения рыбы нет. Однако, по утверждению исследователей, появление остроги, как и орудия запорного рыболовства, на территории Сибири можно отнести ко времени палеолита (*Селезнева*, 1998. С. 212–215). Лучения крупной рыбы в ночное время

Зимняя рыбалка. Фото Р. Салихова, 2004 г.

с устройством в носу лодки освещения могли распространить в Сибири русские. Это подтверждается лингвистическими данными: для остроги у шорцев существовал собственный термин *шашкы*, а для процесса рыбной ловли, аналогичного русскому *лучению*, его не существует.

Шорцы вместе с другими аборигенами Притомья быстро освоили русскую технику добычи рыбы. В озерах и реках ставили сети *частики*, в запорах – сети *саипы*. В дни весеннего половодья и осенью в канун рекостава рыбу ловили с берега так называемыми *кривдами* – маленькими сетями, прикрепленными к длинным шестам (*Уманский*, 1980. С. 271).

Таким образом, рыболовческое хозяйство шорцев всегда имело в основном потребительский характер и развивалось с учетом накопленного опыта. От соседей были заимствованы *корчага/корчажка*, железные рыболовные крючки и уды, отдельные виды сетей, способ рыбной ловли лучением, возможно, некоторые характерные для русских приемы рыбной ловли с помощью *заездка*, сооружаемого из камней.

Собирательство. С июля в Горной Шории начинается сезон активного сбора ягод, грибов, с конца августа – добыча кедрового ореха. Чернику собирали скребками в берестяной короб, подвешенный через плечо на ремне.

Недостаток продуктов питания шорцы дополняли сбором корней кандыка и сараны, пиона, колбы, лука, чеснока, дягиля, борщевика и различных ягод (*Вербицкий*, 1864. С. 15). Для выкапывания корней пользовались корнекопалкой *озуп* с изогнутым черенком длиной до 60 см с поперечной перекладиной для ноги и железным наконечником. Съедобные корни складывали в прикрепленный к поясу берестяной короб *нанда*.

Собранные корни кандыка слегка разваривали и нанизывали на тонкую деревянную полоску, которую затем сгибали в кольцо и сушили. Такие связки обменивали у хакасов на молочные продукты. Кроме того, кандык издавна использовали для приготовления браги *абыртки*. Еще клубни высушенного кандыка, пиона или сараны растирали на плоских каменных зернотерках и пекли из полученной крупы лепешки или варили кашицу, нередко добавляя талкан (*Потапов*, 1983. С. 62–64). Шорцы называли месяц май – *пес айы* – месяц кандыка, съедобные корни которого являлись серьезным подспорьем в их питании (*Он же*, 1936. С. 77).

Массовым был сбор черемши или колбы. Собирали дикий лук и чеснок, борщевик, полевой хвощ, ревень, золотарник, корни пиона. Значительную долю в растительной пище составляли ягоды. Чай заменяли листья малины и смородины, белоголовник, гнилая древесина березы и пихтовая кора (Там же. С. 28, 78–80).

Для плетения корзин и сшивания берестяных изделий зимой заготавливали черемуховую кору *сарга*, снимая черемуховые ленты с прутьев ножом, а затем протягивали для выпрямления через особое углубление на черенке ножа. Хранили такой сшивной материал свернутым в кольцо, при использовании заваривали кипятком, что возвращало сарге гибкость и эластичность.

Кедровые орехи добывали и добывают "лазанием", карабкаясь на ствол кедра по бревенчатой лестнице *тапты*, сбивая шишки деревянной колотушкой. Затем шишкам дают несколько дней "дойти" в бревенчатых закромах, чтобы отошла смола, после чего разминали их с помощью деревянных терок или специальных вальков *пабрык*, просеивали в берестяных ситах с крупными ячейками, провеивали на ручных веялках *саргаш* или кидали деревянными лопатками на растянутый холст, до которого сор и пустой орех не долетали. Транспортировали орех в берестяных коробах *тергеш* или кожаных мешках партиями на вьючных лошадях или зимой гужевым транспортом на санях. Дома его сушили на поду русской печи или на холстинах по амбарам, чердакам изб (*Бычков*, 1998. С. 214–215; ГАТО. Ф. 240. Оп. 5. Д. 46. Л. 219).

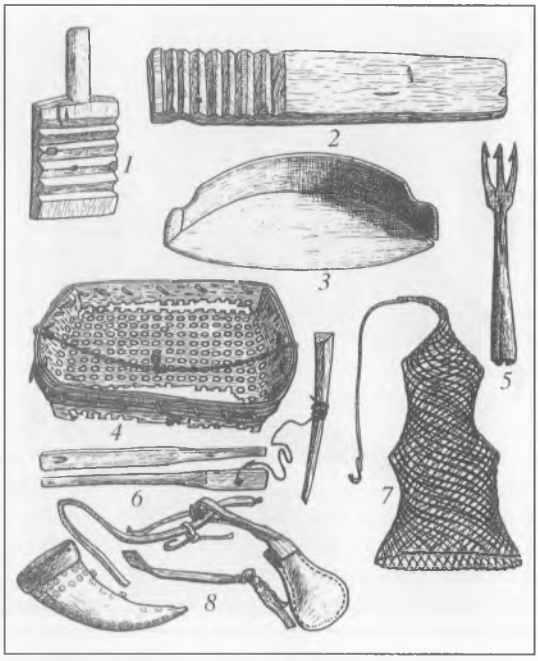
Орудия земледелия, скотоводства и собирательства шорцев: *1, 2* – мотыги, *3* – коса-горбуша, *4* – аркан, *5* – корнекопалка, *6* – цеп. Из фондов ОГОИЛМ

Добытый кедровый орех толкли вместе со скорлупой, добавляли в него *талкана* (ячменного толокна), иногда еще и меда, и приготовляли из этой массы лакомство – колобки *токчок* (*Потапов*, 1936. С. 81). К началу XX в. сбор кедрового ореха приобрел товарный характер. Сезон начинался обычно в середине августа и продолжался до первого снега. Каждая семья имела промысловый участок тайги, где сооружался балаган и хранились орудия промысла – терки *паспак*, вальки с поперечными зубцами *пабрык*, молотки-колотушки *токпак*, сита *элек*, веялки саргаш, короба для транспортировки ореха. Сбором кедрового ореха занимались 28,2% шорских хозяйств по Кондоме и 33,5% по Мрас-Су, а в отдельных волостях, как, например, в Кондомо-Барсоятской, до 70% (*Швецов*, 1903. С. 28).

В XX столлетии с увеличением объема ореходобычи совершенствуются "молотильные машины". Для интенсивности перемалывания в их конструкции используют подшипники и металлическую ось, в поверхность деревянного барабана забивают гвозди. Раздробленные шишки просеивали на решетах из листового железа размером 75 × 100 см, подвешивая их на перекладинах под навесом.

С развитием торговли в собирательской деятельности аборигенов появляется немало русских заимствований, обеспечивающих более эффективный результат сбора дикорастущих. Для сбора черники, например, стали употреблять специальный совок с зубьями на дне, называемый у русских крестьян *бралочкой* (*Потапов*, 1936. С. 76; Хозяйство русских..., 1996. С. 76–77).

Сбор кедрового ореха возник как промысел в эпоху русской колонизации, а значит, есть основания предположить, что орехопромысловый стан, рассчитанный на переработку большого количества ореха, мог быть заимствован аборигенами у русских. Самодельные деревянные "молотильные машины" появились в тайге в начале 1920-х годов. Изобретение этого приспособления приписывают крестьянину из д. Балахниной Томской губ. (*Бычков*, 1998. С. 214–215).



Орудия кедрового промысла, рыболовства и охоты шорцев: *1*, *2* – вальки, *3* – лоток, *4* – сито, *5* – острога, *6* – насторожка, *7* – сетка охотничья, *8* – натруска. Из фондов ОГОИЛМ

Почти все шорские семьи Таштагольского р-на в настоящее время практикуют засаливание колбы на зиму и приготовление из нее супов. Сохранилась традиция употребления грибов, ягод, трав, произрастающих в европейской части России. Вместо чая или наряду с ним русские приспособились и научили шорцев заваривать бадан – горное растение с сильным тонизирующим и вяжущим действием, весьма распространенное в Горной Шории и предгорьях Саяно-Алтая. Сочные зеленые листья бадана, перезимовавшие под снегом, проходят естественную ферментацию. Почерневшие после зимы листья собирали "по камням" на горных склонах. Заваривали также малину, шиповник, землянику. Собирательство играло немаловажную роль в обеспечении продуктами питания. Весной, когда пробуждались деревья, запасали березовый сок и пили его как квас.

Земледелие. Земледелие, известное в этих краях с эпохи бронзы, было развито в конце XIX в. повсеместно: плужное – у северных и мотыжное – у южных шорцев (*Потапов*, 1949. С. 414; *Эрдниев*, 1960. С. 29; *Чиспияков*, 1966. С. 125). При плужном использовали заимствованные у русских деревянную соху *салда* с железным наконечником, деревянную борону *порон* и серп *серп*. У зажиточных шорцев окрестностей Кузнецка и Осинников в начале XX в. появились железные плуги и простейшие конные жатки. Зерно молотили на токах цепами, мололи на водяных мельницах. У местных шорцев стали появляться приусадебные участки, где выращивались картофель, капуста, огурцы, брюква, морковь, свекла, редька, горох, бобы, огурцы. Терминология орудий труда почти везде была исключительно русской (*Потапов*, 1952. С. 174).

В таежной части Горной Шории вплоть до коллективизации 1930-х годов сохранялось традиционное мотыжное террасное земледелие. Небольшие участки земли на склонах рек расчищали от кустарников топором и выжигали, обрабатывая затем почву мотыгами *абыл* в виде выкованной железной лопатки с прямыми плечиками и цилиндрической несомкнутой втулкой. Лопатка насаживалась на выступ деревянной рукояти, расположенной к ней почти под прямым углом (*Дыренкова*, *Потапов*, 1928. С. 123). Через три–четыре года земля без удобрений истощалась, участок забрасывали и переходили на новое место.

Выращивали в основном ячмень, пшеницу, овес, просо, коноплю, два сорта картофеля – "татарский" и "американку" (*Курпешко-Таннагашева*, 1993. С. 113, 125, 147). Татарский сорт был значительно крупнее, более рассыпчатым и вкусным, однако из-за лености его сажали мало, да и тот обменивали на хлеб у приисковых рабочих. Американка возделывалась только русскими. Хранили картофель до таяния снега в земляных ямах, выкопанных прямо на пашне (*Анохин*: Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 84).

Зерновые сеяли, разбрасывая зерно из туеса руками, затем боронили привязанной к седлу лошади корягой. По окончании полевых работ в начале июня участок

огораживали от скота валежником, сооружая ворота или перелазы. Коноплю – основное сырье для ткачества – сеяли на старых пастбищах. Осенью стебли выдергивали с корнями, вязали в снопы и развешивали попарно для просушки под крышей. Обмолачивали палками, веяли зерна на ручной веялке и, обжарив, употребляли в пищу. Конопляное масло не делали.

Во второй половине июня пашню пропалывали абылом. В сентябре колосья ячменя или пшеницы выдергивали руками, обрубая топором корешки, или жали серпом. Связанные попарно в пучки стебли подвешивали к жерди, укрепленной на двух столбах или под крышей дома. После просушки недозревшие колосья обжигали на костре и молотили деревянной колотушкой *токпак* на коротком ремне. В начале XX в. у шорцев повсеместно использовался для обмолота цеп с путцом. Затем зерно очищали на ручной веялке *саргаш*, напоминавшей по форме широкий тонкостенный совок из дерева. Собранный урожай перевозили в кожаных мешках, навьючивая их на лошадей. Хранили в амбарах в деревянных ящиках-закромах *сакрым* или в лабазах в берестяных туесах *уланах*.

Уровень социально-экономических отношений определил архаичность земледелия, а также его слабое развитие. Так, к началу XX в. 33,7% шорских хозяйств вообще не имели посевов, 20,3% имели не более 0,5 десятин (*Швецов*, 1903. С. 25).

В пригородных деревнях Кузнецка очень прибыльной статьей дохода русского и шорского населения являлось выращивание табака. В течение всего лета растения надо было много поливать, пасынковать. Осенью листья обрывали, отделяя от стебля, складывали в кучу на чердаке или в избе. После того, как они пожелтели, связывали в пучки (папуши). И стебли, и пучки продавали по 5 коп. за фунт (пуд табака стоил 2–2,5 руб.). Иногда по осени табак прямо на дому покупали шорцы. Основную его массу продавали местным перекупщикам или скупщикам из Барнаула, Бийска, Томска (*Майорова*, 1999. С. 73).

В документальных источниках XVII в. отмечено, что у народов, проживающих по соседству с кочевьями кыргызов, "угодий никаких нет, и хлеб не родится" (*Демин*, 1995. С. 73). Однако мотыжное земледелие было известно шорцам с эпохи железа. Они сами выделывали абылы, которые занимали видное место в натуральном обмене еще в первой половине XVIII в. Первоначально для выкапывания корней и рыхления почвы использовали переходный вариант между корнекопалкой и мотыгой под названием *оступ*, когда к лопатке, подобной *озупу*, наваривался больший по диаметру железный наконечник. Такая конструкция соединяла в одном предмете два типа орудия для рыхления почвы – более древний, характерный для местного мотыжного земледелия, и принесенный в Сибирь русскими.

Большая часть шорских мотыг из музейных коллекций, датированных концом XIX – началом XX в., по своей конструкции сходна с мотыгами русских Европейской России. Вероятно, шорцы заимствовали мотыги подобного типа от переселенцев из севернорусских губерний, при этом усовершенствовали ее для обработки земли, использовав согнутый почти под прямым углом сук для изготовления рукояти и увеличив диаметр наконечника.

Зернотерки из археологических раскопок, состоящие из двух плоских камней подпрямоугольной формы почти одинакового размера, аналогичны до сих пор используемым в отдельных шорских семьях Усть-Анзасской сельской территории. При этом нижняя плита немного вогнута посредине с бортиками по краям. На таких зернотерках растирали ячменные зерна и кедровые орешки для приготовления из них колобков. В XVIII в. в быту кондомских шорцев использовались подобные жернова: "зерно мелют между двумя камнями. При этом какой-либо парень трет изо всех сил одним камнем по другому" (*Гмелин*, 1994б. С. 14). У шорцев таежных поселков в настоящее время сохраняется бытование более поздних ручных мельниц *тербен* с жерновами в виде двух каменных плоских дисков, верхний из которых

Орудия домашней работы шорцев: *1* – огниво, *2* – ступка с пестом, *3* – жернова, *4* – ступа для изготовления табака, *5* – сито для просеивания табака, *6* – валек. Из фондов ОГОИЛМ

опоясан железным ободом с петлей; в петлю вставлен конец длинной деревянной ручки, другим концом соединенный с жердью в потолке. С помощью этой ручки верхний диск вращается, перетирая зерна. Видимо, под влиянием русских появились ручные жернова тербен, сделанные из двух березовых или кедровых чурок. Зерно между ними перетиралось с помощью вбитых с внутренней стороны чугунных пластинок.

Названия зерновых культур пшеницы и проса восходят к фонду древнетюркской и даже пратюркской лексики (*Селезнева*, 2000. С. 14–15). Это дает основания предполагать, что мотыжное земледелие у шорцев появилось в глубокой древности и не связано с влиянием русской культуры. Развитие же пашенного земледелия происходило под влиянием русских и имело абсолютно добровольный характер.

Еще в начале XIX в. шорцы сеяли главным образом ячмень, а уборку урожая и обмолот зерна вели в основном вручную. К концу столетия техника земледелия у них не отличалась от таковой у русских крестьян. Увеличивается ассортимент возделываемых зерновых культур: выращиваются ячмень, рожь, пшеница, овес, горох (*Уманский*, 1980. С. 263–264).

Шорцы заимствовали у русских деревянную соху *салда* с железным наконечником, деревянную борону, серпы. Именно такие использовались на участках, недавно очищенных от леса, либо на каменистых почвах. Условия пахоты в подтаежной зоне были тяжелыми. Земли в основном были первопахотными, с большим количеством камней. Данным условиям и отвечало использовавшееся для первоначальной обработки таких тяжелых почв легкое пахотное орудие, которое можно часто вынимать из земли, обходя корни вырубленных деревьев и камни (*Скобелев*, 1994. С. 44).

Скотоводство. Скотоводство у шорцев, по сравнению с другими народами Южной Сибири, было развито относительно слабо. Об этом писали и миссионер В. Вербицкий, отмечая жалкое состояние их скотоводства и птицеводства, и тюрколог В. Радлов, сообщая, с каким трудом ему удавалось доставать молоко во время путешествия. Около 9,4% всех шорских хозяйств не имели лошадей, а 18,9% – коров (*Швецов*, 1903. С. 25). Главной причиной этого являлось отсутствие удобных пастбищ и хороших лугов для сенокоса. Наиболее удобной для этих целей была долина низовьев р. Кондомы, однако лучшие земли здесь к началу XX в. уже были заняты русскими переселенцами или сданы в аренду приискам. Шорцам оставались средние и худшие участки по опушкам леса.

Скученность скота на этих прогалинах приводила к быстрому вытаптыванию и гибели растительности. Усложняло развитие скотоводства и отсутствие сочных питательных трав среди густой растительности и недостаток соли. Изнурительно дей-

ствовали также и тучи комаров, мошек, слепней, спасением от которых мог быть только дым костра.

Длинная зима требовала больших запасов сена, чего весьма сложно было достичь в горно-таежной местности. Весной скот от голода ел ветки, что приводило к прободению кишок и болезням (*Анохин*: Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 84).

Несмотря на неблагоприятные условия, даже в самых глухих местах к началу XX в. шорцы разводили лошадей крупной породы и низкорослых коров. На одного жителя в среднем приходилось по две лошади и столько же крупного рогатого скота. В отдельных семьях их содержали до 10–20 голов, овец – не более двух–трех.

Зимой животные находились в открытом загоне или под навесом, на крыше которого складывалась часть сена. Иногда такой навес имел жердчатые стены для защиты от ветра. Кормили скот 2 раза в день – утром и вечером. В снежные зимы скот часто подгоняли к стогам, при этом значительная часть корма вытаптывалась.

Скотоводство таежных шорцев в конце XIX – начале XX в. было оседлым, русского крестьянского типа, но меньшим по размерам и более простым по технологии. Держали лошадей в основном для верховой езды и перевозки грузов (*Потапов*, 1936. С. 96–97). Снаряжение верхового коня аналогично таковому у других народов Северного Алтая. Во время пастьбы ноги лошадей спутывали плетеной петлей *тужак*, на шею подвешивали, как и русские, железные ботала *потал*. В состав упряжи верхового коня входила узда *чуген* из узких кожаных ремешков. В начале XX в. такая узда использовалась зажиточными шорцами. Бедняки довольствовались недоуздком из сыромятных ремней либо плетенным из конского волоса.

Основу седла *эзер* – ленчик – шорцы мастерили целиком из дерева с невысокими передней и задней луками, с изогнутыми по форме спины лошади полками. Существовали и составные деревянные седла, луки которых соединялись с основой кожаными ремешками. Сверху седло иногда обшивали кожей, прокладывая под нее войлок. Под седло клали войлочный потник, и с помощью подпруги, сплетенной из кендырных нитей, седло притягивали к конскому крупу.

В правой руке всадник держал плетку *камчы* из кожаных ремешков и рукоятью из дерева, кости или оленьего рога. В отверстие на конце рукояти продергивалась петля для надевания на запястье руки. Рукояти из кости и рога орнаментировали косыми крестами, полукругами, фигурками из ломаных линий, ромбами, треугольниками, опоясывающими рукоять прямыми линиями, кружками с точкой в центре.

Типология предметов конского снаряжения позволяет предположить, что происхождение конноверхового транспорта у шорцев связано с культурой центральноазиатских кочевников; гужевого – с русским влиянием.

Развитие скотоводства у таежных шорцев следует относить к эпохе русской колонизации. На протяжении XVIII в. происходил постоянный обмен с телеутами и сагайцами железных изделий на лошадей для пополнения мясного запаса. В дальнейшем скот пополнялся поставками русских крестьян. Начинали его заводить в первую очередь шорцы-торговцы.

Что касается лошадей, то шорцы так и не освоили их как соседи – кочевники-скотоводы. Седла, служившие предметом постоянных забот и внимания последних, у шорцев – обычные деревяшки без мягкой подушки, с одной подпругой из веревки и без украшений.

Шорцы, проживающие близ городов и крупных поселков, где имелись подходящие дороги, пользовались гужевым транспортом, переняв у русских крестьян технику изготовления упряжи. Зимой лошадь запрягали в сани, летом – в телегу. Упряжь была такой же, как и у русских-сибиряков, перенесших традиции ее изготовления из Европейской России.

Исследователи XVII–XVIII вв. считали, что успехи "инородцев", в первую очередь шорцев, в пашенном земледелии неизменно приводили к регрессу в скотовод-

стве (*Георги*, 1776. С. 157; *Спасский*, 1821. С. 9). Содержание большого количества скота не диктовалось прежней необходимостью.

Для заготовки сена использовали заимствованную у русских косу-горбушу, состоящую из вытянутого, слегка изогнутого железного ножа с повернутым к лезвию клювовидным острием на конце и деревянной изогнутой рукоятки. Применение косы-литовки, которая, по сравнению с косой-горбушей, имела бóльшую длину черена с расположенной на нем ручкой, позволяло накашивать сена с площади до 1 га в день. Косы отбивали молотком на металлической наковальне *бабке*, затем затачивали бруском из песчаника. Скошенное сено переворачивали с помощью заимствованных у русских грабель, состоящих из деревянной четырехгранной прямой колодки с набитыми деревянными зубьями и деревянной рукояти. Для метания сена в стога употребляли вилы из ствола молодого деревца с двух- или трехрожковой развилкой.

Лошадь стала использоваться в хозяйствах также для перевозки сена на волокушах. В горно-таежной местности из-за отсутствия дорог для перевозки грузов служили двухполозовые деревянные волокуши, в которые лошадь впрягалась при помощи русской дуги и хомута. При транспортировке груза на волокуше человек сидел верхом на лошади или вел ее за собой за узду. В горно-таежных шорских поселках волокушу и сегодня используют для бытовых целей – подвоза бревен, тяжелой поклажи.

Пчеловодство. Пчеловодство у шорцев сочеталось с добычей меда ежегодно улетавших с пасек в тайгу пчелиных роев (*Вербицкий*, 1893. С. 24). Наилучшие условия для его развития были в низовьях Кондомы, где кроме медоносных трав сохранился участок липового леса. Самые крупные пасеки располагались по р. Антропу и насчитывали до 1000 ульев. При благоприятной весне один улей давал в среднем 32–48 кг меда. В пору "медоносных рос пчелы перегружали медом соты и даже устраивали их на наружной стороне улья" (*Анохин*: Арихив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 84).

Шорцы использовали ульи двух типов: стоячие – узкие длинные колоды, где с одной стороны был лоток, а с другой – заслон для вырезания меда, и так называемые "лежанки" – такие же колоды, но больших размеров, располагающиеся под незначительным углом к поверхности земли. В лежанку всегда сажали более сильный рой, и она давала больше меда. Обыкновенный же улей чаще использовался для воспроизводства пчелиных семей.

Заготовкой для ульев-колод служил ствол сухой осины с гнилой сердцевиной. Шорцы низовьев Кондомы покупали у русских и готовые рамочные ульи разных систем. На зиму ульи ставили в омшаник и закрывали сеном. Сверху на улей клали колотые доски.

Пасеки, как правило, устраивались вблизи улусов, в низинах возле водоемов либо на возвышенном, но хорошо защищенном от ветра месте и непременно на солнечных склонах гор. Внутри жердяной ограды в разных местах втыкались обмотанные берестой колья и сухие сучья для сбора роев. Роились пчелы во второй половине мая. Часть молодых пчелиных семей улетала в тайгу, где находила приют в дуплах больших деревьев. Зимой такие лесины находили по следам колонков, лакомившихся диким медом.

Рой снимали в берестяной короб, при этом голову покрывали сеткой, а в руке держали дымящуюся гнилушку. Мед вместе с сотами вырезали ножом несколько раз за лето и увозили домой в небольших берестяных туесах и деревянных кузовках. Выжатые вручную соты вываривали в котле, а из отстоявшейся жидкости готовили пиво, "медовуху", добавляя немного хмеля. Из пива выкуривали традиционный алкогольный напиток *араку*.

В первой половине XX в. пасеки шорцев и все приспособления для ухода за пчелами и сбора меда ничем практически не отличались от пасек и приспособлений у русских. В набор орудий труда пасечника входил дымарь, часто заводского произ-

водства. Для подкормки пчел, сбора роев, отсаживания пчеломатки шорцы, широко использующие бересту, мастерили из нее ложки-совки, какими они обычно пользовались на охотничьем промысле или во время исполнения культовых обрядов для кропления духам. Делали берестяные цилиндрические роевники, сшивая куски кендырными нитками и укрепляли края широкими полосками бересты с косыми стежками *сарги*. Собирали мед в долбленые самодельные чаши из капа с носиком для слива.

Домашние ремесла. Ремесло у шорцев имело домашний характер и было сосредоточено в основном в руках женщин. Все производилось только для собственных нужд, и лишь гончарство и плетение сетей у жителей низовьев Мрас-Су приобрело к концу XIX в. характер кустарного промысла (*Радлов*, 1989. С. 200).

Практиковались обработка волокнистых растений и шерсти, кожи и шкур, дерева и бересты, а также кузнечное дело (у предков шорцев – абинцев). С развитием торговли в притрактовой зоне стали развиваться столярный, бондарный, санный и тележный, валяльный и кузнечный промыслы. Получили распространение отхожие промыслы – сидка дегтя и извоз.

Традиционные ***плавка руды и кузнечество***, имевшие, судя по археологическим исследованиям, широкое распространение у предков шорцев – абинцев и бирюсинцев, к началу XIX в. пришли в полный упадок. Причинами тому послужили уход с политической арены главных потребителей оружия – енисейских кыргызов и телеутов, конкуренция со стороны первых железоплавильных заводов юга Сибири, а также постоянно возрастающий спрос на пушнину.

В наказе 1622 г. кузнецкому воеводе Е.И. Баскакову отмечалось: "...около Кузнецкого острогу на Кондоме и на Брасе (Мрасе) реке стоят горы каменные великие, и в тех горах емлют Кузнецкие ясачные люди каменье да те каменье разжигают на дровех и разбивают молотами намелко, а разбив, сеют решетом, а просеев, сыплют понемногу в горн, и в тем сливаетца железо, и в том железе делают пансыри, бехтерцы, шеломы, копьи, рогатины и сабли, и всякое железное опричь пищалей; и те пансыри и бехтерцы продают Колмацким людям, ...а иные есак дают Колмацким людям железом же" (Кузнецкие акты..., 2000. С. 80). Русские власти запретили кузнецким татарам изготовлять и продавать кыргызам и телеутам холодное оружие, что постепенно привело к деградации этого вида занятий (*Кашин*, № 7–8. С. 82). Широкое распространение русского импорта окончательно привело к исчезновению традиционной металлургии, а затем и кузнечного дела.

Железную руду кузнецкие татары добывали в "поверхности гор слоями" или в болотистом устье р. Мундыбаш под дерном, а потом доставляли на плотах по Кондоме или на вьючных лошадях к местам плавки (*Георги*, 1776. С. 168).

У шорцев известно несколько типов плавильных печей. Первый тип – это вкопанный в землю глиняный сосуд полусферической формы с поперечным диаметром около 1,5 м (*Сунчугашев*, 1979. С. 153; *Юриш*, 1968. С. 59). Второй тип – глиняные печи различной формы (яйцевидная, конусообразная, сферическая) с поперечным диаметром до 50 см – был описан в 1734 г. участниками академических экспедиций И.Г. Георги и И.Г. Гмелиным у д. Гадевой в низовьях Кондомы. К этому же типу можно отнести случайно раскопанные в 1930 г. краеведом К.Е. Евреиновым печи в устье р. Абы, в черте современного г. Новокузнецка (*Gmelin*, 1751. S. 281; *Георги*, 1776. С. 286).

Работа выполнялась двумя плавильщиками, один из которых непрерывно нагнетал воздух мехами, а другой засыпал через верхнее отверстие в крышке древесные угли и поджигал их. Когда угли разгорались, добавляли небольшими порциями руду и древесный уголь до тех пор, пока вес смеси не достигал около 3 кг. Часа через полтора с помощью специальных клещей *кыскаш* вынимали вмурованный снизу камень, а также крицу, которую очищали на наковальне от углей ударами деревянной колотушки.

Полученную крицу весом около 800 г проковывали железными молотками *темир маска* на каменной наковальне *таштык дожу*. Тут же, под навесом, из полученных заготовок ковали наконечники для стрел, копья, панцири, сабли, удила, тавра для лошадей, мотыги абылы, котлы, кувшины, кольца, серьги, используя каменную наковальню, железные молотки, клещи и кожаные меха (*Gmelin*, 1751. S. 281; *Георги*, 1776. С. 286; *Евреинов*: Архив... Д. 151. С. 104, 108).

До появления русских кузнечных инструментов и технологии кузнечного ремесла у шорцев существовали свои традиционные приспособления для обработки металлов. Об этом свидетельствуют перенесенные на заимствованные орудия термины тюркской лексики, в которые нередко вплетаются и искаженные русские слова. Например, пулелейка, представляющая собой кованые плоскогубцы с округлой выемкой внутри для заливки свинца, у шорцев называется *окурчан-оргуш-льячка* или *калып*. Бóльшая же часть кузнечного инструмента имеет такие же названия, что и инструменты у русских (Каталог..., 1999. Ч. 2. С. 18–192).

В конце XIX – первой четверти XX в. среди шорцев, проживавших по соседству с русскими, появлялись мастера, овладевшие кузнечным ремеслом от русских. Набор кузнечного инструмента у всех был универсальный: молот, наковальня, молоток-ручник, клещи, перка, щипцы, зубило, оправка и т.п.

С развитием ярмарочной торговли и пуском Гурьевского и Томского металлургических заводов металлическая утварь стала приобретаться на ярмарках. Особым успехом пользовалась продукция Гурьевского металлургического завода – чугунные гусятницы, жаровни, рукомойники. До сих пор шорцы используют плоские котлы *кооргуш* и глубокие *казан*, сковороды, ухваты *капкыш*, кочерги *козеге*, чайники, самовары кустарного производства. Охотно приобретались на ярмарках и тульские медные, позднее – никелированные самовары. В русских печах пищу готовят в чугунках – горшках грушевидной формы, а хлеб пекут в сковородах. Используются чугунные кувшиновидные сосуды с высоким горлом, входящие в комплект самогонного аппарата.

В это время шорцы обзаводились типичным для русской кузницы инвентарем – наковальней и мехами, выковывали или покупали клещи, ручники, кувалды, зубила. Помимо подковки лошадей ковали необходимые детали для сельскохозяйственных орудий – наконечники для мотыги и сохи, рабочие части для литовок, серпов, лопат, топоров, вил. Ковали собственный кузнечный инструмент и на заказ плотникам и столярам детали охотничьих ружей.

Гончарство сохранилось к началу XX в. только в улусе Усть-Мрас и было, как и ткачество, женским занятием. Мужская часть работы ограничивалась заготовкой глины, обжигом и сбытом готовой продукции. Это позволяет предполагать заимствование гончарного дела у русских соседей.

Вся работа выполнялась непосредственно в жилой юрте. С вечера в специальных деревянных корытах *карит куман салган* замешивали глину с песком. При лепке обходились без гончарного круга, используя незатейливые приспособления: лопатки *калек*, колотушки *тундук* для вылепливания полости сосуда, деревянный молоток *токпак* для разбивания глины, плоскую лопатку *чакпыш* для сглаживания стенок горшка и нанесения орнамента, деревянный ножичек *кескиш* для отделения готового горшка от обруча, семь–восемь ивовых обручей *шийик* разного диаметра для скрепления полос при лепке. Лепили горшки на деревянной подставке, зажимая заготовку между ступнями ног, наращивая стенки слоями с помощью указанных инструментов (*Дыренкова*: Архив МАЭ. Ф. 3. Оп. 2. Д. 122).

Набор глиняных изделий был разнообразным – толстостенные горшки, круглодонные горшки с носиком-сливом для подсолнечного масла, высокие подойники с ручкой и носиком-сливом, керамические жировые светильники различной формы, кружки, чашки. Многие из них по форме напоминали глиняную посуду русских крестьян, но некоторые имели сходство с посудой эпохи бронзы и железа из поселений на территории Горной Шории.

Форма, орнамент и технология изготовления фрагментов сосудов, найденных при археологических раскопках поселений кузнецких татар, указывают на позднее распространение гончарного дела у предков шорцев – не ранее конца XVIII в. В погребениях обнаружены сосуды, орнаментированные крупнозубой гребенкой. Единичны оттиски гладкого штампа в виде креста и кольца (по-видимому, оттиска ружейной гильзы). Есть случаи орнаментации обреза венчика. Из композиционных построений чаще встречается украшение плечика сосуда редкими оттисками слегка наклоненного гребенчатого штампа (*Ширин*, 1992б. С. 48–49).

На русские поселения лепная керамика, вероятнее всего, попадала от кузнецких татар, проживавших вблизи Кузнецкого острога. Это могло происходить не только в виде торгового или иного обмена, но и в результате смешанных браков (*Он же*, 1992а. С. 107–108). Изготовленные шорцами в начале XX в. традиционным лепным способом горшки, молочники, светильники уступали приобретаемым на ярмарках глазурованным горшкам и крынкам, изготовленным с помощью гончарного круга, которые постепенно вытеснили лепную посуду.

В начале XX столетия у шорцев сохранялась технология ***обработки волокон конопли*** и крапивы. Растения выдергивали вместе с корнями, вязали в пучки и вешали под крышу. Когда они высыхали, их обмолачивали колотушкой, затем стебли разламывали пополам и соединяли в пучки, которые укладывали в берестяные короба, пересыпая шелухой ячменя, чтобы не спутались (*Попов*, 1955. С. 56–57). Волокна очищали от костры деревянными трепалами *кылыш*, имеющими форму ножа. Шорские женщины на рубеже XIX–XX вв. повсеместно занимались ***ткачеством***. От высушенных стеблей конопли руками отделяли волокна, которые скручивали пальцами в жгуты, смачивая их концы слюной, и соединяли между собой, смягчая зубами. Сращенные таким способом волокна сматывали в клубок и складывали в берестяной короб. До начала XX столетия сохранялся древний способ сучения ниток на бедре (Там же. С. 92).

Затем волокна пряли с помощью веретена, состоявшего из сужающегося с одного конца деревянного стержня, имевшего на другом конце круглый плоский камень *орчик-пажи* и косой разрез для фиксации нити. Веретено приводилось в движение правой рукой. Нить, пропущенная через металлическое кольцо в потолке, придерживалась правой рукой и наматывалась на веретено слева – направо. Далее полученная пряжа сматывалась на торчащие в стене колья – основу *кендырь-чугурча*. Отбеливали основу длительным кипячением в котле с водой, в которую добавлялась березовая и осиновая кора *кус тобук*, после чего промывали в чистой воде. Все приготовления обычно делались зимой.

Ткали обычно весной–летом на своеобразном станке *кендырь тыбеге*. Он состоял из двух кольев

Орудия труда шорцев: *1* – тесло, *2* – стружок, *3* – нож, *4* – чехол для топора, *5* – колодка для литья свинца, *6* – кожемялка, *7* – ножны, *8* – распялка, *9* – инструмент для выделки горшков, *10* – колодка для правки чубуков, *11* – гончарная лопатка. Из фондов ОГОИЛМ

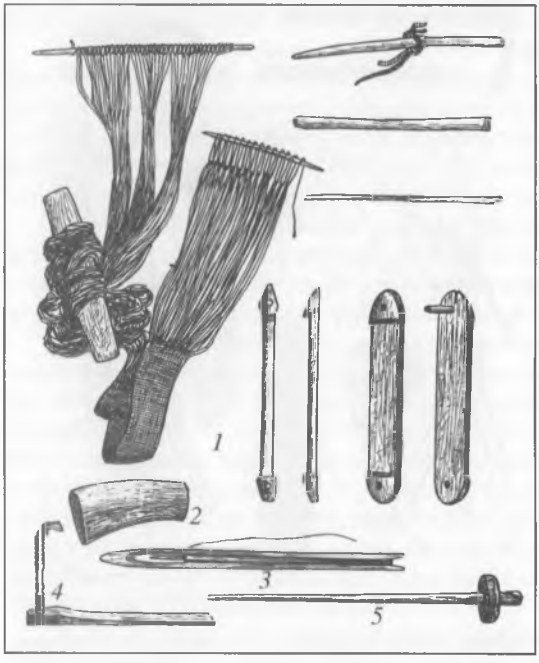
ыршен, между которыми натягивали основу. Подвижная нитченка укреплялась на деревянной опоре *кузук агаш*, поддерживаемой двумя вилкообразными ножками *таяк*. Основа разделялась двумя параллельными дощечками *адарга* длиной 50 см и шириной 12 см, скрепленными деревянными гвоздями на расстоянии 12–15 см друг от друга. Основу разделял также деревянный перекрест *сын мак*, покрытый мелкими поперечными зарубками, в которые вкладывалось по одной нити. Палочка *паскыш* образовывала второй ряд основы. Роль челнока выполняла круглая палочка *салкыш*. Нитки *уток* набивали острым краем длинного деревянного ножа *кылыш* (*Кимеева*, 2000).

Готовый холст скатывали в рулон и отбивали палкой, придавая ткани мягкость и эластичность. Полученная ткань "кендырь" шла на пошив всего нехитрого набора одежды и изготовление голенищ сапог. Выкроенные детали сшивали кендырными нитками, реже – сухожилиями марала.

Для ***оплетения*** краев берестяных сосудов, сшивания стенок коробов и сит для веяния кедрового ореха у шорцев широко использовалась черемуховая сарга. Она служила в качестве веревок: с ее помощью привязывали каменные грузила к сетям, соединяли жерди котца – рыболовной снасти и т.п. В дальнейшем появляются более совершенные крученые веревки из волокон древесного лыка. Для витья веревок пользовались деревянными крюками.

В шорских музейных коллекциях встречаются кожаные плетки, которые могли быть изготовлены местными мастерами или приобретены у телеутов.

Низкий уровень социально-экономического развития у таежных шорцев обусловил сохранение у них архаичных способов изготовления перевязочных средств из лыка и растительных волокон, сучения ниток на бедре, использование ткацкого станка горизонтального типа, приспособленного для изготовления ткани из грубых конопляных или крапивных нитей.



Орудия прядения, ткачества и шитья шорцев: *1* – части ткацкого станка, *2* – кость для разглаживания швов, *3* – игла для вязания сетей, *4* – швейка, *5* – веретено. Из фондов ОГОИЛМ

Шорцы стали заниматься прядением шерсти и ее предварительной для этого обработкой только под влиянием русских. Под влиянием последних у них распространилось вязание из шерсти на спицах чулок и рукавиц, реже – головных уборов.

Вертикальный ткацкий станок *кросна* не получил у аборигенов Притомья широкого распространения по той простой причине, что даже таежные шорцы к концу XIX в. имели возможность приобретать мануфактурные ткани, не говоря уже о проживающих вблизи Кузнецка и Томска телеутах и томских татарах. Хотя в шорских коллекциях российских музеев встречаются некоторые детали станка такого типа, что свидетельствует о его бытовании.

Шорцы пользовались ткацким станком русского типа, но уже в первой половине XX в., с заимствованием городского мещанского костюма, перестали ткать пояса.

Обработка кожи. Шорка и шорец с кожемялкой. Фото Г.И. Иванова, 1913 г. АГКМ. Инв. № 15866/2

В домашних условиях производилась и ***обработка кожи***. С вымоченной в зольной воде шкуры ножом соскабливали шерсть, натирали шкуру порошком из пихтового угля и смачивали отваром из костей до почернения. Затем тщательно смазывали ее с обеих сторон лошадиным салом и вывешивали на месяц для просушки, после чего около двух суток коптили над дымом. Полученную кожу сворачивали в рулон и разминали в колодине-кожемялке с рычагом *талык*, а потом вновь смачивали отваром из костей с золой. Кожу никогда не окрашивали (*Вербицкий*, 1865. С. 152; *Потапов*, 1936. С. 100–101). Занимались этим как мужчины, так и женщины.

Шкуры и кожа издавна применялись для изготовления различных необходимых в хозяйстве предметов у многих народов, основными занятиями которых являлись таежные промыслы и скотоводство. Из шкур животных, кожи тайменя шорцы шили мешки *анныk каба*, *талкан каба* для хранения зерна, ячменного толокна талкана и ореха.

Дальнейшая эволюция развития этого домашнего ремесла была прервана внедрением в быт шорцев фабричных кожаных изделий.

Торговля и отхожие промыслы. До появления в Сибири русских меновая торговля существовововала между различными этническими группами. Шорцы в порядке натурального обмена сбывали телеутам и кыргызам железные изделия: “пансыри” и “бехтерцы”, обменивали “колмацким людям на лошади, и на коровы, и на овцы” (Сб. кн. Хилкова, 1879. С. 191). В большом количестве поставляли пушнину, а иногда и талкан (*Потапов*, 1946б. С. 225).

Уже в XVII в. у абинцев были установлены экономические контакты с русскими, они меняли скот и пушнину на русские товары. Документы свидетельствуют о том, что за лошадей русские предпочитали платить товарами, например, сукном (Кузнецкие акты.., 2002. С. 20–21).

Абинцы в XVIII столетии несли ямскую повинность, нередко играя роль посыльных и связных между Томском и Кузнецком, между русскими отрядами (*Уманский*, 1980. С. 259). Они несли также “подводную” повинность, перевозя грузы из Кузнецка в Томск и другие города Сибири.

В начале XX в. шорские женщины и дети соседних с Кузнецком деревень плели сети и продавали их в городе. Из Кузнецка вывозились тысячи саженей дешевых сетей. Сажень сети шириной в 5 футов стоила всего 2 коп. Местные торговцы возили товары и скот в верховья Мрас-Су и меняли на продукцию охоты. Иные жители в улусах Мыски и Осинники составили себе немалое состояние (*Радлов*, 1989. С. 200, 202).

В конце XIX столетия особым предметом торговли становится кедровый орех, часто сдаваемый торговцам как расплата за долги (*Потапов*, 1983. С. 45). Он большими партиями поступал на ярмарки для розничной продажи, шел на маслобойные заводы Томска, крупных сел по р. Томи (*Бычков*, 1998. С. 205).

Втягивание в систему торгово-денежных отношений и занятия отхожими промыслами являлись следствием приобщения шорцев к новым социально-экономическим условиям. В таежных районах экономические связи с сопредельными земледельческими районами вплоть до начала XX в. оставались ограниченными и заключались в реализации продуктов промыслов, закупке продовольствия и охотничьих припасов, товаров повседневного спроса, которые только дополняли традиционную замкнутую хозяйственную систему, способную полностью обеспечить семью.

Основными товарами, приобретаемыми шорцами, телеутами и томскими татарами на ярмарках и выменваемыми у русских, кроме одежды и тканей, были металлические изделия (топоры, котлы, чайники, ножи, посуда и украшения из меди и серебра, пуговицы), ружья, порох, дробь, свинец, медь.

Таким образом, можно утверждать, что торговля являлась одним из средств адаптации шорцев к новым социально-экономическим условиям. Через нее шли процессы заимствования русских, среднеазиатских и городских элементов материальной культуры.

ГЛАВА 4

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Жилища и поселения. Расселялись шорцы-бирюсинцы обычно в долинах рек, образуя систему мелких, состоящих не более чем из 10 юрт аилов, которые назывались по имени старшего из сородичей (например, аил Сонабая). У лесостепных мрасских и нижнекондомских предков шорцев, напротив, преобладали довольно крупные улусы, состоявшие из представителей разных сеоков (например, Томазак). Усадеб не существовало, отдельные юрты и хозяйственные постройки лепились по косогорам приречных долин (*Вербицкий*, 1871. С. 242).

Традиционным жилищем шорцев с древности был каркасный "одаг", замененный в конце XIX в. срубной бревенчатой прямоугольной в плане юртой. К началу XX столетия в шорских улусах стали преобладать русские срубные избы-одноклети и пятистенки, у шорских торговцев – крестовые рубленые дома. Из хозяйственных построек в усадьбах появились амбары, бани, чуланы.

Основным летним и зимним жилищем "верховских" бирюсинцев была покрытая берестой жердчатая юрта, утепляемая на зиму землей (*Георги*, 1776. С. 171). Этот традиционный тип жилища сохранился у мрасских шорцев до наших дней в качестве свадебного шалаша "одаг". Остов его состоит из девяти тонких стволов березы с оставленными макушками, которые связываются между собой ивовым прутом, а комли разводятся по кругу. Снаружи такой остов – около 5 м высотой – покрывается кусками бересты и связывается веревками. Оставленное входное отверстие высотой в человеческий рост, завешивается куском холста (*Кимеев*, 1989. С. 80).

Зимним жилищем абинских предков шорцев служили юрты двух типов: бревенчатая с четырехскатной крышей и плетеная из прутьев с плоской крышей (последняя напоминала телеутскую полуземлянку *өргөн үй*). Стены плетеной юрты делались

Шорская семья у срубной юрты. Улус Кумыс. Фото Г.И. Иванова, 1913 г. АГКМ. Инв. № 15866/20

Курятник в пос. Средний Бугзас. Фото Д.А. Функа, 1983 г.

из двойного плетня с земляным заполнением и глиняной обмазкой снаружи и внутри помещения. Конусообразная жердчатая крыша покрывалась куском бересты и сверху засыпалась землей с оставлением лишь небольшого отверстия для дымохода.

До первой четверти XX в. у разных локальных групп шорцев бытовало одновременно несколько типов жилищ. Наиболее древним можно считать прямоугольный в плане летний каркасный шалаш *одаг* в форме усеченной пирамиды. Для его сооружения на прямоугольном участке под углом в землю вкапывались четыре деревянных кола – стойки с развилками в вершине, в которые вкладывались концами две продольные и две поперечные жерди. К полученному каркасу с четырех сторон наклонно приставлялись длинные колотые бревна, образуя стены, а верхние сходящиеся концы – небольшую продолговатую дырку – дымоход. В одной из стен оставлялось входное отверстие, как правило, с восточной ориентировкой, которое либо задвигалось досками, либо закрывалось дощатой дверью на ременных петлях.

Над очажной ямой подвешивался на поперечной жерди ивовый крюк – *аскыш* – с котелками или чайниками. Иногда стены такого "одага" утеплялись берестой, пихтовыми ветвями, вторым слоем жердей и засыпались землей. В таком виде одаг использовался в качестве зимнего жилища у бедняков. Сходен по конструкции с ним и зимний охотничий шалаш, описанный В. Вербицким и Л.П. Потаповым (*Потапов*, 1936).

Распространенный повсеместно третий вид одага отличался плоской крышей, сделанной из колотых бревен, уложенных на горизонтальных жердях остова. Сверху крышу покрывали берестой. Такие шалаши сооружались на время полевых работ.

В качестве летнего жилища использовали еще один вид одага, у которого стойки вместо развилок наверху имели по одному шипу, вставлявшемуся в углубления продольных или поперечных балок. Продольные вкладывались в полукруглые углубления на концах поперечных. Стены были приставные, а крыша настилалась из горбылей и покрывалась сверху берестой. Глиняная очажная яма, как и в предыдущих случаях, располагалась в центре жилища под дымоходом.

Наибольшее распространение в конце XIX – начале XX в. получила зимняя срубная бревенчатая юрта двух разновидностей с различными конструктивными особенностями крыши и планировки. В верховьях Кондомы это был *чайлыг*, или

Женщины на заготовке дров. Фото Г.И. Иванова, 1913 г. Инв. № 15866/16

яйлыг, – прямоугольный в плане, высотой до 210 см пихтовый или кедровый сруб 3,5 × 4 м из шести-семи венцов с двухскатной самцовой крышей *чабылчах*. Крыша имела самцовые продольные слеги, покрытые колотыми лесинами и кусками бересты. Сверху все это засыпалось слоем земли. Под углы нижнего кедрового венца сруба подкладывались каменные плиты. Щели между венцами проконопачивали мхом. Входное отверстие правого угла сруба имело восточную ориентацию и закрывалось дощатой навешанной на ремнях дверью.

Справа от входа располагался глиняный очаг *кебе*, каркасом для которого служили две вертикально поставленные ребром к стене невысокие плахи. В толстой глиняной обмазке между плахами имелись небольшие углубления для выпечки лепешек и деревянные колья с крючьями для подвешивания котелка. Сверху, над очагом, опираясь на плахи, нависала сплетенная из прутьев и обмазанная глиной труба *сӱген*. Глиняное дно очага *кулей оймазе* – "ямка с пеплом" – тщательно утрамбовывалось.

В крыше было отверстие для света, закрывавшееся зимой куском льда. Позднее для этих целей в противоположной входу стене стали вырубать небольшое окно. В промежутке между очагом и левой боковой стеной стояла различная берестяная и деревянная утварь.

В правом углу от входа сооружалась ручная мельница. В стене на высоте третьего венца вырубались широкие деревянные, покрытые берестой лавки *тор* шириной до 70 см. Для почетных гостей предназначалась лавка напротив входа; слева – для хозяев; справа – для живущих в юрте родителей и детей. В дальнем углу висели различные культовые предметы, а у шамана – бубен. В стене под потолком вырубались деревянные полки *ашкы* для хранения мяса и рыбы. Пол *така* в таких юртах обычно был из полубревен, а у шорцев победнее – глинобитный.

Встречались и пятистенные юрты с небольшой прихожей – подъюртием, где хранились утварь и охотничье снаряжение. Чаще всего снаружи и у входной двери делалась пристройка *пульбар*, где хранили хозяйственные предметы, дрова и жили охотничьи собаки. Снаружи юрта огораживалась забором с воротами. Внутри усадьбы находился скот, а зимой хранили сено.

По р. Мрас-Су выше порогов, в том числе и в улусе Усть-Анзас, сооружалась похожая по конструкции на кондомскую юрта *сенек*. Ее отличием были очаг в виде простой глиняной очажной ямы *кулей оймазе* у стены напротив входной двери и двухскатная крыша, крытая поверх бересты не землей, а желобами из полубревен. Деревянный крюк с котелком подвешивался над очагом на поперечной жерди, которая покоилась концами в углублениях верхнего венца. На р. Пызас встречались похожие на сенеки срубные юрты, но с трапециевидной крышей, крытой берестой, плахами и колотыми бревнами.

Русские срубные избы-одноклетки и пятистенки в первой четверти XIX в. были основными зимними жилищами шорцев, особенно в низовьях Мрас-Су и Кондомы, а также в крупных таежных улусах. Однако в этих случаях рядом с избой обычно находилась традиционная юрта. Строить такие избы обычно приглашали низовских шорцев или русских плотников, вносивших свои традиции в конструкции. Пихтовые бревна около 20 см в диаметре заготавливали в середине июля, после Петрова дня, очищали их от коры и выдерживали так один-два года. Нижний кедровый венец – *окладина* – диаметром 45 см, заменявший фундамент, укладывали по углам на каменные плиты или кедровые столбы – *стулья*. Потолок с балкой – *маткой* – сооружали из широких колотых или пиленых кедровых плах; он покрывался снаружи берестой и засыпался землей. Двухскатная стропильная крыша – *чабу* – делалась из кедровых желобов или досок и бересты, имела открытое чердачное пространство. На потолке под крышей хранили лыжи, нарты, траву *азагат*. В стене с южной или юго-восточной стороны выстраивался вход – *эжик* – с дощатой дверью. В оконные проемы вставлялись деревянные рамы со стеклами или бычьим пузырем, с наличниками, украшенными геометрическим орнаментом. Перед дверью сооружались крыльцо *макыш* и навес *чабылгак*, к которому приставлялись жерди. Пол настилали из кедровых плах. В углу избы-одноклетки слева от входа находилась русская, сбитая из глины печь *кебеге* с

Приготовление хлеба в русской печи в пос. Верхний Анзас. Фото В.М. Кимеева, 1984 г.

Традиционная хозяйственная постройка – лабаз, использующаяся для хранения зерна и мяса. Фото Г.И. Иванова, 1913 г. АГКМ. Инв. № 15866/8

Общий вид улуса Сосновая гора. Фото Г.И. Иванова, 1913 г. АГКМ. Инв. № 15947/23

полукруглым устьем и лавкой у основания. Снаружи печь покрывалась, как и у русских, краской, разрисовывалась изображениями птиц и деревьев. Из надворных построек сооружались квадратные жердчатые навесы *чабылгах*, срубные амбары *анмар*, приподнятые на четыре столба от грызунов. Внутри амбара делали закрома.

На вбитых в землю кольях подвешивали мясо, обувь, сети, шкуры зверей. Из традиционных хозяйственных построек сохранились большие лабазы *тастак*, устанавливаемые в лесу на опушках на полянках для хранения мяса и туесов с зерном.

Разбогатевшие на торговле пушниной, кедровым орехом и медом некоторые шорцы из улусов Красный Яр, Мыски, Чилису-Анзас, Осинники к началу XX в. стали строить двухскатные крестовые дома, крытые тесом или железом. Усадьбы

таких домов обязательно огораживались деревянным забором "заплотом" с небольшими воротами и имели хозяйственные постройки. Внутренняя обстановка домов напоминала интерьер домов кузнецких купцов.

Пища. Основной пищей шорцев к началу XX в. являлись ржаной пшеничный хлеб круглой формы *калаш*, лепешки *тертпек*, обжаренная ячменная мука крупного помола *талкан* и ячменная крупа *шарык*, из которой варили кашу и добавляли в похлебку *ӱрге*.

Для приготовления талкана зерна ячменя обжаривали в плоской железной чаше *коргуш*, толкли пестом в деревянной ступе *агаш сак* каменным пестом *сак палазы*, очищали от шелухи на ручной веялке *саргаш*, а затем мололи на ручной каменной мельнице. Такая сохранившаяся до сих пор на Мрас-Су почти в каждом хозяйстве мельница состоит из двух крупных положенных друг на друга каменных дисков, нижний из которых укреплен на деревянной раме, а в край верхнего вставлен рычаг, другим концом укрепленный в отверстие потолочной доски. Зерно засыпалось в отверстие в центре верхнего диска, который вращался с помощью закрепленного в небольшом углублении рычага, а готовая мука ссыпалась с краев нижнего диска на деревянную раму-столик. Регулируя специальным клином зазор между двумя дисками с насечкой, можно было получать как муку талкан, так и крупу шарык.

Универсальный шорский талкан ели, добавляя в чай, молоко, холодную воду, сметану. Из него приготовляли и густую кашу *саламат*. Крупой заправляли мясной суп ӱрге. Кондомские шорцы варили из крупы похлебку на молоке, добавляя в нее рыбу, мясо, корни кандыка.

Традиционным было и другое блюдо – *тутпаш* – сваренные в молоке или воде галушки из пшеничного теста, смешанного с толченой сушеной рыбой. Из пресного теста готовили лепешки тертпек, в русских печах в чугунных сковородах выпекали круглый хлеб калаш.

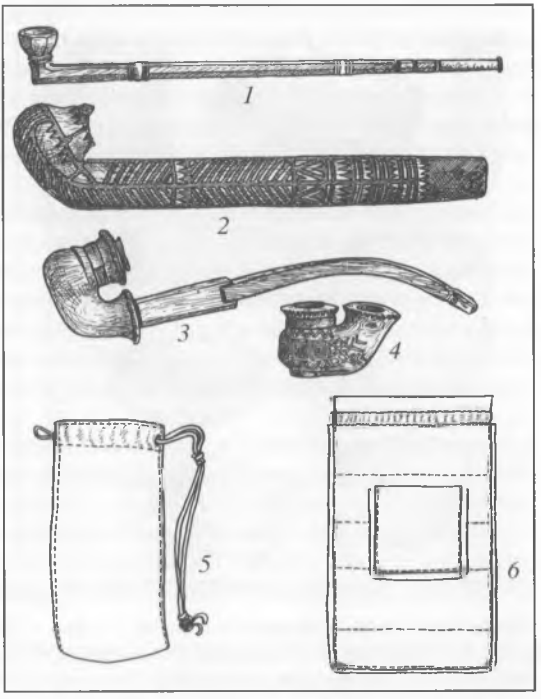
Из мясной пищи лакомством считались валяные полоски конины *сугум*. Обычно отваренное свежее мясо выкладывали на блюдо и ели без хлеба, отрезая ножом кусочки, запивая все это мясным бульоном *мӱн*. На промысле употреблялось обжаренное на костре мясо птиц и диких животных, кроме рыси, выдры и крота. Торговцы

Приготовление араки в пос. Усть-Анзас. Фото В.М. Кимеева, 1983 г.

шорцы ели баранину и свинину. Появившийся в начале XX в. картофель варили в чугунках "в мундире" или пекли в золе костра.

Сметану *каймак* собирали ложкой с поверхности разлитого по деревянным тарелкам молока. Взбиванием закисших сливок получали масло с особым вкусом. Для приготовления сыра в кипевшее в котле молоко доливали простоквашу "простак" и через некоторое время сливали в кендырные мешки, где под прессом отделяли сыворотку *сарыксу*, получая творог *кадынсу*. Затем его выкладывали на блюда и двое суток сушили в юрте над открытым очагом, пока творог не покрывался корочкой. Полученный таким образом сыр ели, запивая покупным чаем или травяным настоем (*Дыренкова*: Архив МАЭ. Ф. 3. Оп. 2. Д. 2).

В пищу употребляли вываренные корни сараны *саргай* и кандыка *пес*, сырыми жевали стебли черемши *колбы* или солили в туесах (сейчас – в стеклянных банках), мелко порезав.



Курительные принадлежности шорцев: *1–4* – трубки, *5, 6* – кисеты. Из фондов ОГОИЛМ

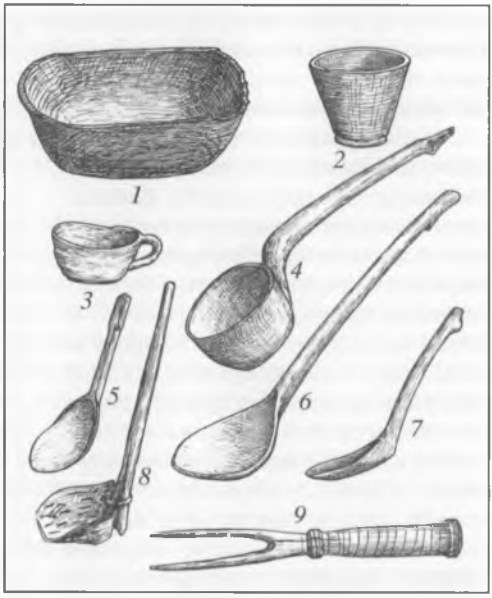
Традиционные алкогольные напитки *арака, сра, абыртка* делались из ячменя и картофеля. Из абыртки – настоя муки, смешанной с ячменным солодом, – гнали араку, используя аппараты двух типов. Первый состоял из железного котла с деревянной корытообразной крышкой, в которую вставлялся раздваивающийся с другого конца патрубок из кедрового корня. Через патрубок из котла, закрытого крышкой, отходили пары, охлаждались и оседали в чугунных кувшинах, стоящих в корытах с холодной водой. Другой аппарат собирался из котла (сейчас – обрезанной металлической бочки) с поставленной на него полой деревянной бочкой, в верхний край которой вмуровывали металлический таз для холодной воды. Пар, охлаждаясь, конденсировался под дном таза и каплями падал на вмонтированную наклонно в стенку бочки круглую дощечку с канавками, по которым жидкость стекала в подставленную посуду. Напиток имел специфический хлебный запах и крепость не выше 10° (*Кимеев*, 1989. С. 109).

Мужчины и женщины курили табак, используя деревянные трубки *каңза* с мундштуком. Табак выращивали сами или покупали у торговцев. Для снижения крепости покупного табака в него добавляли березовую кору (*Анохин*: Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 84).

Утварь. Утварь у шорцев была металлическая, деревянная, берестяная и, редко, кожаная. За исключением железных котлов *казан*, чаши *коргуш* для обжаривания ячменя, чугунных кувшинов *роче*, входящих в состав самогонных аппаратов, железных мисок, вилок, чугунов, самоваров все изготавливалось в домашних условиях.

Для хранения зерна, жареной ячменной муки крупного помола "талкана", традиционных напитков, меда, переноски воды использовали берестяные туеса от самых малых *тозек* до крупных *куспак* вместимостью до 320 кг зерна. Народные умельцы также изготавливали берестяные короба *эпчек*, трехгранные сельницы *сараг*, ложки *кажык*, чашки *аяк*, корыта *кардак*. Для посуды использовали корни и

Домашняя утварь шорцев: *1* – мешок, *2* – короб, *3* – коробка, *4* – горшок, *5* – корыто, *6–8* – блюда. Из фондов ОГОИЛМ



Посуда шорцев: *1–3* – чашки, *4* – ковш, *5–8* – ложки, *9* – вилка. Из фондов ОГОИЛМ

наросты на стволах берез, применяя для ее изготовления специальные ножи, долбили специальным инструментом *адылга*. Сита *элек* были с обтянутым кожей (с проделанными в ней круглыми отверстиями) дном. Кендырными нитками сшивали мешки *анныk каба* из шкур барсука и домашних животных, кожи тайменя. Встречались и такие редкие вещи, как коробка на ножках из засушенного коровьего вымени, плетенная из берестяных полос солонка, костяная коробка для спичек (*Вербицкий*, 1893. С. 150; Каталог, 1979. С. 118–119).

Обработкой дерева и бересты у шорцев традиционно занимались мужчины. Из капа – нароста на стволе березы – вырезали чашки, блюда, корыта, сельницы, ковши для разливания жидкой пищи, ложки, курительные трубки.

Для изготовления долблено-резной посуды шорцы вырубали топором корни и наросты на стволах берез, затем обрабатывали заготовку теслом и далее ножом. Выдалбливали чашки полусферической формы на невысоком поддоне или без него для жидких блюд и каши, чашки и кружки для напитков, низкие широкие блюда для мяса или рыбы.

Названия долбленой утвари у разных групп шорцев варьируют: суповые миски и небольшие чашки *айак*, большие чаши *шара*, чашки для напитков *чырчы*, плоские корыта для просеивания муки *тепши* (для корыт используется и заимствованное от русских слово “сельницы”). Из тесаных и выгнутых тонких деревянных плашек монтировали ручные веялки для зерна и ореха – *саргаш* (Шорцы. Каталог.., 1999. Ч. 1. С. 180).

Из капа, березовых и осиновых плашек вырезали ложки *кажык*/*шабла*, обычно с круглой черпательной частью. Для воды и жидкой пищи использовались долблено-резные из капа ковши *омаш* и черпаки *суску*. Из пихты выдалбливали корытца *кардак* для рубки мяса. В долбленых кадках хранили мед, в сужающихся книзу ступах с круглой подставкой каменным пестом толкли обжаренные зерна ячменя.

Бондарная утварь – кадки для хранения муки и зерна, бочонки с двумя донцами и деревянной пробкой для браги *абыртки*, маслобойки, ведра – была различной формы, собранная из отдельных плашек, охваченных ивовыми или железными об-

ручами. Обычно она приобреталась у русских соседей или на ярмарках. Из тонко выструганной кедровой дранки гнули ободы для сита элек, дно которого обтягивали кожей домашней выделки и протыкали раскаленным шилом необходимые отверстия. Для ручной веялки саргаш сгибали полукругом кедровую дранку и закрепляли к плоским плашкам – днищу – деревянными гвоздями или кожаными ремешками. Плетеная утварь из берестяных полос у шорцев почти не использовалась.

Кроме того, из дерева вырезали составные и цельные ленчики седел, хомуты, лыжные посохи, рукоятки ножей, плеток, пистонницы, мерки для пороха, приспособления для прядения и детали ткацких станков. Гибкая черемуховая древесина использовалась для изготовления лыж и охотничьих нарт. Из сосны и кедра делали самоловы. Из ствола осины выдалбливали лодки. Широко использовалось дерево для изготовления культовых предметов. В начале XX в. у шорцев-торговцев появляются приобретенные на ярмарках сбитые из досок и окованные жестью сундуки и шкатулки.

Повсеместно изготавливали берестяные туеса *туус* и короба *нанда/нантыш* с узкой поперечной стороной, крепящейся к поясу косточкой или деревянной палочкой. Также делали большие короба *куспак* с низкими стенками. Для подкормки пчел использовали небольшие коробки *шомаш*, а для сбора ягод и просеивания талкана – неглубокие коробки *эпчек* с полого сложенными углами. По той же технологии изготавливались табакерки с прямоугольным деревянным дном, закрепляемым деревянными гвоздиками.

Для обработки древесины шорцы с приходом русских стали использовать проушные топоры, более производительные, чем местные тесла адылга. Для ношения топоров из кожи или бересты сшивались чехлы. В столярном деле стали использоваться скобели, резцы по дереву, проушные молотки, аналогичные инструменту русских переселенцев (*Скобелев*, 1994. С. 39–40).

Русские купцы уже с XVII в. завозили в Кузнецкий у. очень широкий ассортимент товаров, в перечень которых включались также котлы, таганы, ножи, деревянные чашки, блюдца и ложки (*Дьяконова*, 1988. С. 51).

Г.И. Иванов (1876–192?) за столом с самоваром у палатки и шорская семья. Фото Г.И. Иванова, 1913 г. АГКМ. Инв. № 15947/68

Молодые шорские девушки в традиционной и праздничной одежде. К началу XX в. традиционная одежда сохранилась только в глухих улусах в верховьях рек Мрас-Су и Кондомы. Фото Г.И. Иванова, 1913 г. АГКМ. Инв. № 15866/52

Шорские женщины за шитьем обуви. Фото Г.И. Иванова, 1913 г. АГКМ. Инв. № 15866/4

Одежда, обувь и головные уборы. Традиционной одеждой шорцам служили распашные халаты и штаны из домотканого холста *кендыря*, ситцевые платья, украшенные по вороту вышивкой цветными нитками или раковинами каури. Головным убором женщинам служил платок, мужчинам – картуз из холста. Зимой надевали шубы, рукавицы, на ноги – кожаные сапоги с портянками из травы осоки.

Традиционную одежду шили женщины из покупного сатина черного цвета, кубовой бязи *табы* или из домотканого полотна кендыря. Мужчины носили рубахи

кӱнек из табы туникообразного покроя с косым или прямым воротом, обшитым цветной материей и застегивающимся на пуговицы. Штаны *чанбар штан* шили из такой же материи. Пояс плели из конского волоса или заменяли его кендырной веревочкой.

Поверх нательной одежды надевался распашной халат *шабыр пантек* из кендырной ткани. Ворот и нижняя часть подола халата обшивались тесьмой *нака*, изготовленной из синего, желтого и красного гаруса или английской шерсти. Запахивался халат слева направо, застегивался сверху на одну пуговицу и обязательно подпоясывался кушаком *кур*. Голову покрывал берестяной картуз, холщовый колпак, а у кабырзинцев – платок.

Зимняя одежда – овчинные шубы у низовских шорцев и вязанные из овечьей шерсти рукавицы. Мрасские таежные шорцы довольствовались двумя-тремя халатами и холщовым колпаком пӱрӱк, реже – меховой шапкой-ушанкой.

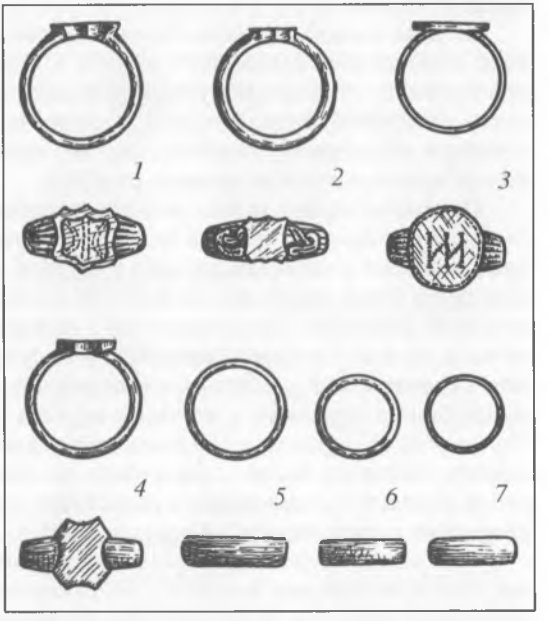
Обувью служили кожаные сапоги *удук* без каблуков, у бедных – часто с холщовыми голенищами, подвязывающимися под коленями кожаными ремешками. Встречалась обувь из оленьего камуса (*Дыренкова*: Архив МАЭ. Ф. 3. Оп. 2. Д. 2).

Обязательным атрибутом мужского костюма являлся ситцевый кисет *нанчик*. На поясе – деревянная с выгнутым чубуком трубка *каӈза*, огниво *отук*, кремень *оттык таш*, нож *пычах* в деревянных ножнах *калып* (Каталог, 1979. С. 115–117; *Кимеев*, 1989. С. 103).

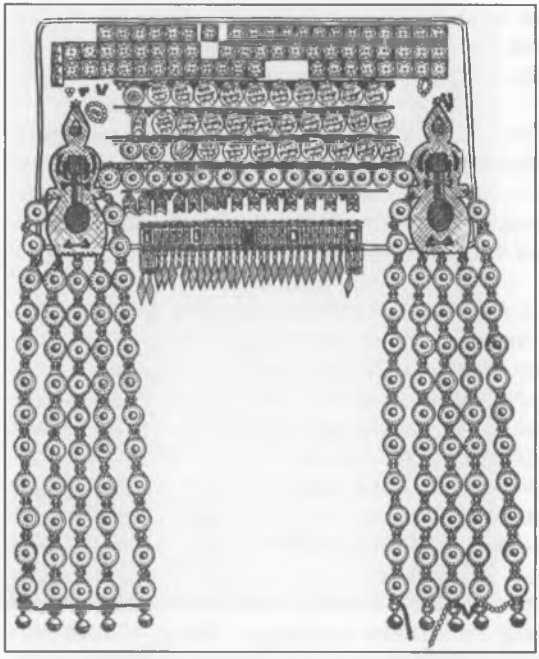
Женский традиционный костюм состоял из бязевой рубахи синего цвета *кӱнек* длиной до пят, застегивающейся на груди на мелкие пуговицы. Полы обшивались полосками из черной ткани. Бязевые синие штаны *штан* не имели разреза. Грудь плисового с подкладом халата *пантек* украшалась двумя рядами раковин каури *чыланбаш* или вышивался цветными нитками геометрический орнамент. Голову покрывали платком красного или черного цветов, на ногах были кожаные галоши *чардык* или сапоги *удук*.

Детская одежда отличалась от взрослой размерами и отсутствием украшений. Специальной праздничной одежды не существовало.

Самым распространенным украшением женщин были серьги *ызырга* из медной проволоки в виде полукольца, к которому подвешивались нити с бисером или раковинами каури. Реже встречались оловянные или медные серьги треугольной формы с подвешенными бусинами и серебряными колечками. На пальцах правой руки носили тонкие кольца или медные перстни *чӱстӱк* с печаткой, украшенной квадратами с сердцевидными изображениями. Бытовали накосные украшения *чынча* – жгуты, сплетенные из конского волоса, обвязанные нитками с бусинками, раковинами каури, перстнями и серебряными монетами. Шорки зажиточных семей щеголяли в ожерельях *мончук*, состоящих из трех рядов стеклянных бус разных цветов (Каталог, 1979. С. 114).



Украшения шорцев: *1–4* – перстни, *5–7* – кольца. Из фондов ОГОИЛМ



Женское украшение шорцев. Из фондов ОГОИЛМ

Незамужние женщины и девушки заплетали волосы в три, пять или семь косичек, свисавших ниже пояса с украшениями на концах. Замужние женщины имели две косы за спиной (*Вербицкий*, 1870. С. 13). Мужские прически ничем не отличались от причесок русских крестьян. Бороды выщипывались специальными деревянными щипцами. Каких-либо украшений шорские мужчины не носили.

Под влиянием русских крестьян, совпавшим с развитием торговли к началу XX в., зажиточные шорцы стали носить покупные ситцевые рубахи, суконные штаны, пиджаки, картузы, драповые пальто, халаты из черного сукна с кушаком, сапоги. Повседневной одеждой женщин становилось платье кӱнек из покупных ситцев разных цветов или из черного сатина, подпоясанное кушаком с подвешенными к нему ключами от амбаров и сундуков. Только стоячие воротники платьев шорских женщин продолжали обшиваться, как у телеуток, гарусными нитками. Поверх платья надевался фартук, на голову накидывалась кашемировая шаль черного, красного или желтого цветов, на ногах вместо сапог стали носить ботинки (Там же).

Шорцы таежных улусов Южной Шории еще в начале XX столетия шили одежду из домотканого кендырного холста. С появлением на рынке мануфактурных тканей преимущества при покупке отдавались сатину, дабе и бязи. Эти грубые и недорогие хлопчатобумажные ткани по своим качествам и ширине более всего соответствовали кендырному полотну, так что можно было использовать веками устоявшиеся технологические приемы раскроя.

Приготовленная ткань вначале раскраивалась острым ножом, затем детали сшивали с помощью шила и иглы прочными кендырными нитками. Различий покроя мужской и женской одежды у шорцев не существовало (*Радлов*, 1989. С. 199). Для детей шили такую же одежду, что и для взрослых, только, как уже говорилось, меньших размеров. Представлений о нижнем белье, особой ритуальной или праздничной одежде у шорцев-бирюсинцев не существовало. Только абинцы, "проживавшие недалеко от Кузнецка, в торжественные дни надевали на себя кафтаны, преимущественно плисовые, у которых ворот и правая пола были обшиты позументом. Праздничный наряд мужчин здесь состоял из пальто или суконного сюртука с пуговицами, которые были…, например, из белого железа величиною в серебряный рубль. Сапоги – с красными отворотами, завязанные пониже колена шерстяными шнурками с кисточками" (*Костров*, 1875. С. 30).

Стабильно сохранялся комплект охотничье-промысловой одежды. Так, "у шорцев верхнего течения Кондомы охотники надевали в дождливую погоду специальный наплечник *узан*, сшитый в виде капюшона из шкуры козули шерстью наружу" (*Потапов*, 1951. С. 59). На промысле также использовалась меховая короткая безрукавка шерстью наружу. Повсеместно охотники носили стеженные куртки из

войлока, покрытые кендырем (*Анохин*: Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 84). Такая легкая промысловая одежда не стесняла движений при преследовании зверя на камусных лыжах по гористой местности или при перевозке нарт с припасами и добычей. Для тепла, в лучшем случае, к халату пришивался воротник из барсучьего меха (*Адрианов*, 1888а. С. 301; *Потапов*, 1956. С. 500; *Кимеев*, 1989. С. 90).

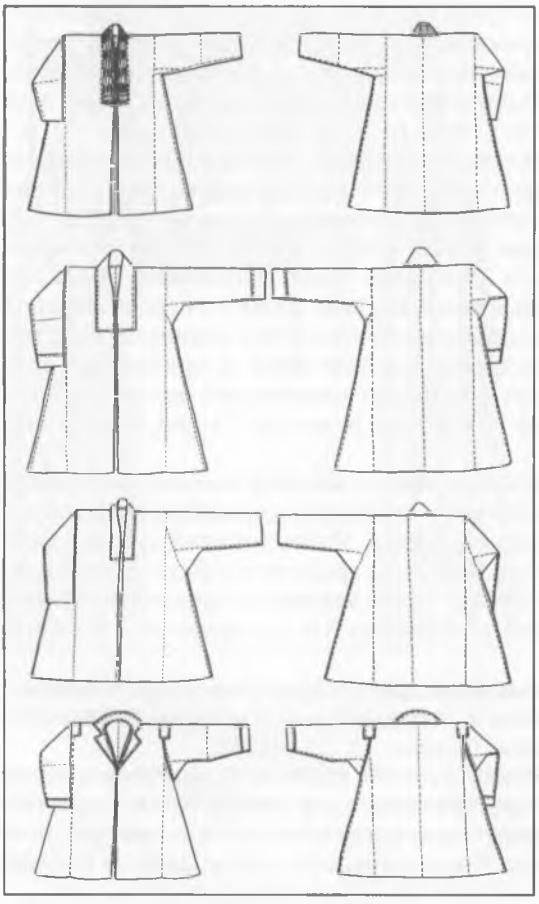
Из нательной одежды шорские мужчины и женщины носили холщовые рубаху кӱнек и штаны кендырь штан. По покрою и декоративным деталям среди мужских и женских рубах Т.И. Кимеевой выделено несколько типов (*Кимеева*, 2003. С. 12). К первому типу можно отнести мужскую рубаху туникообразного кроя со станом из перегнутого пополам прямоугольного полотнища ткани. От проймы рукава до подола в боковые швы вшивались клинья, расширяющие рубаху к подолу. Прямой грудной разрез застегивался на пуговицы. Широкий рукав рубах суживался к кистям рук. В области подмышки пришивалась квадратная ластовица, выкроенная из того же холста, что и рубаха. Обычно такие рубахи были с невысоким стоячим воротником без жесткой прокладки и прямым пазушным разрезом. Подол подшивался полосой ткани.

На мужских рубахах воротник-стойка обшивался цветной тканью. На прямом пазушном разрезе имелась планка, на плечах – полоски материи синего или зеленого цвета (*Костров*, 1875. С. 30; *Адрианов*, 1888а). Узкий воротник-стойка женских рубах обшивался атласом, бархатом. Застежка грудного разреза осуществлялась с помощью пуговиц и прорезных петель. Подол украшался пришитой полосой ткани или оборкой. Подобный тип рубах до середины XX в. сохранялся у таежных групп.

Мужские рубахи не подпоясывались и были длиной чуть ниже колен, женские – до щиколоток. Отсутствие плечевых швов и пазушный разрез обеспечивали такую посадку рубах, что спина казалась длиннее переда.

Вторым типом считаются косоворотка и рубаха с прямым пазушным разрезом, сшитым "по-городскому", широко распространившиеся в начале XX в. под влиянием ярмарочной торговли. На женских рубахах, именуемых теперь платьями, появляются новые детали – оборки и рюши. Рукав вшивается в углубленную пройму, благодаря чему обеспечивается удобная посадка рукава с округлой головкой и исчезают ластовицы. Входят в моду платья прилегающего силуэта, отрезные по линии талии, подогнанные по фигуре с помощью вытачек. Юбка стала выкраиваться из четырех-шести расширенных книзу клиньев, заложенных по линии талии в складки или подшитых полосой ткани. На платья нового кроя переносятся старые традиции – воротник-стойка без жесткой прокладки. При сохранении прямого силуэта, оборки вдоль подола, воротника-стойки появляются манжеты, присборенная головка рукава. Такие рубахи шили обычно вручную, реже – на швейных машинах как из самодельного холста, так и из покупных тканей (*Прыткова*, 1961а. С. 227; *Кимеева*, 2003. С. 16).

Одежда шорцев: рубахи. Из фондов ОГОИЛМ



Одежда шорцев: халаты. Из фондов ОГОИЛМ

Особый – третий – тип рубахи был у абинцев. По крою и характеру украшений он напоминал телеутскую рубаху со стоячим воротником и разрезом на груди.

Четвертый тип фиксировался у верхнетомских и верхнеабаканских шорцев, у которых бытовали мужские и женские рубахи хакасского покроя, с наплечниками. Отдельно выкроенные перед и спинка обильно собирались у ворота в мелкие складки. Прямой грудной разрез застегивался на одну пуговицу с помощью воздушной петли. Пришивался широкий отложной воротник. Рукава у широких манжет также собирались в мелкие складки.

В районе приисков под влиянием русского старожильческого населения и переселенцев в женских рубахах традиционного кроя появляются элементы пятого, севернорусского типа. Рукав у плеча и манжет собирался в мелкие складки. Подол над широкой оборкой украшался широкой лентой. Пазушный разрез оформлялся планкой как на мужских рубахах-косоворотках.

Верхняя мужская и женская одежда ограничивалась коротким холщовым халатом кендыр-шабыр из волокон стеблей конопли. Шабыр туникообразного покроя являлся повседневной и праздничной одеждой шорцев. Стан выкраивался из перегнутого пополам полотнища ткани с вшитыми в бока косыми клиньями. Рукав был широким, зауженным к кистям рук. Разрез – прямой, полы – сходящиеся.

Единственным украшением шабыра являлся воротник *мойдрак* или *чага*: *чола* – бархатный, *мончыр* – ситцевый (*Курпешко-Таннагашева, Апонькин*, 1993. С. 82). Он представлял собой полосу черного сукна или плиса, нашитую по вороту в виде стоячего воротника, спускающегося на груди по краям полок. Украшался вышивкой цветными хлопчатобумажными нитками незатейливым орнаментом.

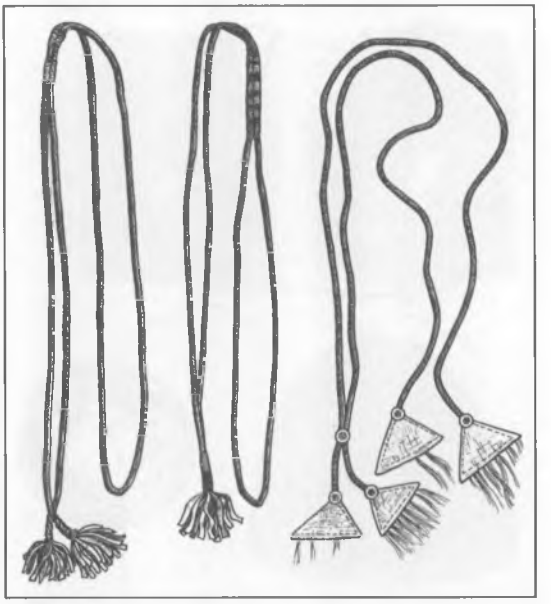
Имелись и другие названия подобного женского халата: *кеден* (в переводе "холст"), *чайлык*/*чаплык* (в переводе "кафтан") (Там же. С. 60). В начале XX в. северные шорцы шили халаты из бархата. Халат *пантек* с подкладом из плиса по покрою и характеру украшений не отличался от кедена.

Вся верхняя распашная одежда шорцев запахивалась левой полой поверх правой, подпоясывалась поясом кур.

Поясной одеждой мужчин и женщин у шорцев служили штаны из домотканого холста или из дабы, женские отличались меньшей длиной. Каждая штанина выкраивалась из прямоугольного куска полотна, сложенного пополам по основе. К шта-

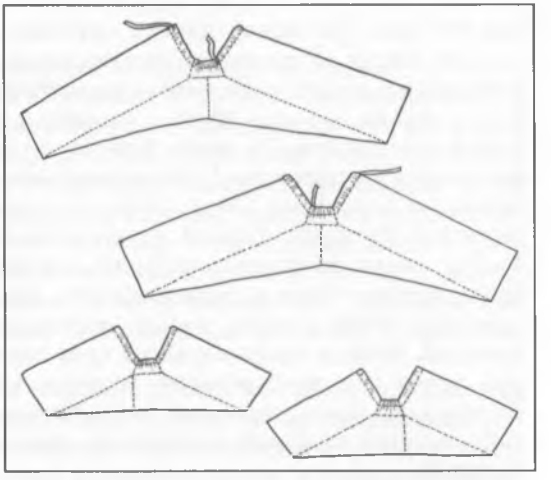
нинам пришивались клинья, широкие концы которых переходили в мотню, где сшивались друг с другом. Вверху, спереди и сзади вшивалось по одному небольшому трапециевидному куску ткани. Верхний край штанов подгибался и крепился на поясе при помощи "вздежки" – шнурка из конского волоса или кендырных волокон, продернутого в подогнутый край. Выпущенные спереди концы шнурка подвязывались.

В конце XIX – первой четверти XX в. наряду с шабыром, кеденом появляется верхняя одежда русского образца: овчинные полушубки, кафтаны. Абинские шорцы, живущие в окрестностях Кузнецка, покрывали овчинные шубы *чыпча* или *тон* тканью.



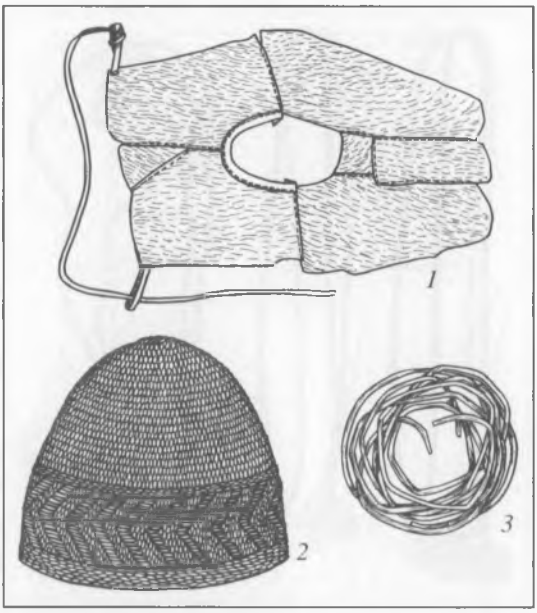
Части верхней одежды шорцев: узкие пояса. Из фондов ОГОИЛМ

Традиционный мужской головной убор шорцев представлен двумя типами холщовых шапок *пӧрӱк/бӧрӱк*. Для изготовления первого типа прямоугольный лоскут кендырной ткани сворачивали цилиндром по размеру головы и сшивали края – это была тулья будущей шапки. Верхний край ткани с помощью иглы с ниткой собирали в сборки. Нашивали сверху кружок из ткани контрастного цвета. Нижний край тульи отворачивали наружу. Поверх отворота нашивали полосу черного плиса или другой ткани и расшивали ее шерстяными нитками. Второй тип – это шапка с тульей, сшитой из треугольных клиньев с отворотом и кистью или перьями глухаря на макушке. Зимой отворот такой шапки обшивали полосой из шкурки кабарги (*Прыткова*, 1961б. С. 227). Для опушенных мехом шапок к названию *пӧрӱк* добавлялось наименование животного, из меха которого выполнена обшивка, например, *порсук пӧрӱк*.



Одежда шорцев: штаны. Из фондов ОГОИЛМ

В конце XIX – начале XX в. на смену таким головным уборам приходят заимствованные у русских картузы. По аналогии с покупными шорцы шили их из бересты, домашнего холста, кожи. Используемый материал отражался в названии головного убора: *кендыр картус* – кендырный картуз, *тере картус* – кожаный картуз, *тос картус* – берестяной картуз. У последнего околыш украшался накладными зигзагообразно вырезанными полосками, процарапанным орнаментом, параллельными линиями. У холщовых в шов тульи и околыша прокладывался кант из цветной ткани (Шорцы. Каталог.., 1999. Ч. 4. С. 43–49).



Одежда шорцев: *1* – наплечник, *2* – головной убор, *3* – подвязки. Из фондов ОГОИЛМ

Женские головные уборы включали шапки из черного сатина с плоским верхом. Околыш из одного куска ткани трапециевидной формы расширен кверху, а передняя часть свешивается вперед. Низ и верх околыша украшены нашитыми полосками цветного ситца. Сзади снизу околыша пришиты ситцевые ленты *пуус/пууш*. Внутри головного убора – подкладка из газет (Каталог.., 1979. С. 70). Были меховые шапки с тульей округлой формы, снаружи обшитые бархатом зеленого цвета. По краю пришивалась полоска из домотканого холста. Таким образом имелась аналогия с мужской традиционной шапкой пӧрӱк. В XX в. шорские женщины чаще стали повязывать голову покупным платком, складывая его по диагонали и завязывая два его конца на затылке поверх опущенного вниз третьего конца, так что все три конца платка свободно спускались по спине.

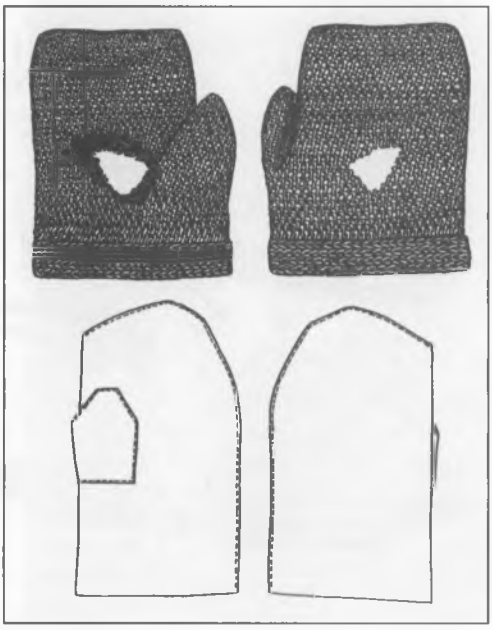
Для шитья обуви шорцы использовали кожу домашней выделки. С помощью деревянных лекал *отук улгези* выполняли разметку на сложенной вдвое коже. Затем детали будущей обуви – головку и подошву – выкраивали острым ножом. Более толстая кожа со спины животного шла на подошву, более мягкая с боков – на головку и голенища. Если на выкройку не хватало кожи, ее надставляли отдельными лоскутами. Обувь шили на одну ногу, выворотным швом вручную кендырными нитками. Лекала не различались для левого и правого башмаков. Между швами прокладывали узкий кожаный кант, предотвращающий попадание влаги внутрь обуви в сырую погоду. Соединенные головка с подошвой представляли собой калоши *чарык*, используемые в качестве летней обуви, чаще женской. Иногда вдоль верхнего края таких калош пришивали оборотку из холста, через нее продергивали тесемку, концы которой завязывались спереди. Внутренняя часть задников укреплялась нашитой прямоугольной берестяной либо толстой кожаной пластинкой, предохраняющей пяточную часть обуви от оседания.

Невысокие пришивные голенища преображали калоши чарык в сапоги ӧдӱк. У шорцев наряду с кожаными были распространены холщовые голенища. Те и другие выкраивались в виде прямоугольника и сшивались одним задним выворотным швом. Вверху голенище закреплялось специальными подвязками: кожаными – *каши поош* и сплетенными из кендырных ниток – *кендир поош*. Концы подвязок украшали медными пластинками, кистями из цветных ниток с нанизанными бусинами. Сапоги служили шорцам во все времена года; в холодный период для тепла ноги оборачивали сушеной травой азагат.

На абинцев сильное влияние оказали кузнецкие телеуты, отдельные сеоки которых расселились среди шорцев по рекам Кондоме и Мрас-Су (*Георги*, 1776. С. 162; *Уманский*, 1996. С. 56–57). Поэтому в одежде кондомских шорцев, живших близ Кузнецка, было много аналогий с одеждой телеутов (*Gmelin*, 1751. С. 287). Одежда

шорцев, живших по р. Абакан, ничем не отличалась от хакасской.

Женский и мужской костюм таежных шорцев-бирюсинцев состоял из туникообразного халата, рубахи, штанов и сапог или калош на мягкой подошве и сохранялся до середины XX в. Однако и здесь ощущалось влияние русской одежды, в том числе городской, не несущей этнической нагрузки, но воспринимающейся шорцами как "русская". Женский костюм стал шиться из покупных тканей, и состоял он из кофты, украшенной по линии кокетки рюшами из пестрой ситцевой ткани, и юбки, обшитой вдоль подола несколькими рядами покупной тесьмы. Сверху надевался фартук.



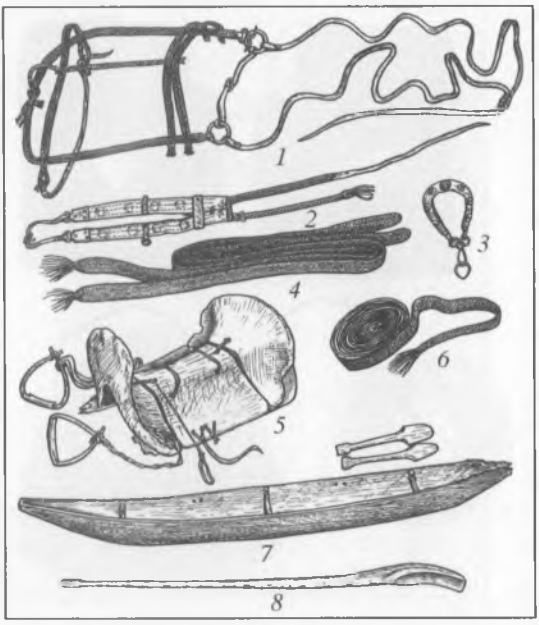
Одежда шорцев: рукавицы. Из фондов ОГОИЛМ

Иногда сшитые вручную из кендырной ткани безрукавки назывались по-русски *камзолак* или *куртке*. К концу XX столетия из шорской традиционной одежды сохранялись только охотничьи сапоги ӧдӱк, используемые таежными охотниками во время промысла. "Парочка", принятая русскими сибирячками как праздничная и повседневная одежда, вытесняла рубаху аборигенок, живших вблизи Кузнецка и улусов Осинниковского и Томазак (Мыски). Юбку "парочки" шили широкую, фиксирующуюся на поясе с помощью вздержки, продернутой в подогнутый верхний край; кофту – либо обтяжную, приталенную, на подкладке, с отстрочкой, рюшами, кружевами, длинными узкими рукавами, либо неприталенную, которая носилась навыпуск поверх юбки. Женские платья шились в соответствии с господствовавшей в начале XX в. модой стиля "модерн" с отделкой из гипюра, кружев, тесьмы и шнура, аграмантного плетения, складок, защипов, рюшей, пластронов. Застежка при обильной отделке передней части лифа располагалась на спине (*Смирнова*, 1995. С. 128).

В первой четверти XX в. комплекты шорской одежды все более пополняются "городскими" элементами. Широко используется покупная ткань, распространяются городские фасоны одежды. После окончания Первой мировой и гражданской войн мужчины нередко предпочитали одежду военного образца. В обиход входят сапоги с твердой головкой, из мужских рубах преобладает "косоворотка" с разрезом на левой стороне груди и стоячим воротником. Для того чтобы дольше сохранить рубаху из покупной ткани, ее ставили на нижнюю подкладку "подоплеку", пришиваемую в области кокетки. Такая деталь встречается на женских рубахах-платьях шорцев.

Женский головной убор в тот период составляет преимущественно платок. В мужском костюме в теплое время года широко используется картуз, настолько популярный, что шорцы, не имевшие возможности приобрести картуз фабричного производства, шили его из бересты. Широкое распространение, вплоть до районов горношорской тайги, получили валяные русские шляпы.

В первой четверти XX в. использовалось несколько типов обуви: кожаная, комбинированная (кожа и холст) и валяная. Из кожаной носили женские калоши



Средства передвижения шорцев: *1* – узда, *2, 3* – части верховой упряжи, *4* – подпруга, *5* – седло, *6* – лямка, *7* – модель лодки с веслами, *8* – посох лыжный. Из фондов ОГОИЛМ

чарык/чирки, сшитые из цельнокроеной головки и подошвы. Чирки шорцев-мужчин обычно никак не украшались и имели общетюркское название “ӧдӱк”. У шорцев-торговцев и паштыков в качестве праздничной обуви использовались престижные мозаичные сапоги городских кустарей – хромовые с высокими, собранными по ноге голенищами *ичиги* кунгурского или тюменского изготовления и туфли поволжских татар (*Фурсова*, 1997. С. 117).

Валяная обувь, как, например, валенки, появилась также под влиянием городской культуры и старообрядцев. Причем первоначально выделывали валяные калоши, потом к ним стали пришивать голенища, а затем начали катать целые валенки (Васильев, 1982. С.104). Сапоги с голенищами из кендырных тканей использовались для полевых работ и сбора кедрового ореха до конца XX в. (пока не перекочевали в музейные фонды).

С обутками носили вязанные из отбеленных льняных или шерстяных ниток чулки, подвязывая их под коленом веревочкой. Шорские охотники до сих пор вместо портянок употребляют высушенную осоку азагат.

Средства передвижения. В процессе культурно-хозяйственного освоения горно-таежного края заметная роль принадлежала полозным средствам передвижения, используемым прежде всего в охотничьем хозяйстве – нартам, лыжам, волокушам. Поклажу шорские охотники тащили за собой на прямокопыльных нартах *шанак* с тремя парами копыльев из тальника или черемухи.

Лыжи, как один из наиболее древних и значимых элементов охотничьей формы культурной деятельности, оказались этнографически наиболее устойчивыми и сохранились в современном быту у таежных шорцев. По материалам коллекций выделяются два главных типа лыж – голицы и подволоки. Основу последних делали из ели, березы, черемухи, сосны или пихты. Для голиц использовали сосну; за исключением обшивки, они не отличались от обтянутых камусом, имея меньшее практическое значение – не использовались при ходьбе по насту. Лыжи изготавливались по росту их хозяина. Толщина основы составляла около 1,5 см или больше, в зависимости от роста и веса лыжника.

Шорские лыжи саяно-алтайского типа – невыгнутые, умеренно широкие, длинные и толстые. Черемуховые лыжи-голицы *калбрак* обшивали камусом – шкурой с голени марала, оленя или лошади, получая подволоки *шана*. У шорцев сохранился наиболее древниий тип: прямые лыжи с загнутыми носками. Оптимальная ширина большинства шорских лыж – 9–14 см, толщина – 2 см, длина колебалась от 112 до 170 см (Шорцы. Каталог.., 1999. Ч. 1. С. 99–104).

Крепили камус разными способами: края загибали узкой полосой на нескользящую поверхность и прибивали деревянными или железными гвоздиками, шнурова-

ли, приклеивали или пришивали. Клей варили из сухожилий и костей конских или лосиных ног. Иногда шнуровали края камуса, стягивая их на лицевой поверхности узким сыромятным ремнем или кендырной бечевкой, которые ложились на деревянной поверхности в виде зигзага.

При спуске с гор в качестве руля использовался универсальный вырезанный из березы посох *каек*, с длинной рукоятью и совкообразной лопаткой на конце. Каек употреблялся также для разгребания снега при постройке охотничьего балагана, для установки капканов или в качестве сошки (подставки) для ружья.

Для транспортировки охотничьей поклажи шорцы использовали прямокопыльную нарту шанак или конскую шкуру-волокушу *сюртка*, а для летней рыбалки – колодообразную остроконечную лодку-долбленку *кебе*, управляемую однолопастным веслом. Против течения на ней передвигались с шестом (Там же. С. 150). Шорские песни свидетельствуют об изготовлении некогда у шорцев берестяных лодок (*Чудояков*, 1995. С. 77).

Лодки у берега р. Мрас-Су. *Справа* – шорская лодка-долбленка. Фото Г.И. Иванова, 1913 г. АГКМ. Инв. № 15866/48

Главным средством передвижения у шорцев в начале XX в. становятся дощатые лодки, приобретаемые на заказ у русских мастеров (*Томилов*, 1980. С. 70). Управлялись они также однолопастными веслами, а против течения – длинным шестом с железным кованым наконечником. В 1970–1980-е годы дощатые лодки начали оснащаться моторами "Ветерок" и "Вихрь" с металлической защитой для винта.

ГЛАВА 5

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ СОЦИАЛЬНОГО УСТРОЙСТВА И СЕМЕЙНОЙ ОБРЯДНОСТИ

Социальное устройство. Основной социально-экономической единицей горно-таежных групп кузнецких татар вплоть до начала XIX в. были роды-сеоки, в то время как у лесостепных северных абинцев к приходу русских в XVII столетии эту роль выполняли большие семьи-тёли, называемые в русских источниках улусами, – Бокчетаев, Тогуяков, Барсояков, Созымов, Бежбояков. Главным признаком сеока была его экзогамность. Все члены одного рода называли друг друга "карындаш" – единоутробный. Браки внутри рода были запрещены, хотя к началу XX в. этот принцип стал нарушаться.

Каждый сеок на базе обычного права имел промысловые территории, находящиеся на значительном расстоянии от селения. Все охотничьи угодья, где проводился также сбор кедрового ореха, к началу XX столетия уже были поделены между отдельными большими семьями "*төл*", и родовой принцип землепользования уступил место территориально-общинному (*Радлов*, 1893. С. 204). Вблизи улусов на косогорах были разбросаны небольшие возделанные участки земли, часто меняющие свое местоположение по мере истощения малоплодородной земли (*Миротворцев*, 1911. С. 14).

Для облегчения сбора ясака все население Кузнецкой тайги было разделено с XVII в. царской администрацией на волости, которые являлись податными, а не территориальными единицами. Каждая такая волость состояла из представителей одного сеока, по названию которого заносилась в официальные списки (*Долгих*, 1960. С. 104). После преобразования волостей в управы число последних уменьшилось. Так, в состав образованной Карачерской управы вошли Карачерская и Сарачерская волости, в состав Мрасско-Бежбояковой управы в начале XVII в. оказались включены волости Кузнетеева и Изнерчева, обозначенные на карте С.У. Ремезова в низовьях Мрас-Су (*Ремезов*, 1882). Названия остальных управ в большинстве своем совпадали с прежними названиями вошедших в них волостей.

Управы, как и прежние волости, были административными единицами, к которым по родовому признаку приписывалось население во главе с паштыком. Через последнего всем сородичам, где бы они ни проживали, следовало платить ясак в управу, к которой они были приписаны. Паштык только этой управы мог решать их судебные дела. Если в управу входило несколько сеоков, то паштык выбирался из самого многочисленного из них (*Вербицкий*, 1867. С. 169).

Административно-земельная реформа, проведенная в Кузнецком уезде в 1912–1913 гг., упразднила эти формы управления и заменила их административно-территориальными по подобию русских волостей (ГАТО. Ф. 3. Оп. 3. Д. 867). Тем самым было окончательно устранено препятствие проникновению капиталистических отношений к коренному населению Кузнецкой тайги, что ускорило процесс классового расслоения шорцев на эксплуатируемых и зажиточных торговцев.

Родильная обрядность и воспитание детей. Рождение ребенка у шорцев отмечалось довольно скромно.

Сразу после родов, которые обычно принимала соседка, пуповину обрезали обычным ножом, заворачивали в тряпку и прятали в сухом укромном месте. Затем ее зашивали в украшенный раковинами каури и пуговицами мешочек *чаарых* и привязывали над зыбкой к потолочному кольцу.

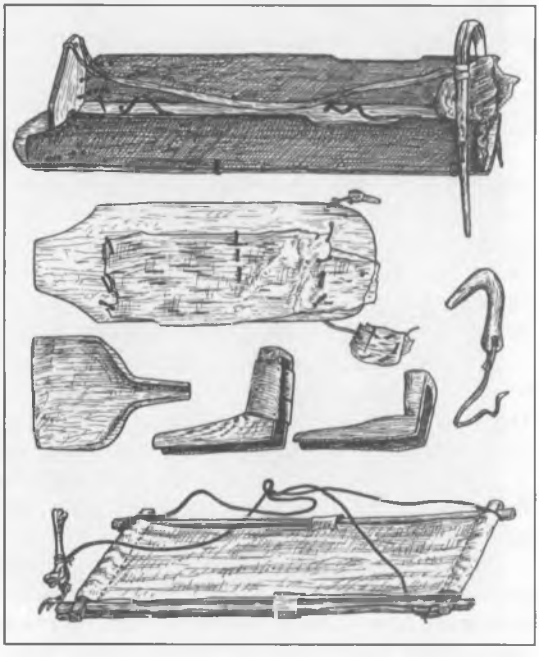
Шорские старухи с детьми. Фото Г.И. Иванова, 1913 г. АГКМ. Инв. № 15866/13

Одним из наиболее устойчивых предметов традиционной материальной культуры считается детская колыбель, с которой связано множество специальных обрядов.

Если рождался мальчик, то его отец делал лучок и небольшую стрелу – эмблему зверопромышленника и атрибут богини Умай, подарившей жизнь ребенку в виде субстанции человеческой души *кут*. В случае, если рождалась девочка, в углу над колыбелью прибивали к стене вершинку молодой березки – символ свадебного шалаша, а значит, замужества. С целью оберега от злых духов в детскую колыбель клали ножик или ножницы, привязывали к веревке пулю или пуговицы, подаренные новорожденному на счастье.

Присутствовавший при родах шаман совершал камлание, кропя из деревянной чашки варевом из рябчика или кедровых орехов в сторону колыбели, и обращался с молитвой к божеству Умай о содействии новорожденному (*Адрианов*, 1888а. С. 318; *Дыренкова*, 1928. С. 134; *Потапов*, 1973. С. 272; *Алексеев*, 1980. С. 160).

Известны несколько типов колыбелей (*Кимеева*, 2002). Первый – это колыбель *тос пежик* в виде коробки с низкими бортиками, сшитой из цельного прямоугольного куска бересты кендырными нитками, в которой находился первое время новорожденный.



Колыбели шорцев и детали к ним. Из фондов ОГОИЛМ

Шорские молодые женщины с детьми. Способ ношения маленьких детей матерями. Фото Г.И. Иванова, 1913 г. АГКМ. Инв. № 15866/51

Второй тип представлял собой берестяную пластину, укрепленную вдоль края черемуховым ободом и пришитую кендырными нитками к доске, служащей основанием зыбки. В изголовье к доске прикреплялся черемуховый обруч, своими концами опирающийся на пол. К обручу пришивался войлок, образуя что-то вроде небольшой кибитки. В нижней части колыбель имела деревянный, обложенный берестой мочеточник с желобком для выведения испражнений. Ребенок укладывался на дно колыбели на кошму так, что ноги оказывались по сторонам мочеточника, после чего тельце укрывали концами кошмы (Народы Южной Сибири.., 1990. С. 138).

Третий тип аналогичен колыбелям большинства народов Южной Сибири (*Хомич*, 1988. С. 48). Прямоугольное дно и боковые стенки такой колыбели из тонких кедровых дощечек скреплялись ремешками. В изголовье к боковым стенкам также приделывалась дуга из луба, концы которой служили ножками колыбели для придания наклона. В отверстие, сделанное в нижней стенке, вставлялся деревяный изогнутый желоб для стока мочи. Верх дуги и поперечная стенка в ногах соединялись ремешком-лямкой для переноса и раскачивания колыбели.

Четвертый, до сих пор сохранившийся тип колыбели представляет собой затянутую холстом деревянную раму, подвешиваемую за углы к потолку с помощью четырех связанных вместе кендырных веревок. В месте их соединения прикреплялась в качестве оберега косточка птицы или животного (*Кимеев*, 1989. С. 65).

Детей прикармливали рожком из коровьего рога с соской из коровьего вымени. Коровье вымя для изготовления соски предварительно выдерживали в соленом растворе.

В наречении имени ребенку могли принять участие как отец, мать, родственники, так и случайные люди, оказавшиеся во время родов в юрте. При этом старались избежать совпадений с именем отца, брата или старшего из мужчин. При крещении священник давал ребенку христианское имя.

Для привлечения детей к труду большое значение имели игры. Мальчики играли с маленькими луками, лодочками с веслами и шестами, удочками с крючком на

Шорские дети. Фото Д.А. Функа, 1983 г.

Игрушки шорским детям. Пос. Дальний Кезек. Фото В.М. Кимеева, 1983 г.

нитке, деревянными топориками, игрушечными граблями и бороной. Среди игрушек для мальчиков выделяются лошадки – плоские фигурки с очень выразительно изогнутой шеей, чаще всего с нерасчлененными ногами, с вставным хвостом из ниток. Легкой нарезкой или бахромой из кожи показана шлея. В МАЭ хранится деревянный конь, запряженный в телегу из картонной коробки. На коня надеты шлея из кожаных ремешков и обтянутый кожей деревянный хомутик (*Иванов*, 1979. С. 8; Кол. МАЭ 2334-7).

У девочек были свои игрушки – ступки, прялки, туеса, а также сшитые из ткани куклы. Основу куклы составлял плотно скатанный валик из ткани, обернутый цветной тканью. На куклу надевалось одно или несколько платьев, подпоясанных ленточкой.

Свадебный обряд. Подходящим возрастом для вступления в брак считались 14–17 лет. В отдаленных улусах встречались браки между 6–10-летними мальчиками-сиротами и 20–30-летними женщинами. В последнем случае до совершеннолетия женщина была "жениху" матерью и только потом становилась женой, неся все это время заботы о хозяйстве. Большой удачей считалось взять в жены молодую, крепкую здоровьем вдову с ребенком. В будущем это служило гарантией от возможного бесплодия, а значит, продолжения рода и будущего богатства семьи (*Дыренкова*, 1926. С. 264).

В конце XIX – начале XX в. существовало две главные формы заключения брака: умыканием и сватовством. В обоих случаях свадьба *той* отмечалась обычно весной.

Готовясь к похищению невесты, жених сначала должен был получить от нее личное согласие и платок в задаток. Затем в установленное время украдкой, обычно ночью, он подъезжал к дому девушки в сопровождении холостых товарищей на нескольких лошадях, одна из которых предназначалась для невесты. По сигналу девушка выходила из дома, садилась верхом на коня, и вся компания направлялась в улус жениха. Там невесту передавали родственникам жениха по женской линии, а утром начинали сооружать свадебный шалаш одаг.

Шорская свадьба. Фото В.М. Кимеева, 1993 г.

Инсценировка шорской свадьбы. Фото Д.А. Функа, 1989 г.

Пока жених с помощью кресала высекал в одаге огонь, невеста, стоя снаружи у входа, одаривала всех присутствующих женщин медными кольцами. Девушки старались с детства набрать к моменту замужества побольше таких колец.

Далее жених и невеста садились на скамью рядом с шалашом, и одна из родственниц жениха заплетала невесте правую косу, приглаживая ее жирной костью и давая молодым съесть с нее по кусочку мяса. Вторая родственница парня при этом заплетала левую косу, обмазывая ее ложкой со сметаной. Концы заплетенных кос связывал сам жених приплеткой чинча (*Вербицкий*, 1871а. С. 55; *Костров*, 1875. С. 32).

Три дня свадебного пира молодым следовало находиться в свадебном жилище, принимая подарки и угощая абырткой родственников жениха. Все это время в шалаше горел небольшой костер, брать головешки из которого не разрешалось. Вокруг одага и днем, и ночью не прекращался свадебный пир.

По окончании трех дней бересту с шалаша снимали, а остов уносили в лес и прислоняли там к стволу дерева. Молодые до постройки своей юрты переходили в дом свекра.

Через пять–десять дней в улус к родителям украденной девушки приезжал посланник от жениха обговорить размер калыма и сроки проведения совместного пира (малая *байга*). В назначенный день в улус невесты приезжали молодые в сопровождении родителей, родственников жениха с большим количеством араки на мирение (*чараш*). Один из гостей входил в дом к грозному отцу и выкладывал перед ним на стол денежный выкуп. Родня тут же вскакивала с лавок, выпроваживала гостя за дверь, требуя увеличения выкупа. Так повторялось несколько раз, пока отец не уступал и не разрешал молодым войти и стать перед ним на колени. Он снимал со стены плетку и легко ударял будущего зятя по спине, целуя в лоб дочь. После мирения родня невесты заполняла дом и начинался пир (*Вербицкий*, 1871. С. 53–54; *Ярославцев*, 1926. С. 171–172).

Следующая байга – табачная – отмечалась через месяц. На ней родные молодого мужа дарили родителем жениха табакерки. Последняя байга – мясная – устраивалась через год: к родителям невесты приводили крупный рогатый скот или лошадь на убой, а в туесах несли изрядное количество абыртки.

Брак сватовством *куда* состоял из собственно сватовства с уплатой калыма и свадебного пира *байги*. Невеста после сватовства, когда обсуждались сроки предстоящей пирушки и размер калыма, выходила из юрты к жениху. На первой байге ей заплетали косы, затем также следовали табачная и мясные байги (*Самоквасов*, 1876. С. 8).

Погребальный обряд шорцев под влиянием православия претерпел к началу XX в. некоторые изменения, но в целом продолжал сохранять традиционные представления о смерти, потустороннем мире, а также обрядовые погребальные действия как в доме умершего, так и на кладбище.

По представлениям шорцев, душа усопшего продолжала существовать в потустороннем мире в других ипостасях. Считалось, что в момент физической смерти у человека окончательно исчезала (или ее съедали злые духи *айна*) душа-зародыш, жизненная сила *кут*, ниспосланная высшим божеством Ульгенем и помещенная в утробу матери в виде красного червяка. По другим легендам, душу кут создал хозяин подземного мира Эрлик и поэтому она – его собственность. Олицетворяя здоровье человека, душа постепенно подвергается опасности быть украденной одним из помощников Эрлика. Кут способен отделиться от человека во время сна, обморока или при сильном испуге, после чего тут же становится добычей злых духов айна или *кёрмёс*, в результате чего человек заболевал. Возвратить душу мог только шаман, иначе наступала физическая смерть (*Вербицкий*, 1887. С. 165–180; *Кимеев*, 1981а. С. 151).

Причиной смерти может быть алчность Эрлика или приговор суда, совершаемого сообща Эрликом и Ульгенем. Смерть, причиненная первым, считалась неестественной и преждевременной: от нее есть возможность избавиться приношением жертв. Смерть же, вынесенная в приговоре суда Эрлика и Ульгеня, предопределена и неизбежна.

Убедившись в смерти человека, кто-либо из его родственников убирал из-под головы подушку, помогая исходить второй душе *тын*, символизирующей дыхание. Она присуща как человеку, так и всем другим живым и неживым объектам природы – птицам, животным, растениям и др.

В очаге зажигали огонь, а в изголовье на лавку ставили в миске пищу и напиток для третьей души *сюне*. Сюне может издавать вопли, слышимые живыми.

Собравшиеся родственники сидели в течение трех дней возле покойного, причитая и восхваляя его поступки и характер (*Анохин*, 1929. С. 259; *Дыренкова*: Архив МАЭ. Ф. 3. Оп. 2. Д. 74). Затем тело обмывали, переодевали в чистую рубаху и штаны и перекладывали в гроб, предварительно постелив на дно траву азагат. Гроб заранее выдалбливали теслом адылга из расколотого надвое ствола кедра. Вместе с уходившим в загробный мир клали в гроб и вещи: чашку, ложку, мешочек с талканом, мужчинам – трубку и кисет с табаком (*Адрианов*: 1888а. С. 332; *Анохин*: Архив МАЭ. Ф. 3. Оп. 2. Д. 37). На кладбище гроб несли с помощью жерди и веревки, а зимой везли на охотничьей нарте, которую оставляли у могилы.

До распространения православия вместо гроба тело покойника зашивали в кусок кендыря или завертывали в пластину бересты и подвешивали на ветвях кедра или оставляли на специальном помосте, установленном на четырех столбах. Еще в начале XX в. встречались детские "воздушные" захоронения в деревянном ящике, укрепленном прутьями или веревками на дереве (*Вербицкий*, 1893. С. 86; *Дыренкова*, 1940. С. 438).

При наземном захоронении долбленый гроб оставляли в лесу и заваливали валежником или делали на поверхности сруб, куда помещали тело умершего с вытянутыми вдоль тела руками, прикрывая сруб берестой.

Шаманов хоронили как обычных покойников. Бубен и колотушку подвешивали на дереве у могилы, железные подвески с рукоятки бубна снимали и передавали наследственному шаману улуса. По легендам, в древности шаманов хоронили лицом

вниз в заколоченном сосновом гробу, который оставляли в лесу, заваливая ветками (*Анохин*: Аархив МАЭ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 37).

Появившиеся с приходом миссионеров кладбища располагались обычно за улусом на горе. Могилу копали неглубоко, сооружая на дне жердяной помост. В низовьях Мрас-Су над могильным холмом дополнительно сооружали небольшой сруб, закрываемый досками. В ногах ставили деревянный православный крест. Могилу огораживали редко и в дальнейшем за ней не ухаживали (*Дыренкова*: Архив МАЭ. Ф. 3. Оп. 2. Д. 74).

По окончании погребальной церемонии на могиле оставляли берестяную коробку с пищей для души умершего. Часть пищи шаман разбрасывал по сторонам, как бы заманивая душу в царство мертвых. Для этих целей у мрасских шорцев он закапывал рядом с надмогильным холмом специально вырезанную из кедра куклу – вместилище для души сюне. После камлания все возвращались за шаманом в юрту, стараясь запутать следы, бросая через левое плечо пихтовые ветки и оставляя на тропе старый топор лезвием в сторону кладбища (*Хлопина*, 1978. С. 76; *Кимеев*, 1981а. С. 157).

По возвращении в дом умершего там разводили огонь в очаге и готовились к трапезе. Шаман окуривал всех дымом лучины и камлал, "уговаривая" сюне не возвращаться. Перед дверью в юрту ставили два берестяных сосуда с брагой, мотыгу, на гвоздях развешивалась сеть, чтобы блуждающая душа не пробралась в дом (*Дыренкова*, 1940. С. 406).

Людей, умерших в результате несчастного случая, и самоубийц хоронили в земле на месте гибели или на окраине кладбища, крест заменяли осиновым колом. Перед тем, как засыпать могилу землей, труп заваливали камнями, чтобы душа не выбралась наружу и не повредила живым.

На седьмой и 40-й дни, а также спустя год после смерти отмечали поминки по душе, которая теперь, по представлениям шорцев, трансформировалась в особого посмертного духа *ӱзӱт*. В эти дни из соседних улусов съезжались многочисленные родственники с туесами араки и провизией. Часть напитков сливалась в один большой туес, а вареное мясо выкладывалось на большое деревянное блюдо. Родственники во главе с шаманом уносили все это на могилу, у которой разводили костер.

Шаман (*кам*) совершал обряд, брызгая аракой и бросая куски мяса в костер и на могилу. Остатками он угощал сородичей, не забывая и о себе. По возвращении в улус тризна продолжалась до окончания всех привезенных припасов.

В течение года *ӱзӱт* приходил к жилищу покойника или его близких родственников: о присутствии напоминал порыв ветра, стук или снежная буря. Проникая в человека, ӱзӱт может немедленно вызвать у него болезнь, а потом и смерть.

На 40-й день в доме умершего шаман вновь устраивал камлание. Каждый относил чашки с пищей и туеса с аракой на западную окраину улуса. Там угощение складывалось в одно деревянное блюдо, край которого обламывали. Разводили костер, бросая в него левой рукой кусочки мяса и окропляя огонь аракой. Шаман при этом неистово камлал с корнекопалкой *озуп* – если умерла женщина, или с топором – если был похоронен мужчина. Когда угасал костер и кончались припасы, все расходились (Там же. С. 333–345).

Последние поминки проводились в годовщину смерти, когда ӱзӱт навсегда спроваживали в мир мертвых. Ночью шаман отправлял душу вниз по реке на специальном плоту из стеблей борщевика с веслами, разведя на нем небольшой костер. Шаман в процессе камлания угощал ӱзӱт аракой и мясом, заманивал душу на плот, кладя туда листья табака. Затем он обрызгивал все это аракой и спускал плот вниз по реке. Некоторое время шаман сопровождал плот идя по берегу. Дальше душа уже плыла на плоту в одиночестве по черной дороге смерти *кара-чол* в загробный мир (Там же. С. 337; *Хлопина*, 1978. С. 76).

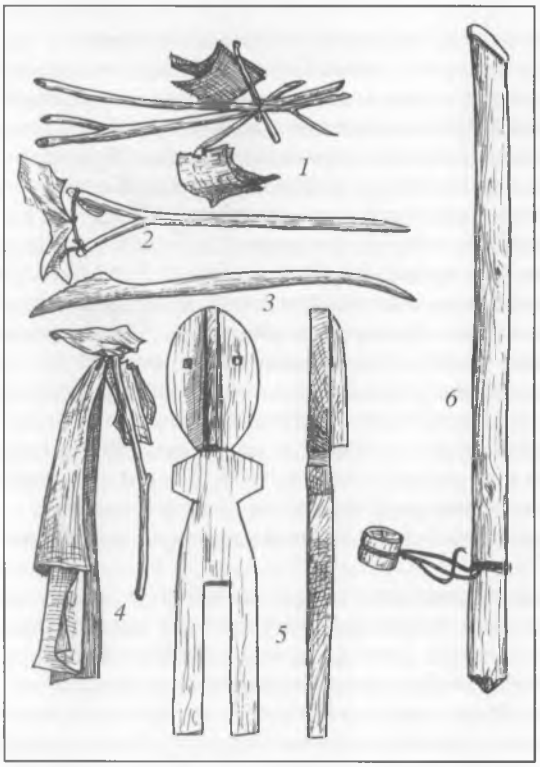
ГЛАВА 6

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

В конце XIX – начале XX в. у шорцев сформировалась причудливая картина религиозного синкретизма. Так, В.В. Радлову довелось записать в верховьях Мрас-Су следующее: «На небе живет Бог – *кудай* (распространенное у всех восточных татарских племен персидское название бога), который создал землю. Зовут его Муколы (испорченное русское Николай, которого русские называют чудотворцем). Но под землей живет злой, его зовут Айна. "Когда человек умрет, Айна пожирает его душу"» (*Радлов*, 1989. С. 204).

Из-за несостоятельности сибирского миссионерства на начальном этапе освоения Сибири правительство и Святейший Синод указами от 1789 и 1799 гг. упразднили должности миссионеров в этом регионе.

Только в 1826–1827 гг. в Тобольской епархии была учреждена Алтайская духовная миссия, возглавляемая епископом Макарием. Фактически днем основания миссии можно считать 29 августа 1830 г., когда Макарий с двумя семинаристами прибыли в г. Бийск для "просвещения верою Христовой" алтайцев Бийского округа. Однако "кочевые инородцы" проживали не только на территории Бийского, но и соседнего Кузнецкого округа, на который с 1831 г. руководством Тобольской епархии разрешалось распространить деятельность миссии. В 1832 г. епископ Макарий добился принятия правительством закона о льготах для новокрещеных – освобождения от уплаты ясака и прочих повинностей сроком на 3 года. Недовольные этим некрещеные старосты "инородческих" волостей "чинили притеснения", самочинно устанавливая дополнительные повинности. Достаточно было незначительного повода – плохой погоды, хвори или падежа скота, – чтобы под влиянием озлобленных паштыков и шаманов "правила и благочестивые обычаи христианские забывались, а суеверные понятия и привычки язычества опять возобновлялись". Для того чтобы оградить своих "духовных детей" от произвола паштыков и зайсанов, миссионер старался поселить новокрещеных вблизи станов миссии, в селениях Улала, Муйту, Чемал, а затем в Кузедеево, Челухоевский и Усть-Анзас. В каждом из них на средства миссии были выстроены церковь и миссионерская школа, что оградило крещеных от влияния язычников и соблазна участия в шаманских обрядах (*Ерошов, Кимеев*, 1995. С. 7–10).



Культовые предметы шорцев: *1–4* – амулеты, *5* – идол, *6* – фетиш. Из фондов ОГОИЛМ

К началу XX в. большинство шорцев официально исповедовало православие. Заслуга в этом принадлежит протоиерею Алтайской духовной миссии Василию Ивановичу Вербицкому и его ученикам – выходцам из аборигенов: Иоанну Штыгашеву, Тимофею Каншину, Гавриилу Оттыгашеву, Павлу Кадымаеву и др.

Методы распространения христианства были самые различные – от прямого принуждения до введения тех или иных льгот для новокрещеных: бесплатная раздача хлеба, трехлетнее освобождение от всех налогов, возможность стать паштыком (*Вербицкий*, 1863. С. 149). Крещение проводилось как в церкви, так и за ее пределами – на берегах местных рек во время ежегодных миссионерских поездок. Миссионеры распространяли передовые методы ведения хозяйства (пчеловодство, земледелие), здоровый образ жизни и новые средства врачевания, защищали шорцев от произвола царских чиновников, боролись против пьянства, а также невежества шаманов.

Главными итогами их деятельности были широкое распространение грамотности благодаря миссионерским школам с библиотеками и появление первых шорских просветителей и интеллигенции из числа воспитанников этих школ. Это миссионер Матурского стана, автор первого шорского букваря шорец Иоанн Оттыгашев, выпускники катехизаторского училища братья Яков и Федор Тельгерековы, ставшие первыми руководителями Горно-Шорского национального р-на (последний был также создателем первого школьного учебника) (*Чудояков*, 1988. С. 8).

У новокрещеных появились христианские атрибуты: нательные кресты, иконы в домах и перед улусами на деревьях, надмогильные кресты. Однако миссионерам так и не удалось полностью искоренить шаманские обряды и верования. Вплоть до коллективизации шаманы продолжали играть большую роль в общественной жизни, особенно у мрасских шорцев. Одновременно с шаманством сосуществовали прежние дошаманистские родовые промысловые и домашние культы.

Шорский миссионер Кадымаев с семьей. Начало XX в. Из личного архива В.М. Кимеева

Шорский шаман. Фото первой трети XX в. Из кн.: Шорцы. Каталог… Ч. 5.

Большую роль в мировоззрении шорцев играли духи гор *таг-ээзи*. Их образ довольно отчетливо представлен в мифологии шорцев. Обычно они являлись охотникам во сне в образе молодой голой женщины или девицы с большими грудями, закинутыми за плечи или заложенными под мышки. Не известны у шорцев также изображения духа огня *от-ээзи*, хотя обряд жертвоприношения ему во время похорон и поминок сохранился до сегодняшнего дня. Этот факт объясняется глубокой древностью культа, когда изготовление идолов еще не практиковалось (*Потапов*, 1946а. С. 159).

Религиозное наполнение охотничьего промысла у шорцев было настолько обильным, что сам промысел представлялся чем-то священным. По дороге охотники останавливались у подножия гор и "кормили" духа таг-ээзи, разбрызгивая по кругу жертвенный напиток *абыртка*. Переваливая через хребет, побрасывали собранные пихтовые ветки, обращаясь к горам с просьбой об удачном промысле. Придя на промысловый участок, окропляли абырткой охотничий балаган, бросали во время вечерней трапезы кусочки мяса в костер духу огня от-ээзи. Специально взятый на промысел сказитель-кайчи рассказывал присутствующим и духам сказки.

На промысле существовали строгие запреты: нельзя было шуметь, кричать, ругаться, так как звери в тайге понимают человеческую речь. Общаться между собой можно было только знаками, иносказательно называя промысловых животных. Соболя вместо *алба* называли *аскыр*, т.е. "жеребец", медведя вместо *апшак – улуг кижи*, т.е. "старый человек" и т.д. (*Он же*, 1936. С. 32–33).

Считалось, что душа промыслового зверя находится в кончике его носа, поэтому нос отрезали и хранили, как амулет. Такими же амулетами служили различные части убитого медведя: коготь или лапа, подвешенные над дверью, служили оберегом от злых духов *айна*. Бывали случаи, когда на пасеке вешали на кол медвежью голову и поворачивали ее по направлению к чужой пасеке, чтобы пчелы летели туда воровать мед (*Он же*, 1929. С. 125).

По всей долине Мрас-Су, в верховьях Томи и Абакана шорцы почитали охотничий дух *тайгам*, имевший как одноголовые, так и двухголовые изображения. При этом в обоих случаях пропорции тела изображений были нарушены. Одноголовые тайгамы вырезались из дерева и имели антропоморфную форму с овальной головой. Прямой и широкий нос начинался у верхнего края головы, глаза обозначались обычно вдавленными в древесину медными круглыми пуговицами или пистонами. Вырезался рот с тонкими губами, вокруг которого приклеивались кусочки меха, изображая бороду и усы. У некоторых фигур отмечались ступни и признаки пола. Перед отправкой на охоту приглашенный шаман брызгал на подвешенное к стене ружье абырткой.

Двухголовые деревянные тайгамы имели форму двух овалов, соединенных тонкой перемычкой. Верхний овал изображал лицо с намеченными чертами: длинный двухгранный расширяющийся книзу нос, глаза узкие из проволоки или круглые из

медных заклепок, рот вырезан в виде углубления. На нижнем овале некоторых фигур обозначен знак пола или ступни ног. У некоторых тайгамов прикреплены усы, брови и борода, выполненные из кусочков меха.

На Кондоме почитали духа охоты *шалыг*. Он изображался в виде вырезанных из дерева мужа и жены, причем одна нога мужского изображения делалась короче другой, отчего шалыг считался хромым (*Иванов*, 1979. С. 17). Хранили изображения духов в холщовом мешке или берестяной коробке в амбаре. Перед промыслом их заносили в дом и оставляли там до возвращения охотников, угощая аракой и талканом. Там же на Кондоме покровителем охоты считался дух *сарыс*. Его изображения в виде шкурки колонка или небольшой холщовой тряпочки прямоугольной формы вывешивали на сучьях деревьев за улусом и также кормили по пути на промысел (Там же. С. 19).

Каларцы осенью перед охотой поклонялись духу *тӧр-кижи* – человеку переднего угла. Обычно это было изображение человеческого лица из бересты с прикрепленным деревянным носом и глазами из свинцовых бляшек, с приклеенной бородой и усами из беличьего хвоста. Для кормлении тӧр-кижи его приносили из амбара в дом и помещали в передний угол. Перед ним ставили берестяной двухведерный туес с абырткой и тарелку каши. Кормление сопровождалось шаманским камланием (Там же. С. 12).

Кроме духов-хозяев и покровителей охотников, на земле обитали еще духи предков, являющиеся покровителями домашнего очага. Изображения их делали женщины (*Дыренкова*, 1937. С. 123). Эти антропоморфные "покровители" очага и детей, родоначальницы женщин *ӧрӧкӧннер*, или *тӧр-кижилер*, имелись в каждой семье. У шорцев существовали различные вариации их материального воплощения и, соответственно, имелись разные названия. Когда девушка покидала родительский дом, она получала их от своей матери и перевозила в дом мужа. Родовые духи заботились о благополучии семьи, увеличении рода, охраняли здоровье детей, родовой огонь. Если к этим духам относились небрежно, то они посылали болезни, поэтому не реже одного раза в год их угощали салом и маслом. Хранились такие изображения в мешке или берестяной коробке на печи или под крышкой амбара (*Каруновская*, 1927. С. 20).

Ӧрӧкӧннеры представляли собой упрощенные изображения человека в виде либо тряпичных кукол (холщовых мешочков 15–20 см длиной, набитых куделью, реже волосами, срезанными с головы умершей шаманки), либо в виде полос из кендырной ткани. Чаще всего они были безруки и безноги, иногда без шеи, носа, рта, но обязательно с глазами из бисера. Нередко фигурки соединялись попарно, символизируя мужа и жену (Там же. С. 11).

В некоторых шорских родах изображения домашних духов представляли собой упрощенные антропоморфные, сшитые из мешковины фигурки цилиндрической формы, лишенные шеи, а иногда и носа, и рта. У некоторых фигурок отмечались груди, олицетворяя духов-женщин. Соединялись "куколки" или попарно, обозначая мужа и жену, или по три и более.

Холщовые и набитые тканью тӧр-кижилеры сходны с ӧрӧкӧннерами, но имели подобие рук и головных уборов. Вероятнее всего ӧрӧкӧннеры, тӧр-кижилеры и *енекижи* – различные локальные названия изображений, выполняющих одну и ту же функцию.

К другому типу домашних духов относятся изображения, имеющие деревянную основу, зашитую в лоскут ткани, поверх которой отмечены бисером или стежками из ниток глаза, нос и рот. На голову подвязывался платок или одевалась круглая шапочка, сами фигурки подпоясывались кушаками. Назывались такие изображения также тӧр-кижилер, и при плохом к ним отношении могли нанести вред скоту и отравить воду.

В пантеоне домашних духов-покровителей особое место занимало божество *Умай, Умай-иче*. Представления о богине Умай – покровительнице детей – были

широко распространены среди всех тюркоязычных народов Саяно-Алтая и возникли, видимо, в древнетюркскую эпоху. По воззрениям шорцев, Умай живет одновременно и в верхнем мире и на земле рядом с новорожденным ребенком. Со временем культ богини Умай опустился на семейно-бытовой уровень (*Потапов*, 1991. С. 291).

Мрасские, кондомские и верхнеабаканские шорцы (в улусе Балыкташ, например) одновременно почитали добрую покровительницу детей *Умай* и злое божество *Кара-Умай*, с которым связывали болезнь и смерть грудных детей.

Умай, покровительствующая детям, олицетворялась с душой ребенка и входила в шаманский пантеон. Словом "умай" именовали душу ребенка с момента рождения примерно до трех лет. Также называлась у шорцев и пуповина младенца. Символическое изображение Умай – оберег в виде лучка со стрелкой, прикрепленной с кусочком заячьей шкурки к куску бересты – прибивалось к стене юрты или над колыбелью ребенка, как знак присутствия женского божества (*Дыренкова*, 1928. С. 137; *Потапов*, 1973. С. 268). Л.П. Потапов отмечает, что его делали при первом укладывании ребенка в колыбель (с приглашением шамана) и снимали, когда дети подрастали и уже не пользовались колыбелью. Рядом с этим изображением оставляли на ночь зернышки кедрового ореха для "угощения" и кропили его талканом (*Потапов*, 1991. С. 289).

У мрасских шорцев было известно другое изображение Умай – маленькая берестяная колыбель, выстланная заячьей шкуркой и проткнутая либо стрелой (для мальчика), либо веретеном (для девочки) и прикрепленная к стене юрты. В качестве самого простого оберега могла служить короткая деревянная стрела с железным наконечником, уложенная на дно колыбели.

В одной из полевых описей этнографом А.В. Анохиным была зарисована матерчатая куколка, названная также Умай (*Иванов*, 1979. С. 12, 14). Вещественное изображение злого духа Кара-Умай было вылеплено из глины в виде человеческой фигурки, прикрепленной к деревянной дощечке (Каталог.., 1999. Ч. 5. С. 37).

Если в семье болели и умирали дети, мать обращалась за помощью к шаману. Он заставлял женщину тайно ото всех свернуть из тряпок куклу *пала куду начах*, т.е. детскую душу маленького ребенка, имитирующую младенца. Это камлание *Умай тытарга* устраивалось тайно глубокой ночью в годовщину смерти последнего ребенка. Предварительно по совету шамана женщина бросала в реку колыбель, чтобы вместе с ней уплыла вниз по течению реки, в царство мертвых, и Кара-Умай. Во время камлания женщина держала в руках у груди, словно ребенка, изготовленную куклу. Шаман камлал тихо, хотя и с бубном, осторожно проходя свой путь. Изловив Умай какого-нибудь ребенка, кам приносил ее в своем бубне, которым накрывал женщину-мать, заставляя ее в это время пить молоко или араку и ударами в бубен "вбивал" в нее похищенную душу ребенка. При этом ребенок, чья душа была похищена, умирал. Шаман сообщал пол украденного ребенка, у которого была похищена душа и повелевал сделать к рождению нового дитя оберег: для мальчика – маленький лучок со стрелкой, для девочки – раковинку каури для подвешивания их к колыбели для защиты новорожденного (*Потапов*, 1973. С. 272).

Фигурки Кара-Умай тщательно прятали от постороннего глаза. Одни закапывали их после удачного камлания в земляной пол юрты неподалеку от того места, где обычно помещалась колыбель с новорожденным. Другие отправляли куклу в маленьком деревянном гробике на маленьком плоту вниз по течению реки (Там же. С. 270–273).

Шаманизм. Согласно традиционному мировоззрению кузнецких татар-шорцев, мир разделен на три сферы: небесная земля *Ульген-чер* (земля Ульгеня) – небо; средняя земля – *орты чер* или *бистиң чер* – наша земля; и земля злых духов – *айна чер* – подземный мир.

Во владениях высшего божества Ульгеня имеется 9 небес. На первом, самом нижнем небе *кошкан* помещается молния *сарыджы* – плеть для бело-сивого коня

Ульгеня, гром – удары этой плетью. В середине первого неба *санчи* живет его хозяин, у которого свой дом, жена, дети. Второе небо называется *кӧк кур* – синий пояс, где помещается синяя часть радуги *тенгри челизе*. Третье – *кызыл кур* – красный пояс, четвертое – *кыр кур* – серый пояс, пятое – *кӧктамош кур* – голубой пояс, а шестое – *кызыл тенгри* – красное небо, там живут красные женщины. На седьмом небе находятся луна и звезды, на восьмом – солнце, на девятом живет Ульгень – доброе верховное божество (*Хлопина*, 1978. С. 71).

Ульгень вместе со своим братом Эрликом, который в мифологии шорцев олицетворял злое начало, сотворили мир и человека. Согласно легенде, Ульгень сотворил солнце, луну, звезды, ровную землю и на ней реки. Эрлик, злое божество, поставил на земле горы. Затем Ульгень создал птиц и зверей, потом человека, но душу его, как ни старался, создать не мог. Он позвал Эрлика и попросил помочь, на что тот ответил согласием, но поставил условие, что созданная душа будет принадлежать ему, а телом пусть владеет Ульгень. Поэтому кузнецкие татары верили тому, что Ульгень и Эрлик равны между собой и их власть над человеком одинакова. Счастье, здоровье, богатство – это воля двоих, а не одного существа. Даже очевидное зло: болезни, несчастья – определяются обоими началами (*Анохин*: Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1).

Согласно легендам, Эрлик по воле Ульгеня был изгнан с поверхности земли в подземный мир, где он властвует. В подчинении Эрлика находятся его помощники *айна*. Это злые духи, которые забирают душу человека, чем причиняют ему болезнь и несут смерть. В нижнем мире находится загробный мир, где обитают души умерших людей *кӧрмӧс*, служащие, как и айна, Эрлику (*Вербицкий*, 1893. С. 118).

Человек обитает на средней земле в соседстве с многочисленными духами – хозяевами мест: тайги, гор, рек, озер. Причем эти духи обычно представляются антропоморфными существами, почти ничем не отличающимися от людей по образу жизни. Наибольшим почитанием у шорцев пользовались духи гор – *таг ээзи* и духи воды – *суг ээзи*. Эти духи представлялись в образе мужчин-охотников или нагих женщин с длинными распущенными волосами. Водный дух часто виделся в образе рогатого черного человека (*Дыренкова*, 1940. С. 438).

К услугам шаманов прибегали очень часто: при болезнях, во время похорон и поминок, перед охотой, при трудных родах, перед сбором урожая и т.д. Кроме того, существовали традиционные родовые моления Ульгеню, в которых обязательно участвовал шаман.

Шаманом (*кам*) мог стать только особый избранник Ульгеня. У такого избранника обычно бывает отметина Ульгеня, так называемая *артык сӧӧк* – лишняя кость: бугорок на пальце руки или ноги, ямка в мочке уха и прочее. Если родители замечали такую особенность у ребенка, то обращались к шаману. Тот узнавал у главного духа-помощника – таг ээзи горы Мустаг, будет ли ребенок камом. Если дух подтверждал это, то ребенку с детства внушали, что он будет шаманом. Если же лишняя кость не обнаруживалась в детстве, то все равно к предопределенному Ульгенем времени Эрлик пошлет духов причинить избраннику мучительную шаманскую болезнь, пока не добьется его согласия стать шаманом (*Она же*, 1930. С. 97).

Шаманы по своей силе и возможностям делились на несколько категорий. Сильный всегда имел бубен с изображенными на нем духами-помощниками и колотушку. Слабый шаман *шабынчи* камлал веником, рукавицей, палкой или маленьким охотничьим луком и мог только лечить больных.

Самые сильные шорские шаманы получали бубны от горы Мустаг, другие – от Эрлика или Ульгеня. В обоих случаях существовали специальные обряды посвящения шаманского бубна (*Потапов*, 1947. С. 140; *Алексеев*, 1984. С. 134–136).

По сообщениям С.Е. Малова, одеждой служил повседневный халат *шабыр* из кендыря и сшитая из такого же холста шапочка с перьями из хвоста филина. За отсутствием шапочки на голову повязывали женский платок, придерживающий на-

званные перья (*Малов*, 1909. С. 39). В середине XX в. у шорцев зафиксирована шаманская шапка с пучком кудели вместо птичьих перьев. В музейных коллекциях атрибутов ритуального костюма шорцев не сохранилось. Судя по фотографиям Г.И. Иванова, Н.П. Дыренковой, Л.П. Потапова первой трети XX в., специальной ритуальной одежды у шорских шаманов не было, камлали они в обычной рубахе и штанах, иногда босиком, но на голову обязательно и женщины и мужчины подвязывали платок.

До настоящего времени у шорцев так и не сложилось цельной традиционной религиозно-мифологической системы. Религиозные верования представляют синкретический комплекс, состоящий из остатков дошаманистских культов, православного христианства и пережитков марксистско-ленинской идеологии. Кроме остаточных элементов православия и шаманизма с 1993 г. стали активно внедряться другие конфессии, например, евангелисты-баптисты.

Причем носителей безрелигиозного сознания нельзя назвать атеистами из-за недостаточного образовательного уровня и владения элементарными постулатами атеизма. Однако вряд ли возможно и полное возрождение православия у местных жителей, особенно у молодого поколения. Для большинства как сельских, так и городских шорцев характерен религиозный нигилизм. Попытки внедрения неошаманизма со стороны шорской и хакасской национально-политической элиты пока не находят поддержки даже у старшего поколения в городе и в поселках.

Религиозный синкретизм наиболее выраженно прослеживается в отдаленных таежных улусах Горной Шории (Усть-Анзас, Челису-Анзас и др.) в погребальном и поминальном обрядах, которыми обычно руководят представители старшего поколения. Даже после закрытия и разрушения церкви в местах бывших станов сохранилась тяга к крещению и отмечанию церковных праздников. Почти в каждом доме висят иконы, стоят свечи или веточки вербы. Шорцы всех поколений постоянно носят нательные кресты, полученные при крещении. В то же время здесь сохранились представления о душах умершего, отрывочные представления о духах гор, воды, огня и т.д., что проявляется в обычаях кормления духов этих объектов природы.

Принявшие посредством русских христианство шорцы приурочили ряд традиционных языческих праздников с характерными для них обрядами к праздникам православным. Одним из атрибутов костюма участников рождественских ряжений были берестяные маски, подобные маскам *коча*, или *чертей*. На одной из фотографий начала XX в. запечатлен участник обряда в берестяной маске на лице и в вывернутой наизнанку – мехом вверх – шубе, как это делали при колядовании русские.

Весенний праздник испрашивания плодородия гармонично сочетался у шорцев с православной Троицей – одной из центральных фигур которой являлась традиционно почитаемая язычниками береза.

Христианство переосмысливалось шорцами через призму его восприятия русскими, которые до переселения в Сибирь приурочили ряд своих языческих праздников к христианским. Например, усть-анзасские шорцы, живущие на богатой в прежние времена рыбой р. Мрас-Су весьма почитают Петров день, как и севернорусские рыбаки, которые считали апостола Петра покровителем рыбаков. По свидетельству В.В. Радлова, шорцы христианами были лишь по названию, а "о христианской вере им было известно лишь то, что надо креститься, осенять себя крестным знамением, а когда приезжает к ним священник, он дает им всегда причастие *кызыл аракы* – красную водку" (*Радлов*, 1989. С. 203).

К началу XX в. духи-покровители отдельных шорских родов отходили на второй план, уступая место новым общеэтническим божествам. Процесс превращения родоплеменного шаманизма в религию еще не был завершен. К тому же у шорцев под влиянием христианства эволюция шаманизма прекратилась, а шаманистские представления стали переплетаться с поверьями, характерными для православных христиан (*Алексеев*, 1984. С. 24–25).

Традиция праздников значительно деформировалась даже в сельской местности. В целом праздники можно подразделить на четыре категории: общегосударственные, религиозные, семейные и национальные. В настоящий момент отмечаются все традиционные государственные праздники: Новый год, 8 марта, 1 мая, 9 мая, 12 июня и др., а также большинство православных праздников, например, Рождество, Пасха, Троица, день Петра и Павла и др. Что касается семейных праздников, то дни рождения, к примеру, отмечаются не всеми шорцами, а национальные, напротив, сопровождаются грандиозными массовыми гуляниями с исполнением народных песен и дегустацией национальных блюд и напитков. Практически все праздники и во всех сельских населенных пунктах не обходятся без почти поголовного употребления алкоголя. Никаких традиционных блюд при этом почти не готовят. На таких праздниках звучит гармонь и исполняются песни "советского репертуара" с вкраплением шорских слов и выражений. Поздним вечером молодежь танцует в клубе под магнитофон, а после выключения дизеля – под гармошку. Особой популярностью при этом пользуются группы "Ласковый май", "Фристайл", исполнители Пугачева, Леонтьев и Тунеков.

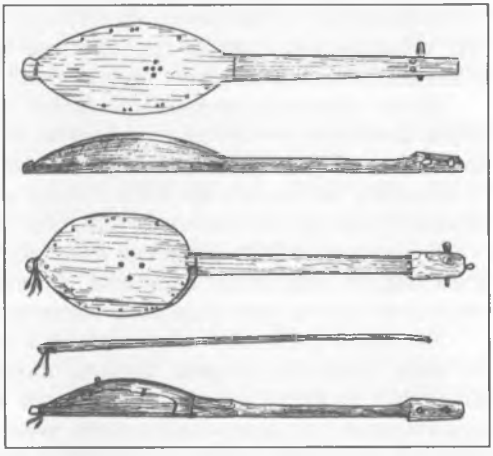
Музыкальный фольклор. Музыку шорцев записывали и изучали А.В. Анохин, А.А. Кенель, С.К. Павлючик, Р.Б. Назаренко, И.К. Травина, Ю.И. Шейкин.

Жанры музыкального фольклора представлены эпическими богатырскими поэмами *кай* (*ныбак, нартпах*), исполняемыми под аккомпанемент комуса (*кай комус*) и песнями *сарын*, которые подразделяются на *той сарын* – свадебные песни, *ойын сарын* – игровые песни, *узун сарын* – лирические "протяжные" песни, *такпак* – песни типа частушек.

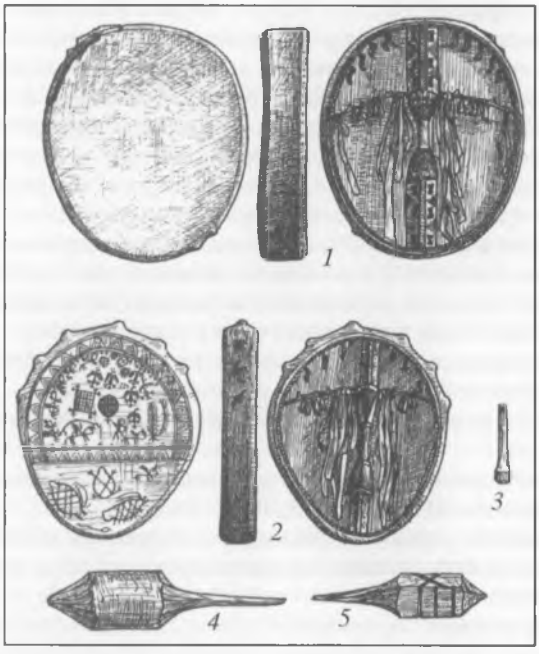
Исполнение эпоса различалось в соответствии с разделением традиции на сказительские школы, соответствующие диалектным группам шорцев. Форма эпоса – песенно-речевая – представляет собой чередование музыкальных фрагментов (кай в сопровождении игры на комусе) и поэтической речи, причем речевой фрагмент является пересказом пропетого эпизода. Пропеваемые эпизоды имеют строфическую структуру с разным количеством строф. Музыкальное развертывание эпического сказания основывается на чередовании и варьировании *кӧг* (напевов или лейтмотивов) и *шертыпче* (наигрышей), имеющих определенную композиционную функцию и соотносимых по масштабу с поэтической строфой. По традиционным воззрениям, исполнение эпических сказаний, приуроченное ко времени охоты и услаждавшее слух духов-хозяев гор, способствовало получению промысловой удачи.

Музыкальная стилистика песенной традиции сарын отличается широким диапазоном напевов (не менее октавы) с преобладающим нисходящим движением, нерегулярной метрикой (за исключением такпак).

Основным музыкальным инструментом был комус/комыс – двуструнная шейковая щипковая лютня из кедра, тала или ивы. У шорцев Хакасии дека обтягивалась кожей. Инструмент этот имел в культуре шорцев значение акустического эталона, использовался для аккомпанемента пению при исполнении эпоса. Фоноинструменты представлены охотничьими манками и орудиями (*эдиски* – берестяная свистулька на косулю и *пыргы* – на марала и др.); скотоводческими орудиями (зубчато-колесная



Музыкальные смычковые инструменты шорцев. Из фондов ОГОИЛМ



Бубны и игрушки шорцев: *1, 2* – бубны, *3* – колотушка к бубну, *4* – юла, *5* – фишка. Из фондов ОГОИЛМ

трещотка), обрядовыми инструментами (шаманский бубен *тӱр* южносибирского (алтае-саянского) типа с резонатором овальной формы, широкой обечайкой, неподвижной скульптурно выточенной "трехсегментной" рукоятью, сложными рисунками на внешней стороне мембраны.

Декоративное искусство обладает способностью впитывать и относительно устойчиво сохранять традиционные элементы культуры, восходящие к разным этапам исторического прошлого народов. Практическая, обрядовая, эстетическая, идейно-смысловая функции его находятся в синкретическом единстве. Для защиты себя, семьи, жилища у всех народов Сибири разрабатывались специальные символы, призванные защитить от злых духов, охранять здоровье, испрашивать плодородие. Эти символы составляли основу орнамента.

В шорском орнаменте прослеживаются мотивы северосибирского, южносибирского, иртышско-алтайского, саяно-алтайского, североазиатского и среднесибирского типов (*Иванов*, 1963. С. 374). Отмечена близость его таштыкскому орнаменту (*Кызласов, Король*, 1990. С. 191).

Шорский орнамент, по типологии С.В. Иванова, относится к ленточному типу, для которого характерны геометрические мотивы. Такие узоры имеют простые формы и могут возникать независимо друг от друга у самых различных по языку и культуре народов. Не претерпевая заметного развития, они в большинстве случаев являются первичными (*Иванов*, 1963. С. 158). Линейный орнамент шорцев содержал геометрические композиции из зигзагов, зигзагов с петлей в изломе, различных фигур, образованных путем пересечения зигзагообразных линий, квадратов, прямоугольников, косых крестов, полукружий, кругов, S-видных фигур.

Более сложные мотивы орнамента у шорцев, как и у других народов, возникли путем комбинации простых, первичных узоров. Например, звездчатая розетка на костяных и деревянных пряслицах могла быть образована расположенным по кругу зигзагом, зигзагом с петлей в изломе или полукружиями. Розетка затем могла использоваться самостоятельно, украшая полы халата, кисеты.

Культуролог Т.И. Кимеева выделяет у шорцев следующие типы народного декоративного искусства: вышивка, аппликация, тканый орнамент, художественная обработка кости, рога и дерева, изготовление женских украшений.

Вышивка цветными шерстяными и хлопчатобумажными нитками украшает воротники, обшлага рукавов, подолы шорских кендырных халатов, пояса, околыши холщовых мужских шапок, хранящихся в коллекциях музеев России. Преобладают характерные для северосибирского типа мотивы орнамента, выполненные тамбурным швом: зигзаг, зигзаг с петлей в изломе, прямые параллельные линии, узкие полосы, концентрические круги. На деталях одежды "шитье совсем простое – или крестики в одну нитку, или полоски, зашитые сплошь" (*Адрианов*, 1888а. С. 303).

Геометрический орнамент составляет узоры, расположенные между двумя линиями и имеющие форму горизонтального фриза. Наиболее частой комбинацией мотивов можно считать зигзагообразные, а также ромбические переплетения зигзага между двумя линиями. Характер тамбурного шва часто придает орнаментальным мотивам мягкие округлые очертания. Наряду с тамбурным использовался шов "вперед иголку", образующий прерывистые стежки. Полы некоторых халатов украшены четырехили шестилучевыми розетками. Бордюр из четырехлучевых розеток встречается на вышитых поясах. Зигзаг на одном из кисетов полукружиями обрамляет разделенные прямой линией полупальметты, мифические фигурки или образует вписанные друг в друга ромбы.

Части верхней одежды шорцев: широкие пояса. Из фондов ОГОИЛМ

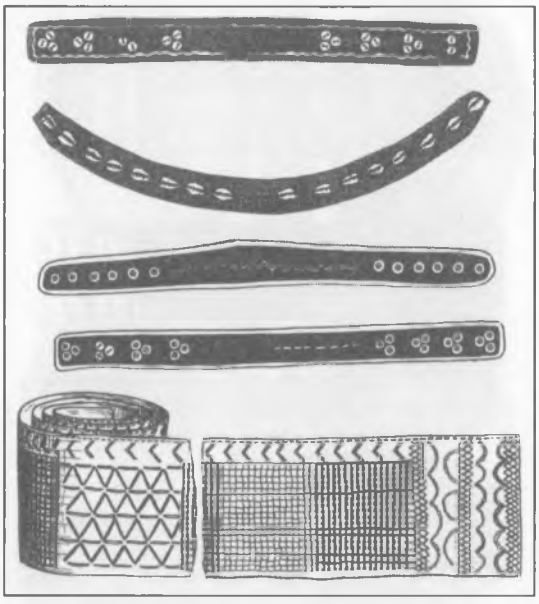
Аппликация из ткани шерстяными и хлопчатобумажными цветными нитками применялась у шорцев наряду с вышивкой. Светлые и темные прямоугольники из бумажных тканей, чередующиеся между собой, нашивались на воротники халатов и соседствовали с вышивкой тамбурным швом. Нередко полы халатов и обшлага рукавов обшивались узкими параллельными полосами цветной ткани. Между ними тамбуром вышивался зигзаг, зигзаг с петлей в изломе, ромбы, образованные путем пересечении двух зигзагообразных линий.

Художественное ткачество у шорцев распространялось в основном на пояса, которые выполняли отчетливо выраженную функцию оберега, связанную с образованием им вокруг тела человека замкнутой окружности. На тканых поясах выполнен орнамент в виде проходящей вдоль по центру прямой полосы, от которой под прямым или косым углом с разных сторон ответвляются короткие отростки, напоминая мотив лиственницы или березы на шаманских бубнах.

Основу орнамента некоторых шорских поясов составляют решетки, крючки и рогообразные мотивы, свойственные иртышско-алтайскому типу орнамента. В научной литературе высказываются предположения об отнесении этого североалтайского орнамента к южной границе общего с угорским древнего орнаментального комплекса или возможности его позднего заимствования шорцами и кумандинцами от русских, изготовлявших тканые пояса (*Иванов*, 1963. С. 492).

В нашивных декоративных деталях костюма верхнеабаканских шорцев прослеживается сложный вышитый орнамент, например, типичная для хакасов пальметта, выполненная на обшлагах рукава. Чаще же встречаются рубахи хакасского покроя, но без вышивки.

Художественная обработка кости и рога в меньшей мере была распространена у шорцев. Использовались преимущественно кости домашних животных, из которых изготавливались украшенные резьбой костяные табакерки, пистонницы, рукоятки ножей.



Части верхней одежды шорцев: воротники. Из фондов ОГОИЛМ

Из технических приемов резьбы шорцам были известны ямчатая и резьба наколом, циркульная и тонколинейная резьба, которые применялись в самом различном сочетании.

Художественная обработка дерева у шорцев ограничивалась изготовлением седел на деревянной основе, лыж, курительных трубок, незамысловатой мебели, различной берестяной посуды, рукояток ножей, плетей, пистонниц, мерок для пороха, резьбой, инкрустацией оловом. Для этого применялся определенный набор инструментов: ножи, долота, резцы.

Только в музейных собраниях сохранились единичные орнаментированные резьбой деревянные коробки *карчак* для хранения предметов женского рукоделия. Характерным приемом на этих предметах была тонколинейная (контурная) резьба. Орнаментальные мотивы саяно-алтайского типа однообразны и просты по форме. Между горизонтальными полосками заключались бордюры из пересеченных прямыми и диагональными линиями прямоугольников и треугольников. На некоторых коробках представлен симметричный узор, а среди геометрических фигур вклинивается антропоморфное изображение.

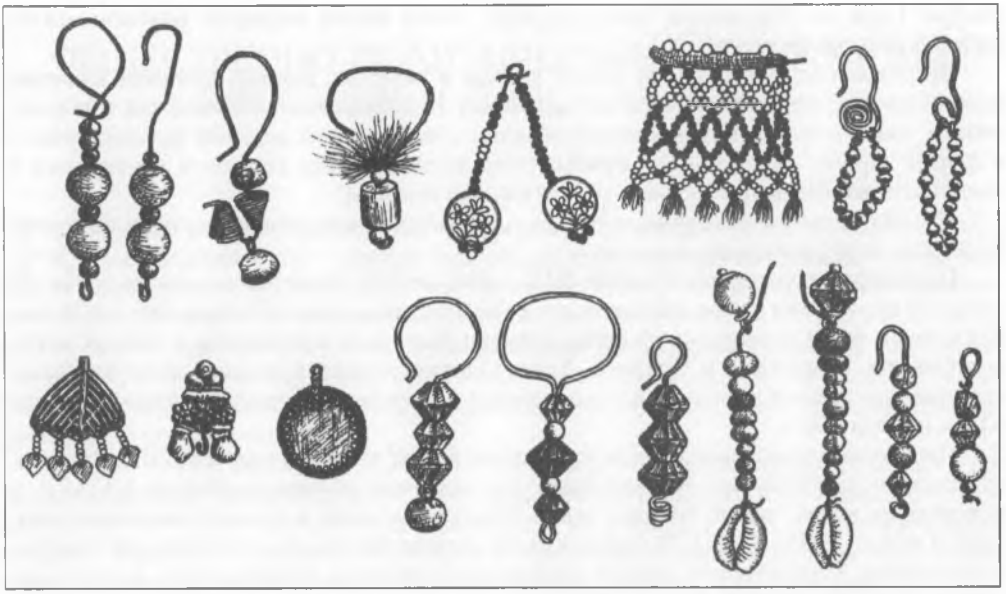
Известна была техника инкрустации оловом. Она, в частности, применялась шорцами для украшения деревянных прикладов ружей.

Из орнаментированных берестяных изделий в шорских коллекциях имеются только табакерки и туеса, орнамент на которых нанесен с использованием приемов тиснения и процарапывания. Узор составляют комбинации из треугольников и зигзага.

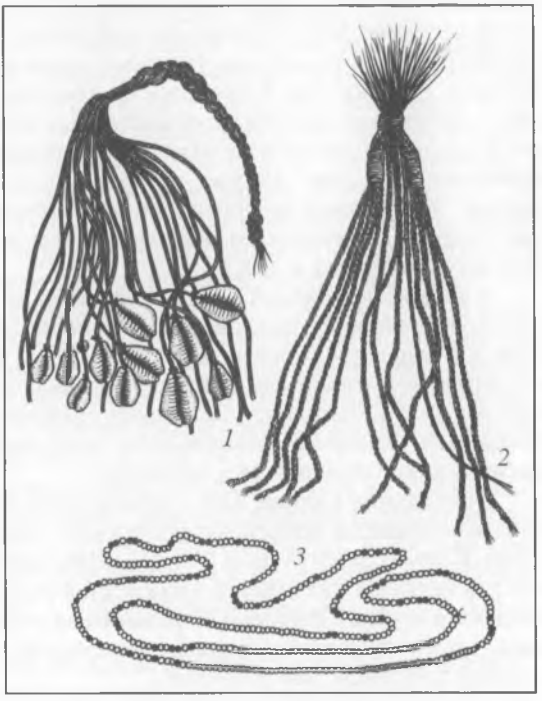
Из украшений следует выделить в первую очередь воротники женских платьев, которые по нескольку раз перешивались на новое платье. На мягкий воротник-стойку шерстяной нитью нашивали квадраты и украшали их пришитыми розетками из мелких пуговиц, а также расположенными в один или несколько рядов раковинами каури.

Шорские серьги *ызырга* делали из медной проволоки, которую сгибали в спираль из пяти-шести оборотов и свободным концом, загнутым крючком, вдевали в отверстие ушной мочки; иногда на проволоку перед крючком нанизывали одну-две бусины (*Адрианов*, 1888а. С. 303). У таежных шорцев в основном бытовали серьги из согнутой кольцом медной или серебряной проволоки с подвесками из нитей бисера, раковин каури и серебряных монет. Иногда бусины чередовались с мелким бисером, вместе с ними мог использоваться кусочек меха, спиралевидно намотанная проволока. Кроме сережек изготовляли ушные подвески в виде проволочного кольца с прикрепленными к нему тонкими шнурками из сплетенных шерстяных нитей, с кисточками, бисером и пуговицами на концах (Каталог.., 1999. Ч. 4. С. 125–136).

Накосники делали или из снизок бус, свисавших цепочками ниже талии, или плели из конского волоса в виде кисти из отдельных косичек, унизанных на концах



Украшения шорцев: серьги. Из фондов ОГОИЛМ



Украшения шорцев: *1, 2* – прилепки к косе, *3* – ожерелье. Из фондов ОГОИЛМ

раковинами каури, бусинами, маленькими медными колокольчиками – *чынча/чач пууш*. Этот набор мог быть дополнен перстнем или кусочком свинца (*Потапов*, 1951. С. 45; *Костров*, 1875. С. 30; Каталог.., 1999. Ч. 4. С. 152).

Шейно-нагрудные украшения у шорцев представлены самодельными ожерельями *мончур* из узкой прямоугольной полоски ткани с нашитым бисером в виде незатейливого орнамента. Нижний край полоски также унизывали подвесками из

бисера. Судя по старинным фотографиям, таких нитей модницы навешивали на шею по нескольку штук.

Широкое распространение имели кольца и перстни. Кольца шорские кузнецы выковывали из медных или серебряных монет, перстни изготавливали как с цельнолитым, так и с припаянным щитком обычно овальной или круглой формы, реже – в форме сердца, украшенного орнаментом, выполненным техникой гравировки и соединяющим геометрические и растительные мотивы.

Несоблюдение симметрии, а вернее – ее внезапное нарушение – одна из специфических черт орнамента шорцев.

Популярные у шорцев в конце XIX – начале XX столетия серьги из согнутой кольцом проволоки имели широкий ареал распространения в Сибири еще в X–XI вв. Различные типы проволочных серег широко бытовали в прошлом у многих народов Сибири, Поволжья и Средней Азии. Однако только у шорцев этот наиболее древний тип ушных украшений сохранился в своем первоначальном виде до конца XIX – начала XX в.

Покупные украшения начали проникать в быт абинцев еще в XVIII столетии, что было подмечено еще И. Гмелиным при описании абинских татарок в 1734 г., у которых на косах "висят кольца, какие обычно продают в русских мелочных лавках" (*Гмелин*, 1994а. С. 11). Пуговицы на их одежде иногда были величиной с рублевую монету. Существовал прием пришивания пуговиц разного типа и цвета на одежду. Бытование налобника в виде полосы ткани с нашитыми раковинами каури отмечено в XVIII в. у абинских модниц (Там же. С. 12).

К середине XX столетия незатейливый орнамент почти полностью исчезает с предметов быта и костюма таежных шорцев в связи с появлением мануфактурных товаров, изредка еще встречаясь на костяных предметах из охотничьего снаряжения – подставках для ружья, самодельных курках, мерках для пороха. Резьба по кости у шорцев у некоторых охотников сохранялась к приходу советской власти, доказательством чему служит костяная пластинка с изображением пятиконечной звезды. Этот символ не противоречил старинному значению оберега – пятизвездчатая розетка, образованная расположением зигзага по кругу, встречалась в предметах, изготовленных в XIX в.

В первой четверти XX столетия шорские женщины, как и женщины у соседних народов, становятся поклонницами народного декоративного искусства, сложившегося под влиянием городской культуры. Они вяжут крючком кружева для подзоров, скатерти, воротники для платьев, вышивают салфетки, не внося своих традиций в это искусство. Вышивка полотенец становится частью этого искусства, что подтверждает украшение концов полотенца связанными крючком кружевами, точно такими, какие пришивали к подзорам.

В остальном в конце XIX – начале XX в. предметы декоративного народного искусства отражали происходящий процесс проникновения в их быт городской культуры. В домах зажиточных шорцев появляются этажерки с точеными ножками, рамы для зеркал и календарей с накладной и пропильной резьбой, окованные жестью сундуки и стулья с фигурно вырезанными спинками, приобретенная на ярмарках утварь, предметы конской упряжи, имеющей чисто утилитарное значение. Символы оберега потеряли свое значение.

ГЛАВА 7

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ОРГАНИЗАЦИИ, ДВИЖЕНИЯ И ПРОЦЕССЫ В XX в.

Впервые вопрос о выделении "инородцев Кузнецкого уезда" в самостоятельную национальную единицу был поднят только в 1924 г., когда по инициативе Сибревкома в с. Кузедеево был проведен "Татаро-шорцевский" горнорайонный съезд. До этого, по различным проектам, выдвигавшимся с 1917 г. областниками, а затем лидерами алтайской национально-политической элиты, различные группы кузнецких татар – шорцев должны были быть включены в общей массе "инородческого" населения в Ойрот-Хакасскую республику, а затем, по другому варианту, – в республику Ойрот.

8 июня 1917 г. исполком Томского губернского собрания принял решение о созыве алтайского "инородческого" съезда делегатов Бийского и Кузнецкого уездов (*Демидов*, 1978). На съезде, проходившем с 1 по 6 июля 1917 г. в г. Бийске, было принято решение ходатайствовать перед Временным правительством о создании самостоятельной национально-административной единицы в рамках земства. Одновременно был образован временный национальный исполнительный орган – Алтайская Горная дума. Каганом думы был избран Дмитрий Анучин.

28–30 июля 1917 г. на съезде уполномоченных аилов был создан Кузнецкий отдел Алтайской Горной думы – первый национально-государственный орган шорцев. Во главе его стал один из национальных вождей – Сарысеп Конзычаков. В четырех "национально-обособленных" волостях – Мрасской, Кондомской, Верхнекондомской и Томской – вводились самообложение на нужды самоуправления, а также запрет на заселение волостей русскими переселенцами. В марте 1918 г. на Учредительном съезде Алтайской думы создается особая административная единица – Каракорум-Алтайский округ – с исполнительным органом – Каракорумской управой. Главной ее целью было создание самостоятельной республики Ойрот. Это не привело зарождавшийся этнос шорцев к благоденствию. Более того, из-за нарушения прежних экономических связей в условиях гражданской войны хозяйство шорцев пришло в полный упадок. Спасаясь от голода и террора со стороны анархистских бандитских формирований из числа бывших старателей с золотых приисков, большое число шорцев переселилось в земледельческие степные районы Минусинского и Бийского уездов (ГАТО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 1. Л. 14).

Только после окончательного восстановления советской власти на юге Сибири появились реальные условия для национального самоопределения шорцев. Весной 1920 г. при Сибревкоме создается отдел по делам национальностей. В составе Томского губернского подотдела 18 января 1921 г. образуется Кузнецкий уездный подотдел с секцией татар-шорцев во главе с Побызаковым (Там же. Ф. 317. Оп. 1. Д. 16. Л. 1).

В июле 1921 г. по инициативе отдела по делам национальностей Сибревкома в г. Томске созывается совещание представителей коренного тюркоязычного населения Бийского, Ачинского и Кузнецкого уездов для рассмотрения национального вопроса. С. Конзычаков, занимающий в те годы пост заместителя Алтгубнаца предложил образовать в составе РСФСР автономную республику Ойрот, куда бы вошли все тюркоязычные народы Южной Сибири. Это предложение было перенесено для окончательного решения в Наркомнац (КПСС в резолюциях.., 1983. 9-е изд. Т. 2. С. 343). На этом совещании было принято решение снарядить в августе–октябре 1921 г. на юг Томской губ. научно-экономическую экспедицию во главе с А.А. Ар-

хангельским. По результатам партконференции, прошедшей в Кузнецке в марте 1921 г. был намечен ряд практических мероприятий по улучшению социально-экономического положения кузнецких татар-шорцев. Например, было решено возвратить всем шорцам-охотникам их промысловые ружья, изъятые под предлогом военного положения в 1920 г. Открылись Мрасская и Кондомская фактории и началось регулярное снабжение боеприпасами, заводскими охотничьими ружьями, продуктами и промышленными товарами более 2,5 тыс. шорских охотничьих хозяйств. Были отменены все долги скупщикам, национализированы промысловые угодья. Стали пропагандироваться передовые методы ведения хозяйства, создаваться первые промысловые и лесосплавные артели. Для того чтобы преодолеть культурную отсталость населения, в 1921–1922 гг. были созданы 10 школ на 243 чел. и детдом в пос. Кабырза на 30 чел. Для подготовки учителей Томский губисполком в 1922 г. установил 10 стипендий для шорской молодежи, направленной на учебу в Сибирскую интершколу и Комуниверситет. В ноябре 1923 г. бюро Кузнецкого горкома РКП(б) обсудило результаты этих мероприятий, признало их недостаточными и потребовало от органов здравоохранения и просвещения улучшения работы по обслуживанию шорского населения.

В то время как советские органы пытались практически решать вопросы экономического подъема края, бывшие члены Каракорумской управы, как самые грамотные из "инородцев" в руководстве Алтгубнаца, продолжали добиваться создания республики Ойрот. 5 сентября 1921 г. в Москве на коллегии Наркомнаца С. Конзычаков вновь выступил с докладом об этническом единстве народов Саяно-Алтая и необходимости выделения их в единую республику. Коллегия Наркомнаца, несмотря на красноречие Конзычакова, запросила мнение Сиббюро ЦК РКП(б). Партийный орган признал создание отдельной республики нецелесообразным, поскольку "такое объединение не составило бы целого ни в географическом, ни в экономическом отношении". Сам же проект был назван "совершенно нежизненным и политически опасным" в силу его неспособности обеспечить политическую устойчивость южной границы Сибири. "Прочность Советской власти, – отмечало Сиббюро, – в этом обширном районе может быть достигнута не моральным удовлетворением кучки националистически настроенной части населения, а классовой сплоченностью трудящихся промышленного и земледельческого населения края". Это заключение Сиббюро было заслушано 10 ноября 1921 г. на коллегии Наркомнаца, однако учтено не было. С. Конзычаков получил согласие на образование автономной Ойрот–Хакасской обл. Он сразу же обратился с письмом к И.В. Сталину с просьбой выдать ему "надлежащее отношение" в Сиббюро ЦК РКП(б) о содействии в подготовке выделения Ойрот–Хакасской автономной области и получил положительный ответ (Очерки истории.., 1973; *Потапов*, 1948).

15 ноября 1921 г. на заседании Оргбюро ЦК РКП(б) вновь были рассмотрены предложения С. Конзычакова, заключение Сиббюро и Наркомнаца. Проект Ойрот–Хакасской автономной области был вновь отвергнут, хотя сама идея образования национальной автономии на Алтае не отрицалась. Было решено после разгрома на Алтае националистических банд собрать в с. Улала (ныне Горно-Алтайск) съезд представителей Бийского у. В январе 1922 г. началась подготовка к такому съезду с обсуждением статьи С. Конзычакова, опубликованной в журнале "Сибирские огни" (*Конзычаков*, 1922. С. 109–115). Однако при окончательном обсуждении проекта автономии 18 марта 1922 г. Сибревком, вопреки предложению Конзычакова, воздержался от включения кузнецких татар-шорцев в создаваемую автономию "вплоть до выяснения их этнографического состава и экономического тяготения" (ГАТО. Ф. 317. Оп. 1. Д. 10. Л. 8–10).

В 1923–1924 гг. Кондомская, Верхнекондомская и Мрасская волости объединились в единый Кондомский р-н с центром в с. Кондомском. Одновременно были организованы в составе района восемь сельсоветов. Кузнецкая, Томская, Кузедеев-

ская волости со смешанным населением отошли к Кузнецкому р-ну. С началом районирования Сибири Томский губисполком дважды возвращался в 1923–1924 гг. к вопросу о включении шорцев в состав автономной области "Ойрот". В очередной докладной записке С. Конзычаков предлагал передать из состава Томской губ. Кондомскую, Верхнекондомскую, Мрасскую и Томскую волости с численностью шорцев на 1920 г. – 11 008 чел., что составляло 78% от всего татаро-шорского населения Кузнецкого у. (14 109 чел.). Созданная специальная комиссия отнеслась к этой идее отрицательно, считая, что "кузнецкие инородцы татаро-шорцы экономически тяготеют к Томской губернии, с Ойротской автономной областью у них нет удобных путей сообщения и бытовой связи, а две из четырех намеченных к передаче волостей на 47% населены русскими". К тому же, как полагала комиссия, "это выделение нарушит хозяйственную целостность богатого полезными ископаемыми Кузнецкого бассейна". Одновременно комиссией было рекомендовано при волостном районировании губернии объединить и выделить татар-шорцев в самостоятельную особую административную единицу (Там же. Ф. 480. Оп. 1. Д. 1. Л. 15).

Согласно постановлению президиума Томского губисполкома от 22 июня 1924 г. за № 27, в с. Кузедеево 5–9 августа 1924 г. состоялся "Татаро-шорцевский горно-районный съезд" Кузнецкого у. с представительством учителей, волостных исполкомов и только что образованных сельсоветов. Перед началом съезда вопрос о создании какого-либо национального района в повестке не значился. По настоянию шорцев Федора Тельгерекова и Федора Токмашева было принято решение организовать единый Татаро-Шорцевский горный район с правами и привилегиями округа. В состав района предполагалось включить Кондомский р-н полностью, а также частично Томскую и Кузедеевскую волости Кузнецкого р-на. Граница предполагаемого района начиналась от улуса Абашево, включала на севере поселки Подобас, Протоку, Осинники Петраковской вол. Выдвигалось предложение организовать три вспомогательных подрайисполкома: в Осинниках, Кондоме, Верх-Кондоме с правами прежних райисполкомов.

Представитель Томского губисполкома З.С. Гайсин заявил, что при опросе "нацмены" Томской вол. изъявили желание присоединиться не к Кондомскому, а к Кузнецкому р-ну. Однако ему возразили, что "малограмотные верхнетомские шорцы не думали тогда, что можно образовать национальный район", что "русские нас давят..." и что "мы по-русски плохо понимаем и не можем понять, что делает сельсовет" (Там же. Л. 70; *Садовой, Белозерова*, 2003. С. 145).

Материалы съезда после утверждения их президиумом Кузнецкого исполкома от 19 августа 1924 г. дошли до Томского губисполкома только в октябре 1924 г. (Там же. Д. 2. Л. 54–71).

Пока готовились материалы указанного съезда в Томский губисполком 5 августа 1924 г. пришел запрос от Сибревкома с настоятельным требованием вновь рассмотреть предложения Ойротского облисполкома от 1923 г. о присоединении части территории Кузнецкого у., населенной шорцами, к Ойротии. Президиум Томского губисполкома постановлением от 20 августа 1924 г. признал возможным передать Ойротской автономной области только один Кондомский р-н, как "тяготеющий экономически к Бийску и имеющий сходные природные условия". Бывшая Томская вол., экономически связанная с г. Кузнецком, оставалась в Кузнецком р-не Кузнецкого у. Томской обл. Это означало, что только половина из всех татар-шорцев отходила к Ойротии. 23 августа 1924 г. это постановление было отправлено в Сибревком и Наркомнац. Однако после получения решений татаро-шорцевского съезда и мнения С. Конзычакова с его единомышленниками из Ойротского облисполкома события стали развиваться по другому сценарию.

12 января 1925 г. было опубликовано постановление ВЦИК СССР об образовании Горно-Шорского национального района с центром в улусе Мыски (*Галаганов*, 2003. С. 3). На заседании президиума Кондомского РИКа от 31 июля 1925 г. было

принято решение ходатайствовать перед Томским губернским комитетом содействия туземным народностям включить шорцев "ввиду сходства образа жизни таковых с северными туземцами" в состав обслуживаемых комитетом. Кроме того, предполагалось открыть шорское отделение при Кондомском РИКе и культбазу, и просить Кольчугинский исполком добиться от центрального Комитета Севера организовать при будущем Кузнецком округе местный шорский комитет. Это ходатайство, как следует из документов, было удовлетворено, хотя Кузнецкий комитет так и не образовали.

25 августа 1925 г. Сибревком, имея на руках материалы татаро-шорского съезда и постановление ВЦИК СССР, принял решение ускорить образование в южной части Томской губ. национального района с центром в улусе Мыски и избрать для этих целей ревком в составе трех человек: председателя Ф.К. Тельгерекова, членов ревкома Л.А. Иванова и Ф.М. Токмашева. Согласно этому постановлению Сибревкома, из Кузнецкого р-на должны были отойти к Горно-Шорскому р-ну Мысковский сельсовет бывшей Кузедеевской вол. и часть Кузедеевской и Петраковской волостей (Там же).

Под их руководством 1–8 октября 1925 г. в улусе Мыски прошел I съезд советов Горной Шории. На нем был избран Горно-Шорцевский районный исполнительный комитет советов рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов (председатель – Ф.К. Тельгереков, секретарь – Н.П. Кадымаев) и выработана программа национального строительства и социалистического переустройства всей социально-экономической и культурной жизни района (ГАКО. Ф. 64. Справка. С. 2; Оп. 2. Д. 1. Л. 49).

Сразу после съезда 9 октября 1925 г. для обсуждения вопроса "О состоянии Горно-Шорского района" было проведено заседание бюро Кузнецкого райкома ВКП(б), на котором присутствовали: с решающим голосом – Уткин, Амосов, Тельгереков и с совещательным – Кожевникова, Козлов, Прокудин, Маликов, Михайлов. Было обсуждено состояние доходной базы будущего района и составлено ходатайство об освобождении шорских охотников от государственного сбора. При этом в протоколе отмечалось кризисное состояние охотхозяйства и необходимость организации на территории заказника (*Галаганов*, 2003. С. 4). Кроме этого обсуждались вопросы о реорганизации изб-читален под школы, об открытии повсеместно кустарных мастерских, развитии пчеловодства и скотоводства как двух основных в те годы отраслей хозяйства будущего района, стимулирования в оплате техработников, выезжающих в отдаленные улусы.

Всего за период существования Горно-Шорского национального района было проведено шесть таких съездов, последний из которых в ноябре 1936 г. Последним председателем Горно-Шорского райисполкома избирался 10 июля 1938 г. Николай Петрович Кусургашев (ГАТО. Ф. 64. Оп. 2. Д. 380. Л. 45).

3 ноября 1925 г. был организован окружной суд с 10 судебными участками и выездными сессиями. 27 апреля 1927 г. на собрании актива района председателем райисполкома избирается Ф.М. Токмашев, создается народный суд, а также прокуратура и районный отдел НКВД.

В 1926 г. был образован Горно-Шорцевский РК ВКП(б). Под непосредственным руководством райкома партии было создано 13 ячеек ВЛКСМ, пять пионерских и две профсоюзные организации. Во всех ячейках преобладали и главенствовали в основном русские (Там же. Д. 35. Л. 3).

Декретом ВЦИК "Об образовании в составе Кузнецкого округа Сибкрая национального Горно-Шорского района" от 12 апреля 1926 г. законодательно было закреплено национальное самоопределение шорского народа (Собрание Узаконений Рабоче-крестьянского правительства РСФСР. 1926. № 23. С. 179. Отд. 1).

Общая площадь образованного района составила 30 тыс. км^2, численность входящего в него населения – 23 тыс. чел., из них 16 тыс. шорцев, 5 тыс. русских, 2 тыс.

мордвы (ГАКО. Ф. 22. Оп. 1. Д. 13. Л. 342). По своей сути созданный национальный район был первичной формой советской национальной государственности малочисленной народности РСФСР, имеющей этническую территорию, компактное расселение, экономическую целостность хозяйства и обладающей единым шорским языком.

До 1930 г. Горно-Шорский райисполком подчинялся Кузнецкому окрисполкому и состоял из пяти отделов – административного, финансово-налогового, земельного, военного, общего, а также секретариата и пяти секций – административно-правовой, сельскохозяйственной, торгово-кооперативной, финансово-налоговой, здравоохранения. Руководство текущей работой по координации деятельности всех подведомственных исполкому предприятий осуществлял избранный исполкомом из своего состава президиум из пяти человек.

В районе, объединявшем 323 населенных пункта, первоначально было образовано 33 сельсовета, главами которых обычно назначались русские из-за малограмотности шорцев и недоверия к воспитанникам православных миссионерских школ и Бийского катехизаторского училища. Для улучшения работы из смешанных сельсоветов среди шорцев-аборигенов были выделены национальные. Чисто шорскими сельсоветами являлись Средне-Челейский и Чувашенский, исключительно русскими – Бенжерепский, Кандалепский, Верхне-Талинский. Фактически границы образованных сельсоветов совпадали с границами расселения локальных групп шорцев, которые соответствовали прежним "инородческим волостям" XIX – начала XX в.

В обязанности председателей шорских национальных сельсоветов входили выполнение постановлений и указов ВКП(б) и правительства, сбор налогов, статистический учет населения и хозяйств, организация выборов в советы различного уровня, работа по ликвидации неграмотности и улучшению социальной структуры населенных пунктов, организация колхозов и контроль за выполнением планов. С 1926 г. председатели и секретари сельсоветов из числа зажиточных шорцев стараниями коммунистов стали вытесняться малограмотными бедняками. Причем большинство их не справлялось с работой, что приводило к постоянной текучке кадров. Председатели подбирались по профессиональному и национальному признакам: в национальных сельсоветах главенствовали шорцы в массе своей из более грамотных "низовских", в остальных – русские из числа крестьян-земледельцев. Секретарями в большинстве своем были грамотные русские, но зачастую не знавшие местных диалектов шорского языка.

Для исправления положения проводились курсы повышения квалификации и "коренизация" аппарата (ведение делопроизводства, судопроизводства на родном национальном языке, подготовка кандидатов из национального актива, введение служащих – представителей национальных меньшинств – в государственный, советский и партийный аппараты) (*Садовой, Белозерова*, 2003. С. 147). С осени 1930 г. переписка между национальными сельсоветами и райисполкомом, судопроизводство стали вестись на литературном шорском языке, хотя в архивах почему-то сохранились документы за тот период только на русском (ГАКО. Ф. П-3. Оп. 1. Д. 7. Л. 20; Д. 31. Л. 46–47; Р-1138. Оп. 1. Д. 45. Л. 1, 4, 12, 19). За год, с октября 1930 г. по август 1931 г., число работников сельсоветов из собственно шорцев увеличилось с 67 до 127 чел. Из 16 членов президиума Горно-Шорского райисполкома 13 были шорцами. В составе исполкомов сельских советов из 191 чел. 140 являлись шорцами (Там же. Ф. П-3. Оп. 1. Д. 31. Л. 47–48). И тем не менее ключевые и наиболее ответственные посты в банке, суде, прокуратуре, милиции, НКВД, а также в ряде отделов РИКа (райфо, коммунальный отдел) продолжали занимать в основном русские или украинцы (Там же. Ф. Р-1138. Оп. 1. Д. 45. Л. 19).

Существует два противоречивых мнения относительно степени национального самоопределения шорцев. В массовом сознании современной национально-политической шорской элиты бытует точка зрения, что создание Горно-Шорского р-на оп-

ределялось необходимостью формирования системы национального самоуправления. Историки считают, что "сложившаяся система территориальных связей и этническая специфика систем жизнеобеспечения при административно-территориальном переустройстве Горной Шории не прослеживается" (*Садовой, Белозерова*, 2003. С. 148). Власть председателей сельсоветов всегда (вплоть до настоящего времени) была ограничена различными инструкциями и циркулярами. В их полномочия не входили важнейшие для местных жителей вопросы распределения промысловых территорий и регуляции поземельных отношений. Впрочем, труднодоступность большинства сельсоветов, особенно в Южной Шории, способствовала некоторой обособленности и самостоятельности в принятии решений.

Заметную помощь неокрепшему национальному району оказал созданный при Кузнецком окрисполкоме Совет национальных меньшинств. На первом его совещании в г. Щегловске 25 сентября 1927 г. среди прочих присутствовали восемь делегатов от Горно-Шорского р-на. Большое внимание на совещании уделялось подготовке национальных кадров, для чего планировалось открытие краевого педагогического техникума для обучения шорцев, хакасов, ойрот-алтайцев.

Сразу после организации района стали высказываться предложения о его реорганизации. А. Кусургашев предлагал разделить Горно-Шорский р-н на части, а центр района "исходатайствовать с правом округа и сделать четыре подрайона с правами РИКов" (*Галаганов*, 2003. С. 8). На собрании актива Горно-Шорского райкома ВКП(б) 27 апреля 1926 г. Ф. Тельгереков был обвинен в "националистическом уклоне" за призыв уделять в районе больше внимания именно шорскому населению. Осуждалось также предложение о реорганизации района в чисто национальный в составе Мрасской и Томской волостей. Столицей района предлагалось избрать с. Осинниковское (в окрестностях его предполагалось тогда строительство Тельбесского завода) или с. Кузедеевское. Население бывшей Кузедеевской вол., где преобладало русское население, требовало перевода их обратно в Кузнецкий р-н. Высказывались также мнения о разделении района и присоединении по частям к Бийскому у., Ойротии или Хакасии. В результате было принято решение о переводе резиденции района в улус Осиновский. Однако на краевом совещании в Новосибирске в 1927 г. центром района было определено с. Кузедеевское.

Постановлением Кузнецкого окрисполкома за № 92 от 26 октября 1928 г. было решено организовать в Горно-Шорском р-не два "аймачных" исполнительных комитета с правами волостных исполкомов и с непосредственным подчинением их Горно-Шорскому райисполкому: Усть-Кабырзинский из семи сельских советов с населением 4726 чел. и Кондомский из стольких же сельсоветов с населением 5630 чел. Общая численность населения района на тот период составила 11 853 русских, 11 723 шорца (Там же. С. 14). К тому времени РИК окончательно признал, что само название "национальный" не соответствует сложившейся ситуации (ГАКО. Ф. Р-64. Оп. 2. Д. 76. Л. 11–12). К началу коллективизации система управления населением Горно-Шорского национального района ничем не отличалась от общегосударственной.

В начале 1929 г. планировалась передача Кузнецкому р-ну территории Горно-Шорского р-на от улуса Мыски до с. Кузедеево с 12 сельсоветами, где преобладало русское население. По другому варианту, принятому третьим пленумом Горно-Шорского райисполкома в мае 1929 г., предлагалось разделить Горно-Шорский р-н на два района: собственно Горно-Шорский из 14 шорских сельских советов с центром в улусе Усть-Кабырза и Тельбесский – тоже из 14 сельсоветов с центром в с. Кузедеево. В среде алтайской и хакасской интеллигенции продолжал дискутироваться вопрос о присоединении Шории к Ойротии или к Хакасии. Поступали предложения, имевшие целью укрепить национальную государственность шорцев, и в Сибрайисполком, однако поддержки там не получили (Там же. Ф. 64. Оп. 2. Д. 7. Л. 249). Население района в то время составляло 11 853 русских и 11 591 шорцев.

С началом промышленного освоения края наибольшее развитие получила горнорудная, деревообрабатывающая и золотодобывающая промышленность. Рудники Горной Шории обеспечивали сырьем Кузнецкий металлургический комбинат (КМК) на 90%, деревообрабатывающая промышленность за одну только пятилетку увеличила заготовление древесины на 287%. Строительство железной дороги Кузнецк-Таштагол повлекло за собой появление крупных поселков – Тельбес, Мундыбаш, Осинники и других. Так, если в 1931 г. рабочие-шорцы составляли 5,4% от общего числа всех рабочих района, то к 1949 г. рабочих шорцев только в одной горнорудной промышленности насчитывалось 28% (*Потапов*, 1956. С. 128).

В указанное время все активнее стали протекать процессы этнической ассимиляции шорцев. Численность их значительно уменьшилась относительно всего населения района. Если к началу 1930-х годов в планируемом Тельбесском р-не шорцев было 5,5 тыс. из 26 тыс. (21%) всего населения, в Горно-Шорском, соответственно, 9 тыс. из 13 тыс. (70%), то к 1949 г. в целом по всему национальному району шорцев оставалось немногим более 10%. Большой урон в те годы понесла сложившаяся шорская национальная интеллигенция. В результате необоснованных репрессий 1936–1937 гг. по обвинению в контрреволюционном националистическом заговоре были уничтожены почти все ее наиболее видные представители.

Эти обстоятельства, а также необходимость изменения административных границ в связи с промышленным освоением и нарушением экономической целостности района, послужили причинами реорганизации национального района в три чисто административных района (Кузедеевский, Мысковский, Таштагольский). Такое решение принял Новосибирский облисполком 29 сентября 1938 г. (ГАНО. Ф. Р-1020. Оп. 2. Д. 16. Л. 324–325. Копия. Машинопись), что было закреплено Указом Президиума Верховного Совета РСФСР от 22 июня 1939 г. (Административно-территориальное.., 1966. С. 92; ГАКО. Ф. П-124. Оп. 1. Д. 4. Л. 5, 66; Архив МАЭ. Ф. 3. Оп. 1. № 232. Л. 66).

В то время под влиянием данного И.В. Сталиным определения нации, главное внимание стало уделяться компактно расселенным крупным национальностям, а дисперсные национальные группы, в том числе и шорцы, оказались вне поля зрения. Распространенное тогда же мнение об успешном решении к концу 1930-х годов в СССР национального вопроса не учитывало того, что, в отличие от классовых противоречий, ликвидация фактического неравенства, в котором еще находились малые народы по отношению к нациям, – процесс довольно длительный. Всего к 1934 г. на территории СССР национальных районов, образованных решением высших органов, было 97. В целом таких национальных районов и сельсоветов насчитывалось около 5 тыс., причем 458 национальных районов только в РСФСР (*Агаев*, 1978). И все они, выполнявшие, как тогда считалось, основную задачу – "подъем экономики и культуры малых народов и национальных групп до уровня всего населения СССР", были ликвидированы.

После ликвидации Горно-Шорского национального района этническое развитие шорцев стало замедляться и принимать новые формы. Еще некоторое время продолжалось преподавание в начальных классах родного шорского языка, выпускалась литература на этом языке, продолжали сохраняться фольклорные коллективы, проводились слеты сказителей, однако необходимых реальных условий для дальнейшего развития общешорской национальной культуры уже не было. Оказался закрыт педагогический техникум, в школах преподавание стало вестись на русском языке, прекратилась публикация литературы на шорском языке. Без поддержки со стороны государства еще не окрепшая малая шорская народность самостоятельно развиваться не могла.

Уцелевшие после репрессий шорские учителя и другие представители интеллигенции большей частью погибли на фронтах Великой Отечественной войны, что явилось невосполнимой утратой для маленькой народности. В послевоенный пе-

риод главной задачей Горной Шории стало развитие промышленности, а вопросы социально-экономического и культурного развития сельских районов отошли на второй план.

Постановлением Совмина РСФСР № 859 от 8 июня 1960 г. и решением Кемеровского облисполкома № 522 от 20 июня 1960 г. "О ликвидации колхозов Горной Шории как нерентабельных" окончательно были уничтожены все организационные формы хозяйства в сельских районах. Причем в южных таежных районах Горной Шории взамен ничего другого не было предусмотрено и создано, что резко осложнило социально-экономическую ситуацию в Таштагольском р-не. Прекратилось финансирование нового строительства, после чего жилые дома, школы, клубы постепенно приходят в негодность. В настоящее время из 13 клубов (на 85 населенных пунктов) четыре находятся в аварийном состоянии, а еще пять требуют капитального ремонта. Более двух третей трудоспособного населения сельских районов переселились в города Междуреченск, Новокузнецк и др. и крупные поселки. В 1987 г. из остававшихся 3252 шорцев сельчан Таштагольского р-на было всего 1127 работавших (20% всего трудоспособного населения района, из которых 823 рабочих и 304 служащих) и 1000 пенсионеров. В целом до сих пор наблюдается тенденция к уменьшению численности шорцев в сельских районах.

В результате необоснованных хищнических вырубок леса резко сократилось количество кедровников и промыслового зверя. Полностью уничтожены леса Амзасского, Чугунашского, Алтамашского, Шалымского лесничеств, оголены берега рек Мунжа, Кубань, Калтарак, Сагала, Шерек и др.

Особенно в бедственном положении находится население Усть-Анзасского и Чилису-Анзасского сельсоветов, где нет электрического освещения, школ, автомобильных дорог, достаточного снабжения товарами первой необходимости.

21 мая 1986 г. Таштагольский горисполком разработал и утвердил "Комплексную программу развития сельских Советов народных депутатов". Развитие экономики сельских районов осуществляется посредством создания кооперативов, поощрения индивидуальной трудовой деятельности, расширения традиционных для данной местности народных промыслов. В пос. Чилису-Анзас созданы кооперативы "Огонек" по откорму лошадей, "Горная Шория" по производству товаров народного потребления, "Пчеловод" по строительству домов; в Шерегеше – "Спорт"; в Ключевом – "Восход" по откорму скота. Всего функционируют около 20 кооперативов. Кооперативам и частным лицам продана первая партия мотоблоков, хотя и без запчастей; организуется прокат конных косилок, грабель; заказаны микротракторы.

11 февраля 1988 г. было принято решение Кемеровского облисполкома № 37 "О мерах по улучшению социально-экономического развития Таштагольского района". Намечено строительство автомобильных дорог до пос. Белка через пос. Ключевой, дороги до пос. Кабырза и подсобного хозяйства Шерегешского рудоуправления в устье р. Малая Суета. Одновременно силами мехлесхоза и Шерегешского рудоуправления строятся подсобные хозяйства на 50 лошадей, 400 пчелосемей, столовая на 25 мест.

Планируется превратить Горную Шорию в туристский центр, для чего открыть пять–семь конно-водных маршрутов, построить на р. Мрас-Су у поселков Кабырза, Усть-Анзас, Малая Суета туристские кемпинги, в пос. Шерегеш – турбазу для горнолыжников.

На I съезде шорского народа, состоявшемся 17–18 марта 1990 г. в Новокузнецке с основным докладом выступил М.А. Тодышев, работавший с 1982 г. в "органах КГБ СССР и занимавшийся вопросами национализма в г. Новокузнецке" (Газета "Туган-Чер". 1994. № 1). Он и намечался в первые президенты созданной на съезде Ассоциации шорского народа, однако победил при голосовании простым большинством таштаголец Георгий Челбогашев, работавший заместителем председателя

Таштагольского горисполкома. Съезд при общем ликовании принял резолюции "О восстановлении национальной государственности", как основное направление дальнейшей стратегии действий и "О сохранении природы Горной Шории", как первоочередную задачу, нацеленную на спасение среды обитания этноса. Новым в решениях съезда являлось требование отнести шорцев к числу малочисленных народов Севера, остальное – издание национальной и учебной литературы, подготовка национальных кадров, охрана природы и т.д. – повторяло в определенной мере рекомендации проводившихся ранее научно-практических конференций в г. Таштагол и решения исполнительных органов власти.

В марте 1991 г. полностью взявшая в свои руки руководство национальным движением тюркоязычных народов Кузбасса Ассоциация шорского народа организовала и провела в Новокузнецке Первый съезд коренных народов Южной Сибири, пригласив представителей телеутов, калмаков, хакасов, алтайцев, кумандинцев, тофаларов. На съезде создали Ассоциацию тюркоязычных народов Южной Сибири с президентом Г.Н. Куюковым – шорцем из Новокузнецка, приняли устав и резолюцию. Вскоре из-за разногласий в этом движении Ассоциация коренных народов Южной Сибири распалась, и никто более о ней не вспоминал.

В марте 1992 г. в Таштаголе проводится Второй съезд шорского народа, на котором М.А. Тодышев избирается председателем Ассоциации шорского народа. По сложившейся традиции в довольно резких тонах было принято обращение к Верховному Совету и правительству России, "завоевавшей Горную Шорию, как и всю Сибирь в XVII в.", с требованием предоставить шорскому народу ежегодную компенсацию за "выкаченные миллионы тон угля, железной руды, золота, вырубленные миллионы кубометров леса и несметное количество пушнины". Была принята резолюция "О территориях традиционного природопользования" с требованием не допустить передачу шорской земли в частные руки. В другой резолюции появилось требование ратифицировать Конвенцию МОТ "О коренных народах, ведущих племенной образ жизни в независимых странах" и включить шорцев в список народов Севера. Одно из решений съезда об освобождении созданных ассоциацией предприятий от местных налогов вскоре было выполнено. В главной резолюции – "О восстановлении автономии шорского народа" – выдвигалось требование внести в предстоящую повестку сессии Верховного Совета РФ вопрос о восстановлении автономии.

По результатам шорских съездов 24 февраля 1993 г. вышло постановление Совета национальностей Верховного Совета РФ "Об отнесении шорцев, телеутов, кумандинцев к малочисленным народам Севера".

Требования шорских съездов не остались без внимания и в Администрации Кемеровской обл. Комитетом по культуре была разработана и начала осуществляться программа "Межнациональное культурное сотрудничество". В конце 1991 г. в администрации создается Комитет по национальным вопросам. Комитет координировал подготовку и выпуск учебно-методической литературы, выполнение многих решений социально-экономического плана в местах компактного проживания тюркоязычных народов Кузбасса, обеспечил льготный прием абитуриентов из числа шорцев, татар и телеутов в вузы. По его инициативе были профинансированы многие научные исследования по проблемам возрождения аборигенных народов и проведен целый ряд мероприятий, связанных с национально-культурным возрождением шорского народа. Однако в начале 1995 г. Комитет по национальным вопросам был передан в состав Департамента культуры Администрации Кемеровской обл.

В решениях внеочередного III съезда шорского народа 10 октября 1993 г. явочным порядком было провозглашено восстановление автономии шорского народа в форме Горно-Шорского автономного округа в прежних границах. Решение съезда никто так и не признал, и оно осталось как бы незамеченным.

Этноцентризм части шорской молодежи усилил трения между нею и русскими старожилами в пос. Чулеш Таштагольского р-на из-за территорий природопользо-

вания; ухудшилось отношение к туристам на территории Шорского национального парка. Дошло до того, что в марте 1994 г. группа шорской общественности выразила протест против создания в Таштаголе другой общественно-культурной организации – общины русских казаков, что, в свою очередь, еще более обострило этнополитическую ситуацию на юге Кузбасса.

Без политической подоплеки возрождением традиционной культуры занимались только опекаемые Департаментом культуры Администрации Кемеровской обл. национально-культурные центры, фольклорные ансамбли, сотрудники Музея этнографии и природы Горной Шории в Таштаголе, Осинниковский краеведческий музей. По инициативе и усилиями главы администраций Таштагола Н.И. Шатилова в таежном пос. Усть-Анзас был создан первый на Юге Сибири национальный экомузей "Тазгол". При экомузее сотрудники Кузбасской лаборатории археологии и этнографии Сибирского отделения РАН и Музея этноэкологии Сибири КемГУ организовали Горно-Шорский центр этноэкологических исследований. Результатом многолетних исследований стали публикации монографий, двух выпусков "Шорских сборников" и открытие в 1993 г. Музея этнографии и природы Горной Шории в Таштаголе и экомузея "Тазгол", о котором говорилось выше.

Ассоциация шорского народа активно занимается вопросами образования данной народности. Из-за этнической смешанности населения не представляется возможности организовать шорские национальные школы. Дети из отдаленных поселков, где нет школ, учатся в интернатах городов Таштагол, Мыски и Междуреченск. Значительно увеличилось за последние годы число поступающих в вузы и техникумы "коренных" абитуриентов. По данным на январь 1999 г., в вузах области обучались по разным специальностям 120 чел., – представителей коренных народов области – в основном в Новокузнецком государственном педагогическом институте (НГПИ). Существуют национальные шорские коллективы художественной самодеятельности: "Отчагаш" (Мыски), "Тагдагал" (Осинники), "Чылтыс" (Таштагол), "Алты-Ай" (Новокузнецк), "Ойун" (Междуреченск) и др.

Перечисленные выше коллективы исполняют песни, легенды на родном языке, инсценируют обряды, используя различные национальные инструменты (комус, бубен и др.), проводят праздники ("Пайрам" и др.), спартакиады по шорским традиционным видам спорта: стрельбе из лука, катанию на лыжах с "тайяком" ("каеком"), борьбе "куреш".

Можно констатировать тот факт, что ныне в средних учебных заведениях преподается родной язык. После 50-летнего перерыва в 1990 г. его преподавание было восстановлено в 8-летней школе-интернате Таштагола и в средних школах поселков Шерегеш и Бородино, городов Междуреченск и Мыски. В восьми школах области обучают детей шорскому языку. Эти школы расположены главным образом в местах компактного проживания народа: поселках Сензас, Ключевой, Мрас-Су и др. Преподавание языка в основном ведется в начальных классах. Из 600 детей шорскому обучаются примерно 460. Родному языку учат, в частности, в воскресной школе г. Осинники, а также на станции юных туристов Таштагола. Преподаватели – прежде всего выпускники НГПИ, где сейчас, в силу экономических трудностей, трудятся на кафедре шорского языка всего пять преподавателей и обучаются 60 студентов. Имеются учебники на шорском языке. Издан шорский букварь, шорско-русский и русско-шорский словари. Имеются русско-шорский разговорник И.В. Шенцовой, учебное пособие по орфографии языка для вузов Э.Ф. Чиспиякова. В целевую программу социально-экономического развития Комитета малочисленных народов ежегодно одним из пунктов вносится статья расходов на издание учебных и методических пособий, сборников фольклора на шорском и русском языках. Регулярно проводятся семинары по методике преподавания шорского языка.

Почти все общественные организации шорского народа раз в месяц или реже издают бюллютени на родном языке: "Туган-Чер" (Междуреченск) и "Тадар кабар-

лары" (Таштагол). Раз в неделю по местному телевидению можно видеть программу "Шорская земля" на родном языке. Следует отметить, что радио- и телепередачи на родном языке ведутся только в Таштаголе (42% шорцев проживают в Таштагольском р-не).

Очень медленно идет в Горной Шории перестройка экономики. Госпромхозы, леспромхозы, артельная золотодобыча, где работали шорцы, ликвидированы по причине банкротства и нерентабельности. Безработица в отдаленных шорских поселках достигает 95%. Не обращается должного внимания на проблемы электрификации отдаленных поселков, состояние автодорог. Начатое строительство ЛЭР-500 Шерегеш–Усть-Кабырза заморожено, а оборудование частично разворовывается. Автодорога Шерегеш–Суета–Усть-Анзас труднопроходима из-за неисправности мостов и дорожного полотна. Созданные в 1995–1998 гг. на базе родовых общин малые предприятия пытаются заниматься охотой и собирательством продуктов тайги. Однако местные административные органы не имеют средств, чтобы им помочь. Местные банки выдают кредиты на невыгодных для таких хозяйств условиях, других же финансовых структур нет. Для государственных, негосударственных и уж тем более иностранных инвесторов бедные, вымирающие отдаленные поселки Горной Шории, естественно, не являются "лакомыми кусочками".

На наш взгляд, постепенное переведение активности шорской национальной интеллигенции из сферы политической борьбы в сферу решения сложнейших вопросов социально-экономического и культурного развития населения всего юга Кузбасса начинает благотворно сказываться и на положении шорцев. Хотя, разумеется, сложных вопросов и препятствий на этом пути остается еще очень и очень много.

КУМАНДИНЦЫ

ГЛАВА 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Кумандинцы (варианты самоназвания: татар-кижи, тадарлар, куманды-кижи, инородцы, оседлые инородцы; в последнее время – кумандинцы) *(Дыренкова,* 1941. С. 82; *Сатлаев,* 1974б. С. 23; ЦХАФ АК. Ф. 81. Оп. 1. Д. 43. Л. 10 об.) – тюркский народ, с 1993 г. официально отнесенный в России к числу коренных малочисленных народов Севера.

Территорией расселения кумандинцев с XVIII в. и до наших дней являются оба берега р. Бии в ее среднем течении со всеми притоками. Проживание кумандинцев на этой территории в начале XVIII столетия зафиксировано на картах С. Ремизова, где Верхняя Куманда, Нижняя Куманда и просто Куманда отмечены по правую сторону от р. Бии (см.: *Розен,* 1998. С. 36–37). В административном отношении территория расселения кумандинцев сегодня входит в состав следующих районов: Турочакского р-на Республики Алтай, Красногорского (бывшего Старо-Бардинского) и Солтонского районов Алтайского края. Небольшая группа кумандинцев проживает в Таштагольском р-не Кемеровской обл. *(Сатлаев,* 1969б. С. 3).

Численность кумандинцев в XVII в., по архивным материалам, обработанным Б.О. Долгих, составляла 360 чел. (*Долгих,* 1960. С. 112). По сведениям Г.Ф. Миллера в 1730-е годы в Кумандинской вол. проживало 105 плательщиков ясака, т.е. взрослых лиц мужского пола (Сибирь XVIII в. .., 1996. С. 29). По данным В.И. Вербицкого за 1860 г., в двух кумандинских волостях числилось 576 душ мужского пола (ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 5. Л. 5). В.В. Радлов сообщал, что в 1869 г. нижних кумандинцев насчитывалось 831 мужчина и 740 женщин, а верхних кумандинцев – 322 мужчины и 284 женщины (*Радлов,* 1929. С. 9). По сведениям землеустроителей, в начале XX в. кумандинцев насчитывалось 2798 душ мужского пола (ЦХАФ АК. Ф. 29. Оп. 1. Д. 671. Л. 34). По подсчетам отдела национальностей Бийского уездного исполкома, в 1921 г. на его территории проживало 4534 кумандинца (Там же. Ф. 768. Оп. 2. Д. 5. Л. 3). Н.П. Дыренкова, проводившая свои исследования у кумандинцев в 1930-е годы, сообщала, что в 1933 г. их насчитывалось около 9000 чел. (Архив МАЭ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 227. Л. 1). На наш взгляд, приводимая Н.П. Дыренковой цифра завышена, так как, по данным переписи 1926 г., кумандинцев зафиксировано только 6334 чел. (3228 мужчин и 3106 женщин). Из них на территории Алтайского края проживали 4948 человек, а в Горном Алтае – 1384 (Кумандинцы.., 1932. С. 804). Сведения о численности кумандинцев в последующие годы неизвестны, поскольку в проводившихся после 1926 г. переписях они не учитывались как отдельный народ.

По оценкам исследователя А.А. Ткаченко, в начале 1990-х годов на территории Алтайского края проживал всего 681 кумандинец (*Ткаченко,* 1996. С. 71). По-видимому, в данном случае речь идет о тех, кто жил в сельской местности Алтайского края.

По подсчетам И.И. Назарова, в Красногорском р-не в 2001 г. проживало 317 кумандинцев обоего пола, а в Солтонском р-не, по данным 2002 г., – 337. Таким образом, в двух районах насчитывалось 654 кумандинца. В Турочаке в 2002 г. их проживало немногим более 100 чел. Всего же, по результатам переписи 2002 г., насчитывается 3114 кумандинцев. Наиболее крупные группы проживают на территории Алтайского края – 1663 чел., из них 831 в городах, в основном в Бийске; в Республике Алтай – 931 чел., из них 445 в г. Горно-Алтайске; в Кемеровской обл. – 294 чел, подавляющее большинство которых живут в городах – 246 чел. (www.perepis2002.ru).

В современной демографической ситуации у кумандинцев четко прослеживаются две тенденции. Во-первых, наблюдается активный отток молодежи в города Бийск и Горно-Алтайск. Во-вторых, признание за кумандинцами особого статуса коренного малочисленного народа Севера и получение в связи с этим особых льгот и пособий побуждает многих людей менять свою национальную принадлежность. Многие кумандинцы в документах сельских администраций до середины 1990-х годов числились как русские. Но после получения в 1993 г. статуса малочисленного народа все они настояли на перемене своей национальности на "кумандинцев". Более того, все дети, родившиеся от смешанных браков, в существующих документах учета теперь записываются кумандинцами.

Язык. Кумандинцы говорят на языке, считающемся одним из диалектов алтайского языка, который входит в уйгурскую группу тюркских языков (*Баскаков,* 1972. С. 4–5). В языке кумандинцев в середине XX в. лингвисты выделяли три говора: турочакский, солтонский и старобардинский (*Он же*, 1966. С. 506).

Этнографическое изучение кумандинцев начинается в XIX в., хотя отдельные сведения по традиционной культуре этого народа можно встретить и в работах исследователей XVIII столетия. Среди этнографов XIX в. следует назвать имена В.И. Вербицкого (1893; 1993), В.В. Радлова, опубликовавшего дневниковые заметки своих экспедиций по Сибири (1884; 1989), сибирских публицистов и общественных деятелей Н.М. Ядринцева (1885), Н. Богатырева (1908), С.П. Швецова (1903) и Н.Б. Шерра (1903). Их деятельность по этнографическому изучению алтайцев получила довольно высокую оценку и подробно отражена в специальных публикациях Л.П. Потапова (1953б) и Ф.А. Сатлаева (1969а).

В 1920–1930-е годы изучением традиционной культуры кумандинцев и сбором предметов для музейных коллекций занимались А.В. Анохин и А.И. Новиков. В 1930-е годы этнографический и фольклорный материал у тюркоязычных народов Северного Алтая собирала Н.П. Дыренкова; большая часть фольклорных текстов еще не введена в научный оборот (*Дыренкова*, 1927, 1936, 1937, 1941, 1947; Архив МАЭ. Ф. 3. Оп. 1). В тот же период к изучению истории и культуры алтайцев приступил Л.П. Потапов. За более чем полувековой срок полевой работы им был собран богатейший материал по культуре народов Алтая и сопредельных территорий. Он лег в основу многочисленных публикаций Л.П. Потапова (1935, 1949, 1951–1953б, 1969, 1974, 1984, 1991, 2001 и др.).

В начале 1950-х годов кумандинцев посетил ленинградский этнограф-кумандинец П.И. Каралькин, работавший в составе Саяно-Алтайской этнографической экспедиции. По итогам его поездки по кумандинским селам Алтайского края была написана статья "Кумандинцы" (1953). В 1964 г. сбором материала по кумандинскому шаманизму занимался венгерский ученый В. Диосеги. Тогда же к изучению истории и традиционной культуры кумандинцев приступил Ф.А. Сатлаев, родившийся в кумандинской семье в Красногорском р-не Алтайского края. Знание обычаев родного народа, его языка и культуры позволило исследователю собрать богатейший

Современное расселение кумандинцев

материал, послуживший основой его кандидатской диссертации (1969б), переработанной впоследствии в монографию "Кумандинцы: историко-этнографический очерк (XIX – первая четверть XX в.)" (1974б). Помимо этой книги Ф.А. Сатлаевым были подготовлены и опубликованы статьи, в которых нашли отражение различные стороны традиционной культуры кумандинцев и описано их современное положение (1967, 1968, 1970, 1971, 1975, 1984, 1986, 1988, 1991, 1994).

Отдельные аспекты традиционной культуры и верований кумандинцев содержатся в книгах этнографов Н.А. Алексеева (1980,1984) и Е.М. Тощаковой (1978). В конце 1980 – начале 1990-х годов начинают публиковаться статьи томского этнографа В.Д. Славнина. В сферу его научных интересов попали верхние кумандинцы, проживающие в верховьях р. Бии. Большую часть информации исследователь получил от кумандинца М.В. Кастаракова – прекрасного знатока традиционной культуры, обрядов и фольклора своего народа. В.Д. Славниным были описаны мировоззренческие установки кумандинцев, их традиционный календарь, погребальная обрядность, обряд жертвоприношения коня духу-покровителю рода и некоторые другие аспекты культуры кумандинцев (1989, 1990а, 1991, 1993а, 1993б, 1994).

Территориальные группы. В этнографической литературе принято выделять верхних (*öре куманды*) и нижних (*алтына/алтна,* или *төбöре куманды*) кумандинцев, проживающих, соответственно, в верхнем и нижнем течении Бии (*Аристов*, 1896. С. 69). В основу этого разделения были положены некоторые хозяйственные и культурные различия, наблюдающиеся у этих двух групп, проживающих в разных природных условиях. Верхние кумандинцы живут в таежных районах верховий Бии, а нижние – преимущественно в лесостепной зоне низовий реки. Видимые различия этих двух групп кумандинцев были закреплены в XVIII в. на административном уровне. Здесь были созданы Верхне-Кумандинская и Нижне-Кумандинская инородческие волости с самостоятельными родовыми управлениями, избиравшимися из числа кумандинцев.

Географическая характеристика территории расселения. По всей территории проживания кумандинцев наблюдается ярко выраженная холмистость. Склоны холмов пологи и не отличаются большой высотой. Долины местных рек 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 р-на на высоте от 1200 м (Отчет начальника.., 1910. С. 5–8). В хозяйственном отношении исследователями отмечалось преимущество левобережной (относительно р. Бии) части района, где были благоприятные возможности для занятия земледелием. Особо благоприятны для земледелия и огородничества южные склоны холмов, прогреваемые солнцем до глубокой осени. Правобережная же часть и сейчас имеет обильные лесные массивы. Из лесных пород здесь – лиственные: осина и береза, в восточной же части рассматриваемого района – 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 акация (Энциклопедия Алтайского края.., 1997. С. 195, 339). 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" (ЦХАФ АК. Ф. 81. Оп. 1. Д. 43. Л. 9 об.). Климат предгорий Северного Алтая – континентальный. Средняя температура января достигает –18°, а июля – +18°. 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 выпадал рано и всегда достигал глубины до 3 аршин.

Данное обстоятельство значительно сдерживало разведение домашних животных, которые могли бы содержаться на подножном корме (*Вербицкий*, 1993. С. 40). 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 туманов (*Шерр*, 1903. С. 83).

По территории проживания кумандинцев тянутся несколько горных хребтов, самые высокие вершины которых – Синюха (*Кызыл-гая*) и Ажи (*Ажиг* – "перевал"). Наиболее почитаемая гора у красногорских кумандинцев – Елтош (*Елиг тош, Чилыг кай*), у солтонских кумандинцев – 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, куропатка (Энциклопедия Алтайского края.., 1997. С. 195, 339).

ГЛАВА 2

ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Особенности местных природных условий и специфику хозяйственных занятий кумандинцев наглядно отразил в себе их традиционный календарь (см. табл.).

Охотничий промысел коренного горно-таежного населения Северного Алтая 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. Дыренковой (*Дыренкова,* 1949), многочисленных публикациях Л.П. Потапова (1928, 1935, 1949, 2001), а также в исследованиях Ф.А. Сатлаева (1969б, 1974). К настоящему времени охотничий промысел в прежних чертах не сохранился.

Природные особенности предгорий Северного Алтая обусловили развитие у кумандинцев пешей зимней охоты. Специфические условия такого зимнего промысла требовали участия целого коллектива охотников. Охота в прошлом имела коллективный характер, 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, но не обязательно родственники), 2) родственники, 3) родственники по сеоку матери (особенно при охоте на медведя), 4) артель из жителей одного улуса, не обязательно родственников, 5) объединения по принципу знакомства. Индивидуальная охота осуществлялась вблизи селений и главным образом посредством ловушек и самострелов. В настоящее время индивидуальная охота на пушного зверия осуществляется кумандинцами поблизости от своих сел при помощи ружей.

Охота традиционно считается мужским занятием. Это разделение труда 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 охотницы. С.П. Швецов также сообщал, что в кумандинских селениях Чепша, Пильно и Балыкса охотничьим промыслом занимались как мужчины, так и женщины. Приводились следующие цифры: в Чепше охотничали 60 мужчин и 32 женщины, в Пильно, соответственно, 113 и 26, а в Балыксе – 85 и 28 (*Швецов,* 1902. С. 73). О значении этого вида деятельности в хозяйстве кумандинцев начала XX в. говорят следующие данные: по сведениям землеустроителей, в 1900 г. в Верхне-Кумандинской вол. охотничьим промыслом занимались 73,1% хозяйств, а в Нижне-Кумандинской – 61,7% (ЦХАФ АК. Ф. 29. Оп. 1. Д. 572. Л. 5 об.).

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 *ажыг* (*Дыренкова,* 1949. С. 131). 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 счастья (Там же. С. 132). 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, горностая, соболя, выдру, марала, дикого козла, волка, крота, бурундука, суслика, крысу,

Таблица 1

Традиционный календарь кумандинцев

Месяц	Названия по материалам И.И. Назарова	Названия по "Кумандинско-Русскому словарю"	Названия по данным В.Д. Славнина
Январь	**Кичик кырлаш ай** (младший морозный месяц)	**Кичиг кырлачи ай**	**Кичих кырлаш ай** (малый морозный месяц)
Февраль	**Чел ай** (ветреный месяц)	**Челин ай**	**Чель ай** (ветреный, поземочный месяц)
Март	**Ажых ай** (перевалочный месяц)	**Ажиг ай**	**Ажих ай** (переходный месяц)
Апрель	**Курек ай** (бурундучий месяц)	**Курек ай**	**Курек ай** (бурундучий месяц)
Май	**Кыра ай** (месяц посевной, месяц пашни)	**Кыра суртен ай**	**Кыра салчин ай** (пахотный месяц)
Июнь	**От ай** (месяц прополки)	**Одыг ай**	**Кыра отапчин ай** (месяц прополки посевов)
Июль	**Пичин ай** (месяц сенокоса)	**Пъчан шапчин ай**	**Пычан тургусчин ай** (сеноставный месяц)
Август	**Чаргы ай** (месяц решения духов)	**Чалтак ай**	**Кусук ай** (орешничать месяц), **Чаргы ай** (судный месяц)
Сентябрь	**Аш кестын ай** (месяц уборки урожая)	**Идирген ай**	**Аш кестин ай** (хлебоуборочный, жатвенный месяц)
Октябрь	**Ак палык ай** (месяц, когда рыба плывет вниз по течению)	**Ак палык ай**	**Аш сокчин ай** (месяц обмолота хлеба)
Ноябрь	**Куртуяк ай** (старушечий месяц)	**Куртыйак ай**	**Ангчил ай** (промысловый месяц)
Декабрь	**Улух кырлаш ай** (старший морозный месяц)	**Улуг кырлаш ай**	**Улух кырлаш ай** (большой морозный месяц)

лося, северного оленя, косулю, зайца, хорька, ласку, барсука, водяных крыс, косача, рябчика, глухаря. В фольклорных текстах кумандинцев соболь предстает как наиболее ценное животное тайги: “Что самое ценное в тайге? Ценное – соболь с длинным хвостом” (*Она же*, 1941. С. 85). Для соболя у кумандинцев имелось иносказательное название – *кара аң*, что означает “черный зверь” (*Она же*, 1949. С. 132). 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 (*куруп*). Кумандинские охотники применяли на промысле *чергей* – специальные ловушки-самострелы, *пара* – сети на мелких зверей и птиц, *табир* – капканы, *ун jурди* – сеть на выдру, *ырбык кул* – петли на птиц. Около солонцов сооружались специальные помосты *тастак*, на которых притаившиеся охотники дожидались маралов (Там же. С. 113–115).

Еще в XVIII в. кумандинцы охотились при помощи лука (*њјанчык, алар*) и стрел (*согон*). 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*) ружей (*Там же. С. 114). В конце XIX столетия наряду с обычными пистонными ружьями у кумандинцев существовали и архаичные кремневые ружья с подставкой. Среди мастеров имелись умельцы, которые могли изготовить и нарезное ружье (*тёрт кырлу мултук*) (*Сатлаев*, 1969б. С. 7, 59).

Зафиксировано также упоминание о ловле волков с помощью двойной ограды кольцеобразной формы. Во внутренний круг *кажаа* (так же назывался и загон для скота) для приманки помещали несколько голов скота. А во внешней ограде, располагавшейся сантиметрах в 40 от внутренней, оставляли открытой калитку. Попадая внутрь внешней ограды, волк бежал по кругу между оградами, как по коридору, захлопывал калитку и уже не мог оттуда выбраться.

Описание охоты на копытных при помощи многокилометровых изгородей имеется в работах Л.П. Потапова. Охотники сооружали изгороди, тянувшиеся на большое расстояние и пересекающие тропы животных. В этой изгороди, перегораживающей основные тропы миграций животных, сооружались несколько проходов, в которых устанавливались самострелы, петли (*пач, тузак*), или в засадах сидели сами охотники (*Потапов,* 1949в. С. 21). Изгороди делали и на хребте Бийская грива. В них ловили северных оленей. В центре изгороди был узкий проход, который далее расширялся и, наконец, замыкался, образуя своего рода мешок. В середине этого "мешка"-ловушки оставлялась приманка, обычно мох. Как только животные попадали внутрь ловушки, притаившиеся охотники перекрывали проход, и олени оказывались запертыми внутри изгороди. Оленей сразу не убивали, а держали их до тех пор, пока не возникала потребность в мясе.

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 опытный охотник. Его место было за костром в левом дальнем углу от выхода. У входа, как правило, сидели самые молодые охотники. Вся добыча делилась артельщиками поровну (*Он же*, 2001. С. 31–32).

Промысловая территория верхних кумандинцев располагалась по водоразделам рек Бии и Кондомы (хребет Когене). Кроме того, верхние кумандинцы охотились в верховьях рек Ульмень, Ушпа, Кебезень (Там же. С. 50). Промысловая территория у кумандинцев находилась в родовой собственности. Однако с переменой этой собственности на территориально-общинную жители одного аила стали охотиться в одном месте, независимо от их принадлежности к тому или иному роду (*Он же.* 1949в. С. 34).

Ориентировались охотники на местности по звездам. Так, ориентиром служила звезда *Шагнат*, находящаяся в южной части небосклона, Млечный путь (*Ак Кра чолы*), созвездие Плеяд (*Ульгер*). Последнее, как считалось, влияло на погоду, вызывало морозы и несчастья *(Славнин,* 1991. С. 194).

В XX в. происходили стремительные изменения в самом охотничьем промысле. Во время поездки к кумандинцам в 1951 г. П.И. Каралькин застал в Солтонском р-не много кумандинцев-охотников. Они промышляли в основном пушного зверя: белку и горностая. В с. Сатуга охотничий сезон длился с декабря по январь. Как и прежде, на промысел ходили артелью по 5–10 чел. В тайге строили шалаш и жили в нем все вместе, однако питание охотников уже было раздельным. Каждый ел только свои продукты. Старший в артели совершал обряд троекратного 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 (Архив МАЭ. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 37).

Сбор дикорастущих плодов, листьев, стеблей и корней растений – древнейшее хозяйственное занятие, которое в некоторых формах доживает до наших дней. Заготовленные впрок продукты собирательства были существенным дополнением к продуктам охотнической, 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 служили 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 бедности (ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 5. Л. 6). Проживавшие в начале XX столетия у подножья горы Елтош кумандинцы собирали все клубни, травы, ягоды. Самыми полезными были калба, кандык, пучка, несколько сортов лука, корни пиона, луковицы сараны, болотный батун, солодка. Последняя использовалась для приготовления напитков, ее копали в местечке *кайкыр* – обрывистая скала в стороне Малого Елтоша. Некоторые травы, например, чагу, использовали не только как чай, но и в качестве красителей. Окрашивали дубленую кожу и шерсть. Как краситель применяли также и настой калины. Шерсть при этом окрашивалась в ярко-красный цвет. Сбором дикорастущих растений у кумандинцев обычно занимались женщины и дети. Клубни растений выкапывались из земли при помощи простой заостренной палки (*чучкаш*) (*Сатлаев*, 1974б. С. 64).

Значительное место в хозяйстве кумандинцев конца XIX – начала XX в. занимал сбор кедровых орехов. По данным землеустроителей, в 1900 г. в Верхне-Кумандинской вол. ореховым промыслом занималась четвертая часть всех хозяйств, а в Нижне-Кумандинской – всего лишь 1%. При этом землеустроители отмечали, что в тот год был неурожай ореха (ЦХАФ АК. Ф. 29. Оп. 1. Д. 572. Л. 5 об.). 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 чел. Эти артели находились в тайге длительное время, сооружая промысловые жилища наподобие охотничьего шалаша. Во время промысла основной пищей артельщиков были талкан, масло, сыр курут и чай (*Богатырев*, 1908. С. 21). Орехи сбивали палками с земли или с деревьев, просушивали, а затем лущили 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 (*паспах*), шесты для лазания и колотушки (Там же).

Шишки хранили в небольших срубах, в которых они и дозревали, после чего их перетирали на специальной терке, состоявшей из двух зазубренных досок. Производительность такого станка была очень низкой и составляла пять мешков в день. Поэтому этот станок очень быстро вытеснила заимствованная от русских деревянная машинка, увеличившая производительность до 70 мешков в день (*Сатлаев*,

Плетеная рыболовная снасть-морда в с. Шунарак. Фото И.И. Назарова, 2002 г.

1974б. С. 70). Собирательство у кумандинцев утратило свою роль в начале XX в. с развитием у них земледелия и огородничества (Там же. С. 63).

Рыболовство. В историко-этнографической литературе утвердилось мнение, что в хозяйстве кумандинцев рыболовство было развито слабо. Впервые наиболее полно рыболовство у них описал в обобщающей монографии Ф.А. Сатлаев. Он указал основные орудия и приемы ловли рыбы, существовавшие у кумандинцев во второй половине XIX – первой четверти XX в., а именно лов мелкой рыбешки подростками при помощи мешка; лов удочкой, саком, жерлицами (*канга*), корчагами, неводом (*шуйун*), вершами или мордами (*суген*); переметами, Ф.А. Сатлаев также упоминает охоту ружьем на щук и лучение при помощи остроги (*сайгы*) крупной рыбы по осени. При этом он замечал, что названные выше способы рыбной ловли были у кумандинцев наиболее характерными. "Часть из них, по всей вероятности, – писал исследователь, – была заимствована у местных русских крестьян" (Там же. С. 65).

По археологическим данным, население Горного Алтая занималось индивидуальным ловом рыбы начиная с эпохи камня. Как пишет В.И. Соенов, рыболовство того времени, видимо, было ориентировано в первую очередь на крупную рыбу, которая ловилась круглогодично или сезонно (таймень, налим, щука, хариус и др.). Кроме того, использовался и сетевой промысел, а также, вероятно, ловля с применением запоров, верш и других ловушек, которые зафиксированы у алтайцев в этнографическое время (*Соенов*, 2000. С. 166). 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 рыболовством (Цит. по: *Сатлаев*, 1975. С. 103). Кумандинцы сеока тастар, по преданию, записанному П.И. Каралькиным, были в прошлом рыболовами (палыкчылар) (*Каралькин*, 1953. С. 29).

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. Рыбы ловят удочками (*карвык сабы, карвак, карбык, кармакта*). Ловом мелкой рыбешки на удочку в летнее время занимаются обычно дети (*Бельгибаев, Назаров*, 2003. С. 164–165).

При помощи петель (*кыл*), прикрепленных к длинным, до 2 м, палкам, кумандинцы ловили щук. Кроме того, зимой ловили рыбу при помощи шеста с полуметровым шнуром с крючком на живца. 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. Бие до сих пор сохранился кумандинский пос. Шунарак, название которого происходит от рыболовного снаряда. При ловле рыбы неводом иногда использовался бот (*булгаш*). Кумандинцы из с. Озерки (ныне не существовует) ловили мелкую рыбешку бреднем из сплетенных между собой прутьев ивы. Длина такого бредня достигала 5 м, ширина 40–50 см. Таким снарядом ловили у берега пескарей: два рыбака тянули бредень за концы, а третий прижимал его середину ко дну реки.

Для лова рыбы на реках кумандинцы плели из ивовых прутьев морды (*марда/мордо*) и верши (*сӱген*).

Осенью кумандинцы сооружали на реках заездки (*туглар*) – изгороди, которые перегораживали всю реку. Они могли быть двух типов: влияющие и не влияющие на уровень воды в реке. В первом случае колья набивались слишком часто, наподобие плотины, что приводило к подъему реки, во втором случае ставились редко, 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 и мелких реках во время весенних паводков, когда рыба старается держаться ближе к берегу, сооружали около берега рыболовный снаряд *сайып*. Он представлял собой небольшую, длиной до 2 м изгородь, отходящую от берега. На дальнем конце ее закреплялась верша устьем против течения. Примечательно, что на р. Бие до сих пор стоит с. Сайдып, получившее название по сооружавшемуся здесь рыболовному снаряду.

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*), имевшие в плане форму “червоного туза” или спирали (диаметром около 2 м) с двумя направляющими открылками.

Земледелие, как одна из отраслей хозяйства на Алтае, по мнению археологов, зародилось еще в эпоху бронзы. В последующие эпохи, в соответствии с колебаниями природно-климатических условий, изменялась и роль земледелия в общей структуре хозяйства местного населения. Земледелие у северных алтайцев было преимущественно ручным. Земля возделывалась при помощи мотыги (*абыл*). У верхних кумандинцев мотыга использовалась вместо тяпки при возделывании огородов вплоть до 1990-х годов.

Со временем мотыга была вытеснена орудиями, заимствованными у русских крестьян. Например, в одном из донесений берггешворена Сметанина от 1850 г. указывается, что жители аила, расположенного недалеко от с. Карагуж, имели посевы

до полутора десятин и землю пахали, как крестьяне, сохами, имели избы и амбары (Цит. по: *Модоров, Тадыев*, 1984. С. 48). Уже в начале XX в. у кумандинцев вспашка производилась при помощи конной тяги и сохой (*салда*). В качестве бороны (*тарбаш*) использовалось сухое с большим числом сучков дерево (*Потапов*, 1952в. С. 176).

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 сведения. По данным С.П. Швецова, в конце XIX в. из 626 хозяйств Нижне-Кумандинской вол. 72 совсем не имели посевов (*Сатлаев*, 1974б. С. 36). По данным землеустроителей начала XX в., в аилах верхних кумандинцев Сапожкин, Паяска, Танькин аил и Курлем "земледелия совсем не обнаружено" (ЦХАФ АК. Ф. 29. Оп. 1. Д. 572. Л. 5).

Традиционное земледелие в горно-таежных районах Северного Алтая, в том числе у кумандинцев, представляло собой классический пример подсечно-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 *одуштеш* (*Сатлаев*, 1968. С. 35).

Кумандинцы возделывали ячмень, пшеницу, просо, овес, рожь. Из технических культур выращивали коноплю и лен. Последняя культура была 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, он получил распространение у северных алтайцев в конце XIX в. (*Потапов*, 1952в. С. 181). Но, как сообщал миссионер М. Чевалков, кумандинцы уже в первой половине 1860-х годов продавали серпы чулышманским теленгитам (*Сатлаев*, 1974а. С. 82). Позднее появляются косы горбуши и литовки, заимствованные у русских. При уборке хлеба и технических культур кумандинцы вырывали растения с корнями (*Потапов*, 1952в. С. 180–181). 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 тут же ссыпали в мешки. К месту постоянного проживания его доставляли на лошади. Зерна перемалывались в муку при помощи каменных зернотерок и ручных мельниц.

Возделывание технических культур – конопли и льна – обеспечивало кумандинцев сырьем для производства тканей. До колонизации русскими Северного Алтая этой цели служили крапива и волокна дикорастущей конопли (*кендырь*). Позднее кендырь был вытеснен культурным видом конопли (*Попов*, 1955. С. 119). 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 выходила кудель наивысшего качества (*курусте*).

Земледелие у кумандинцев в XIX в. развивалось в тесном взаимодействии с хозяйством русских крестьян. С открытием в 1830-е годы Алтайской духовной миссии русские семьи стали специально поселяться в кумандинские аилы для обучения "правильному домохозяйству и хлебопашеству". Личным примером крестьяне 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 получает 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 вол. 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 грабель (ЦХАФ АК. Ф.29. Оп. 1. Д. 939. Л. 55 об.-56). По данным всероссийской сельскохозяйственной переписи 1916–1917 гг. в аиле Егона, состоявшем исключительно из кумандинцев, выращивались просо, лен, овес и яровая пшеница. Не имели посевов пять из 28 хозяйств (Там же. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 306). 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. Прочие хозяйства сеяли лен, овес и яровую пшеницу (Там же. Д. 303).

Влияние русских 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 они научились у русских крестьян, проживавших с ними в одних селениях. В этих селах в конце XIX в., как писал Н.Б. Шерр, кумандинцы выращивали в небольшом количестве огурцы и картофель, а в отдаленных аилах овощей совсем не имелось (*Шерр*, 1903. С. 97). Картофель начали активно выращивать в годы Великой Отечественной войны, когда резко обозначилась нехватка других продуктов и возникла угроза голода. По данным архивов сельских администраций, в кумандинских хозяйствах на территории Красногорского и Солтонского районов в 1930–1940-е годы выращивались подсолнечник, табак, конопля, бахчи, картофель и другие овощи. Как сообщал Ф.А. Сатлаев, кумандинцы употребляли огурцы (*огурчин*), лук (*лук*), морковь (*моркуп*) и купусту (*капыста*) в свежем виде, не засаливая их (*Сатлаев*, 1974б. С. 41).

Животноводство. По историческим и этнографическим сведениям, кумандинцы издревле занимались животноводством, но отрасль эта у них была развита слабо. Г.И. Гельмерсен указывал, что они держат все больше лошадей, а "рогатого скота весьма мало". Причина этого, по мнению Гельмерсена, заключалась в том, что зимой рогатый скот не в состоянии доставать себе пищу из-под снега, а сена жители заготавливали на зиму очень мало (*Сатлаев*, 1974б. С. 204). Население Северного Алтая старалось держать лошадей в основном для мяса и как транспортное средство (*Он же*, 1988. С. 203). Лошадь являлась главным средством передвижения у кумандинцев. Ее использовали как верховой транспорт, запрягали 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–четырех лет. Соответственно, животное определялось как еще не сменившее зубы, либо как уже сменившее. Период смены зубов был очень болезненным. Время, когда животное болело, выбиралось для кастрации, проводившейся обычно кровавым способом. Кастрация после смены молочных зубов позволяла вывести широкогрудую, сильную лошадь. Вторая система счета основана на возрасте домашнего животного.

Название большей части элементов конской упряжи у кумандинцев также восходит к общетюркскому лексическому фонду: узда (*уйген*), удила (*суглуг*), седло (*эр*) и др. Терминология тележной упряжи была заимствована от русских: шлея (*шлей*), вожжи (*пожа*), дуга (*туга*), хомут (*кобут*), оглобля (*угаба*). Разработанной у кумандинцев была и терминология для обозначения мастей лошадей.

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 тюкю (*Потапов*, 1970. С. 163–175).

По его мнению, древнетюркские этнические компоненты у кумандинцев прослеживаются в таких этнонимах, как *со/солу*, связанных с хунно-сянбийской средой, и *тас* – с кыпчакской средневековой средой (*Он же*, 1969. С. 131–134). Некоторые современные исследователи полагают, что конный транспорт стал использоваться в охотничьем промысле алтайцев уже с эпохи бронзы. Его использование происходило как в форме прямого заимствования у соседей-степняков элементов верхового коневодства, так и в форме совершенно оригинальных способов буксировки грузов, генетически связанных с пешей буксировкой (*Селезнев*, 1996. С. 93–94).

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 производителем (*Сатлаев*, 1974б. С. 45). В летнее время лошадей по ночам выпускали на свободную пастьбу в путах или на аркане, а в зимнее они содержались под навесом, огороженным с наветренной стороны. Эти загоны назывались *кажа*. Подобные названия загонов для скота известны и у других тюркоязычных народов Саяно-Алтая. Примечательно, что название данной хозяйственной постройки сохранилось до наших дней в нескольких топонимах – названиях сел Красногорского района: Кажа, Верх-Кажа и Усть-Кажа.

Содержание крупного рогатого скота (далее – КРС) в предгорьях Северного Алтая сдерживалось многоснежными зимами и неспособностью аборигенного населения заготовить в зиму достаточного количества сена. Значительный прорыв в разведении КРС произошел после знакомства кумандинцев со способами сенокошения, которым их научили русские крестьяне. К началу XX в. они уже заготавливали достаточное количество сена для содержания большого числа КРС. В начале XX в. в Нижне-Кумандинской вол. заготавливалось 271 320 копен сена, что считалось вполне достаточным для содержания 1770 голов скота (ЦХАФ АК. Ф. 29. Оп. 1. Д. 939. Л. 40).

Сено косили косами горбушами, позднее литовками. Скошенное сено просыхало на лугах, а в августе высохшая трава ставилась в стога. Сено на лугах хранилось до глубокой осени. В ноябре стога на санях перевозились на личное подворье. Для того чтобы сено при транспортировке не разваливалось, его придавливали к саням длинной жердью (*бастрык*). Оба конца ее 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 (*пуга*), 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 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 используется и в наши дни. Для молодняка специально устраивали поскотины. Одна из них еще недавно функционировала в с. Егона на крутом изгибе р. Чепши. Сооружались также загоны для молодняка, размещавшиеся обычно в центре села.

Овец кумандинцы разводили в небольшом количестве. Для их выпаса, как правило, нанимали чабана. При этом практиковалась особая система учета овец при помощи специальной палочки, на которую наносились надрезы по числу сдаваемых в общую отару овец. Позднее палочку раскалывали вдоль. Одна ее половина оставалась у чабана, другая – у хозяина овец. Осенью, когда хозяин получал назад своих животных, он проверял их количество по счетной палочке (*Сатлаев*, 1974б. С. 51). Терминология овцеводства также восходит к общетюркскому лексическому фонду: овца (*кой*), баран (*кушкар*), ягненок (*палацак*). Стрижка овец проводилась 2 раза в год: весной и осенью. Шерсть с весенней стрижки шла на вязку носков, а осенняя шерсть – для изготовления войлока и валенок. Забой овец обычно производился мужчинами путем перерезания животному горла. При этом обязательно собиралась

Общественный загон для молодняка скота в с. Егона. Фото И.И. Назарова, 2001 г.

кровь, которую сцеживали через марлю в чашку. Она использовалась для приготовления 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 студень, кишки – 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 услуг по лечению больного человека. Шаман забирал овцу белого или черного цвета независимо от результата его "лечения". Существовала даже пословица на этот счет: "В тот год, когда болеет народ – шаман жиреет. В год, когда болеет скот – собака жиреет" (Архив МАЭ. Ф. 3. Д. 227. Л. 18).

Животноводство, судя по архивным документам, было одной из динамично развивающихся отраслей хозяйства. По данным землеустроителей, в начале XX в. в Верхне-Кумандинской вол. имелось 1629 голов крупного рогатого скота и лошадей, а в Нижне-Кумандинской – 5589 голов. При этом на одного годного работника мужского пола в Верхне-Кумандинской вол. приходилось по 7,9 голов рогатого скота и лошадей, а в Нижне-Кумандинской – 7,3. Всего же в первой насчитывалось 205 годных работников, а во второй – 760 (ЦХАФ АК. Ф. 29. Оп. 1. Д. 939. Л. 41 об). В 1900 г. в Верхне-Кумандинской вол. 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 вол. выглядели следующим образом: на одно хозяйство приходилось по 6,2 лошадей, 7,6 голов КРС и 5,8 МРС (Там же. Д. 572. Л. 5 об).

Анализ данных, приводимых в табл. 2, позволяет сделать вывод, что в течение 5 лет, с 1903 по 1908 г., 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

Таблица 2

Животноводство в кумандинских аилах в начале 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
Кичеков	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
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. Л. 41–42.

стали больше держать коров. В их хозяйствах насчитывалось в среднем по три–четыре коровы (*Богатырев,* 1908. С. 7).

До середины XX в. кумандинцы практически не разводили свиней (*чушко, шушко*). Их стали разводить под влиянием русского населения. Нами обнаружены 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 животного (*Липинская,* 1996. С. 148). К активному разведению свиней кумандинцев подтолкнула угроза голода во 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 табл. 3.

Пчеловодство у северных алтайцев возникло из древнего собирательства. Исследователем А.И. Новиковым был описан способ выслеживания диких пчел при помощи солонца (*адарунынг сідік*), приготавливавшегося из человеческой мочи. Привлеченная стойким запахом пчела лакомилась приманкой, затем возвращалась в улей, а промысловик следовал за ней, пока не обнаруживал улей. Выслеженный улей приносили на свою пасеку (*Новиков*, 1928. С. 22–28). 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 на пасеке. Мед из сваленного дерева собирался отдельно. По данным С.П. Швецова, в 1899 г. в Верхне-Кумандинской вол. из 174 хозяйств 58 имели пасеки с общим числом колодок 1437 штук. В Нижне-Кумандинской вол. из 384 хозяйств пасеки имели 89 хозяйств, у которых насчитывалось 1272 колодки (См.: *Сатлаев,* 1974б. С. 70). В 1900 г., по данным землеустроителей, в Верхне-Кумандинской вол. немногим более 46% хозяйств имели пасеки. На каждое хозяйство приходилось в среднем по 20 ульев. В Нижне-Кумандинской вол. в то же время пчеловодством занимались 29% хозяйств. Число ульев, приходившихся здесь на одно хозяйство, было несколько меньше и составляло 19 (ЦХАФ АК. Ф. 29. Оп. 1. Д. 572. Л. 5 об). Настоящий бум пчеловодства в Старо-Бардинском р-не начался в середине 1920-х годов. Если в 1917 г. в районе насчитывалось всего две пасеки, то в 1924 г. их уже было 197 с общим количеством пчелиных семей 19 399. При этом большая часть ульев – 15 225 – представляли собой колоды, а 4179 – заводские рамочные ульи конструкции "Дадан-Блатт". Пчеловодством занималось 18% населения района (Звезда Алтая. 1925. № 267).

Довольно развитыми у кумандинцев являлись **домашние ремесла**. Кузнечное ремесло – одно из древнейших их занятий. По археологическим материалам, жители Алтая занимались производством железа в скифскую эпоху (*Руденко,* 1953. С. 250–252). В эпоху средневековья Алтай был крупным центром производства и обработки железа (*Зиняков,* 1988. С. 4). Согласно 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 джунгарам (*Сатлаев,* 1974б. С. 71).

Таблица 3

Тамги кумандинцев конца XIX – начала XX в.*

Изображение тамги	Фамилии владельцев	Место проживания (аилы)
	Акпыжаев Бореев Борзеев Карачаков Кирьянов 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 Кирьянов 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 Енирекоов Желеков Иванов Канабушкин Кокочеков Манрагачев Николаев Сапронов Чичканаков	Алемчир Чинчикеева

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

Прядение при помощи веретена с тяжестью вверху в с. Пильно. Фото И.И. Назарова, 1997 г.

Руду для своих плавильных печей (*кулек*) они добывали в верховьях р. Сузы (Суза-бажа). Одно из мест, где осуществлялась плавка руды, по сведениям Ф.А. Сатлаева, располагалось в местечке Чебачевка – в 12 км от с. Пешпер (Там же).

В XIX в. кузнечное ремесло у северных алтайцев, в том числе и кумандинцев, теряет прежнее значение. Привозные изделия заводского производства вытеснили местные. Л.П. Потапов указывал также, что со второй половины XVIII столетия прекратился спрос, предъявляемый со стороны Джунгарии на железные изделия, производимые на Алтае (*Потапов*, 1949в. С. 16).

Мялка для кожи в с. Шатобал. Фото И.И. Назарова, 2001 г.

У кумандинцев имелась собственная сырьевая база для производства тканей. Они использовали волокна дикорастущих (а впоследствии выращиваемых) крапивы и конопли, позднее переняли от русских крестьян лен. Овечья шерсть шла на производство суконной ткани. Полученную растительную или шерстяную пряжу закрепляли на прялке и пряли при помощи деревянного веретена. Для утяжеления веретена на него в верхней части древка навешивали каменное или глиняное пряслице. Такое веретено длиной до 40 см использовалось для производства длинных тканей. Для получения 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 *веретешко*. С его помощью пряли шерстяные нити и сращивали несколько нитей в одну. Его запускали так же, 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, описанным в работах А.А. Попова и Л.П. Потапова (*Попов,* 1966. С. 41–146; *Потапов,* 1935. С. 99). Позднее традиционный станок кумандинцев оказался вытеснен более производительным станком русских крестьян, на который, однако, было перенесено прежнее название *чепсель*. При производстве суконных тканей кумандинцы делали основу холщовой, а уток – шерстяным. Вытканный 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 ткут дорожки, которыми выстилают в домах пол.

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

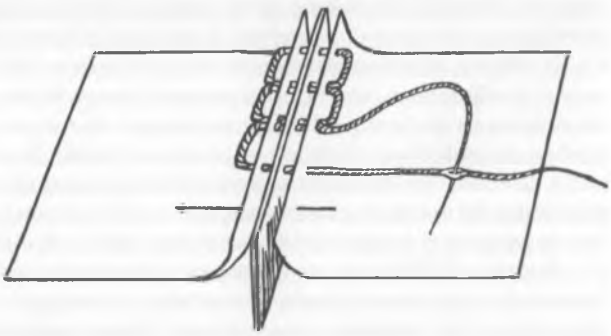


Схема сшивания отдельных частей кожаной обуви. Рисунок Ф.А. Сатлаева. Из семейного архива Й. Тормы (г. Будапешт)

Для изготовления обуви чаще всего употреблялись шкуры крупного рогатого скота и коней. Шкуру помещали в бочку или корыто с кислым раствором (окислитель – тесто, а позднее – известь), где она находилась две недели. Затем шкуру извлекали и полоскали на реке, отделяя выпадающую шерсть, после чего она дубилась в растворе коры тальника и мялась на мялке, которая представляла собой две палки, скрепленные между собой с одной стороны наподобие шарнира. На рабочих плоскостях этих палок, обращенных друг к другу, имелись зубчатые прорези. Шкуру мяли два человека: один постоянно нажимал на палки, а другой 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 их традиционном быту войлочные изделия не играли такой значительной роли, как у скотоводческих народов: тувинцев, бурят или южных алтайцев. Из войлока шили чулки с высоким голенищем, одевавшиеся в сапоги, делали специальные подстилки на пол, одеяла, верхнюю одежду. Он украшался узорами из шерсти и ниток разных цветов.

Сведения относительно изготовления кумандинцами глиняной посуды чрезвычайно скупы. Она не играла большой роли в их традиционной культуре. Этнографические описания зафиксировали у них глиняную утварь, изготавливавшуюся по образцам русских изделий, которая, однако, называлась своим термином – *кош*.

ГЛАВА 3

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

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

Особый характер традиционного хозяйства кумандинцев, требовавший постоянных перемещений в границах промысловой территории, обусловил сезонный характер их поселений. На это указывают письменные и архивные источники. Так, 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. Исследователь трактует эти "зимовые юрты" как землянки (*Сатлаев,* 1975. С. 103), тогда как речь здесь идет о зимних жилищах. В своей книге Ф.А. Сатлаев приводит и другие архивные данные о том, что кумандинцы, проживавшие в первой четверти XIX в. по р. Ише, переселялись на лето в горы к вершине р. Маймы, чтобы не потравить скотом посевы. Осенью они возвращались в свои "зимовые юрты" для уборки урожая (*Он же*, 1974б. С. 117).

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 – аилы, окруженные земельными угодьями, а тяготение к кочевой жизни выражается в беспорядочных перекочевках из аила в аил и переселение целыми семьями ежегодно в отдаленные места Горного Алтая для занятия ореховым и зверовым промыслом" (ЦХАФ АК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 3454. Л. 68).

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 их возникла в последней трети XVIII столетия. 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.), Нижненененинский (1777 г.), Сайдыпский (1795 г.), Сайлапский (1777 г.) и Верх-Ненинский (1777 г.) (*Булыгин,* 1974. С. 133). На месте современного с. Сайдып до сих пор видны остатки укреплений сайдыпского маяка.

Позднее укрепленные пункты разрослись в крупные поселения. Вместе с первыми русскими жителями, как утверждал Ф.А. Сатлаев, в этих селениях проживали и кумандинцы (*Сатлаев,* 1974б. С. 10). Но большая часть кумандинцев в то время жила в своих традиционных поселениях – небольших деревнях – айилах/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 деревень: Макарьевское на р. Черневой Богучак, Тюрегеш – в 15 верстах выше по р. Бие от Макарьевского, Кёльагы – недалеко от Тюрюгеша, Нержин – в 9 верстах от Тюрегеша, Немегеч – на р. Бие, Алкаингач – на противоположном от Немегеча берегу Бии, Пазу – в 2 верстах от Нержина, Пагычак – в 5 верстах от Немегеча, Кюрюкюй – в 5 верстах от Пагычака. В каждом из названных селений имелось в среднем по пять домов. Самым большим населенным пунктом был Алкаингач, в котором

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 д. Нержин, где проживали нижние кумандинцы, исследователь зафиксировал девять домов из бревен и бересты (*Радлов*, 1989. С. 212–214).

В.И. Вербицкий пришел к выводу, что северные алтайцы были более склонны, чем южные, к "общественной жизни". 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 рядом речкам или же по некоторым особенным признакам местности, как, например, улус Осиновский, Сосновая Гора, Красный Яр и т.д. (*Вербицкий*, 1993. С. 29). 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 произошло с названием с. Пешпер, которое по-кумандински называлось Тооннар. То же самое можно утверждать и в отношении селений Елей (сеок челей) и Иртышкино (сеок калар) (*Сатлаев*, 1975. С. 106).

Значительные перемены в кумандинских аилах произошли с началом деятельности Алтайской духовной миссии. 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 сородичей (*Потапов*, 1953б. С. 202). 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 Алтайской духовной миссии протоиерея В.И. Вербицкого в Главное управление Алтайского горного округа от 27 сентября (по старому стилю) 1889 г. В этом письме В.И. Вербицкий описал поселения кумандинцев, в том числе и миссионерские, а также их потребность в наделе землей (ЦХАФ АК. Ф. 3. Оп. 1. Д. 739). Работа по созданию 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 сажень земли. За недостатком сенокосных угодий и пастбищ общество указанного села имело право заменить этот недостаток из пустолежащих рядом 462 десятин 855 квадратных сажень земли. В одном обществе с макарьевцами находились и жители близлежащего аила Богучак. Они пользовались землей в той же даче. К 1880 г. обозначилась недостача земель для названных выше поселений, поэтому их население стало пользоваться землей, граничившей с их наделом (Там же).

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, в Балыксе, основанной в 1863 г., было поселено 11 семей новокрещеных "полудиких инородцев" – 24 души мужского пола. К ним подселили "оседлых инородцев" из Быстрян-

ской управы: две семьи Зыряновых и семью Юдиных "как людей благонравных" (*Модоров, Тадыев,* 1984. С. 59). За время существования миссии (1828–1917 гг.) ее усилиями на территории проживания кумандинцев были основаны девять миссионерских селений. Но они, будучи главными проводниками христианизации местного населения, охватили лишь незначительную часть кумандинцев. Большая же часть последних, по сообщению протоиерея В.И. Вербицкого, оставалась некрещеной и проживала в улусах. По подсчетам Вербицкого, в 1889 г., в кумандинских землях имелось 38 улусов с 702 усадьбами и 1885 душами мужского пола (Там же).

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 которых – Нижний Карагуж, Бардинское, Усть-Иша и др. – возникла на кумандинских землях (*Сатлаев,* 1974б. С. 15).

Источники, к сожалению, умалчивают о том, каким был характер застройки таких смешанных поселений в XIX в. По нашим материалам, в XX столетии 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 отмечалось выше, традиционные поселения кумандинцев в XIX в. были малочисленны. Как писал Н.Б. Шерр, кумандинцы в начале XX столетия редко проживали в одиночку вне поселений. Сами аилы были незначительны и часто состояли из 10 хозяйств, а в самых крупных кумандинских поселках насчитывалось 50–60 хозяйств (*Шерр,* 1903. С. 89). Изменение размеров кумандинских аилов можно представить следующим образом (табл. 4).

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 1817 г. (*Кривоносов,* 1997. С. 60).

Таблица 4

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

Населенный пункт (аил)	1893 г.	1899 г.	1914 г.	1921 г.	1924 г.
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
Иртышкино	19	49	60	19	114
Калташ	23	40	43	47	60
Курлек	26	40	45	63	60
Озерки	17	28	32	32	38
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.

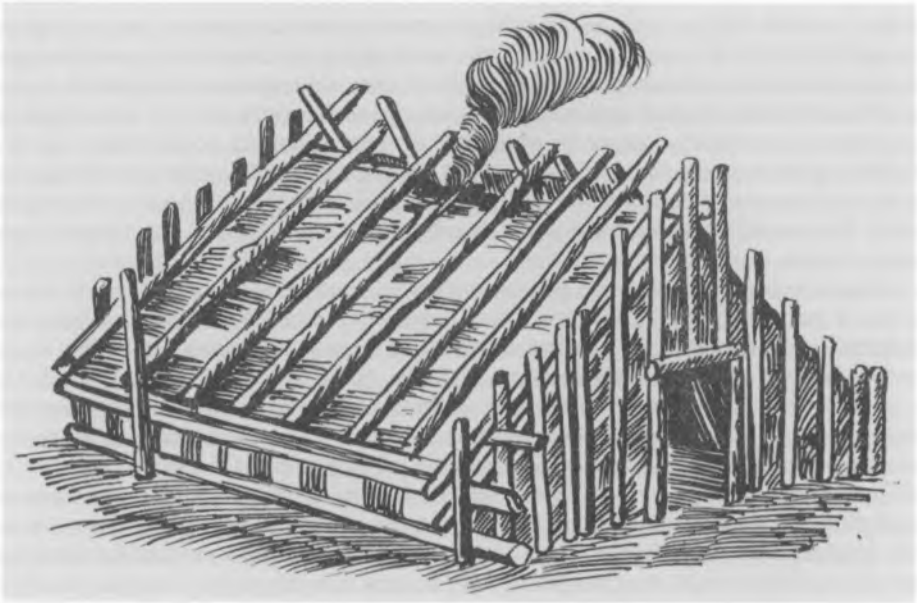
Позднее, в 1920–1930-е годы все церкви в перечисленных деревнях были закрыты и затем разрушены. В последующие годы значительное влияние на развитие кумандинских поселений оказала политика укрупнения коллективных хозяйств и ликвидация "бесперспективных" деревень. Лишаясь возможности жить в своих поселках, кумандинцы были вынуждены их покидать и переезжать на постоянное место жительства в райцентры и ближайшие города: Бийск, Горно-Алтайск и др. Так, 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 поселений. Поселения северных алтайцев, как и многих других тюркоязычных народов Западной Сибири, располагались по берегам рек. В прошлом для них была характерна свободная застройка с отсутствуем улиц (Очерки культурогенеза.., Т. I. Кн. II. С. 22). Как сообщал Л.П. Потапов, характерная особенность селений северных алтайцев – их малочисленность и разбросанность. В северных охотничьих районах (тубалары, челканцы, верхние кумандинцы) селения были более скученными и крупными (Народы Сибири, 1956. С. 338). Эта особенность сохраняется и в наши дни. В таежных районах поселения компактны, а в лесостепных (Красногорский р-н и южная часть Солтонского р-на) очень разбросаны (порой они тянутся узкой полосой несколько километров вдоль реки). О промысловых поселениях кумандинцев в литературе содержатся крайне скупые сведения. Во время промыслов кумандинцы, как писал Н. Богатырев, проживали в тайге, устраивая особые станы, жилища в которых располагались саженях в 20–50 друг от друга (*Богатырев,* 1908. С. 22).

Пути сообщения между населенными пунктами Северного Алтая исследованы довольно слабо. По наблюдениям православных миссионеров, в конце XIX в. в таежных районах верховий Бии от одного аила к другому можно было добраться едва заметными тропами верхом на лошади, а иногда только пешком (Алтайская и киргизская.., 1893. С. 43). Как пишет историк Д.М. Зольников, в 1920-е годы в Старобардинском р-не кумандинцы всегда ездили на лошадях. При этом лошади всегда шли гуськом – одна за другой, а их всадники – и мужчины, и женщины – курили самодельные трубки (*Зольников,* 2000. С. 26). Важнейшими транспортными артериями в условиях тайги являлись реки. По ним кумандинцы передвигались на плотах, и лодках. Позднее на территории проживания кумандинцев были проложены грунтовые, а затем и шоссейные дороги.

Традиционные жилища кумандинцев на сегодняшний день – одна из наиболее изученных тем в историко-этнографической литературе. К настоящему времени эти жилища 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 корой (См.: *Сатлаев,* 1974б. С. 118). В.В. Радлов сообщал, что жилища кумандинцев представляют в большинстве случаев грубо построенные бревенчатые лачуги, или землянки, или крытые берестой шалаши (*Радлов,* 1929. С. 9). Посетивший кумандинцев в 1890-е годы Н.М. Ядринцев встретил у них, помимо русских изб, оригинальную форму земляного жилища, представлявшего собой шалаш с крышей, закиданной землей; внутри шалаша находилась глинобитная печь (*Ядринцев,* 1885. С. 633).

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 1 м. Поэтому будет правильным употребление термина "полуземлянка". У кумандинцев существовало два варианта полуземлянок. Первый



Землянка. Рисунок углем Ф.А. Сатлаева. Из семейного архива Й. Тормы (г. Будапешт)

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 прутьев (Там же). Второй вариант полуземлянок – плетневый каркасный с двускатной или плоской крышей (*кыспа уг*) – был распространен у степных кумандинцев в Солтонском р-не. Такая полуземлянка представляет собой каркасное сооружение из дощатых щитов или плетня, немного углубленное в землю и обложенное дерном от низа до перекрытия. В основе каркаса жилища находились три столба на передней и задней стене (средние столбы выше боковых). К жилищу пристраивались сени (*Каралькин,* 1953. С. 29). Пол в таком жилище был земляным, но покрытым слоем глины, которая периодически подновлялась.

Постоянным жилищем кумандинцев являлся и каркасный, имеющий форму конуса чум (*сööлтӱ аланчык*). Ф.А. Сатлаев называл такое жилище юртой, однако мы, чтобы избежать терминологической путаницы с традиционным переносным каркасным жилищем кочевых скотоводческих народов, будем пользоваться термином "чум". Его основу составляли длинные шесты, покрытые корой лиственницы или берестой и сверх того – дерном. По свидетельству Ф.А. Сатлаева, это жилище было распространено у кумандинцев, проживавших в левобережье р. Катуни, в низовьях р. Иши и в верховьях р. Солтона. Одним из вариантов чума у кумандинцев являлся свадебный шалаш. Е.М. Тощакова полагала, что чум не получил широкого распространения у северных алтайцев. Он бытовал у них как ритуальная свадебная постройка (*Тощакова,* 1978. С. 108). Свадебное жилище кумандинцев (*шалыг одог*) состояло из семи–девяти березок, верхушки которых скреплялись вместе и покрывались половиком (*Сатлаев,* 1974б. С. 109–110).

Плетневое каркасное жилище (*урген уг*) было распространено в степной и лесостепной зоне и бытовало вплоть до 1950-х годов. Для его сооружения по намеченному периметру вбивали 3-метровые ошкуренные колья, расстояние между которыми составляло около 50 см. Вначале ветвями ивы или черемухи оплетали

внешнюю стену, после чего внутри будущего жилища вкапывали столбы, к которым притягивали плетень и на которые клались балки потолочного перекрытия. Затем укладывали глиняный пол. Обычно настилали два слоя глины, между которыми клали бересту. После этого 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 дерна *(Славнин,* 1991б. С. 92–93).

Постоянным жилищем кумандинцев, распространенным в таежной и лесостепной зонах, являлась срубная изба (*уг агаш, тура*). Сруб такой избы был прямоугольный и ставился на толстые и обожженные до углей столбы, которые вкапывались в землю на глубину до 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 жилища делалась двускатной пологой, лежала на четырех парах стропил, соединенных вверху коньковой балкой, и покрывалась расколотыми пополам бревнами, у которых по всей длине вынималась сердцевина. Бревна укладывались по типу черепицы. Сруб ориентировался строго на запад 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 запада (Там же. С. 89–92).

Кроме всего прочего кумандинцы строили небольшие четырехугольные однокамерные срубные жилища. Ф.А. Сатлаев называет такое жилище срубной четырехстенной юртой и считает его переходным типом от землянки к избе *(Сатлаев,* 1974б. С. 119). Оно было покрыто двускатной крышей из теса и пластами дерна.

Один из подтипов срубного четырехугольного жилища у кумандинцев, распространенного также у челканцев, тубаларов, алтай-кижи, – дом с "костровой крышей", отапливавшийся при помощи устройства по типу "кан" или "суфы" (*Славнин,* 1991. С. 94).

Еще одним типом постоянного жилища кумандинцев являлся саманный дом (*уг самананг иштен*), распространенный в степной зоне. Он имел в длину до 15 м 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 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 крестьян (*Сатлаев*, 1969. С. 12).

Временные жилища кумандинцев представлены их промысловыми жилыми постройками. Как писал Н. Богатырев, в начале XX столетия во время орехового промысла кумандинцы располагались в особых шалашах из пихтовых жердей, накрытых пихтовыми ветвями. В таких шалашах располагались те промышленники, которые оставались в тайге на длительный срок (*Богатырев,* 1908. С. 21). Л.П. Потапов выделял два подтипа охотничьего шалаша у северных алтайцев (*Потапов,* 2001. С. 94–95). Оба этих подтипа существовали у кумандинцев. Первый – долговременный – сооружался на несколько лет и назывался *кышкы одаг, анг уг, анг одаг*. Это жилище имело следующие размеры: 3,5 × 3,5 × 2,5 и было ориентировано по сторонам света. Каркас его 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 которых настилали бересту, а затем укладывали пласты земли. Все сооружение окапывали 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 населения (*Славнин*, 1991б. С. 87). 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*), отгребал от его ствола снег, пригибал ветви к земле. Затем стены такого импровизированного жилища дополнительно укладывались срубленными ветвями и присыпались снегом. Подобное жилище предназначалось для одной ночевки.

Традиционное жилище кумандинцев, как и в других культурах Саяно-Алтайского региона, разделялось на две половины: мужскую (правую) и женскую (левую). На женской половине стояла кадка с питьевой водой и висели полки (позднее – шкаф) с посудой. На мужской стороне находились ружья и другое охотничье снаряжение, а также изображение Шалыга. Справа от входа располагалась печь. Традиционный очаг кумандинцев (*кебе/кибее*) был глинобитным и имел чувал, сплетенный из тальниковых прутьев, по типу верши – *суген*, и обмазанный глиной (*Сатлаев*, 1974б. С. 119). Позднее кумандинцы стали сооружать русские печи, за которыми сохранили свое прежнее название *кебе*. Под печкой обязательно оставлялась 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 и 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 безо всякого порядка. Аилы обносились поскотиной, городьбой, за которой находились пашни и сенокосы (*Богатырев*, 1908. С. 4). Изгороди вокруг своих жилищ кумандинцы сооружали из длинных жердей, крепившихся на высоких деревянных столбах, вкопанных в землю, либо изгороди делались плетневыми. Хозяйственные постройки составляют в основном срубные сооружения. Возле своего жилища кумандинцы ставили амбары (*аш ургуш*) – 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. Кара-Кокша имелось 60 таких амбаров, а по р. Кузе – 25 (Там же. С. 16–17). Срубную конструкцию имели также помещения для скота – сараи. Рисунок пригона для коней и коров у кумандинцев приводится в статье В.Д. Славнина. Судя по рисунку, эта хозяйственная постройка представляет собой длинное прямоугольное сооружение с односкатной крышей (*Славнин*, 1991б. С. 90). В срубной технике строилась также баня (*мылча*), конструкцию которой 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 покрывались общей крышей.

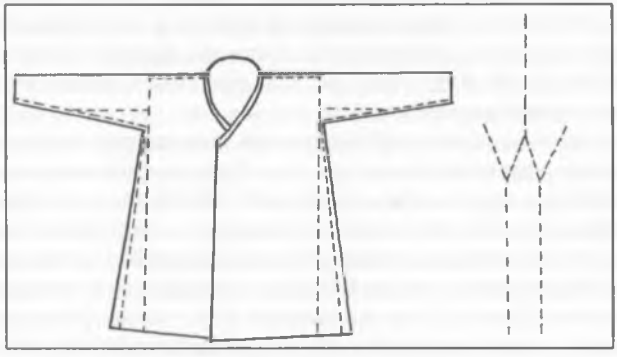
Традиционная одежда кумандинцев включает несколько видов мужской и женской одежды и обуви. Верхней мужской одеждой у них являлись короткие овчинные шубы, холщовые халаты (*кендрек*) и пальто из войлока (*саранда*) (*Сатлаев*, 1974б.

С. 130). Кроме того, зимой мужчины носили шубы (*тӧр дон*), полушубки и каптaлы. Последние по своему покрою напоминали шубы, но были скроены без талии и имели подкладку (Там же. С. 132). Как сообщали православные миссионеры, в начале XX в. кумандинцы отличались от остальных алтайских инородцев белыми холщовыми халатами, которые одевались поверх всей остальной одежды (Отчет Алтайской.., 1914. С. 69). Этот халат имел следующий покрой: "разрез прямой, полы сходящиеся, спина и полки из одного или двух перекинутых полотнищ, в бока вшиты косые клинья" (*Потапов*, 1951б. С. 16–17). 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 холщовую рубашку (*кӱгнек*) без воротника, которая имела туникообразный покрой и подпоясывалась шерстяным цветным поясом (*Шерр*, 1903. С. 93). Как писал Ф.А. Сатлаев, в конце XIX в. мужская холщовая рубаха видоизменилась. Она стала более свободного покроя с наплечниками и с глухим воротником, по типу русской косоворотки. Она также подпоясывалась цветным шерстяным поясом (*Сатлаев*, 1974б. С. 130).

Мужские штаны *эр кижиныӊ 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 вздежка (МАЭ. Ф. 5063. № 7–12).

Как сообщал Н.М. Ядринцев, кумандинцы носили летом льняные шапки-колпаки, обшитые крашеной шерстью (*Ядринцев*, 1885. С. 638). В музейных собраниях сохранилось несколько образцов головных уборов *кӧлпӱк*. 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 (МАЭ. Ф. 5063. № 13, 79–80). В фольклорных текстах упоминается еще шапка из лисьей шкуры (*пӱрӱк тӱлкӱ*), 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. некрещеные кумандинцы носили косичку, спускавшуюся на спину (См.: *Сатлаев*, 1974б. С. 132). Позднее кумандинцы стали подстригать волосы "под горшок" (*челдек*) (Там же).

Мужские пояса (*кур*) ткались из цветных шерстяных нитей и имели ширину до 10 см, а длину до 3 м. По свидетельству Н.Б. Шерра, у кумандинцев в начале XX столетия был следующий набор повседневной одежды: белые холщовые штаны и рубаха, а также холщовый халат и колпак (*Шерр*, 1903. С. 93). Мужской костюм



Крой мужского халата. Рисунок Ф.А. Сатлаева. Из семейного архива Й. Тормы (г. Будапешт)

дополняли курительная трубка (*канзы*) и матерчатый кисет (*калта*), который засовывался за пазуху, за голенище сапога или подвешивался к поясу. На последний, кроме того, подвешивался небольшой нож в кожаных ножнах, сумка с кремнем и огниво (*Сатлаев*, 1974б. С. 130). Мужская детская одежда состояла из того же набора, что и одежда взрослых, за исключением халата. Как сообщал Н.Б. Шерр, "мальчуганы младшего возраста щеголяют часто в одних даже неподпоясаных рубахах" (Там же. С. 94).

Верхняя наплечная одежда кумандинок (шубы, пальто) была аналогична мужской. Женское праздничное пальто (*кызыл шекпен*) изготавливалось из самоткаого сукна, окрашенного красной растительной краской. Оно обшивалось черной бархатной каймой (*плис*). Носили такое пальто осенью и ранней весной (РЭМ. Ф. 6633. № 1). Осенней одеждой (*карашtай сокон*) являлось также суконное пальто (*шабур шекпен*). Ворот его обычно изготовлялся из ткани серого цвета, а сама суконная ткань имела орнамент из ромбовидных фигур.

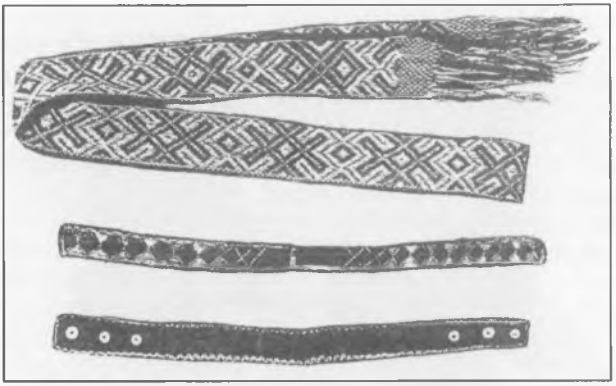
Женский суконный халат (*чекпен*) был обычно красного цвета. Спинка и полки выкраивались из отдельных полотнищ, на плечах дополнительно вшивались небольшие куски материи, в бока вставлялись клинья, рукава делались обшивными. Полы были широкими и запахивались слева направо. Ворот, полы и подол такого халата, сохранившегося в собраниях МАЭ, оторочены черной материей. Он служил праздничной одеждой (МАЭ. Ф. 5063. № 25). Женский халат из домотканой шерстяной материи носил название *армок* и являлся повседневной, реже – праздничной одеждой. Покрой его аналогичен описанному выше халату чекпен. 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, у него были широкие без ластовиц рукава и пришивной глухой воротник. Халат украшался спереди шелковыми кистями. Длина его была обычно немного ниже колен. Сходные халаты под названием *чиймек* носили телеуты (*Сатлаев*, 1974б. С. 135).

Женский праздничный халат *кӧспек* изготовлялся в начале XX в. из сатина или шелка. Подкладка пришивалась из ситца, ворот (*чала*) и рукава обшивались простым черным или красным материалом, внутренняя кайма делалась из красного кумача. Носили коспек как с поясом, так и без него. Ворот обычно украшался пуговицами. Например, на халате из собраний РЭМ на бортах ворота нашиты в два ряда белые стеклянные пуговицы (*ак-тӱнгме*), на левом борту помещается 54 пуговицы, а на правом – 61 (РЭМ. Ф. 6633. № 2, 3).

Холщовый 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. Широкие полы запахивались одна на другую слева направо. Рукава были вшивными (МАЭ. Ф. 5063. № 6, 24, 27). Женские халаты, в отличие от мужских, запахивались правой полой наверх.

Женское праздничное платье кӱнек шилось из сатина и имело глухой ворот из черного материала и широкий подол – до 3 м. Одна из разновидностей такого платья – *калбакты кӱнек* – имела открытый ворот (РЭМ. Ф. 6633. № 4–5). Праздничные женские рубахи изготавливались из покупного китайского шелка. Женская холщовая рубаха *очнок* являлась повседневной одеждой. Спинка ее выкраивалась из двух полотнищ, перед одного из полотнищ соединялся со спинкой на плечах, в бока вставлялись клинья. Рукава были вшивными, короткими. Спереди на груди имелся небольшой разрез, застегивавшийся на две пуговицы (МАЭ. Ф. 5063. № 28). Для женских платьев и рубах кумандинцев характерно удлинение задней части подола (*Сатлаев*, 1974б. С. 133).

В музейных собраниях сохранились следующие разновидности женских рубах: *уй кижиныӈ чамчазы* – женская рубаха из домотканого холста, обычно белого цвета, служившая повседневной одеждой (МАЭ. Ф. 5063. № 29); *кеден чамчазы* – холщовая женская рубаха белого цвета (Там же. № 30–31); *чамча* – девичья рубаха из белого холста (Там же. № 32). Все женские рубахи имели на груди складки.



Пояс *курчак* и воротнички женских платьев. МАЭ. 129. Кол. № 5063-35. Из семейного архива Й. Тормы (г. Будапешт)

Дополнением к 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 холщовые штаны *кат кижинын 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: узел завязывался под подбородком, над лбом, на затылке или в виде косички находился на макушке. На ноги женщины надевали шерстяные вязаные чулки *шулуук* с высоким голенищем. Разновидностью таких чулок были зимние женские чулки *кышту шулуук* (МАЭ. Ф. 5063. № 41 а, б). Кроме того, кумандинцы носили войлочные чулки (*ук*), которые одевались под сапоги или валенки. Рукавицы (*алта, эльте*) вязали из толстой шерсти при помощи длинной костяной иглы. Та часть рукавицы, где имелся узор, вязалась спицами. Распространенными узорами были чашечка (*аяк*) и крючки (*ектеш*).

Женские шерстяные пояса отличались от мужских только размерами: они были значительно уже и немного короче. Дополнением женского костюма, как и мужского, являлись курительные трубки и кисеты. Причем женские трубки не отличались от мужских.

В первой половине XX в. у кумандинцев большое распространение получает одежда, сшитая по образцу русских. Стала шире использоваться более практичная и удобная покупная одежда фабричного производства.

Основной обувью мужчин являлись сапоги *икши*, имевшие высокое, до колена голенище. На конце таких сапог имелись шнурки для завязывания под коленом. Это была промысловая обувь. На пятке икши имелась специальная петля, в которой закреплялась небольшая деревянная палочка. На последнюю одевался ремень лыжного крепления, что не позволяло ремню соскальзывать во время движения на лыжах. Обувь шилась из разных кож. Подошва (*табаан*) делалась двойной, из толстой конской кожи, а голенища – из коровьей или свиной. 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 клали сухую траву.

Повседневной мужской обувью являлись сапоги *ар одук*. Они имели кожаную головку, по типу глубоких галош, к которой пришивалось холщовое голенище. Подошва *ар одӱк* также была кожаной. Данный тип обуви оказался привлекательным

Кожаная женская и мужская обувь кумандинцев из Красногорского районного музея. Фото И.И. Назарова, 2001 г.

для русских, которые стали изготавливать свою обувь по типу кумандинской. Так, 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 без голенища, были *шарык*, имевшие вид глубоких галош с узким носком, слегка загнутым кверху. Край обуви обычно оторачивался полосой синего сукна. Носили шарык летом и осенью, всегда надевая поверх чулок. Причем внутрь клали стельку (*ылтырак*) из кошмы или сухую траву (*Потапов*, 1951б. С. 40). Женской рабочей обувью являлись сапоги *уй кижиның одӱк*, изготавливавшиеся по типу мужских ар одӱк и имевшие кожаную головку и холщовое голенище (МАЭ. Ф. 5063. № 43 а, б).

Детская обувь кумандинцев изучена довольно слабо. В музейных собраниях имеется только одна пара детских сапог из с. Дмитриевка Турочакского р-на Республики Алтай, датируемых концом XIX – началом XX в. Они сшиты по типу мужских сапог и имеют загнутые кверху носки. Пятки у них укреплены несколькими слоями кожи, а швы прошиты нитками из сухожилий (АГКМ ОФ. 16000. № В-3978).

Традиционные украшения кумандинцев к настоящему времени, за редким исключением, не сохранились, поэтому для описания их обратимся к немногочисленным музейным собраниям. Мужчины носили только кольца, перекованные из медных или серебряных монет. Такие же кольца были у женщин. Позднее стали надевать на пальцы покупные кольца.

Распространенным украшением являлись серьги (*сырга*), состоявшие из большого проволочного кольца с привеской, которая, в свою очередь, включала в себя витую проволоку с нанизанной на нее бусиной. По сведениям наших информантов, по праздникам к серьгам кумандинки дополнительно привязывали раковины каури или пучки белого гусиного пуха.

К числу нашейных украшений относятся бусы (*чиньчи*). По сведениям Н.М. Ядринцева, в конце XIX в. кумандинцы носили на шее украшения из бисера и раковин каури (*Ядринцев*, 1885. С. 638). Для украшения кос женщины также использовали специальные подвески из раковин каури (*јандыш, тужук чинджи, кири тарткыш*). Как писал Л.П. Потапов, девушки всегда носили нечетное количество кос (*сӱрмеш*): от трех до девяти (*Потапов*, 1951б. С. 45). 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. Украшением женских причесок, помимо упомянутых выше подвесок, у кумандинцев являлись также и связки раковин каури, называвшиеся *јіланбаш, чинджа, чаачим* (МАЭ. Ф. 5063. № 54/12, 55–57).

Помимо названных способов украшения своей внешности мастерицы, по сообщению Н.М. Ядринцева, в конце XIX в. украшали женскую одежду вышивкой из бисера на вороте и рукавах (*Ядринцев*, 1885. С. 638).

Пища. Предваряя описание различных типов блюд традиционной кухни кумандинцев, следует сказать несколько слов о способах приготовления пищи. Ее готовили на огне очага, помещавшегося внутри жилищ. Кроме того, Н.М. Ядринцев застал в конце XIX в. обычай приготавливать пищу на кострах, разводимых во дворах, т.е. вне дома (*Ядринцев*, 1885. С. 634). В этом случае около костра втыкали специальный кол *аскыш*, на который вешали котелок или чайник. Позднее, видимо, уже под влиянием пришлого русского населения во дворах стали сооружаться небольшие печки по типу голландок. Затем уже начали возводиться летние кухни – небольшие четырехстенные помещения с большой печью, на которой готовится еда, и столом, за которым трапезничают в летнее 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 употребляли в сыром виде корни и луковицы растений кандыка, дикого чеснока и лука, сараны, а также плоды черемухи, кедровый орех, землянику, малину, смородину и др. Большое распространение в питании аборигенного населения Северного Алтая получили стебли черемши, которые кумандинцы, например, ели в сыром виде, добавляли в супы и похлебки, пекли с этим растением пироги и заготавливали на зиму (*Сатлаев* 1974б. С. 123).

Важное место в растительной пище кумандинцев занимали выращиваемые ими злаки: ячмень, просо, позднее – пшеница и рожь. Особую роль играли мучные и крупяные полуфабрикаты, для получения которых зерна толкли в деревянной ступе. В ходе этого процесса от зерен отделялась шелуха, а затем зерна провеивались на веялке. Уже чистое зерно перемалывалось на каменной зернотерке или на ручной мельнице. Муку просевали 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 *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. Поджаренные 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 холщовых мешочках. Крупа от помола поджаренного ячменя шла на приготовление разного рода каш: *ӱгре, кӱзем* и как дополнение к мясным похлебкам – *кӧчӧ*, для чего талкан разваривали в воде. Получившуюся кашу ели с маслом, которое не размешивали, а растапливали в чашке. Каждый из участников трапезы ел эту кашу, обмакнув ложку в масло (*Сатлаев*, 1974б. С. 124). Кашица из мелкой муки на молоке называлась *уре*.

Из муки от помола обычных, нежареных зерен заводили тесто (*кайна*). Оно могло быть пресным и кислым (*ачытка/ачытхы*). Тесто замешивали в больших чашах либо деревянных веялках *саргаач*. По свидетельству Л.П. Потапова, хлебная пища у кумандинцев была широко распространена (*Потапов*, 1953в. С. 37–72). Из теста они пекли хлеб (*аш, ӧтпӧк* – хлеб ржаной), булки (*ийтпек, галач*). Из пресного теста делали лапшу *тутпаш* или *унаш* и лепешки под названием *тертмек*. Кушанье наподобие бешбармака, представлявшее собой небольшие лепешки, именовалось у кумандинцев *казан тертик*.

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. Причем кумандинцы употребляли в пищу мясо большинства диких животных и

1

2

3

птиц, а встречающиеся в литературе упоминания о том, что они не ели мясо медведя, были опровергнуты исследованиями Ф.А. Сатлаева. Мясо диких зверей и птиц ели в жареном и вареном виде. Все жиры, используемые в традиционной кухне, были животного происхождения.

Лошадей и коров кумандинцы забивали, оглушая ударом по голове. Упавшему животному перерезали горло ножом и собирали кровь в специально подставляемую чашу. При забое овец животным перевязывали ноги, валили на землю и затем перерезали горло, кровь также собирая 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 готовили блюдо *баш эт* – "мясо головы". Для этого голову забитого животного разрубали на несколько частей и варили в котле, добавляя туда шейную мякоть и куски ребер. Как писал Ф.А. Сатлаев, 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 орехами (*Сатлаев*, 1974б. С. 127). Из пищевых ограничений на мясо, бытовавшие у кумандинцев, следует также назвать запрет беременным женщинам есть мясо диких животных и мелкую сухую рыбешку (Там же). Во время разделки туши кумандинцы никогда не ломали костей у животного, но всегда разделяли их по суставам. Из отделенных копыт ног и голов крупного рогатого скота и лошадей кумандинцы готовили холодец.

Внутренности диких животных, убитых охотниками на промысле, поедались в сыром виде (*Потапов*, 1953в. С. 54). Внутренности же домашних животных промывали и далее использовали как компоненты различных сложносоставных блюд. Весьма разнообразной была рецептура приготовления колбас из внутренностей домашних животных. Например, приготовленную кровяную колбасу (*кан*) хранили в замороженном виде. Еще одним подобным блюдом была *кыйма* – прямую кишку начиняли измельченными потрохами, луком и крупой. Кроме того, делали и колбасу *каазы*, состоящую из конского мяса, смешанного с салом.

Блюдо *шургем* готовилось из внутренностей животных – овечье сердце, печень, легкие, диафрагму, желудок и внутреннее сало нарезали длинными лентами, которые обматывали тонкой кишкой и варили в подсоленной воде. По сведениям наших информантов, блюдо шурген могло состоять 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 – блюдо по типу пельменей, только гораздо больших по размеру, в основе его – *казы* – брюшной конский жир: он мелко нарезался, смешивался с луком, подсаливался и заворачивался в тесто. Получившиеся крупные пельмени отваривались в воде. Блюдо *карын* готовилось 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 его нарезали на полосы и подвешивали так, чтобы оно освещалось солнцем. Мясо вялили также

Приготовление *талкана* в с. Шатобал: *1* – поджаривание зерен на сковороде, *2* – перемалывание поджаренных зерен на каменной зернотерке, *3* – просеивание перемолотого толокна через сито. Фото И.И. Назарова, 2001 г.

на чердаках, а именно замачивали в соляном растворе на три дня, а затем помещали на чердак. Для предохранения от порчи в летнее время его слегка поджаривали на костном мозге и внутреннем жире, потом укладывали в туес и заливали жиром.

Мясо служило основой многих блюд кумандинской кухни. Во время промысла охотники готовили мясные щи (*аскан ургажі*), в домашних условиях варили мясные бульоны (*мун*). Вареное мясо (*кайтапхан ит*) являлось основой блюда *тутпаш*. 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 ее ели в вареном виде, но никогда не жарили. Готовили уху, заправляя ее мучной болтушкой. Из рыбной мелочи пекли пироги. Иногда запекали в собственном соку в сковороде, поставленной в печь (*Сатлаев,* 1974б. С. 126). Рыба употреблялась как в свежем виде, так и в засушенном. Сушке подвергалась мелочь – *гальян,* которая в дальнейшем измельчалась и добавлялась в лапшу. Гальянов варили в кипятке до тех пор, пока у них не лопалось брюшко, затем рыбешку извлекали из воды, сушили и перемалывали. Порошок *урак*, полученный от перемалывания рыбешки, хранился в холщевом мешке, помимо лапши его добавляли также в бульоны, омлеты и кипяченое молоко. Рыбу солили, вялили на солнце или в печи. Перед засолкой удаляли голову и внутренности. Хариуса ели сырым, предварительно ненадолго помещая в соляной раствор.

Молочная пища кумандинцев изучена слабо. В книге Ф.А. Сатлаева в разделе о пище отсутствует информация об употреблении кумандинцами молочных продуктов. Производство молочной пищи у них было ограничено малочисленностью содержащегося в хозяйствах скота. Как уже отмечалось, многоснежные зимы и неспособность заготовить большое количество сена ограничивали поголовье крупного рогатого скота и, соответственно, производство молока. Потому ассортимент молочных блюд у кумандинцев не был таким разнообразным, как у их южных соседей – скотоводов алтайцев. Свежее молоко (*сӱт*) они хранили в берестяных туесках и использовали его для готовки различного рода каш, заправки талкана и других блюд.

С отстоявшегося молока снимали сверху ложкой в отдельную посуду сметану (*каймак*). Из сметаны делали масло (*сарью*). Чтобы получить небольшое количество 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 туесках. Из прокисшего молока (*прастык*) делали творог (*арчи*). Для этого кислую молочную массу варили на медленном огне, а потом 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 аилов 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 (ГАТО. Ф. 3. Оп. 49. Д. 20. Л. 53). Как сообщал Н. Богатырев, во время орехового промысла кумандинцы питались особо приготовляемым сыром (*курут*) (*Богатырев,* 1908. С. 21). В связи с этим можно поставить под сомнение утверждение Л.П. Потапова о том, что северные алтайцы сыр не делали (*Потапов,* 1953в. С. 50). Наибольшее распространение молочные блюда получают в конце XIX в. с развитием на Алтае маслоделия. В это время, как отмечали современники, в кумандинских хозяйствах увеличилось поголовье коров (*Богатырев,* 1908. С. 7).

Из напитков был известен чай. Для его приготовления специально заготавливали на зиму листья разных растений: малины, смородины, иван-чая, белоголовника, душицы и др. Во время промыслов кумандинцы пили чай всегда с добавлением талкана. Кирпичный чай появился во второй половине XIX в.

Кроме того, кумандинцы производили и употребляли брагу (*оортка, позо*). Она обычно делалась и делается сейчас на меду.

Для получения водки использовали самогонные аппараты. На них перегоняли брагу. Кумандинский самогонный аппарат (*казан шамыр*), по описаниям информантов, 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, опоясывавшего 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 самогонки (*Сатлаев*, 1974б. С. 126).

В отдельных случаях одна и та же пища у кумандинцев выступала и как повседневная, обычная, и как ритуальная пища. Так, лапша *тутпаш* являлась главным блюдом на кумандинских свадьбах. Ее 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 жить плохо.

Талкан в некоторых случаях так же мог выступать как особое, ритуальное блюдо. Например, во время обряда жертвоприношения *тайэлга* талкан смешивался с маслом, и из него катались маленькие шарики диаметром 3–6 см. Они раздавались всем участникам ритуала, которые поедали их сидя на земле, повернувшись лицом на восток (*Данилов*, 2001. С. 62). Талкан был обязательным ритуальным блюдом и на празднестве *кочо-кан* (*Сатлаев*, 1971. С. 133).

Мясо коня считалось обязательным компонентам 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 поедалось 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 брызгается в огонь домашней печи. Это жертва хозяину огня.

Кумандинцы, как и шорцы, при недуге любого члена семьи или во время болезни скота устраивали угощение семейных охранителей (*ӧрекеннер*/*ӧрӧкӧндӧр*) в виде куколок вином, маслом и салом (*Дыренкова*, 1937. С. 126).

По материалам Ф.А. Сатлаева, кумандинцы приносили жертву своим духам кроплением браги, которая называлась *позо, орткы, шилиг, јалама* 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 ставилась в большом берестяном сосуде *сай*. Жертвенное блюдо *шилиг* представляло собой жидкую и сладковатую кашицу из ячменной муки и солода. Ею кропили домашним духам и покровителю охоты *Шалыгу* (*Сатлаев*, 1974б. С. 153–154).

По сведениям П.И. Каралькина, одним из любимых блюд у кумандинцев была *пша* – еда, приготовленная из желудка сурка. Обычно она приготавливалась охотниками в день отъезда с промысла домой. Главными ингридиентами этого блюда являлись внутренности диких животных: легкие, сердце, почки, печень и желудок. Перечисленные продукты мелко крошились и набивались в желудок сурка, после

Деревянная утварь кумандинцев: *1* – корытце для рубки мяса в с. Шатобал; *2* – чаша *теши* в Красногорском районном музее; *3* – большая чаша, изготовленная М.В. Кастараковым; *4* – чаша в виде глухаря, *5* – чаша в виде свернувшегося лебедя, выполненная М.В. Кастараковым, *6* – чаша в виде свернувшейся утки (мастер – М.В. Кастараков). Фото И.И. Назарова, 2001 г.

чего оба выхода желудка перевязывали и бросали в кипящую воду. Сварившееся блюдо вынималось из воды, нарезалось мелкими кусочками и было готово к употреблению. В середине XX в., как сообщал П.И. Каралькин, кумандинцы в с. Егона приготавливали пша не только во время промысла, но и на семейные праздники (Архив МАЭ. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 37). В частности, оно было приготовлено во время посещения П.И. Каралькиным с. Егона летом 1951 г. Блюдо преподнесли ему как уважаемому родственнику, почетному гостю.

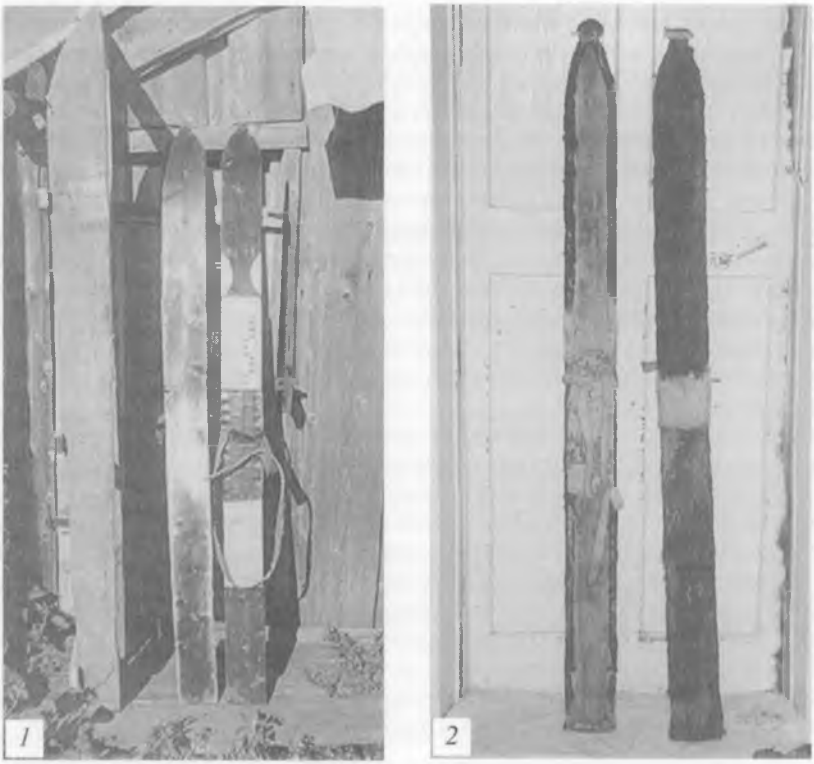
Традиционная утварь кумандинцев насчитывает несколько типов посуды, изготовленной из разных материалов. В деревянной утвари довольно большое распространение получила посуда, выдолбленная из одного куска дерева. Она представле-

Домашняя утварь кумандинцев: *1* – деревянная ступа *соко* с пестом. С. Санькино, Турочакский р-н, Республика Алтай. Фото И.И. Назарова, 2002 г.; *2* – маслобойка П.П. Игнатьевой из с. Ужлеп Красногорского р-на. Фото И.И. Назарова, 2000 г.; *3* – берестяной орнаментированный туес, изготовленный М.В. Кастараковым. Фото И.И. Назарова, 2001 г.; *4* – ручная мельница, изготовленная М.В. Кастараковым. Фото И.И. Назарова, 2001 г.

на 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, агаш айак*). Гораздо большие размеры имели блюда (*тепши*) с пологими краями, в которых к столу подавались куски вареного мяса. Большая чаша (*чара*) с крутыми краями являлась

Каменная зернотерка *пасак* с курантом *палэсэ* и деревянная веялка *саргаан* из с. Шатобал. Фото И.И. Назарова, 2001 г.

Посуда, изготовленная М.В. Кастараковым. Фото И.И. Назарова, 2001 г.



Лыжи кумандинцев: *1* – обтянутые конской кожей, изготовленные М.В. Кастараковым; *2* – лыжи-голицы и рама для их хранения в с. Егона. Фото И.И. Назарова, 2001 г.

ритуальной и использовалась во время свадеб. Ритуальная долбленая утварь 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 долбленой утвари относятся также цилиндрические ступы (*соко*), в которых рушилось зерно и измельчалась кора тальника. Из чурки выдалбливались также ведра (*конок*). К долбленой утвари кумандинцев относятся, кроме того, ложки, ковши, шумовки.

Следующий подтип деревянной утвари – изделия из гнутых досок. Он представлен ситами (*эскин*) и веялками (*саргаач*). Бондарная утварь кумандинцев была заимствована от русских: это маслобойки (*шапшах*), кадушки (*кадушке*) и лагушки (*лагныk*). Берестяные изделия представлены разнообразным туесами (*туус*), изделиями кошелеобразной формы, которые носились за плечами; большими коробами (*комдо*), небольшими табакерками и солонками (*туз айак*). Каменная утварь представлена каменными зернотерками (*пасак*) и ручными мельницами (*кол тербен*). Каменные зернотерки сохранились во многих семьях до наших дней, а ручные мельницы встречаются довольно редко. Нами зафиксирована только одна 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 они стали использовать покупные изделия заводского производства. Широкое распространение у них получили большие металлические котлы (*казан*), ставившиеся на таганы (*очок*). Зерна ячменя и пшеницы для приготовления талкана кумандинцы поджаривали на металлических сковородах

коорыш, имевших широкие и пологие края. Кроме того, использовались большие, до 50 см в диаметре, металлические чаши, в которых заводили тесто. Позднее кумандинцы перенимают у русских металлическую утварь: чугунки и ухваты к ним, чайники, кастрюли, ложки с вилками и т.д.

Средства передвижения. Во время охотничьего сезона, поздней осенью, зимой и ранней весной, кумандинцы передвигались на лыжах. Лыжи были двух типов: подволоки (*апша, чаккан шана, тӱктӱ шана*), подбитые конским мехом, и голицы (*канъай, калбрак шана*). Первые предназначались для передвижения по глубокому снегу, вторые – по неглубокому. В качестве материала для изготовления лыж в Красногорском р-не обычно служил тополь (*аспык*), 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 западносибирскому 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 употребляли также волокушу (*сӱртпе*), сшитую из конской кожи. Основным водным средством передвижения, которое также активно использовалось в рыболовном промысле, являлась лодка-долбленка (*кебе*). Она получила распространение у всех групп аборигенного населения Северного Алтая. По классификации В.В. Антроповой, кумандинские лодки относятся к типу остроконечных долбленок (*Антропова,* 1961б). Кроме них у кумандинцев существовали также и берестяные лодки (*тос кебе*), воспоминания о которых фиксируются в фольклорных текстах.

ГЛАВА 4

ОБЩЕСТВЕННЫЙ УКЛАД И СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Родовой состав и социальная организация. У кумандинцев зафиксированы следующие экзогамные родовые объединения – сеоки: куманды/кубанды, со/солу, тастар, тоон, чабат/шабат, ӧре-куманды, алтына-куманды, челей, чедыбер, калар, тюбюне-куманды, кузен, керсагал и тоӈул. При этом сеоки кузен, тоон и тастар имеются и у тубаларов (*Тадыев,* 1964. С. 5), сеоки чедыбер и тоӈул – у телеутов, а калар и челей некоторыми исследователями считаются сеоками шорского происхождения (*Сатлаев*, 1974б. С. 25–28). Смешение кумандинцев и телеутов происходило на Нижней Катуни, Чарыше и Ануе, где они проживали совместно в XVII–XVIII вв. Южная часть Салаира и междуречья Бии, Чумыша и Кондомы являлась зоной контактов кумандинцев с челканцами, телеутами и шорцами (Очерки культурогенеза.., 1994. С. 37).

Л.П. Потапов считал, что исконно кумандинские – сеоки чабат и тоӈ. Остальные сеоки гораздо позже вошли в состав кумандинцев (*Потапов,* 1969. С. 59–63). В 1936 г. исследователь смог зафиксировать только четыре сеока (оре, тастар, чооты и алтына), что дало ему основания считать, что в начале XX в. роль сеоков в жизни кумандинцев значительно упала (Там же. С. 58). Между тем и в наши дни встречается большая часть кумандинских сеоков (алтна, ӧре, шабат, табыска, тоӈ, калар, челей, куманды). Лица преклонного возраста и лица средних лет довольно четко называют свою родовую принадлежность.

Счет родства в кумандинском сеоке велся по отцовской линии. Такое родство давало право на занятие промыслами в родовых угодьях. Однако в способах организации промысловой деятельности еще в начале XX в. сохранялись пережитки материнского рода. Особенно это проявлялось во время охоты на медведя, когда нашедший зверя обязательно приглашал для охоты родственника по материнской линии (*Сатлаев,* 1974б. С. 94).

Основной функцией сеока, помимо права собственности на родовую промысловую территорию, было недопущение браков между его членами. Как правило, браки были экзогамными и заключались между представителями разных сеоков. При этом взятая в жены из другого сеока девушка сохраняла свою прежнюю родовую принадлежность и в сеоке мужа всегда считалась "чужеродной". Ей, как представительнице другого сеока, запрещалось присутствовать на родовых праздниках, особенно это касалось жертвоприношений коня духу-покровителю рода.

Ф.А. Сатлаев утверждал, что родовая экзогамия сохранялась у кумандинцев до 1920-х годов (Там же. С. 108). Но и сегодня пожилые кумандинки Красногорского и Солтонского районов строго соблюдают запрет подниматься на горы, которые считаются священными горами сеоков их мужей. Строгий запрет на брак с членами своего рода соблюдался до середины XX в. После этого времени кумандинцы перестают проводить свои традиционные свадьбы, заменяя их торжествами по образцу русских. Довольно высоким становится процент смешанных браков, заключаемых, как правило, между кумандинскими девушками и русскими парнями. Сегодня кумандинская молодежь, за редким исключением, не знает о своей принадлежности к тому или иному роду.

Большое место в хозяйственной жизни занимала община, представлявшая собой большую патриархальную семью. В такую общину входило несколько семей близких родственников. Обычно она насчитывала 10–15 чел., имела общее хозяйст-

во и питалась из одного котла. Главой такой общины считался самый старший, отец (*улуг киши, башчи*), руководивший всей жизнью общины и имевший право телесного наказания провинившихся. После смерти главы общины его место занимал один из сыновей (Там же. С. 96). Указанная община, по-видимому, являлась основной хозяйственной единицей в XIX в. и в исторических документах фигурировала как "орда" или "юрта". Ее разложение стало происходить в конце XIX – начале XX столетия с развитием капиталистических отношений на Северном Алтае и с наплывом новых поселенцев – русских крестьян. Последнее обстоятельство потребовало четкой фиксации за семьями-домохозяйствами собственности на конкретные земельные участки. Большие семьи начали распадаться на малые.

Несмотря на значительные изменения в экономической и социальной жизни кумандинцев с наступлением XX в. у них еще встречались пережитки левирата (женитьба на вдове старшего брата) и обычай избегания снохой свекра.

Свадебная обрядность. Брачным возрастом для мужчин кумандинцы считали 14–16 лет, для девушек – 13–15 лет. Наиболее распространенной формой брака было похищение невесты. Зафиксированы также случаи колыбельного сговора. Свадебный пир у кумандинцев назывался *тутпач* – по главному блюду, которое готовилось и поедалось всеми участниками. Перед приготовлением его на дворе жениха сооружали ритуальное жилище – шалашик (*шалыг-одог*), основу которого составляли семь или девять березовых жердей. Верхушки их связывались, а сам шалашик покрывался половиками. В нем подружки расплетали невесте девичьи косы и заплетали уже две женских косы (*тулун*). После этого шаман или старейший из присутствующих благословлял новобрачных. После угощения наступала очередь игр молодежи: парни старались облить девушек водой, устраивались конные скачки, борьба. Обычно тутпач продолжался несколько дней. В том случае, если невеста была похищена, родственники жениха, набрав подарки, едут к родителям невесты для примирения и обговаривания размера калыма. Размер его, как правило, зависел от состоятельности родителей жениха. Помощь жениху в выплате калыма оказывали не только родственники, но и холостые парни из его деревни.

Если муж впоследствии плохо обращался с женой, она могла пожаловаться зайсану. Выслушав ее просьбу, тот мог дать развод. Зафиксированы также случаи, когда кумандинки, не желавшие жить со своими мужьями, принимали христианство и получали развод, основываясь на том, что христианка не может жить с язычником. В случае развода дети оставались с отцом.

Роды у кумандинцев обычно проходили в доме. При этом всегда присутствовала бабка: она помогала роженице, обрезала пуповину, принимала и обмывала ребенка. Если роды были тяжелыми, то приглашали шамана, который устраивал специальное камлание в доме, чтобы изгнать злого духа. Имя новорожденному давала бабка или какой-нибудь посторонний человек. Как правило, давали некрасивое, отпугивающее имя, чтобы оно не понравилось злым духам. Как только ребенок подрастал, ему могли дать новое, благозвучное имя (см.: *Сатлаев*, 1974б. С. 109–116).

Погребально-поминальная обрядность. По истечении предопределенного небесным духом-покровителем данного рода срока жизни человек умирал. При жизни каждый человек обладал жизненной силой *кут*, которая состояла как бы из двух "субстанций" – дыхания *тын* и мысли *сӱр*. После смерти человека кут в течение 7, 9 или 40 (разные этнические/родовые традиции) дней продолжал существование на земле в образе *ӱзӱт*, а по прошествии положенного срока либо навечно оставался за совершенные грехи на земле в качестве злого существа *азе* или *турлаг* (понимается как "души умерших, собравшиеся вместе"), либо отправлялся в "параллельный мир" *ол чер*, "та земля", где обитал до очередного воплощения в ком-либо из потомков на "реальной земле". Тело покойного хоронили в гробу-колоде на третьи сутки после смерти. Собственно типов захоронений было несколько. Наземные захоронения не дошли до этнографической современности и реконструируются лишь по от-

дельным деталям погребального обряда (например, обычай плотно стягивать гроб обручами). Сохранились сведения о воздушных захоронениях – на помостах. Обычно эти сведения сопровождаются указанием на сжигание гроба с телом покойного, соответственно на 7-й или 40-й день после смерти: по некоторым данным, так хоронили шаманов и уважаемых людей, которые не нуждались в проводах и сами могли отыскать дорогу в ол чер, или ӱзӱт чер. По другой версии, для проводов "души"-*сӱр* умершего шамана приглашали либо одного сильного, либо двух-трех слабых шаманов. Как правило, такие проводы устраивали на девятый день после смерти человека. Одной из важных задач шамана было напустить туман на "душу" умершего с тем, чтобы она не могла опознать камлающего или разглядеть обратную дорогу.

Основным способом захоронения умерших, по крайней мере, уже к середине XIX в., было погребение в земле. Могилы ориентировались по линии восток–запад. Гроб укладывали в могилу (*мӧгӧни*) головой на запад. Имеются сведения о наличии в прошлом родовых кладбищ. Некоторыми особенностями отличались похороны детей и самоубийц. Маленьких детей (до 7–12 лет) хоронили в лесу, подвешивая к дереву, обычно березе, завернутыми в бересту, как это делали ханты, селькупы, кеты, телеуты. Самоубийц, которым "на роду было написано" погибнуть от своих рук, хоронили так же, как и шаманов, т.е. сжигали, веря, что тем самым ӱзӱт будет очищен огнем и допущен на суд Ульгеня и к предкам. Других самоубийц хоронили в земле, за пределами кладбища. Их ӱзӱт продолжали скитаться по земле, принося вред живым.

Встречи с духом покойного, так называемые поминки, совершали на 7-й (9-й), 40-й день и через год после смерти. По полевым материалам В.П. Дьяконовой, проводы умершего устраивали на девятый день, обязательно приглашая для этого шамана. Шаман, камлавший при помощи бубна или же с одной колотушкой, вызывал дух (сӱр) умершего и кормил его (через огонь) кусочками мяса с бульоном и питьем, после чего просил навсегда отправиться по дороге узютов (*ӱзӱт чол ӱч айры* – "дорога узютов с тремя развилками") в мир мертвых. Дух умершего шаман сопровождал лишь до некоей местности, которая называлась *ӱттӱ таш* (букв. "дырявый камень") (*Дьяконова,* 1975. С. 66).

В течение года в семье, где умер человек, соблюдался траур, в ходе которого нельзя было петь и плясать в этом доме, жениться и выходить замуж, покупать лошадей и коров (чтобы с ними не проникли злые *азе*), а также запрещалось строить новый дом.

ГЛАВА 5

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

Дохристианские религиозные верования отличались значительной степенью синкретизма, что объяснялось как распространением христианства (к началу XX в. большинство кумандинцев приняло православие), так и сохранением различных традиционных религиозных представлений, верований и обрядов.

Основу традиционных представлений составляла вера в небесных, земных и подземных духов, делившихся в зависимости от отношения к человеку на чистых *арыг тöс* и нечистых *кара тöс*.

К числу чистых небесных духов относились духи-покровители рода (*тöс* или *пайана*): у сеока чоот – *Солу-каан*, у табыска – *Пагдыг-каан*, у родов челей, чедыбер и калар – *Бай-Ульгень* и т.д. Верховным божеством считался *Бай-Ульгень*, у которого было семь или девять сыновей и семь или девять дочерей (известна лишь одна *Чайым-каан – тöс* сеока тоон). Земные чистые духи – это хозяева гор, вод, хозяйка огня, покровители охоты, например, *Шалыг* – внук Ульгеня. Каждый сеок имел свою священную гору, покровительницу рода. Вблизи родовых гор мужа запрещалось находиться женщинам с непокрытой головой, босыми, подниматься на гору и произносить ее название вслух.

Значительным было и число нечистых духов, основным местообитанием которых считался подземный мир. Главой их был *Эрлик* (по некоторым данным – брат Ульгеня), олицетворение зла. Помимо Эрлика, его сыновей, злых духов из свиты Эрлика существовали еще и родовые нечистые духи, например, у сеока шабат таковым был *Ындырлыг-аза*.

Берестяная маска, использовавшаяся в обряде *коча-кан*. Рисунок. Из семейного архива И. Тормы (г. Будапешт)

Особо выделялась категория семейных покровителей *куртыйак* или *öрöкеннер* (старушки) в виде небольших тряпичных человеческих фигурок (в частности, так они выглядели у представителей сеока челей) или же не имевших изображений и известных под именем *когды* или *кош-келген* (пришедший следом). Эти духи помогали девушке в новом доме после выхода ее замуж.

Одним из наиболее ярких персонажей кумандинской мифологии являлся коча-кан, с образом которого было связано проведение эротических обрядов, направленных на испрашивание плодородия (*Сатлаев*, 1971. С. 130–141).

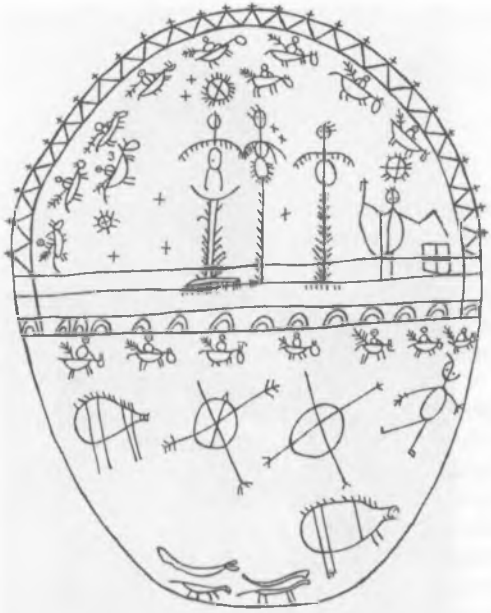
Наиболее ярко идея возможности общения человека с духами и божествами проявилась в таком явлении культуры, как шаманизм. Шаманы (*кам*) подразделялись на больших

(*ньан* или *улуг*) и средних (*чер айактыг* – "имеющие земные ноги"). Существовали также другие "ритуальные специалисты", обозначавшиеся, в зависимости от специализации, иными терминами: *ырбыкчы шабычылары* – бьющие пучком, колотушкой, *аласчы* – специалисты по ритуальному очищению огнем, *көспекчи* – ясновидящие и др. Большие шаманы (Арклей Карагашев, Майраш Иртышев), как считалось, могли проникать во все сферы Вселенной и выполняли главным образом функции защиты рода, испрашивания благополучия для соплеменников: они совершали обряды типа *тайылга* с жертвоприношением коня Ульгеню, и именно с ними у кумандинцев связан особый пласт фольклора, который условно может быть назван "рассказами о шаманах".

Шаман камлал с помощью бубна (*түүр*) и колотушки (*ырбык* / *орбо*). Бубен осмыслялся как ездовое животное: во время камлания шаман называл его *алты өркөшту ак адан* – "шестигорбый священный верблюд". По форме рукояти кумандинские бубны можно разделить на три типа: *марс* – бубны "шорского типа", с неантропоморфной рукоятью и своеобразной разрисовкой внешней стороны бубна, *каным* – с рукоятью в виде двухголовой фигурки и *тезим*/*чезим* – с рукоятью в виде фигурки с одной головой (оба последних типа близки по форме к челканским). У некоторых шаманов могло быть одновременно несколько бубнов, в случае, если бубны были получены от разных духов. Шаман Самуил Байрамович Тебереков из сеока шабат (1865 г. р., начал камлать с 12 лет) имел два бубна: один всегда находился дома, в переднем углу, и был получен от духа-тёс *кас* ("гусь"), а второй хранился привязанным к березе где-то в поле и был получен от рода *сойоң*, к которому относилась его тетка по материнской линии. Впрочем, это не было правилом. В основном шаманы ограничивались использованием одного бубна, меняя его раз в несколько лет на новый.

Кумандинский шаман Лемжин в возрасте 86 лет. Сеок Чедибер, 1964 г. Фото В. Диосеги. Из личного архива вдовы В. Диосеги Юдит Морваи

Бубен после смерти шамана обязательно следовало уничтожить, сломать, порвать/порезать кожу. Невыполнение этого неписанного закона сулило несчастье. "В селе Тайна шаман Кайратарткан шаманит до сих пор. Его подвески (*сүңгүр*) гремят. Когда он умер, то его бубен не разрушили, не сделали дырку на коже бубна. Так повесили, на березу. Вот почему шаман Кайратарткан камлает по ночам. Его бубен гремит, хотя прошло 200 лет с его смерти. Недавно опять слышали гром бубна в Курлеке. Если гром бубна слышен в Курлеке, это значит, что у Елбаевых



Изображения на внешней стороне кумандинского шаманского бубна. Рис. А.В. Анохина. Из семейного архива И. Тормы (г. Будапешт)

будет покойник" (записано Ф.А. Сатлаевым от Н.С. Теберековой, 1902 г. р., в 1964 г.).

Костюм шамана включал обычно особые халат и шапку, которые, впрочем, не отличались по покрою от повседневных. Любопытно отметить, что основные представления о структуре Вселенной, населяющих ее духах, рисунки на шаманских бубнах, лексика, образы шаманских текстов обнаруживают у кумандинцев поразительную близость с телеутскими, северношорскими, а отчасти и с хакасскими.

Уже в начале XX в. кумандинские шаманы остро чувствовали необратимые изменения в образе жизни своего народа и достаточно пессимистически оценивали перспективы развития шаманства (*Кам чолы чаш өлөң өсчит* – "Дорога шаманов зарастает молодой травой"). Отсутствие больших шаманов и невозможность открыто проводить камлания логично привели к тому, что в целом кумандинское шаманство оказалось практически не изучено и описано лишь поверхностно.

Существенный прорыв в целенаправленном сборе материалов по шаманизму кумандинцев смогли осуществить в середине 1960-х годов венгерский исследователь Вильмош Диосеги и советский этнограф, кумандинец Ф.А. Сатлаев. Результатом сотрудничества двух ученых в ходе экспедиционных работ стала довольно объемная рукопись монографии В. Диосеги "Кумандинское шаманство" на венгерском языке, а также обширные полевые записи, как рукописные, так и магнитофонные, и множество уникальных фотографий. До сих пор ничего из этих материалов опубликовано не было. На каком-то этапе сотрудничество Диосеги с Сатлаевым вступило в полосу кризиса, а без помощи такого великолепного знатока языка и культуры кумандинцев, каким был Сатлаев, Диосеги, видимо, не рискнул в одиночку доводить собранные материалы до издания, не говоря уже о принципиальной невозможности расшифровки магнитофонных записей: В. Диосеги не знал языков сибирских тюрков, а все интервью, насколько можно судить по магнитофонным записям, за исключением нескольких вопросов, которые он пытался формулировать по-русски, проводились на кумандинском языке. К счастью, значительная часть этих материалов сохранилась в ряде государственных и частных архивов Венгрии* и России и потому есть надежда на их подготовку к изданию.

Фольклор в силу своеобразного этнического состава самих кумандинцев, а также особенностей их географического положения представляет собой достаточно причудливый сплав разновидностей фольклорного материала и отдельных образцов устного творчества, характерных как для их таежных (шорцев, челканцев), так и лесостепных соседей (в частности, телеутов, южных групп алтайцев).

---

* В частности, несколько сотен страниц машинописного текста хранится в семейном архиве Томаша Тормы, г.Будапешт. Автор признателен г-ну Торме за предоставление копий всех кумандинских материалов Ф.А. Сатлаева из своего архива и за разрешение на их публикацию. – *Примеч. отв. ред.*

Демонстрация обряда жертвоприношения коня у кумандинцев. Кумандинец из сеока Калар (*слева*) и В. Диосеги (*справа*), осуществляющий аудиозапись. Д. Алешкина Кожа, 1964 г. Фото из личного архива вдовы В. Диосеги Юдит Морваи

Мемориальная доска на доме в Горно-Алтайске, в котором жил кумандинский этнограф Ф.А. Сатлаев. Фото Д.А. Функа

Наиболее яркий пласт фольклора – героический эпос (*кай, кай-чӧрчӧк*). Манера исполнения эпических сказаний была близка к южноалтайской, существенно в то же время отличаясь, например, от шорской. Начиная сказание речитативом, сказитель *кайчы* в дальнейшем мог переходить на кай, собственно горловое пение, в сопровождении игры на комусе, а отдельные части сказания исполнял "в лицах", меняя голос в зависимости от характера персонажа. Наиболее известные сказители XX столетия: Очубай К. Алексеев (1887–1962), И.А. и В.Д. Осиповы, Константин Натрусович Пекешев (1877 г. р.), Александр Чинчикеев (1898 г. р.), Д.Ф. Шатобалов, М. Шулбаков, в репертуаре которых были прекрасные сказания о степных богатырях и ханах, воителях и их волшебных конях.

Анализ доступных источников, как опубликованных, так и архивных – позволяет утверждать, что эпическое творчество кумандинцев осталось практически незафиксированным. Более других повезло О. Алексееву, из богатейшего репертуара которого стараниями С.С. Суразакова и Р. Пешперовой было записано четыре больших текста, один из которых "Дьимей-Ару и Шимей-Ару" удалось опубликовать как на языке оригинала (*Алексеев*, 1964. С. 65–107), так и в поэтическом переводе А. Преловского на русском языке (Димей и Шимей, 1995. С. 321–376); А.И. Чинчикееву – от него В. Сафроновым было записано два сказания ("Ак-каан и Кӧбӱр-каан" было опубликовано; *Чинчикеев*, 1977. С. 70–127), а также неизвестному сказителю (Костикю?) из улуса Кубия, от которого три текста было записано Н.П. Дыренковой ("Кан Шабар", "Покур кара пугачактыг Кан Пугдей" и "Алтын Эргек": Архив МАЭ. Ф. 3. Оп. 1. № 11–17). Общее число полных записей вряд ли превышает полтора десятка единиц. О существовании аудиозаписей эпоса в исполнении горловым пением *кай* сведений нет.

Значительную часть кумандинского фольклора составляют исторические предания, легенды, мифологические рассказы, сказки, малые фольклорные жанры, наполненные образами горно-таежного охотничьего быта (*Баскаков*, 1972).

Песенное творчество мало исследовано. Кумандинцы исполняли лирические (*узун сарын*) и плясовые (*такпак*) песни. По своему содержанию песни могли быть бытовыми, о любви и др. Преобладала сольная форма исполнения. Существовал особый вид игровых хоровых весенних песен табыр (эта же песня исполнялась и при проведении эротического обряда коча-кан), широко распространенный еще в первой половине XX в. также среди телеутов (*Дыренкова*, 1936, 1941, 1949; *Сатлаев*, 1971). Для колыбельных песен характерны песенный и песенно-речевой типы интонирования; в традиции колыбельных проявляются связи с песенно-поэтической традицией и ассимилированным жанром частушки (*Кондратьева*, 1989б. С. 35–41).

В целом приходится констатировать малую изученность устного народного творчества кумандинцев. О современном состоянии их фольклора по литературным источникам составить целостное представление невозможно.

Музыкальная культура. В шаманском пении использовались необычные звукоподачи, сочетание различных (в том числе невокальных) типов интонирования, звукоизобразительность; для шаманских песнопений характерны крупные композиционные формы различного типа.

Напевы-формулы кумандинских песен *сарын* и *такпак* ритмически организуются за счет определенного объединения в строке разной протяженности стоп (от двух- до пятисложных), ладовая организация напевов диатоническая в диапазоне октавы (или более). Кроме напевов-формул существуют яркие мелодические образцы, не обнаруживающие связи с типовыми напевами.

Жанр песен *тамыр-томыр*, сопровождавших обряд испрашивания плодородия коча-кан, по музыкальному стилю родствен *кожоӈ* южных алтайцев (ритмика тамыр-томыр основана на ритмических модусах).

Эталонирующее значение в культуре имела щипковая лютня *комус/комыс*, заимствованная русская скрипка была адаптирована в культуре и получила название *томра*.

Искусство. По справедливому замечанию С.В. Иванова, даже к середине XX в. сохранились лишь незначительные материалы, на основе которых можно было судить о кумандинском искусстве и народном творчестве (*Иванов,* 1954. С. 656). Известны несколько изображений на стенках ящиков и рисунки на небольших кусочках холста и на бубнах. Рисунки достаточно просты и не нагружены изобразительными элементами. Чаще всего изображались парные антропоморфные фигуры, олицетворявшие собой духов *ӧрӧкеннер*. Кроме того, кумандинцы украшали свою одежду вышивкой, а на шерстяных поясах (*кур*) ткали орнамент чашечки, крючочки, пряжки, лягушки и т.д. (*Каралькин*, 1953. С. 37).

Современное народное искусство кумандинцев представлено орнаментированными берестяными туесами и коробами. Прекрасный мастер, способный изготовить и украсить не только берестяную, но и деревянную посуду, – Макар Васильевич Кастараков, проживающий в Бийске. Обладая незаурядными художественными способностями, он смог не только воспроизвести на своей утвари (фото некоторых из его изделий публикуются в этой книге) традиционный орнамент, но изобразил на охотничьем коробе сцены охоты, дерущихся оленей и другие яркие сцены и образы.

ГЛАВА 6

ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ И ХОЗЯЙСТВА

Значительная трансформация традиционной культуры и хозяйства кумандинцев начинается в середине XX в. Огромное влияние на этот процесс оказала Великая Отечественная война, на фронтах которой погибла большая часть призванных мужчин-кумандинцев. Их, как метких стрелков, призывали в основном в стрелковые части, которые несли серьезные потери. 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 немалая часть кумандинцев. Многие из них перебрались в ближайшие города, пополнив армию малоквалифицированных рабочих и безработных. К тому же, как отмечалось выше, большую роль в изменении облика культуры кумандинцев стали играть смешанные браки. По нашим подсчетам, такие браки, заключенные кумандинцами Красногорского и Солтонского районов, сегодня составляют более 70% от общего числа. В некоторых селах этот процент намного выше.

Сельское кумандинское население сегодня задействовано в сельскохозяйственной отрасли, работает в акционерных обществах (бывшие колхозы и совхозы), но значительная их часть относится к категории безработных. В последние годы в связи с ростом спроса на папоротник-орляк, произрастающий в предгорьях Северного Алтая, было организовано целое производство по сбору и первичной обработке этого растения. Оно собирается в летнее время большими артелями, преобладающую часть которых составляют кумандинцы. Кроме того, кумандинцы осуществляют сбор дикорастущих ягод черемухи, калины, других лекарственных растений и грибов для компаний, ведущих промышленную заготовку этих растений и грибов.

Как уже оворилось, в 1993 г. кумандинцы получили статус коренного малочисленного народа Севера, что дало им право на получение определенных льгот и правительственные выплаты. К сожалению, программа поддержки коренных народов не дала ощутимых результатов. Однако она стимулировала рост этнического самосознания кумандинцев, подтолкнула их к политической активности. В середине 1990-х годов в Красногорском р-не была создана община "Чилгай", которая занимается проблемами возрождения культуры кумандинского народа, отстаивает его права на территории традиционного природопользования и т.д. В те же годы в Солтонском р-не на базе с. Шатобал – месте компактного проживания кумандинцев – был создан Шатобальский кумандинский национальный сельсовет. Руководит всей деятельностью кумандинских общественных организаций созданная в Бийске Ассоциация кумандинского народа, проводящая время от времени свои съезды. В Барнауле возникла общественная организация кумандинцев "Кардаш".

В Бийске была оформлена Алтайская региональная общественная организация кумандинцев "Исток". Она в течение ряда лет издавала специальный информационный бюллетень "Алтай-Исток", в котором печаталась информация о положении коренных малочисленных народов Российской Федерации, нормативные документы о традиционном природопользовании коренных народов и др.

АЛТАЙЦЫ

ГЛАВА 1

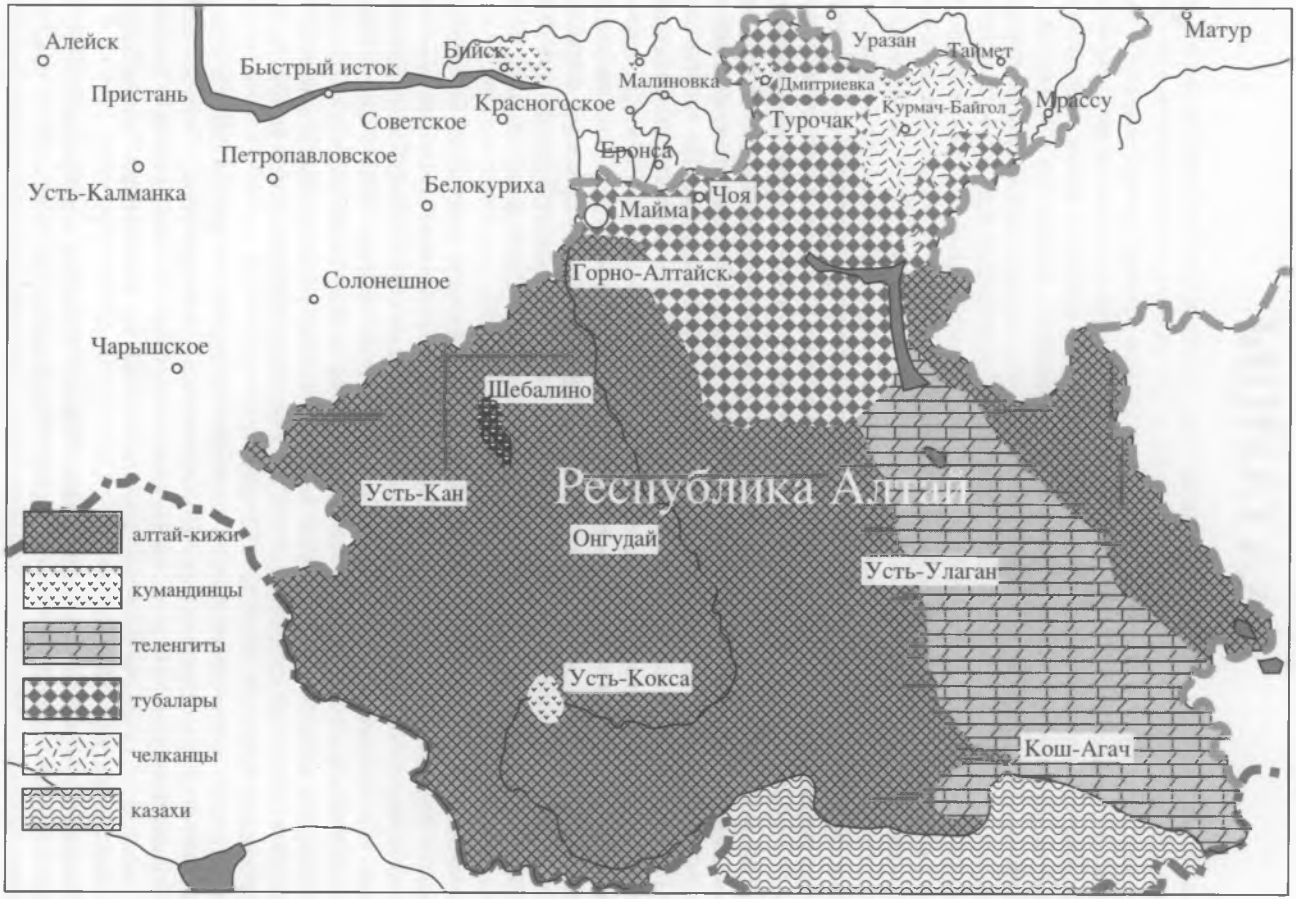
ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Коренные народы Республики Алтай, составляющие примерно 31% от всего ее населения, обычно совокупно называются *алтайцами* по названию своей республики (ранее автономной области), хотя, строго говоря, настоящий этноним применим лишь к одной – самой многочисленной – этнической группе, проживающей на этой территории. На этническую и этнографическую гетерогенность Горного Алтая обратили внимание уже первые его исследователи. Во второй половине XIX в. В.И. Вербицкий и В.В. Радлов, руководствуясь ландшафтной спецификой севера и юга этого горного массива, особенностями языков и культуры местного населения, разделили аборигенов на северных и южных алтайцев. Тем самым они заложили основу долгое время существовавшей научной классификации алтайских тюрков: северные алтайцы – кумандинцы, челканцы, тубалары; южные – алтай-кижи (собственно алтайцы), теленгиты, телёсы, телеуты (*Вербицкий,* 1893. С. 23–25; *Радлов*, 1989. С. 123).

Типология Вербицкого–Радлова несколько опережала реальную этническую ситуацию в Горном Алтае, так как все этнические образования этого региона, кроме алтай-кижи, находились тогда в динамичной стадии консолидации и не обладали четкими этнографическими признаками. По этому поводу В.В. Радлов писал: "Только у телеутов и алтайских горных калмыков можно найти случаи национального сознания, и особенно у вторых можно наблюдать совершенно одинаковые обычаи, быт, язык, что позволяет считать их единым народом и объединять их единым названием" (*Радлов,* 1989. С. 122–123).

В настоящее время алтай-кижи в основном проживают в центральной и юго-западной частях Республики Алтай, в Шебалинском, Онгудайском, Усть-Канском, Усть-Коксинском районах, а также на северо-востоке – в Чемальском и Майминском районах. Согласно данным переписи 2002 г., алтай-кижи насчитывают 67 239 чел. (www.prepis2002.ru).

История этнографического изучения. Первые сведения этнографического характера о населении Центрального Алтая обнаруживаются в отчетах и рапортах начальников крепостей и защит Колывано-Кузнецкой линии, которая, особенно по Чарышу и его притокам, соприкасалась с "кан-каракольскими, зенгорскими", "урянхайскими" калмыками (будущими алтай-кижи). Как правило, эти сведения, кроме имеющихся в них упоминаний этнонимов, касаются внешних проявлений жизни населения центра и юго-запада Алтайской горной страны (торговля, нарушение



Современное расселение этнических групп на территории Республики Алтай

калмыками границ линии укреплений, разрешение спорных вопросов о сборе дани с североалтайских племен, уже вошедших в состав России и т.д.) (*Потанин*, 1866–1867. Кн. 2. С. 231–324; кн. 4). Эти материалы интересны тем, что характеризуют население рассматриваемой территории в дорусский период.

Академические экспедиции XVIII в. (Г. Миллер, И. Георги, П. Паллас и др.) почти не дают каких-либо новых сведений по интересующей нас проблеме хотя бы потому, что их участники фактически не посещали Центральный Алтай, за исключением П. Палласа, достигшего устья р. Тигерек (*Паллас*, 1786. Ч. 2. Кн. 2. С. 288). Во время первых путешествий этих экспедиций (до 1756–1758 гг.) юг Алтая являлся частью Джунгарского ханства.

Начало XIX столетия отмечено выходом в свет двух работ, непосредственно относившихся к будущим алтай-кижи. В 1823 г. была опубликована статья "Путешествие к алтайским калмыкам" Г.И. Спасского – издателя и редактора "Сибирского вестника" (впоследствии переименован в "Азиатский вестник"), до 1818 г. служившего в г. Бийске (*Спасский*, 1823. Ч. 3. С. 18–38). Примерно в это же время Горный Алтай посетили А. Бунге и К. Ледебур, оставившие фрагментарные сведения по этнографии местного населения (*Bunge*, 1830; *Ledebour*, 1829. Т. 1). В 1840 г. в "Журнале Министерства внутренних дел" появилось "Краткое этнографическое описание Бийских или Алтайских калмыков" (*Горохов*, 1840. Ч. XXXVIII. Кн. 10. С. 202–228). Об авторе этого исследования – А. Горохове – известно очень мало: в 1820–1830-е годы он служил чиновником в канцелярии Горного правления Колывано-Воскресенских заводов, и к этому, видимо, времени относятся собранные им материалы, легшие в основу статьи (*Сергеев*, 1972. С. 58). К сожалению, рукопись ее до сих пор не обнаружена, а публикация в журнале – лишь конспект, сделанный П. Небольсиным. Названные работы содержат ценные и достоверные данные по различным вопросам этнографии и частично истории "алтайских калмыков", являясь первыми специальными исследованиями в этой области, проведенными очевидцами.

Довольно обстоятельные сведения о жизненном укладе и этнографии алтайцев и теленгитов содержатся в фундаментальном исследовании русского геолога П.А. Чихачева "Путешествие в Восточный Алтай" (*Чихачев*, 1974. С. 58) и в путевых дневниках и зарисовках английского художника и путешественника Т.У. Аткинсона, работавших в горах Алтая в 1840-е годы (*Atkinson*, 1970).

Изучение населения Горного Алтая, в том числе алтай-кижи, во второй половине XIX в. связано с именами замечательных ученых и путешественников Н.М. Ядринцева и Г.Н. Потанина. Труды этих исследователей по сей день имеют большое значение для современной науки (*Ядринцев*, 1882. Вып. 4. С. 21–46; 1885. Т. XX. С. 607–644; 1885. 308 с.; *Потанин*, 1883. Вып. IV. 1026 с.; 1884. Т. XI. С. 237–267; 1882. С. 116–167; 1916. 126 с.). Н.М. Ядринцев к своим чисто этнографическим исследованиям подходил как прогрессивный экономист, уделяя заметное место в них традиционному хозяйству и социальному устройству алтайских аборигенов и в известной мере – межэтническим отношениям.

Г.Н. Потанин помимо публикации обширного и ценного материала по центральноазиатской (в том числе алтай-кижи) истории, этнографии и фольклористике использовал собранные сведения для написания ряда обобщающих трудов, посвященных главным образом духовной культуре и религии народов Центральной Азии, в частности, Горного Алтая. Стоит отметить, что этот автор рассматривает горноалтайские материалы и как самостоятельные, и как сравнительно-сопоставительные при исследовании проблем истории, фольклора и религий (*Потанин*, 1882; 1883. Вып. IV; 1884. Т. XI; 1916). В связи с этим уместно напомнить, что Г.Н. Потанин немало сделал для развития культуры и просвещения в горах Алтая. Основанное им в Томске в 1908 г. общество изучения Сибири вплоть до 1918 г. успешно осуществляло здесь программу изучения этнографии аборигенов. Благодаря

обществу всерьез занялись этнографическими исследованиями Алтая музыковед А. Анохин, томские художники, члены общества Л. Базанова, А. Капустина, А. Мако и др. Жизненный путь и деятельность многих первых алтайских интеллигентов – художника Г. Чорос-Гуркина, писателей Н. Никифорова и М. Чевалкова, народного сказителя К. Танашева и др. – были связаны с выдающимся исследователем Сибири и Центральной Азии, с его помощью и поддержкой (*Потанин,* 1882. С. 116–167; 1916).

С основанием в 1828 г. Алтайской духовной миссии интерес к коренному населению Алтая со стороны российских исследователей, главным образом к их мировоззрению и религиозным представлениям, повысился. Сотрудники миссии начинают систематически фиксировать и публиковать сведения о различных аспектах жизни коренных жителей. Некоторые миссионеры овладели алтайским языком, что позволило им ознакомиться со всеми сторонами бытия обитателей этого края. Отчеты, записки, отдельные труды сотрудников миссии значимы для изучения многих проблем алтайской этнографии и в наше время. Среди миссионерских трудов следует выделить работы протоиерея В.И. Вербицкого (*Вербицкий,* 1893; 1858. Ч. 24. Кн. 10–12. С. 77–109), собравшего богатейший материал по традиционной культуре, мифологии и религии всех этнических групп Горного Алтая. Указанные труды Вербицкого по-настоящему уникальны, ибо в них наглядно проявился синкретизм традиционной религиозно-мифологической системы алтайцев. Прекрасно разбираясь в этнографических особенностях различных групп населения Горного Алтая, приводя записи мифов и легенд в своем обобщающем труде, Вербицкий, к сожалению, не указал точно, у каких групп они бытовали. Это, естественно, затрудняет их адекватное использование. Порой вызывает сомнение достоверность некоторых материалов, поскольку указывается, что многое было записано от Ефима Корты – "крещеного инородца, который жил близ китайской границы... входил в знакомство с монголами буддистами" (*Он же,* 1893. С. 221). Сообщенные Е. Кортой сведения о традиционных представлениях алтайцев о мире могли быть мировоззрением отдельного человека, а потому, опираясь на эти свидетельства, трудно судить, к примеру, о том, насколько широко были распространены ламаистские мотивы у населения Горного Алтая – где именно, у каких этнических групп.

Говоря об этнографических материалах, собранных в XIX в., следует отметить, что при всей своей уникальности они имеют недостатки, существенно затрудняющие их применение для характеристики отдельных этнических групп, идентификации особенностей этнического развития и этнокультурной специфики. Во-первых, исследователи XIX столетия часто не фиксировали не только сеок-род информанта, но и место его жительства. Во-вторых, эти работы в основном касались религиозных верований и обрядов, а сведений по материальной культуре, хозяйству, социальному строю недостаточно.

Данный пробел был восполнен С.П. Швецовым, опубликовавшим результаты статистической экспедиции на Алтай в 1897 г. (*Швецов,* 1900. Вып. 1). Он предложил свое районирование Горного Алтая, исходя из географической и хозяйственной специфики. В частности, им были выделены шесть районов, два из которых – левобережный (по течению р. Катуни) и западный – совпадают с этнической территорией алтай-кижи. Богатый статистический материал по различным вопросам социально-экономического развития населения региона затрагивает, по существу, все стороны его этнографии, открывая, в частности, возможность исследований в области этнической истории и этногенеза. Важнейшее достижение С.П. Швецова – введение им в научный оборот подробнейших данных по родовому составу и численности населения Горного Алтая в конце XIX в., его экономическому состоянию и административно-территориальному устройству.

Многообразные этнографические сведения по Алтаю, собранные к началу XX столетия, постоянно использовались и используются поныне, оставаясь ценным

и в целом достоверным источником. Нельзя не отметить также значение этнографических описаний в работах тех ученых – томского фитогеографа В.В. Сапожникова, московского историка П.М. Головачева, барнаульского ботаника В.И. Верещагина и др., – которые, не ставя своей целью специальное изучение этнографии Алтая, на протяжении многих лет наблюдали за жизнью и бытом местного населения и оставили подчас весьма существенные замечания исторического и этнографического порядка (*Сапожников,* 1910; *Головачев.* Б/г.; *Верещагин,* 1910. Т. 10. С. 3–64). Последний этап традиционной описательной этнографии связан с именем А.В. Анохина, совершившего в 1909-1910 гг. свое первое путешествие в Горный Алтай. Живя среди алтайцев в с. Анос, зная местный язык, он собрал уникальные материалы по алтайскому шаманству, анимистическим верованиям, музыкальному и устному фольклору (*Анохин,* 1924. Т. 4. Вып. 2; 1929. Т. 8. С. 253–289). Значение его работ трудно переоценить.

Углубленное и всестороннее изучение алтайской этнографии продолжилось и в советский период. Сохраняя лучшие традиции русской этнографической науки, среди алтай-кижи работала целая плеяда ученых – Н.П. Дыренкова, А.Г. Данилин, Л.Э. Каруновская, С.А. Токарев, Л.П. Потапов и др., поставивших своей задачей исследование отдельных слабо изученных сторон алтайской этнографии: это семейно-брачные отношения, реликты архаики в социальных отношениях, хозяйственная специфика различных этнических общностей (*Каруновская,* 1927. С. 19–36; *Дыренкова,* 1937. С. 38–56; *Токарев,* 1936; *Потапов,* 1929. Кн. V. С. 123–149; *Данилин,* 1932. № 1. С. 63–91). Особо необходимо отметить серию серьезных обобщающих работ Л.П. Потапова по истории, этногенезу, религии Горного Алтая и в целом Южной Сибири (*Потапов,* 1953б; 1969; 1991).

Большое внимание различным сторонам культуры алтайцев уделяют сибирские этнографы Н.А. Алексеев, Э.Л. Львова, А.М. Сагалаев, И.В. Октябрьская и др. В частности, особенностям духовной культуры посвящена монография А.М. Сагалаева "Мифология и верования алтайцев. Центрально-Азиатские влияния". Книга представляет обстоятельный, хотя и не бесспорный, свод разнообразных материалов относительно традиционных религиозно-мифологических представлений алтайцев, соотнесенных с тибето-монгольским (буддийским) влиянием. К сожалению, проблематика исследования распространяется на "алтайцев вообще", вне контекста полиэтничности Горного Алтая (*Сагалаев,* 1984).

Важным направлением исторического изучения алтайцев стали труды В.А. Моисеева, посвященные предрусскому периоду их истории и проблеме вхождения Алтая в состав России в контексте политических событий XVIII–XIX вв. в Центральной Азии (*Моисеев,* 1983; 2003). Этой же проблематике посвящены работы Г.П. Самаева (*Самаев*, 1991а, 1996).

С конца 1970-х годов в алтайской этнографии начала работать Л.И. Шерстова, изучавшая традиционные верования алтай-кижи, их национальную религию бурханизм и выдвинувшая собственную концепцию этногенеза народа (*Шерстова,* 1991. Вып. 21. С. 35–39; 1986. С. 89;1984. С. 146–152; 1999. С. 66–67; 2005).

В 1950–1980-е годы выходят в свет работы по этнографии алтай-кижи, написанные представителями этого народа: Е.М. Тощаковой, Н.И. Шатиновой, Л.В. Чанчибаевой, Е.Е. Ямаевой, Н.В. Екеевым, В.А. Муйтуевой, Н.А. Тадиной, с 1990-х годов – В.Я. Кыдыевой, С.П. Тюхтеневой, В.А. Клешевым и др. (*Тощакова,* 1975; *Ямаева,* 1989. С. 172–181; *Чанчибаева*, 1978. С. 90–103). В этих исследованиях традиционные проблемы алтайской этнографии осмысляются в контексте этнической культуры и ментальности, а их авторы пытаются вскрыть глубинные пласты традиционной культуры алтай-кижи.

ГЛАВА 2

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

Первое упоминание этнонима *алтай-кижи* применительно к населению Центрального и Юго-Западного Алтая встречается в описании путешествия П.А. Чихачева (1842 г.): «Восточные племена (теленгиты. – *Л.Ш.*) называют алтайцев, обосновавшихся западнее Катуни, "алтай-киши", тогда как эти последние своих восточных собратьев именуют "Чуя-киши" ("люди с Чуи". – *Л.Ш.*). Примечательно, что те и другие самих себя называют "теленгитами"» (*Чихачев*, 1974. С. 58). Это замечание интересно тем, что в нем отражено существование некоего былого этнического единства; вместе с тем оно рисует вполне определенный процесс сложения двух самостоятельных общностей – алтай-кижи и теленгитов, одна из которых (алтай-кижи) наряду с сохранившимся общим этнонимом приобретает и другой, свойственный только ей этноним.

В 70-е годы XIX в. отмечалось, что хотя "тюркское племя русского Алтая не имеет общего имени, однако различает в своей среде три отделения: Алтай, Теленгит, Тоелес" (*Потанин*, 1883. С. 1). Вместе с тем, по документам XVIII в. и материалам путешественников XIX – начала XX в., население региона более известно как "калмыки". В XVIII столетии (до вхождения Алтая в состав России) оно именовалось "зенгорскими", "канскими", "каракольскими" калмыками (*Он же*, 1866. С. 72, 88); в XIX в. – "алтайскими" (*Спасский*, 1823. С. 18–37), "бийскими" (*Горохов*, 1840. С. 202) калмыками и т.п. В отчетах Алтайской духовной миссии начала XX столетия чаще всего употребляется этноним "калмык" или "горный калмык". Устойчивая традиция употребления этого названия по отношению к тюркскому населению Центрального Алтая не является результатом исторической путаницы, но отражает своеобразие этнической истории этой территории с момента вхождения ее в состав Джунгарии (начало XVII в.) до падения ханства в 1755–1758 гг.

Этногенез южных алтайцев тесно связан с этнокультурными и политическими процессами в Центральной Азии. Истоком их этногенеза стало взаимодействие древних тюрков-теле и тюрков-тукю (*Савинов*, 1984. С. 48–76). Не случайно именно Алтай, как широкое географическое и историческое понятие, выступает в древнетюркской традиции родиной Ашина – основателя первого тюркского каганата. Название "теле" закрепилось за южноалтайской этнической группой – теленгитами – и сохранилось у алтай-кижи в виде родового наименования "телес". После распада империи Чингисхана постепенно началось усиление западных монголов-ойратов или, как называли их тюрки, калмыков. В конце XVI в. ойратский правитель из "дома" Чорос – Хара-Хула – покорил Алтай и сделал его своим доменом. В результате ойратской миграции телеуто-теленгитская общность, занимавшая территорию Горного Алтая южнее р. Семы, распалась. Одна часть ее выплеснулась в Верхнее Приобье, дав начало верхнеобским телеутам, другая – оставшаяся на месте – послужила основой для формирования теленгитов Чуйской долины и алтай-кижи (*Шерстова*, 1999. С. 66–67).

С образованием Джунгарского ханства непосредственно управлять Центральным и Западным Алтаем стали ойратские контайши, распространившие на новых подданных и их земли свое административное деление на дючины, возглавляемые князьями-зайсанами – частью из местной тюркской знати. Им подчинялись должностные лица среднего звена – демечи и шуленги. Последние ведали сбором дани *алмана* и отправкой ее в Джунгарию. В 1753 г. хойтский нойон Амурсана поддержал в борьбе за ханский престол претендента из боковой линии правящего дома Чорос – князя Даваци – и потребовал за это Алтай в качестве владения. Посетившие тогда

Джунгарию русские люди рассказывали, что Амурсана "попросил у того Табачи-хана (Даваци. – *Л.Ш.*) в раздел владения каннские и каракольские, телецких и тау-телеутских людей во владение себе" (*Моисеев*, 1983. С. 53–54). Имеются свидетельства русских же источников и о непосредственном пребывании ойратов в горах Алтая. Так, со второй половины XVII в. постоянно сообщается о Матур-тайше, живущем на р. Кан (*Спасский*, 1823. С. 36). Здесь имеется в виду один из сыновей Батура-хунтайджи, известного в Джунгарии и как Цзотба-батор. Последний знаменит тем, что вместе с братом Цеценом-тайджи в 1670 г. составил заговор, в результате которого был убит правитель Сенге и ханом стал Галдан-Церен (*Златкин*, 1983. С. 165). Словом, в XVII–XVIII вв. Горный Алтай был не просто частью Джунгарии, а являлся наследственным владением именно Чоросского правящего дома. Это замечание важно потому, что в ойратском государстве наряду с высшей властью в лице хана существовало множество тайджи – князей-владетелей своих улусов. Таким образом, подтверждается эпическая версия о завоевании Горного Алтая именно Хара-Хулой и о включении его населения именно в Чоросский правящий улус, положение которого определялось, скорее всего, принципами и формами зависимости, известной у монголов как "унаган-богол". То, что все обитатели Алтайских гор сосредоточились под властью одного сюзерена и были данниками его одного, не раздробляясь, несомненно, способствовало сохранению их этнической целостности и тем самым создавало предпосылки для усиления консолидационных процессов. Косвенным, но важным для понимания этнических процессов, протекавших в Горном Алтае в джунгарский период, является факт распространения там мощного пласта монголо-калмыцких топонимов. Современный монгольский, вообще халхасский язык в наименьшей степени отразился в алтайской топонимии, за исключением, может быть, пограничных с Монголией районов. Наиболее плотный ареал монгольских топонимов, восходящих к ойратским диалектам, сосредоточен в Усть-Канском (88 названий), Шебалинском (64 названия), Усть-Коксинском (50 названий), Онгудайском (49 названий) аймаках, т.е. в Юго-Западном и Центральном Алтае (*Молчанова*, 1979. С. 7).

Группа алтайцев. С.А. Тюхтенев (1893–1961) (*в центре*) до коллективизации служил ямщиком на Чуйском тракте. Фото 1930-х годов. Из семейного архива С.П. Тюхтеневой

Следы монгольского влияния были отмечены в лексиконе населения Горного Алтая еще в 1840-е годы. Отмечалось, что "калмыки (алтайцы. – *Л.Ш.*)... говорят нечистым татарским (тюркским. – *Л.Ш.*) языком" (*Словцов*, 1838. Т. 1. С. 285). Не исключено, что под "нечистотой" языка понимается здесь наличие в нем монголизмов. Поэтому не случайно территория Горного Алтая на русских картах начала XVIII в. обозначалась как "земля Галдан-Черена", а в русских источниках того вре-

мени здешнее население фигурировало как "урянхайцы" или как "зенгорские, канские и каракольские калмыки" (*Потанин*, 1866–1867. С. 69, 72 и др.). Название "урянхайцы" не имело в тот период (как, впрочем, и позднее) четкой этнической окраски, а было, скорее, географическим понятием, в смысле "окраинный": им обозначалось полиэтничное население Саяно-Алтая, бывшее по отношению к Китаю действительно окраинным (*Гуревич*, 1979. С. 122). На протяжении XVII–XVIII столетий урянхайцами называли собственно алтайские племена. Позже, войдя в русские источники и постепенно видоизменившись, термин стал обозначать либо теленгитов, либо – с течением времени все чаще – тувинцев.

Употребление по отношению к группам населения Горного Алтая названий "зенгорские, канские, каракольские калмыки", кроме политического ("зенгорские") и этнического (калмыки, т.е. монголы) значений, имеет и географическую привязку (канские, каракольские), на основании которой выделяется центральноалтайская общность. Традиция употребления этнонима "калмык" для населения Центрального Алтая сохранялась до начала XX в.; он продолжал использоваться параллельно с уже возникшим этнонимом "алтай-кижи".

Г. Спасский вообще отождествлял "алтайских калмыков" с "черными колмаками", т.е. западными монголами (*Спасский*, 1823. С. 37). В.И. Вербицкий называл "алтайских калмыков" потомками ойратов, этого же мнения придерживался и С.П. Швецов (*Вербицкий*, 1858. С. 15; *Швецов*, 1900. С. 33). Гагемейстер относил к монгольскому племени наряду с бурятами "калмыков в горах Алтайских" (*Гагемейстер*, 1854. Ч. 2. С. 18). Какие-то предания "бийских калмыков" были известны А. Горохову; в них утверждалось, что "они под именем ойротов или элетов состояли в подданстве зенгорского царя" (*Горохов*, 1840. С. 202).

Очевидно, к середине XVIII в. в западной части Центрального Алтая формируется особая этническая общность, в которой наряду с тюркским (телеуто-теленгитским) субстратом определенную роль играли ойратские этнические компоненты. Наследниками этой общности является более позднее население этого региона, сменившее впоследствии этноним "калмык" на "алтай-кижи". Сам же регион в русских документах XVIII в. именовался "Кан-каракольской землицей" (*Сапожников*, 1910. С. 17–18). Слово "землица" в то время понималось не только в географическом смысле, оно отражало определенную этническую и политическую целостность региона. Именно в последнем значении этот термин встречается при характеристике сибирских раннегосударственных образований. Таким образом, можно предположить, что к середине XVIII в. в Горном Алтае формируется кан-каракольская этническая общность. В связи с этим интересен дважды упоминаемый В.Н. Татищевым этноним "каракол" ("каракал"). Отмечается, что "киргизы (казахи. – *Л.Ш.*) при *границе Сибири* междо рек Иртыша и Оби *купно с каракалы* находятся (курсив мой. – *Л.Ш.*)". Далее он пишет, что "каракол, мню, тот *народ* (курсив мой. – *Л.Ш.*), который по реке сего имяни... при границе Кузнецкой за горами Алтай. Близь оных и вышеупомянутые киргизы обитают" (*Татищев*, 1950. С. 231–232). В Центральном Алтае в сравнительно небольшом ареале известно несколько рек, именуемых Каракол. Одна из них протекает несколько севернее устья р. Кан. Вполне возможно, что именно с ней, протекающей, кстати, недалеко от линии крепостей ("границы Кузнецкой"), связан этноним "каракол" у Татищева. Если учесть, что кочевья казахской Средней Орды примыкали к Джунгарии и к Колывано-Кузнецкой линии, а русские государственные интересы тяготели в то время и к казахским степям, и к будущему Рудному Алтаю, то становится понятным стремление В.Н. Татищева (крупного, хорошо осведомленного русского чиновника) установить, какие народы населяют эти земли, помимо уже известных джунгар.

Важным представляется еще и следующее обстоятельство. Работа В.Н. Татищева написана в 1749 г., и определенность, с которой он оперирует понятием "каракол – народ на Алтае", говорит о том, что название "каракол" было к указанному

времени хорошо известным и устоявшимся. Таким образом, по-видимому, подтверждается мнение о каракольских калмыках как о самостоятельной этнической единице.

Территория складывающейся общности, центром которой были юго-западные районы Центрального Алтая – "канские, каракольские земли", – распространялась отчасти и на нынешний Восточный Казахстан. Маршруты кочевок зайсана Гулчугая летом проходили по верховьям рек Бухтармы, Берели, Нарыма, а зимой – по рекам Нарыму, Иртышу и по его притоку р. Аблайкетке. По ней же пас скот демичи Хохай; зайсан Бобой кочевал по долинам Бухтармы и левых притоков Иртыша, близ современного Усть-Каменогорска (*Потапов*, 1969. С. 125). Иначе говоря, канкаракольские ("урянхайские") кочевья вплотную подходили к собственно джунгарским владениям. Близостью к Джунгарии, проникновением ойратских этнических компонентов в местную среду объясняется сложность отношений между Джунгарским ханством и "Канской землицей". Находясь в зависимости от джунгарских ханов, канские (урянхайские) зайсаны собирали алман в первой половине XVIII в. в пользу Джунгарии с других этнических групп Алтая. Документально фиксируются, например, имена "канских, каракольских зайсанов" Кутука и Мамыя, занимавшихся этим в 1740-е годы "по приказу Галдан-Черена" (*Потанин*, 1866. С. 69, 72). Зайсан Пуктуш, принявший в 1756 г. русское подданство, собирал дань на р. Майме. Имя зайсана Бурута, также ставшего русским подданным, встречается в документах 1757 г., где Горный Алтай выступает как место перекочевок еще его отца, участвовавшего в походах вместе с нойоном Эренценом (Там же). Кан-каракольскую землицу называли "резиденцией главного правителя Алтая – зайсана Омбы" (*Сапожников*, 1910. С. 18). В документах за 1708 г. Омбо назван "князцом черных калмыков", т.е. джунгар (*Уманский*, 1980. С. 175).

Определить этническую принадлежность Омбо, как и некоторых других алтайских (урянхайских) зайсанов, принявших русское подданство – Церена (Черена), Наамжила, – трудно; имена эти были распространены в монгольской среде и сейчас встречаются у волжских калмыков и бурят. Судя по этим именам (а титул зайсана обычно давался правителям *немонгольских* народов, вошедших в состав Джунгарии) (*Гуревич*, 1979. С. 66), этнический состав населения Центрального Алтая к середине XVIII в. был неоднороден. И если даже Омбо, Церен, Наамжил не были по происхождению монголами, хотя и носили соответствующие имена, они так или иначе были тесно связаны с западномонгольской аристократией. Впрочем, в этом случае они попросту могли принять монгольское имя вместе с титулом, чему есть исторические прецеденты. В пользу местной тюркоязычной принадлежности Омбо свидетельствует предание, записанное в с. Ябоган Усть-Канского р-на. Зайсан будто бы происходил из сеока иркит и после своей гибели был захоронен в верховьях ручья, впадающего в р. Чарыш чуть выше села Кайсын (Усть-Канский р-н). Могила его якобы была вырублена в скале в виде ниши, куда и был помещен покойный вместе со своими вещами. Затем нишу закрыли камнем, и могила Омбо стала совершенно незаметной (ПМА).

В связи с этим интересно, что в радловском списке, приведенном Л.П. Потаповым и перечисляющем пять главных зайсанов, живших в джунгарское время (от них вели свои родословные наиболее почетные зайсаны середины XIX в.), указываются лишь четыре имени, пятое почему-то неизвестно (*Потапов*, 1969. С. 141). Русские же пограничные власти совершенно определенно знали Омбо, как человека, первенствующего над всеми пятью дючинами. Неупоминание Омбо, скорее всего, объясняется общераспространенным (в том числе и в тюркской среде) обычаем особого отношения к наиболее значительным правителям и их именам, имевшим сакральный смысл. Их употребления следовало избегать, простолюдинам же эти имена часто вообще оставались неизвестными, и о владыке предписывалось говорить иносказаниями либо эпитетами. Быть может, поэтому даже теперь осведом-

ленные информанты умолкают и замыкаются, стоит лишь упомянуть о такой крупной исторической фигуре, какой для Алтая являлся Омбо-зайсан. Русские документы свидетельствуют, что в 1745 г. канских и каракольских зайсанов Омбо, Кутука и Мамыя "в Канской волости не было", так как они "другой год" находились в Джунгарии (*Потанин*, 1866. С. 72). Канские зайсаны собирали алман в пользу джунгарского хана, а их кочевья соприкасались с ламаистскими центрами (р. Аблайкетка). Частое пребывание в ставке хана позволяло им знакомиться с ламаистским мировоззрением и монгольской культурой, быть в курсе политических событий Джунгарского ханства. В свою очередь правители Алтая со времен Матур-тайши, обладая относительной независимостью, активно участвовали в политической жизни джунгарского двора, не забывая при этом и собственных интересов. В рапорте Волкова (1748 г.) приводится письмо главного зайсана Омбо, в котором говорится, что "они де (Омбо. – *Л.Ш.*), неподсудны никому" (Там же. С. 83). Подобное заявление можно было сделать, только обладая довольно значительной политической силой и имея некие собственные устремления, отнюдь не во всем совпадавшие с интересами джунгар. Совсем не случайно на поддержку зайсана Центрального Алтая рассчитывал Амурсана в борьбе с Даваци. Именно через алтайских правителей он позднее поддерживал связь с Чингунжавом во время восстания против Цинов (*Гуревич*, 1979. С. 115; *Златкин*, 1983. С. 288–289).

Конечно, не следует отрицать тяжести джунгарского господства, о чем писал в свое время Л.П. Потапов (*Потапов*, 1953. С. 117–119), – особенно вне таких крупных объединений, каким была Кан-каракольская землица. Но в данном случае следует различать его проявления на Северном и Южном Алтае. Если для северных районов Алтая период джунгарского господства знаменовался насилием и грабежами, то для Южного Алтая такое однозначное суждение было бы некорректным. Здесь кроется и противоречивое отношение в будущем к фольклорному образу Ойрот-хана: для северных алтайцев он явился воплощением зла, для южных в период оформления бурханизма стал мессией, хотя и здесь бытуют предания о джунгарских нашествиях и связанных с ними бедах – правда, не столь масштабных.

Таким образом, основную тенденцию этнического развития Юго-Западного и Центрального Алтая до середины XVIII в. можно определить как начальный этап сложения этнотерриториальной кан-каракольской общности с центром, очевидно, в долине Кана. Северная граница формирующихся алтай-кижи доходила до р. Семы, где находились "их крайние таутелеутские пограничные волости" (*Шерстова*, 1999. С. 76–79). Восточная упиралась в собственно теленгитские кочевья, тяготевшие к Монголии. Западная и южная границы сливались с границами Джунгарского ханства. Четкого рубежа между Джунгарией и землями канских (урянхайских) зайсанов не имелось, хотя кочевья последних были ограничены Бухтармой и левыми притоками Иртыша (Там же. С. 60–63).

Этническую основу формирующейся общности, по нашему мнению, составил существовавший еще до миграции телеутов в Верхнее Приобье нерасчлененный телеуто-теленгитский пласт, на который накладывались монгольские элементы, связанные с продвижением ойратов на Алтай (Матур-тайша). К началу XVIII в. на смену телеутской гегемонии в степных и северных горных районах Алтая приходит господство кан-каракольской (урянхайской) этнической группы, с начала XVIII столетия активизировавшей свою жизненную динамику. Развернулся процесс сложения новой тюркоязычной этнической общности, на рубеже XIX–XX вв. оформившейся в самостоятельную этническую группу алтай-кижи. При этом важную роль катализатора процесса этнической консолидации сыграли как потестарная организация местного населения под эгидой Джунгарии в первой половине XVIII столетия, так и политический фактор вообще. Дальнейшая монолитизация населения Западного и Центрального Алтая в особый народ проходила в рамках Российской империи, административно-сословная структура которой также способствовала поступательному ходу консолидационных процессов.

Мечеть в д. Баишево Вагайского р-на Тюменской обл. Фото А.Г. и И.А. Селезневых

Минарет мечети в д. Баишево Вагайского р-на Тюменской обл. Фото А.Г. и И.А. Селезневых

Ялуторовский татарин за плотницкой работой на строительстве дома. С. Аслана Ялуторовского р-на Тюменской обл. Из личного архива Н.А. Томилова

Вид улицы в д. Асланы Ялуторовского р-на Тюменской обл. Из личного архива Н.А. Томилова

Ялуторовская татарка в платке. С. Аслана Ялуторовского р-на Тюменской обл. Из личного архива Н.А. Томилова

Перед началом трапезы во время мусульманского праздника. С. Аслана Ялуторовского р-на Тюменской обл. Из личного архива Н.А. Томилова

Общий вид с. Черга на Алтае. Фото С.И. Борисова, 1911–1913 гг. АГКМ. Инв. № 12595/114

Типичный жилой дом в д. Верховская (с. Беково). Фото Д.А. Функа, 1999 г.

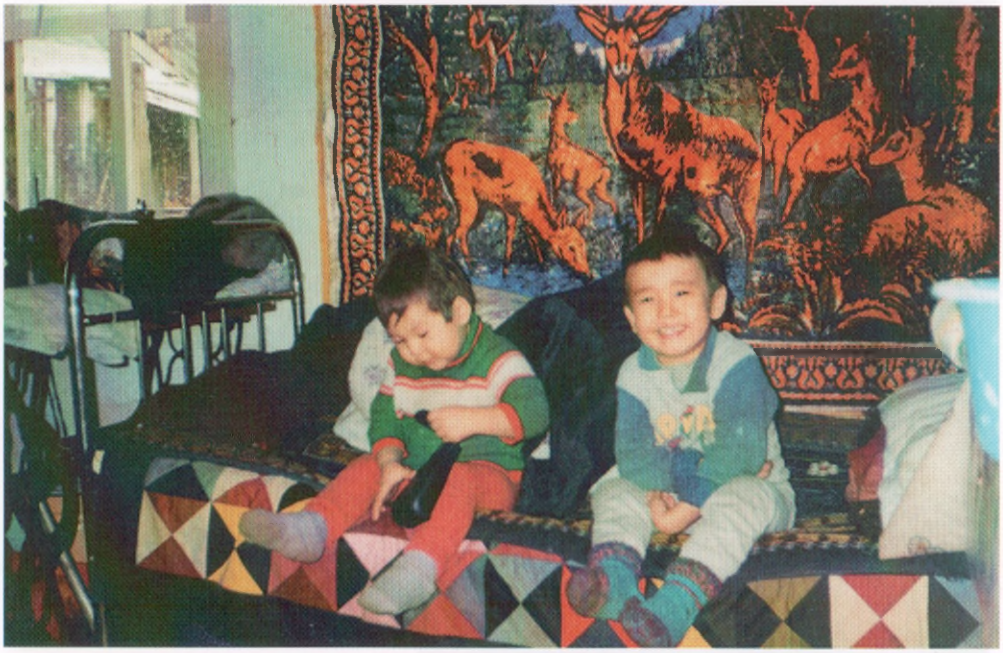
Традиционный телеутский плетень в с. Бековo. Фото Д.А. Функа, 1999 г.

Анна Кирилловна Алагызова – одна из последних телеутских мастериц, умеющих ткать традиционные пояса. Д. Шанда. Фото Е.П. Батьяновой

Анна Ахметовна Сыркашева за разбором сундука с праздничной одеждой. С. Бековo. Фото 1991 г. Из архива Д.А. Функа

Ульяна Андреевна Челухоева во дворе своего дома. Д. Челухоево. Фото Д.А. Функа, 1990 г.

Старинная телеутская серебряная серьга *салманчык*. С. Бековo. Фото Д.А. Функа, 1999 г.



Телеутские дети из д. Шанда. Фото Е.П. Батьяновой

Молодежь из д. Челухоево. Фото Д.А. Функа, 1999 г.

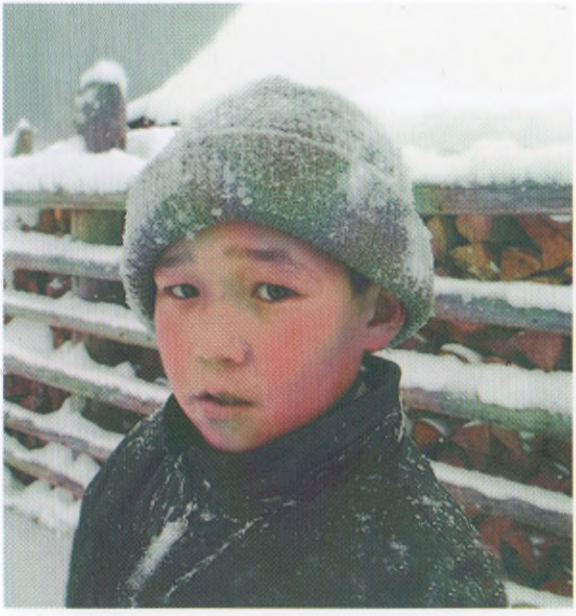
Деревня Усть-Анзас зимой. Фото Р. Салихова, 2004 г.

Вертолет – основное средство передвижения в таежных районах Шории. Фото Р. Салихова, 2004 г.

Зимнее содержание телят в доме. Усть-Анзас. Фото Р. Салихова, 2004 г.

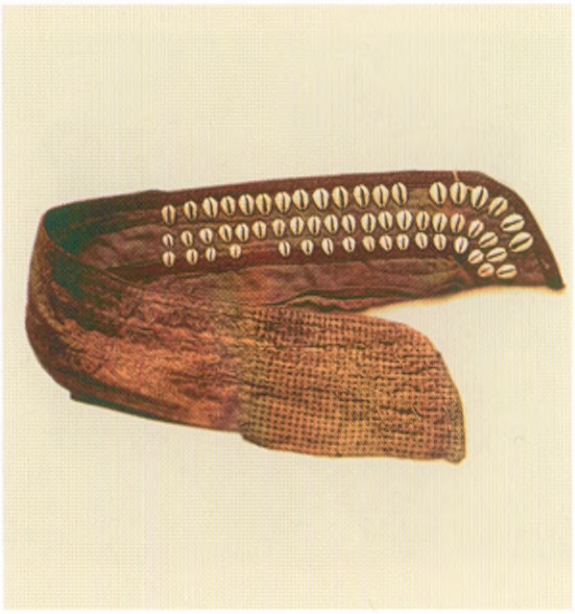
Шорец-охотник. Территория Усть-Анзасской сельской национальной администрации. Фото Р. Салихова, 2004 г.

В школе на уроке русского языка в д. Усть-Анзас. Фото Р. Салихова, 2004 г.

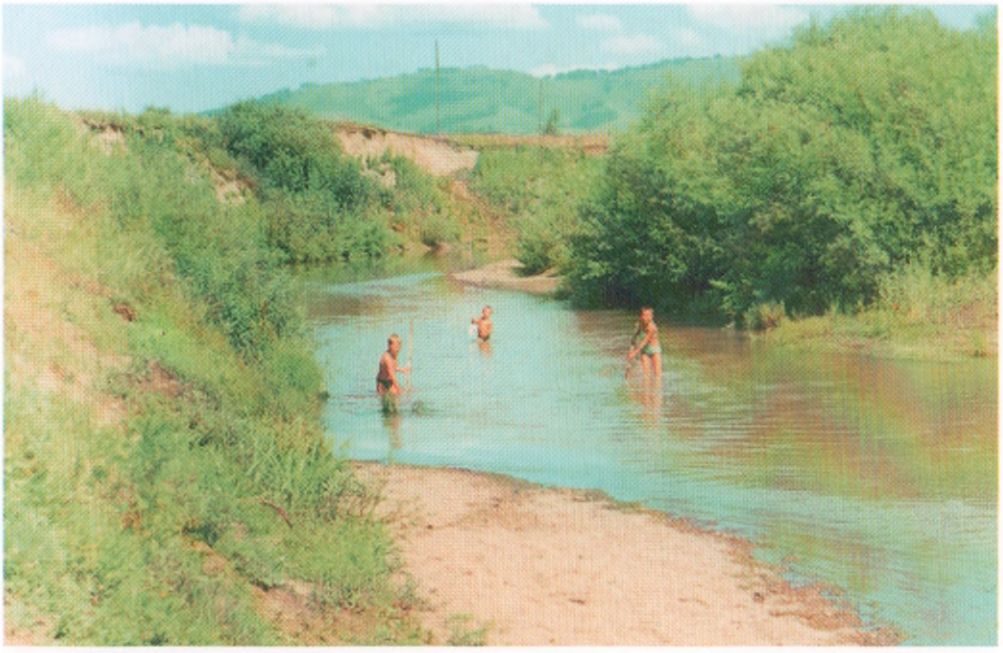


Мальчик-шорец из д. Усть-Анзас. Фото Р. Салихова, 2004 г.

Шорский сказитель-кайчы В.Е. Таннагашев. Г. Мыски. Фото Д.А. Функа, 2002 г.



Шалевый воротник *чапрек*. Из коллекции Таштагольского краеведческого музея. Фото Д.А. Функа, 1990 г.

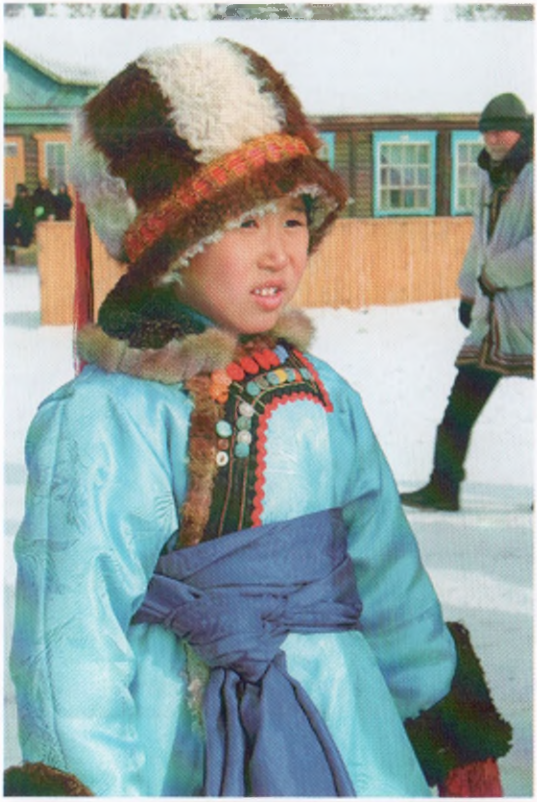


Лов рыбы неводом – любимое времяпровождение кумандинских детей в с. Егона. Фото И.И. Назарова, 2001 г.

Берестяной короб, изготовленный М.В. Кастараковым. Фото И.И. Назарова, 2001 г.

Геннадий Шатобалов извлекает вершу на своем заездке на р. Уруна в Солтонском р-не. Фото И.И. Назарова, 2001 г.

Шерстяные вязаные чулки и рукавица, изготовленные П.П. Игнатьевой в с. Ужлеп Красногорского р-на. Фото И.И. Назарова, 2000 г.



Мальчик-алтаец в зимней национальной праздничной одежде. Фото Е.Н. Бутушева, 2005

Преемственность поколений. Республика Алтай. Фото Е.Н. Бутушева, 2005 г. Предоставлено дирекцией Национального музея РА. Г. Горно-Алтайск

Чага байрам в Чуйской степи. Республика Алтай. Фото Е.Н. Бутушева, 2003 г. Предоставлено дирекцией Национального музея РА

Алтайский шаман с бубном на фоне традиционного жилища *чаадыр*. Фото С.И. Борисова, 1911–1913 гг. АГКМ. Инв. № 12595/101

Мужчина-алтаец в национальном костюме (головной убор – *куараан борук*, овчинная шуба *тон* со ступенчатым вырезом) на лошади. Фото С.И. Борисова, 1911–1913 гг. АГКМ. Инв. № 12595/138

На празднике "Эл Ойын". Фото предоставлено дирекцией Национального музея РА

Жилище чаадыр, используемое в качестве летней кухни. Шебалинский р-н. Фото Д.А. Функа, 1990 г.

Алтаец в традиционной шапке из рысьего меха. Шебалинский р-н. Фото Д.А. Функа, 1990 г.

Тайга. Северный Алтай. Фото Д.А. Функа, 1990 г.

Старинный заброшенный жилой дом в с. Курмач-Байгол. Фото Д.А. Функа, 1990 г.

Три поколения. В центре – одна из старейших жительниц с. Курмач-Байгол, Анна Григорьевна Сумачакова, 1917 г. р. Фото Д.А. Функа, 1990 г.

Челканский шаман Т.П. Крачнаков во время камлания, г. Горно-Алтайск. Фото Д.А. Функа, 2002 г.

Ритуальное кропление во время праздника Чага в семье Параевых. С. Кокоря. Фото Л. Смирски

Осеннее моление Сары бӱӱр. Обряд проводит теленгитский кам Алексей (Олег) Кимович Асканаков из сеока Иркит. Пос. Улаган Улаганского р-на Республики Алтай. 2 сентября 2003 г. Фото Д.Ю. Доронина

Телецгитский шаман (кам) Аскана-ков совершает обряд озўм на осеннем родовом молении. Фото Д.Ю. Доронина, 2003 г.

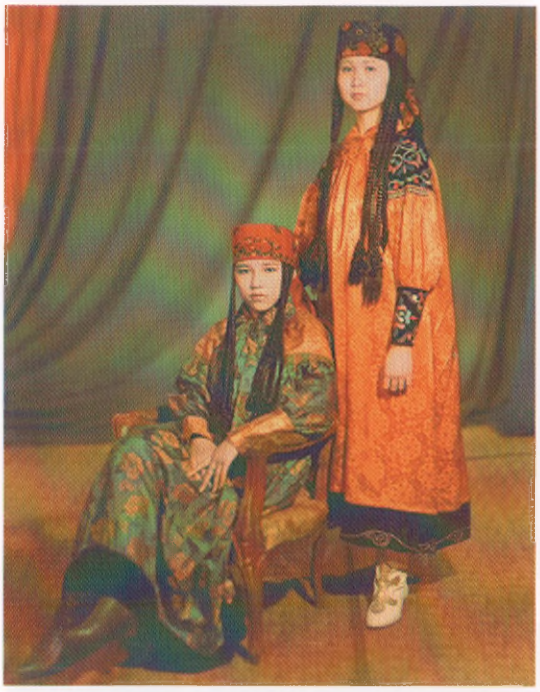
Войлочная юрта *кийис айыл* возле теленгитского дома в Кош-Агачском р-не. Фото Л. Смирски

Перевал в Улаганском районе с ритуальными лоскутками материи – *джалама*. Фото Л. Смирски

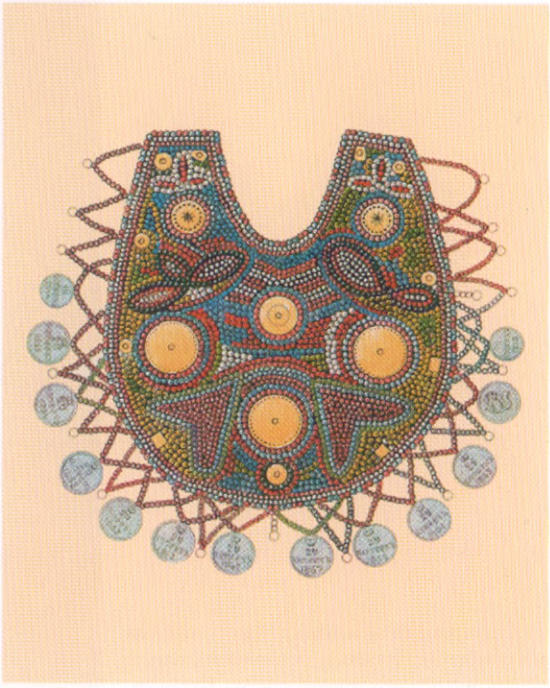
Молодая теленгитка. Фото Д.А. Функа, 1990 г.

Сумочки для хранения пуповины новорожденного ребенка (квадратные – для девочек, треугольные – для мальчиков). Фото А. Халемба

Украшения для *аржанынг ээзи* – хозяйки лечебного источника, оставленные ей в подарок посетителями аржана Бугузун. Фото А. Халемба

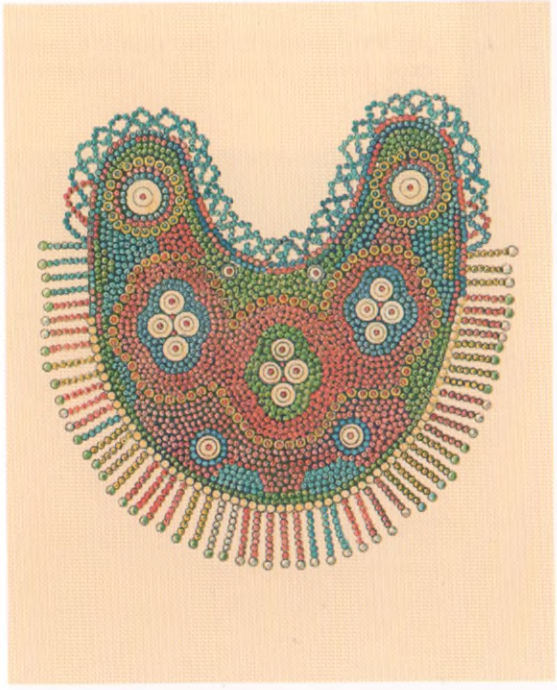


Молодые хакаски. Г. Абакан. Фото из коллекции В.Я. Бутанева. 1990-е годы



Нагрудное украшение *пого* качинцев. 1948 г. Хакасы. Фото начала XX в. из коллекции Музея им. Мартьянова

Нагрудное украшение *пого* качинцев. 1948 г. Хакасы. Фото начала XX в. из коллекции Музея им. Мартьянова



Нагрудное украшение *пого* качинцев. 1948 г. Хакасы. Фото начала XX в. из коллекции Музея им. Мартьянова

Муляжи Окуневских стел в г. Абакане. Фото В.И. Харитоновой, 2002 г.

Древние надмогильные камни в сагайской степи. Фото В.И. Харитоновой, 2002 г.

Хакасская исследовательница В.Е. Майногашева беседует с "бабушкой Сарго". Аскизский р-н. Фото В.И. Харитоновой, 2001 г.

Кормление родового камня сеока сайын. Аскизский р-н. Фото В.И. Харитоновой, 2001 г.

Каменное изваяние *хуртуйях тас* в музее. Фото В.И. Харитоновой, 2005 г.

Вход на территорию музея "Хуртуях Тас". Аскизский р-н Республики Хакасия. Фото В.И. Харитоновой, 2005 г.

Анна Самуиловна Кильчичакова-Албычакова (сеок сайын) со старинной ступой. Аскизский р-н. Фото В.И. Харитоновой, 2002 г.

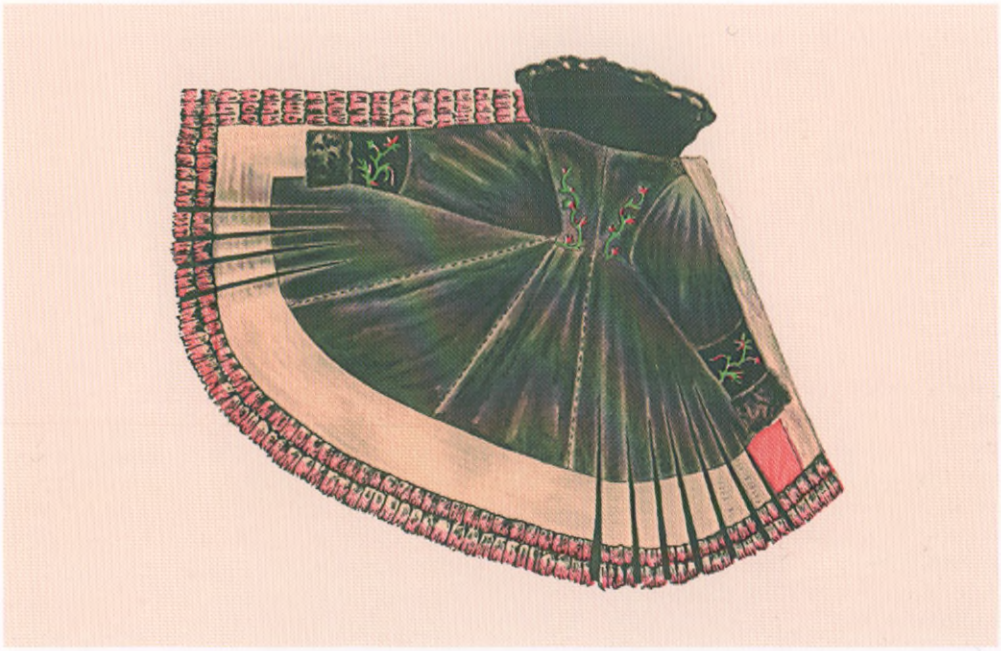
Дом шаманки "бабушки Тади" (сеок таг-харга) в д. Верх-Тёя Аскизского р-на Республики Хакасия. Фото В.И. Харитоновой, 2005 г.

В хакасской юрте. Д. Ооты Аскизского р-на РА. Фото В.И. Харитоновой, 2001 г.

В.С. Топоев во время сеанса камлания. Фото В.И. Харитоновой и Д.А. Функа, 2001 г.

Дети-хакасы. С. Аскиз. Фото В.И. Харитоновой, 2004 г.

Пожилая хакаска в платье традиционного покроя. Г. Абакан. Фото В.И. Харитоновой, 2005 г.



Традиционная крытая шуба *хара плис тон* кызылки Улугбашевой. (Из кн.: *Шибаев Ю.А.* Одежда хакасов. Сталинабад, 1959)

Старинный сундук в доме Т.С. Бурнаковой (сеок таг-харга) в д. Верх-Тёя Аскизского р-на Республики Хакасия. Фото В.И. Харитоновой, 2002 г.

Итак, включение Горного Алтая в состав Джунгарского ханства сопровождалось мощным процессом добровольной и насильственной аккультурации, политической переориентации на бытовые, государственные, религиозные (ламаистские) ценности господствующей этнической группы. Это материализовалось в быстром "врастании в быт" элементов ойратской культуры на всем пространстве Кан-Каракольской землицы. Последнее обстоятельство, хотя и фрагментарно, отразилось в русских документах XVIII в. В ментальном, в духовном смысле джунгарское влияние сказалось несколько сильнее, чем, к примеру, в материальной культуре или даже низовой социальной структуре, поскольку хозяйственно-культурный комплекс алтайских тюрков и западных монголов имеет общие древние корни и в целом весьма сходен. К тому же, по центральноазиатской традиции отношений "господство – подчинение" внутренняя структура подчиненных групп, их социальные связи, весь комплекс хозяйственно-бытового жизнеобеспечения не только не разрушались, но поддерживались правителями и главенствующей этнической группой. Взаимоотношения ойратских верхов и теленгетских низов шли в направлении политического и идеологического давления первых на вторых, т.е. на зависимую группу. Но так как его представители в лице знати, правящей элиты, мелких чиновников вроде сборщиков алмана и других постоянно контактировали с ойратами на разных уровнях жизни и социальной иерархии, все эти люди стремились ментально и культурно сблизиться (в идеале – слиться) с государствообразующим – да и просто сильным в "степном" понимании – народом, заимствуя чуждую, но в чем-то близкую культуру, воспринимая ее как престижную, знаковую. Именно накопление компонентов культуры джунгарского происхождения, сращивание их с традиционным тюркским культурно-хозяйственным целым, возникновение в результате этого совершенно новых, "гибридных" феноменов и институтов со временем выделило кан-каракольцев, и особенно их наследников и потомков алтай-кижи, в качестве специфического народа из круга родственных им групп – телеутов и теленгитов.

Одновременно с ойратским культурным влиянием на правобережье Катуни с конца XVI в. начали проникать саянские группы из соседней Тувы, что обусловливалось политическими процессами, связанными с образованием государства Алтын-ханов. Уже в начале XVII столетия среди телеутов Абакова улуса в Верхнем Приобье фигурируют "сойоны", "точи", "орчаки", "кужегуты". Таким образом, после рассечения Горного Алтая по Катуни к рубежу XVII в. миграционными волнами ойратов и саянцев древняя телеуто-теленгитская общность распалась. Юго-западные и центральные районы включились в Чоросский домен и с этого момента подвергались мощной джунгарской аккультурации, определив тем самым начало этногенеза будущих алтай-кижи. Юго-восточная и южная территории (бассейны Чуи, Улагана, Чулышмана и др.), испытывая влияние этнических групп, вышедших сюда из Саян, также прошли через ассимиляционно-аккультурационные процессы, что вылилось в накопление сойонского (тувинского) комплекса этнокультурных признаков у здешней этнической основы и, довольно скоро, обособило теленгитов Юго-Восточного Алтая от теленгитов левобережья Катуни. В этом случае мы имеем дело с первичным импульсом этногенеза горноалтайских (чуйских) теленгитов и сложением двух родственных, но разных этнокультурных ареалов Горного Алтая – собственно алтайского и алтайско-теленгитского. Естественным рубежом между ними служит прежде всего р. Катунь. Если так – становится понятной близость этнокультурных, этносоциальных институтов и элементов у современных теленгитов и тувинцев (*Савинов*, 1984. С. 140–145).

Усилившиеся с начала XVIII в. противоречия между Джунгарским ханством и Цинской империей закончились кровопролитной войной 1754–1759 гг. После смерти хунтайджи Галдан-Церена в Джунгарии разгорелись междоусобицы, победителем из которых вышел последний владетель ханства – Даваци (Дабачи). Но вскоре его сподвижник, хойтский князь Амурсана, потребовал отдать ему "кан-караколь-

ские, тау-телеутские, телецкие и саянские земли" (*Златкин*, 1983. С. 288), т.е. земли собственно Чоросского домена. Отказ Даваци вызвал вражду между ним и Амурсаной, дошедшую до военных столкновений. На одной из встреч с русскими посланцами канские зайсаны говорили им: "Ежели Амурсана с войском своим усилится, то зюнгорский владелец (Даваци) со своими калмыками намерен прикочевать в канские, каракольские крепости и к Бийской крепости" (*Моисеев*, 1983. С. 54). Такое признание показательно: зондировалась позиция сильного соседа на случай войны; демонстрировалось, что в представлении джунгарских подданных Россия обрела благоприятный облик, чему, конечно, способствовали и в целом ровные, долгие русско-джунгарские контакты, и спокойное существование на Волге когда-то откочевавших туда калмыков, с которыми алтайские "зюнгорцы" никогда связей не теряли.

Мятеж Амурсаны против Даваци был подавлен. Существенную помощь хану оказал зайсан Мамут (Мамыт), приведший 8-тысячное войско. Войска узурпатора были разбиты, а в русские крепости из "ведомства Омбы" поступило сообщение: "Все ходили выручать Дабачи, а Амурсану и землю его разорили, семейство и добро привезли себе и разделили" (*Златкин*, 1983. С. 288). После поражения Амурсана бежал в Китай и был использован в своих целях Цинами, увидевшими в нем удобное орудие для уничтожения Джунгарского ханства. В начале 1755 г. китайская армия вторглась в пределы Джунгарии. Вскоре ханство было разделено на четыре марионеточных княжества, подконтрольных Пекину: Хойт, Дербет, Хошоут, Чорос (Там же. С. 292). Почти сразу же началось сопротивление, которое пытался возглавить вновь сменивший политическую ориентацию Амурсана, выступивший против Китая. Начался второй этап последней джунгаро-китайской войны, закончившейся полным подавлением повстанческого движения ойратов. В ходе войны часть ойратских улусов и особенно непосредственно примыкавшие к крепостной линии канские и каракольские зайсаны, оставили свои места, спасаясь в соседних странах, в частности в России. Русский документ 1756 г. сообщает, что, по словам перешедших границу ойратов, "зенгорская земля разорена... народ Зенгории разбежался по разным местам кто куда. А они пошли в Россию, желание имеют принять крещение" (*Чимитдоржиев*, 1987. С. 84).

Действительно, еще в феврале 1755 г. Омбо направил к командиру Колывано-Кузнецкой линии посланцев с просьбой в случае нападения цинских войск разрешить им прикочевать под русские крепости. В октябре того же года с аналогичной просьбой явились в Чагырскую крепость сын Омбо Болот – Бурчи Монтыш и бухарец Теке Абреимов. Осенью 1755 г. уже около 40 зайсанов ждали ответа от царского правительства на их прошение о переходе в русское подданство. Одновременно с этим к границам России катились толпы беженцев, спасавшихся от китайского геноцида. В январе 1756 г. 13 зайсанов Алтая обратились к начальнику линии полковнику Дегарриге за разрешением придвинуться к крепостям. Не дожидаясь указа императрицы, в феврале 1756 г. 12 алтайских зайсанов сами отдались под руку государыни Елизаветы Петровны. Омбо, в частности, писал: "Ныне у нас – Великий государь", и далее: "а теперь мы желаем белому государю дань платить до смерти своей всего как тысяча пятьсот дымов. Опричь у нас белого государя владельца нету" (*Моисеев*, 1983. С. 89–92). Наконец, просьба была официально удовлетворена: 2 мая 1756 г. сибирский губернатор В.А. Мятлев получил ожидаемый указ, коим повелевалось принять "зенгорских зайсанов в подданство" (Международные отношения.., 1989. Кн. 2. С. 28–30). В рапорте от 26 июня 1756 г. В.А. Мятлев доносил, что те "из зенгорцев, к российским границам приблизившихся, по неотступной их просьбе по причине наступления на них... войска приняты в Российское подданство" (*Бантыш-Каменский*, 1882. С. 269). Всех принятых на Кузнецкой линии в начале сентября 1756 г. насчитывалось 1877 чел., на Колыванской же линии, к июлю – 1812 чел. (*Самаев*, 1991. С. 125). С той поры год 1756 считается официальной датой включения Горного Алтая в состав России.

Условиями перехода "зенгорцев" в подданство Российской империи были их крещение и переселение в глубину России – в Калмыцкие степи. Почти все новоподданные, находившиеся к лету 1757 г. на Кузнецкой, Колыванской, Иртышской линиях, были отправлены на Волгу в составе так называемого "Великого коша", выступившего из Бийска 28 июля 1757 г. в числе около 4 тыс. чел. (*Моисеев*, 1983. С. 95). По данным Коллегии иностранных дел, количество бывших подданных Джунгарии, перешедших в российское подданство, составляло "14 617 душ мужеска и женска пола... с малолетними". Впрочем, далеко не все хотели уходить "в торгоуты" и, "выбежав к крепостям", крестившись и сделавшись русскими подданными, многие вернулись в Алтайские горы (*Самаев*, 1991. С. 139), где и послужили исходным компонентом для сложения алтай-кижи. Джунгария, как позднее образно писал сибирский публицист С. Шашков, "была буквально усеяна трупами, ее воды покраснели от пролитой человеческой крови... Все, что имело ноги и могло двигаться, бросилось в Сибирь" (*Шашков*, 1898. Кн. 4. С. 526–527). Вследствие китайских походов верховья Иртыша обезлюдели и фактически оказались незаселенными.

В легендах алтайцев, относящихся к тому периоду их истории, верховья (в тексте – "исток", "голова", "вершина") Иртыша описываются как очень красивое место, "но там никто не живет, т.к. кругом ящерицы и змеи не пускают" (Архив МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 41. Л. 114). Налицо легендарная реминисценция реальных трагических событий.

Вхождение в состав России сделало возможным спокойное и относительно естественное развитие населения Горного Алтая, обеспечило впоследствии завершение процесса этнической консолидации, прерванного джунгаро-китайской войной. Русская администрация, по сути дела, не вмешивалась во внутренние дела "алтайских калмыков". По принятому в 1822 г. Уставу об управлении инородцев, алтайские калмыки были отнесены ко второму разряду, т.е. числились "кочующими инородцами". "Они, – говорилось в уставе, – составляют сословие, равное с крестьянским, но отличное от них в образе управления... За ними утверждаются земли, ныне ими обитаемые; русским запрещается самовольно селиться на этих землях. Управляются своими родоначальниками... по степным обычаям... Дозволяется полная свобода вероисповедования и богослужения" (Цит по: *Щеглов*, 1883. С. 423–424).

Миграционные процессы, присущие временам существования Джунгарского ханства, практически прекратились, если не считать переселения миссионерами части кузнецких телеутов в первой половине XIX в., составивших ядро основанных Алтайской духовной миссией "оседлых инородческих поселений". Это переселение, в сущности, не изменило этнической карты, поскольку общим субстратом как для верхнеобских (затем кузнецких) телеутов, так и для кан-каракольцев, был телеуто-теленгитский. Не изменился этнический состав южноалтайского населения и с момента перехода в русское подданство до всероссийской переписи 1897 г. *(Потапов*, 1969. С. 143).

В начале XIX в. алтайские горные калмыки сосредоточивались в семи дючинах. Первая располагалась на Катунском побережье, несколько южнее Быстрянской инородной управы, и возглавлялась наследственным зайсаном из рода Мундус. Остальные шесть дючин занимали центральные области Горного Алтая. Вторая дючина охватывала долины рек Кеньги (Теньги) и Урсула, земли третьей пролегали по рекам Чарышу, Кану, Белому и Черному Ануям. Четвертая дючина кочевала вдоль рек Кана и Чарыша, пятой принадлежали территории в бассейнах рек Кана и Кеньги. Шестая дючина, кочевавшая по рекам Кеньге, Кану и Чарышу, выделилась из второй в 1801 г. при зайсане Кыстае. И, наконец, седьмая дючина, державшаяся рек Урсула, Кеньги и левобережья Катуни, выделилась в 1819 г. из состава пятой. Если наложить территории шести дючин (второй – седьмой) одну на другую, получается район, ограниченный долинами рек Чарыша в верхнем течении Кана, Белого и Черного Ануев в верховьях, Кеньги и левым берегом Катуни. Иными словами, этот

район частично совпадает с землями кан-каракольцев XVIII в. Знаменательно, что этот факт подметил еще В.В. Сапожников в начале XX столетия. "Алтайцы, – писал он, – алтай-кижи занимают центр (Алтая. – *Л.Ш.*), территория их кочевий совпадает с Кан-Каракольской землицей исторических русских актов XVIII в." *(Сапожников,* 1910. С. 19).

Разумеется, это не случайное совпадение. После вхождения в состав России этнический состав несколько усложнился, но процесс этноконсолидации, развернувшийся еще с XVII столетия и затем прерванный под действием внешних причин, вновь усилился в XIX в., результатом чего и явилось сложение алтай-кижи. Центром притяжения процесса оставались кан-каракольцы при участии иных этнических компонентов, осевших в Центральном Алтае в результате исторических коллизий XVI–XVIII столетий. Материалы переписи 1897 г. дают довольно пеструю структуру вторичных алтайских родов, в истоке являвшихся "осколками" народов. Л.П. Потапов, подробно изучавший этнический состав населения Алтая этого периода, выделил здесь сеоки, распространенные преимущественно у теленгитов – тёлёс, кёбёк, алмат; у тувинцев – соён, танды; у телеутов – тодош, кыпчак, мундус, найман (майман), а также роды самодийского (ара, модор) и монгольского (дербет, чорос, могол) происхождения. По его же мнению, телеуто-теленгитские, телесские и тувинские этнические компоненты составили свыше 70% всех сеоков Центрального Алтая к концу XIX в., при общей численности населения более 18 000 чел. *(Потапов,* 1969. С. 23–45). О неоднородности населения, уходящей в глубь XVIII в., свидетельствуют и алтайские генеалогии: "Алтайцы помнят имена до двенадцатого колена. Дальнейшая родословная обрывается, при этом всех лиц своей родовой линии они относят определенно к обитателям Алтая, а всех остальных – к эпохе Ойротхана" (*Мамет,* 1994 [1930]. С. 54).

Итак, этнической основой алтай-кижи послужили вновь стянувшиеся воедино в рамках Кан-Каракольской землицы осколки телеуто-теленгитской праобщности, усложненные осевшими на Алтае тувинскими (саяно-урянхайскими) разноэтничными группами. Еще в 1860-е годы они не инкорпорировались окончательно в складывающуюся новую общность. В.В. Радлов писал: "В районе Ульгемена проживало много семей из *алтайского* (курсив мой. – *Л.Ш.*) племени сойон, они говорили на диалекте, несколько отличном от языка других алтайцев" *(Радлов,* 1989. С. 23). Это важное свидетельство помогает определить временну́ю протяженность, необходимую для полной ассимиляции иноэтничной группы на начальном этапе нового конкретного этногенеза, в нашем случае – этногенеза алтай-кижи. И все же в середине XIX в. выходцы с Саян уже были включены в алтайскую социальную организацию и, следовательно, их сеоки сделались такими же алтайскими, как роды, связывавшие себя с "обитателями Алтая". Основу социальной организации складывавшейся этнической группы составляли сеоки, "этнороды" – традиционные для Южной Сибири осколки ранее существовавших этнических групп. По переписи 1897 г., у алтайцев зафиксированы 36 родов-сеоков, более половины из которых жили за пределами тех дючин, к которым они были причислены. Административные рамки, следовательно, не замыкали этнические процессы только внутри себя, в общий этногенез втянулось все население. Дробление сеоков между разными административно-фискальными единицами и их делокализация существенно отличали алтайцев от других южносибирских тюрков. У тех каждая такая единица содержала более или менее определенный набор "вторичных родов", которые в других волостях, а тем более в этнотерриториальных группах, не встречались или попадались совершенно случайно. Все исследователи XIX столетия не раз отмечали, что "сеоки на Алтае живут смешанно", что "в одном ущелье можно встретить и Мундуса, и Кипчака, и Тёлёса" *(Потанин,* 1881. С. 2), которые, к тому же, могли принадлежать к разным дючинам. Родов, которые обитали только в одной из дючин, оказывалось немного, и они были очень немногочисленными. Таковы, например, сеоки модор,

ара, дербет, сарыг, байлагас, обнаружившиеся лишь в четвертой дючине *(Швецов,* 1900. С. 97).

Механизм сложения группы алтай-кижи действовал по принципу образования "вторичных родов". Известно, что если в первобытности первичный род вырастает на основе территориального и экономического единства, одновременно оформляясь идеологически, принимая, в частности, общий этноним, то в специфических условиях подвижных скотоводческих обществ с устойчивой социально-имущественной стратификацией и потестарной тенденцией в отношениях господства–подчинения дело обстоит по-иному. Подвижность и циклический характер хозяйственной деятельности, междоусобицы и войны, сопровождающие миграции, – все это препятствовало сохранению постоянного экономического и территориального единства, и главным родообразующим фактором, ментальным центром притяжения людей, даже не родственных по крови, но мыслящих себя таковыми в отдаленном (часто мифическом) прошлом становится идеологическое оформление рода. Роды, носящие одно название, какой бы территорией они ни разделялись, осмысливаются как братские или вообще идентичные *(Потанин,* 1883. С. 3). В определенных условиях именно название рода могло превратиться в консолидирующее начало.

Это подтверждается этническим составом дючин алтайских горных калмыков: в конце XIX в. вторая дючина почти на 60% состояла из кыпчаков, третья и пятая были представлены в основном тодошами, в четвертой дючине почти 87% составляли иркиты. В связи с этим интересен факт выделения шестой и седьмой дючин. Так, выйдя из второй дючины, основа которой являлась кыпчакской, шестая дючина на 84% была представлена тёлёсами. Так же и в седьмой дючине, выделившейся из пятой с преобладанием тодошей, 84% стали составлять майманы (найманы). Более мелкие сеоки, имея малый удельный вес и небольшую численность, концентрировались вокруг многолюдных родов, образуя своего рода улус. Так, в четвертую дючину, кроме иркитов, входили еще 19 сеоков, но, например, представителей рода тербет (дербет) было всего 56 человек (*Тадыев*, 1964. С. 3–16. Родовой состав дючин подсчитан нами. – *Л.Ш.*). Во главе дючин обычно находились зайсаны из основных сеоков, ведшие свои родословные с джунгарского времени. Зайсанами второй дючины наследственно являлись кыпчаки, третьей – тодоши, четвертой – иркиты и т.д.

В Центральном Алтае в XIX–XX столетиях проходил интенсивный процесс "стягивания родов", их укрупнения на определенных землях, в результате чего появились мелкие территориальные группы: тоботойские кыпчаки, тюмечинские тёлёсы, каерлыкские кергили и др. Новые "вторичные роды" формируются в виде своеобразных небольших территориально-родовых общностей, ведущую роль в сложении которых играло название сеока, сознание принадлежности к нему, т.е. некоторое внешнее идеологическое оформление рода. Процесс не противоречит возникновению территориальных связей. Они вырастают из родовых или в форме родовых. Этому способствуют ограниченность территории "кочевий", отразившаяся, в частности, в "наложении" районов расселения дючин, тяготевших по традиции к Канской степи, а также растущее значение именно междючинных браков, так как экзогамия по-прежнему строго соблюдалась, а дючины становились все более однородными по составу сеоков. Двусторонний характер процесса этнической консолидации алтай-кижи усиливается с середины XIX в. вследствие увеличившегося русского проникновения именно во внутренние районы Горного Алтая, а затем из-за включения региона к началу XX в. в сферу рыночно-капиталистических отношений *(Ядринцев,* 1882. С. 42; *Потапов,* 1948. С. 373–403).

Стирание различий между разными по происхождению сеоками привело к сложению центральноалтайского диалекта алтайского языка и представления о праве на территорию "калмыцких кочевий" именно алтай-кижи. Здесь интересно сообщение С.П. Швецова о небольшом количестве выходцев из черневых и Чуйских волостей в собственно алтайских дючинах. Право на поселение "этих последних (тубала-

ров и теленгитов. – *Л.Ш.*) не для всех ясно. Молодежь затрудняется ответить, и только старики... говорили о свободном поселении. Интересно, что для тех же молодых калмык (алтайцев. – *Л.Ш.*) не составляет никакого вопроса право на пользование земель и водворение в любом месте, принадлежащем к шести алтайским дючинам, причем о первой не упоминалось, т.е. ее права столь же неясны, как черневых волостей" (*Швецов*, 1900. С. 142–143, 193).

Приведенные сведения не только указывают на формирование представления о праве на определенную территорию (центральноалтайскую) определенного населения (общность алтай-кижи), но и демонстрируют механизм появления таких установок, когда старшее поколение "хранит древний обычай", а молодежь уже выделяет себя и свой народ из прочих этнических групп Горного Алтая (Там же. С. 142–143). Последнее в данном случае выражается в праве пользования конкретными землями, в безоговорочной прерогативе обитать на них. Иными словами, если после разгрома Джунгарии расселение "алтайских калмыков" определялось местной русской администрацией, то к началу XX в. у аборигенов складывается убежденность в том, что земли пребывания – их собственность, т.е. их этническое сознание обогащается понятием "этническая территория".

К началу XX столетия у алтайцев (алтай-кижи, алтайские горные калмыки) налицо все признаки сформировавшейся самостоятельной этнической группы: этническая однородность дючин; единая территория обитания, осмысливаемая как Родина; общая материальная и хозяйственная культура; единое для всего населения этническое самосознание, выраженное в общем этнониме. Одновременно проходили сложные процессы выработки у алтай-кижи политического сознания в национальной форме. Нагляднее всего это проявилось в борьбе за сохранение статуса "кочевых инородцев": пребывание в этом разряде обеспечивало по закону особые права и фактическую собственность на занимаемые земли хозяйственного и нехозяйственного назначения. Отстоять названные "особые права" можно было только объединившись, совместно выступая и составляя "общественные приговоры от всего калмыцкого народа".

На протяжении всего XIX в. алтайцы продолжали джунгарскую традицию общих съездов (шулганов) всех семи дючин. Правда, с 1860-х годов ситуация начала меняться: постепенно первая дючина перестала посылать на них своих представителей, самостоятельно составляла приговоры и производила разверстку податей. Последний всеобщий съезд состоялся в 1886 г. в Усть-Кане для обсуждения вопроса о кедровом и зверином промыслах. Заметим, что обособление первой дючины было обусловлено как внешними, так и внутренними причинами. Уместно вспомнить, что эта дючина располагалась на Катунском правобережье и граничила с Быстрянской оседлой инородной управой. Соседство с обрусевшими быстрянцами и постоянные контакты с крестьянами-переселенцами, с торговцами усиливали русское культурно-бытовое воздействие на первую дючину. Ее зайсан Барабош Козогачев сам занимался торговлей и даже ездил на Ирбитскую ярмарку и в губернский Томск, т.е. имел регулярные отношения не только с купечеством, но и с администрацией. В 1871 г. он крестился и принял имя "Александр". В связи с этим место, где он жил – Усть-Имери – было переименовано в с. Александровское, куда тотчас же стали стекаться новокрещеные из разных мест. В конце XIX в. в селе уже стояла церковь, при ней имелась школа, а численность населения Александровского достигла 236 душ обоего пола. Внешне оно превратилось в настоящую русскую деревню (Там же. С. 193). Словом, в то время как Алтайская духовная миссия считала калмыцкие стойбища "гнездом язычества", этнически связанное с левобережными "калмыками" население первой дючины постепенно русифицировалось, что не могло не сказаться на отношениях зайсанов первой и остальных шести дючин. К тому же, после разделения территории Алтая на два заседательских участка первая дючина вместе с правобережными инородными управами северных алтайцев оказалась подведом-

ственной одному заседателю, а остальные дючины – другому. Произошло и чисто административное рассечение алтайских податных объединений.

Несмотря на внутреннее этническое единство алтайцев-катунцев в конце XIX в., именно в этот период начинается у них, по выражению С.П. Швецова, "процесс обособления волостей". По существу же шли процессы, которые означали развернувшуюся между правящими слоями алтайских дючин борьбу за лидерство, за преобладание той или иной дючины в ряду всех прочих. В этом смысле социально-политические "шатания" отражали поиск возможных союзников, попытки укрепить за их счет собственные позиции. В этом можно усматривать, кстати, продолжение извечной центральноазиатской традиции возвышения или упадка отдельных улусов (сеоков, народов) в подвижной скотоводческой среде. В сложившейся ситуации важным было сохранение единства пятой, шестой и седьмой дючин, где малопомалу на первый план выдвигается сильное семейство Кульджиных из седьмой дючины. Последняя, выделившаяся в 1819 г. из пятой, не имела права и возможностей возглавляться наследственным зайсаном. Таковым мог стать авторитетный член любого сеока, не обязательно из числа привилегированных, "аристократических" родов. Авторитет Кульджиных опирался на их личные качества и реальное богатство *(Михайлов,* 1910. С. 18).

К началу XX столетия алтайцы (алтай-кижи) бесспорно сформировались как этнически единое целое. Но этническое единство и этническая самоидентификация неизбежно перетекали в политическую форму, что в том или ином виде должно было проявиться в политическом единстве всех шести "калмыцких дючин". Однако перейти сразу, традиционным путем к объединению дючин под властью "главного зайсана", к общеалтайскому политическому единству оказалось невозможно. На пути к нему почти сложившаяся группа алтай-кижи должна была пройти еще одну фазу этнического формирования, испытать воздействие дополнительных центростремительных факторов. Русские власти, препятствовавшие сведению дючин воедино, т.е. не позволявшие реализоваться этнополитической форме бытия алтай-кижи, невольно способствовали чистоте "этногенетического эксперимента" истории в Центральном Алтае. Таким важнейшим фактором, цементирующим целостность группы и одновременно отражающим сложившееся этническое единство, является национальная идеология – и она появилась у алтай-кижи в 1904 г. в виде национальной религии "бурханизма", ярко воплотившего "культ собственной национальности" *(Шерстова,* 1984. С. 64–66; 1997. Вып. 8. Кн. 3. С. 197–199).

ГЛАВА 3

СРЕДА ОБИТАНИЯ, ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Среда обитания и хозяйственные занятия. Территория современной Республики Алтай составляет 92,6 тыс. км^2. Горы, занимающие более 90%, рассечены глубокими речными долинами. Алтай расположен между 48 и 53° северной широты и 82 и 90° восточной долготы, представляя собой крайнее западное крыло сложно построенной системы гор Южной Сибири. Самая высокая гора Алтая, называемая по-алтайски *Кадын-Бажы* – Белуха, высотой 4506 м над уровнем моря, находится в системе Катунского хребта, являясь и высочайшей точкой Сибири.

Более половины территории Алтая занимают леса. В районах повышенного увлажнения (северо-восток и запад) развиты черневая тайга и вторичные березово-осиновые и осиновые леса. На верхних частях склонов здесь произрастают кедровые и пихтово-кедровые леса. На остальной территории кедровники занимают верхние части склонов, а по долинам растут еловые леса. На основной части склонов доминирует лиственница – как с травяным покровом, так и с кустарниковым подлеском. Верхняя граница леса проходит на высоте 2200 м на востоке и 1700 м на западе. В высокогорном поясе развиты луга, заросли полярной березы, моховой и лишайниковый покров. В этом поясе выделяется горно-тундровая растительность вверху и луговая внизу.

Горные степи по общему характеру растительности близки степям западных предгорий. Замкнутые котловины характеризуются климатом с меньшим количеством осадков и более высокими летними температурами, нежели прилегающие горные участки. Это способствует развитию ксерофитной растительности на черноземных, темно-каштановых, местами солончаковых почвах. Несмотря на невысокую биологическую продуктивность, степные растения – ковыль, степная люцерна, астрагалы, тырескен – благодаря обилию солей выгодно отличаются от "пресных" кормов лесных или субальпийских лугов. Горные степи – ценные пастбища, что издревле оценили скотоводы. Маломощный снежный покров способствует круглогодичному выпасу скота.

Животный мир весьма разнообразен. Фауна лесного пояса близка к фауне западносибирской тайги: ее представляют барсук, белка, горностай, заяц, колонок, крот, ласка, лось, росомаха, медведь. Типичные лесные птицы: глухарь, рябчик, глухая кукушка, трехпалый дятел, кедровка. В каменистой тундре живет алтайская горная индейка улар.

В верхней части пояса, примыкающей к альпийским лугам, обитают горные козлы и горные бараны, косули, маралы, пищуха даурская, монгольский сурок. В южной части можно встретить кота-манула, лису корсака, снежного барса, дзерена.

Рыбные ресурсы Горного Алтая также достаточно разнообразны. В реках водятся ерши, ельцы, налимы, окуни, пескари, стерляди, чебаки, щуки, язи. В период нереста поднимаются нельма и осетр. В озерах и в долинных реках обычны караси и лини. В горных реках обитают гольян, ленок, осман, таймень, хариус, голец, подкаменщик пестроногий и сибирский. В Телецком оз., втором по глубине озере России, обитает свыше 10 видов рыб: гольцы, ельцы, ленки, налимы, окуни, хариусы, щуки (История Республики Алтай. 2002; *Модоров,* 1990. С. 2–5; Официальный Интернет-портал Правительства Республики Алтай www.altai-republic.com).

Описанный ландшафт способствовал сложению у насельников данной территории в палеолите основного вида хозяйственной деятельности – охоты. Объектами ее были крупные животные: антилопы, бизоны, дикие лошади, мамонты, шерстистые носороги. В эпоху мезолита охотились на архаров, сибирских горных козлов, косуль, маралов, яков. Охота, собирательство и рыболовство оставались базой жизнедеятельности населения Горного Алтая в эпохи неолита и бронзы. Предпосылки скотоводства, по мнению археологов, складывались на территории Алтая в течение всего II тысячелетия до н.э. О времени доместификации указанных животных в Горном Алтае и на сопредельных территориях в настоящий момент известно совсем немного. "Мало известно об истории древнейшего скотоводства этого региона, хотя он относится к областям Старого Света, где интенсивно шел процесс одомашнивания животных... До сих пор еще... не выявлена видовая структура диких и домашних животных, отсутствует хронология и генезис важнейшей производящей отрасли хозяйствования", – пишет В.П. Дьяконова (*Дьяконова*, 2001. С. 9). Петроглифические памятники Алтая позволяют предположить, что яководство бытовало здесь уже во II–I тысячелетиях до н.э. (Там же. С. 10).

Носители афанасьевской культуры (эпоха раннего металла) разводили овец, лошадей и крупный рогатый скот. Продолжали развиваться земледелие, охота и собирательство. К VI–II вв. до н.э. на территории Горного Алтая сложилась устойчивая скотоводческо-охотничье-земледельческо-собирательская традиция хозяйствования, сохранявшаяся также и в I тысячелетии н.э. и дошедшая до наших дней (История Республики Алтай, 2002).

Поскольку, к сожалению, в распоряжении исследователей не так много достоверных материалов о ранних эпохах истории населения Алтая, остается предполагать, что хозяйственная деятельность людей была длительное время детерминирована средой обитания, причем антропогенное воздействие было минимальным. Благодаря этому на данной территории нет следов крупных экологических бедствий, которые могли бы привести к необратимым последствиям для природы и, вследствие этого, обезлюдению региона. Алтай на протяжении длительного времени был местом, притягательным для миграции населения сопредельных территорий (Там же). Вместе с тем нужно заметить, что в силу природной специфики – длительности самовосстановления почв и растительности – на территории Алтая в историческое время могло проживать определенное количество населения, имевшее также определенную численность скота. К концу 1970-х годов перед животноводами Республики Алтай встала проблема перевыпаса. Стремительно возросшее поголовье общественного скота, в частности коз, привело к увеличению нагрузки на пастбища. В результате нарушения естественного процесса восстановления травостоя скот в общественном стаде приходилось подкармливать комбикормом и сеном, ввозимым из степных районов Алтая. Наряду с увеличением поголовья скота росла и себестоимость продукции – мяса, шерсти, пуха. После разрушения межхозяйственных связей вследствие распада СССР, с изменением форм собственности коллективных хозяйств численность поголовья общественного стада уменьшилась на порядок.

Рассмотрение хозяйственной деятельности алтайцев с XIX по XXI в. показывает, что частичная консервация архаических черт их быта и культуры вызвана прежде всего природными условиями среды обитания. Второй причиной следует назвать сохранение в системе этнических ценностей представлений о том, что состоятельность человека определяется наличием у него скота. Об этом сказано, к примеру, в поговорке "Бедняк детьми хвалится (большим количеством), богач – скотом". И, наконец, третья причина кроется, на мой взгляд, в том, что большая часть алтайцев (более 70%) продолжает вести сельский образ жизни. По официальным данным, количество безработных граждан в Республике Алтай составляет 9 тыс. чел., или почти 10% от экономически активного населения. Более 90% безра-

ботных граждан проживает в сельской местности*. Горноалтайские сельчане, как и большинство негородского населения России, живут исключительно за счет подсобного хозяйства.

До начала активной аграрной и административной реформ царизма на рубеже XIX–XX вв. и последовавшей за этим массовой крестьянской колонизации основу жизнеобеспечения так называемых алтайских/белых/горных калмыков, или теленгитов, или алтай-кижи, или собственно алтайцев, составляло традиционное комплексное хозяйство с преобладанием скотоводства. Разводили преимущественно лошадей, овец, коров местных пород, яков, в небольшом количестве коз, верблюдов. Скотоводство имело экстенсивный полукочевой характер: все население кочевало вместе со скотом от зимних пастбищ *кыштy* к летним *jайлу* и обратно. Как правило, кочевка происходила снизу вверх: из межгорных долин до альпийских лугов 2 раза в год, весной и осенью. Подобное вертикальное кочевание называется еще транспарентным. Радиус кочевания к началу XX в. составлял 5–10 км, в начале XIX в. – от 10–15 до 50–100 км, как отмечал С.П. Швецов (*Швецов*, 1900. С. 144).

Алтайцы почти до середины XX столетия практиковали круглогодичный выпас скота: "Табуны скота круглый год на подножном корму. Рогатый скот получает сухой корм только два месяца в году, февраль–март. Летом скот отгоняют в белки**, зимою же он ходит в долинах, около жилищ. Зимою инородцы держат рогатый скот и овец в крытых дворах... Лошади... зимуют под открытым небом... В среднем на одно кочевое хозяйство приходится лошадей 3,1, ...крупного рогатого скота 8,2, мелкого скота 15,1 голов".

Наибольшего внимания скотовода требовали овцы и козы, их пасли с утра до вечера, загоняя на ночь в загон ввиду того, что овца или ягненок могли свалиться в расщелины скал, на них могли напасть волки или орлы. Меньшего внимания требовали коровы и ячихи – традиционный способ доения с подсосом гарантировали их возвращение к вечерней дойке. Еще меньше забот было с лошадьми – их не пасли вообще. (Сохранение вольного выпаса лошадей отрицательно сказывается в последние 15 лет в связи с "эпидемией" конокрадства. Именно в этом, по мнению сотрудников МВД РА, состоит основная проблема – доступ воров к лошадям в сельской местности облегчен отсутствием пастухов). (*Тюхтенева*, 2003. С. 7–8).

Одна семья в среднем имела в этот период от одного до трех табунов лошадей, что примерно составляло от 10 до 75 голов (один табун лошадей включал в себя одного жеребца и от 7–9 до 23–35 кобылиц), до 100 голов овец, от 3 до 15 голов крупного рогатого скота (ПМА). В конце XIX в. среди алтайцев имелись состоятельные хозяева, владевшие не одной тысячей голов скота. К примеру, у Аргымая Кульджина было несколько тысяч голов скота и 60 тыс. капитала, как писала М.П. Швецова (*Швецова*, 1898. С. 31). Семейство братьев Кульджиных ежегодно продавало до 200 голов специально откормленного крупного рогатого скота (*Михайлов,* 1910. С. 18). У состоятельных хозяев имелось более 1000 голов овец, сотни лошадей и коров: "На рубеже XIX–XX вв. в Горном Алтае широко были известны имена алтайских богачей Белека Яковлева, Чербыка Аларушкина, Ташкыла Малатышева, имевших в своих хозяйствах от 1500 до 2000 голов лошадей, коров и овец (*Модоров,* 1990. С. 13). Для подсчета такого количества скота алтайцы применяли довольно оригинальный метод – скот загоняли в ущелье или теснину между гор, строго определенное для каждого вида скота. Полное заполнение пространства означало наличие всего поголовья (Полевые материалы С.П. Тюхтеневой). Кроме того, при продаже, обмене или дарении животных оставшееся количество скота отмечалось на "счетах",

---

* Из годового доклада за 2004 г. главы правительства Республики Алтай М.И. Лапшина. Приведены общие данные по всему населению республики. См.: Официальный Интернет-портал Правительства РА www.altai-republic.com.

** Белками русские старожилы называют снежные вершины гор Алтая.

Современная плетеная волосяная узда. Шебалинский р-н. Фото Д.А. Функа, 1990 г.

представлявших собой овечьи альчики (кости), нанизанные на тонкую кожаную веревку и хранившиеся внутри подголовной подушки хозяев. Один альчик соответствовал 10 головам скота (ПМА).

Важное место в системе жизнеобеспечения играла охота на горно-таёжных копытных и пушных зверей, птиц. Охотничий сезон традиционно наступал со второй половины августа, когда на небосводе появляется созвездие Плеяд *мечин јылдыс*, невидимое с июня – начала июля. Его появление напоминает охотникам о подготовке к охотничьему сезону – пора дать отдохнуть лошадям. Поэтому его именуют "месяцем охлаждения пота лошади" *малдын терин соодор ай*. Август у алтайцев называется "летний месяц самца косули" *јайгы куран ай*, сентябрь – "осенний месяц косули" *күски куран ай* – с этого месяца можно отправляться охотиться на маралов. Основной охотничий сезон наступает зимой. По сей день алтайцы начинают охоту на горных козлов, баранов, косуль после того, как самки в период гона будут покрыты самцами. В связи с этим декабрь в традиционном календаре именовался "зимним месяцем самца косули" *кышкы куран ай*. В этих названиях есть также указание на то, что основным объектом охоты были самцы (ПМА).

Все указанные хозяйственные занятия, скотоводство и охота относились к мужскому труду. В годы Великой Отечественной войны, однако, много женщин были вынуждены охотиться, так как охота стала практически единственным источником мяса и денег. Как сообщала в 1942 г. газета "Красная Ойротия", в Ойротии (Республика Алтай до 1948 г. называлась Ойротской автономной областью) насчитывалось свыше 500 охотников-промысловиков, из них 83 – женщины. "Женщины-бельчатницы Улаганского аймака Д. Качихова и А. Белешева за сезон убили по 100 белок. А. Барлашева добыла 43 белки, 10 горностаев и 2 хоря".

Говоря об охоте в современных условиях, следует отметить, что, как и во всем мире, она стала хобби для небольшого числа состоятельных горожан. Для других алтайцев, придерживающихся традиций, охота, помимо утилитарного значения, имеет и символическую ценность для поддержания мужской и этнокультурной идентичности.

В XIX в. охота на пушного зверя имела целью выплату ясака, чему посвящено достаточное количество литературы (*Потапов*, 2001 и др.). В конце 30-х годов XX в. в прителецкую тайгу с целью повышения товарного качества местного собо-

ля были выпущены самцы баргузинского соболя, потомство которых мигрировало и в центральную часть Горного Алтая. В то же время в водоемы бассейна р. Катуни были запущены норки, не водившейся здесь ранее. В советское время и ныне пушнина (белка и соболь) добывается для сдачи в пункты приема в обмен на охотничьи припасы, но чаще – для продажи перекупщикам. Для пошива традиционных алтайских шапок и воротников более всего охотятся на лисиц и выдр. Постоянный высокий спрос на лисьи лапки среди алтайцев привел к тому, что в последние 10–15 лет они стали продаваться на рынках г. Горно-Алтайска. Стоимость особо предпочитаемой лапки с передней ноги лисы составляет от 200 руб. и выше, полоска меха выдры шириной 2–3 см, длиной 60 см – от 800 руб. и выше в зависимости от качества и цвета. Готовую шапку сегодня можно купить за 2500–5500 руб. (ПМА). Традиционные шапки из лапок лис пользуются спросом не только у самих алтайцев, но и у туристов. Как сказано в путеводителе по Республике Алтай, "наилучшим сувениром Алтая считаются алтайская традиционная меховая шапка (стоит от 2 до 5 тыс. руб.), музыкальные инструменты комус и топшур..." (Ле Пти Фюте. 2004. С. 79).

Немаловажное значение в системе питания имели ореховый, ягодный промысел и собирательство дикорастущих растений. Сбором занимались, как правило, семьями – и женщины, и мужчины, и дети. Помимо употребления в пищу алтайцы использовали кедровый орех для обмена как внутри Алтая, так и для продажи за рубеж. В последней трети XIX в. у алтайцев отмечались сильный упадок скотоводства и массовое обнищание алтайцев вследствие увеличения денежной формы податей и повинностей, кредитно-ростовщический характер русской и инородческой торговли, смена натурального характера экономики алтайцев товарным (*Потапов*, 1933. С. 150). В связи с этим резко возросла роль орехового промысла. Л.П. Потапов приводит текст одного из прошений алтайцев 1897 г. на имя правительства: "Остался и еще один промысел – орешный, имеющий для нашего кочевого общества особенное значение, ибо с упадком скотоводства орех для бедняка-калмыка являлся не только главным, но и единственным источником существования. Скот преимущественно доставляет одежду и пищу калмыка, а орех за исчезновением зверя идет в уплату ясака и на удовлетворение всех других потребностей кочевника". Далее в документе указывается, что в черневую тайгу, на север Алтая, в числе других съезжается половина двух чуйских и половина шести алтайских дючин, или более двух третей всего кочевого населения Алтая, собирая орех в нужном количестве (Там же. С. 171–172).

Как пишет в своей автобиографии священнослужитель Алтайской духовной миссии М.В. Чевалков, он купил в Чолушмане один пуд кедрового ореха за 15 коп., а его заработная плата за месяц составляла 50 руб. (*Чевалков*, 1990. С. 86, 99). К примеру, бийские купцы покупали у алтайцев в то же время одну белку за 3 коп., продавая ее за 15–20 коп. на ярмарках. Алтайцы покупали аршин бязи, стоившей 9 коп., за 30–35 коп., аршин кумача, стоившего 18 коп., за 40 коп. (*Гордиенко*, 1994. С. 41). В начале XXI в. жители Республики Алтай сдают скупщикам все тот же кедровый орех по цене от 45 до 80 руб. за 1 кг в зависимости от урожайности и сезона сбора (по ценам на осень 2006 г.) (для сравнения: в тех селах, где в магазинах продают заводской хлеб, одну буханку можно купить за 9–15 руб.). В особо урожайный год (таковой случается, по наблюдениям алтайцев, один раз в 5–6 лет) семейной бригаде удается сдать ореха на сумму, достаточную для покупки подержанного автомобиля (от 5 до 15 тыс. руб.). В зависимости от урожая ореха в близлежащей тайге, опыта сборщиков, их количества и технической оснащенности группе из 3–5 чел. удается заработать от 15 до 100 тыс. руб. за сезон. Деньги, заработанные на сборе ореха, алтайцы Онгудайского р-на в шутку называют деньгами, полученными в кредит от "Алтай-банка" (имея в виду название среды обитания). В последние годы большинство алтайцев именно за счет этих денег собирают детей в школу, оплачивают обучение в Горно-Алтайском государственном университете и содержат студентов, приобретают товары длительного пользования – бытовую технику и пр. (ПМА).

Земледелие до первой четверти XX в. имело подсобный характер, им занимались в основном женщины. В 1849 г. у инородцев всех семи дючин Бийского округа Томской губ. было зафиксировано 131,5 засеянных десятин на 4592 души обоего пола (*Шерстова*, 2005. С. 291). Для возделывания земли применяли ручную мотыгу *абыл* и соху *андазын*. Тягловой силой была лошадь. Сеяли главным образом морозоустойчивый яровой ячмень, а также просо и пшеницу. Посевы, находящиеся в загонах для защиты от порчи скотом, были небольшие, но хорошо ухоженные. В конце XIX – начале XX в. алтайцы продолжали использовать средневековые оросительные сооружения *субак*, существующие и используемые поныне в центральном и восточном Алтае на территории Онгудайского, Чемальского, Шебалинского, Улаганского (Челушманская долина) районов (Полевые материалы С.П. Тюхтеневой). Жители местности Кара-Су, располагавшейся в начале XX в. возле р. Иня (ныне Онгудайский р-н), засевали 3 десятины земли. 70% посева занимал ячмень, а посевы пшеницы и овса, по оценке землеустроителей, были ничтожны.

С началом интенсификации крестьянской колонизации Алтайского горного округа и появившимся малоземельем конца XIX – начала XX в. у алтайцев, уходящих все выше в горы, стада стали малочисленнее. Результатом разрешения в 1865 г. свободного переселения в Алтайский Горный округ, земельной реформы и изменения статуса кочевых инородцев путем перечисления их в крестьянское сословие было не только обострение межэтнической, но и социально-экономической ситуации в Южной Сибири. Традиционное хозяйство алтайцев пришло в упадок в силу множества различных причин. Обнищание основной массы алтайцев повлекло за собой вынужденную переориентацию в системе жизнеобеспечения. В долгосрочной перспективе все указанные причины, усугубленные политической нестабильностью в стране, русско-японской войной, Февральской революцией, привели к длительному общему кризису, нищете, маргинализации и люмпенизации части алтайцев.

Наиболее явно это проявилось к 20–30-м годам XX в., когда большая часть населения, ввиду сокращения численности мужского населения вследствие гражданской войны и борьбы с так называемыми белобандитами, была вынуждена более активно заниматься земледелием и огородничеством (ПМА). Следует заметить, что для алтайцев скотоводство являлось более престижным занятием, чем земледелие. В повседневной лексике выражение *аттy-тонду* ("верхом на коне и в шубе") означает богатство, а *jокту-jойу* ("неимущий и пеший") – бедность. Любопытное рассуждение по этому поводу приводит в своей работе Н.С. Модоров: алтайцы утверждали, что "видят свое благополучие и благосостояние в скотоводстве, а не в землепашестве" (*Модоров*, 1990. С. 18). Подобное отношение к знакомому, но неприемлемому для мужской части алтайского населения занятию становится понятно, если принять во внимание, что к 1915 г. алтайцы перестали считаться инородцами в сословном смысле; вопрос о переводе их на оседлость стал актуален как никогда ранее. К тому времени было проведено межевание и землеустроительные работы, в результате чего оказалась заложена основа "привязывания" алтайцев к оседлости на 15 десятинах: «Хотя южносибирские тюркоязычные народы все чаще занимались земледельческим трудом, воззрения некоторых из них на землепашество и на тех, кому положено им заниматься, оказались своеобразными... Словом, в понимании известной части аборигенов Южной Сибири переход в оседлое состояние был следствием краха привычного, внедренного некогда государством, ясачного промысла. Перевод же в крестьянское сословие и само занятие земледелием – нечто вроде наказания за преступные действия. Неприятие хлебопашества как основного занятия ментально обуславливалось и оправдывалось в инородческом сознании возможностью утраты "особых" сословных прав, опасностью полного уравнивания с русским тягловым крестьянством» (*Шерстова*, 2005. С. 218).

С начала XX в. и до образования в 1922 г. Ойротской автономной области основная масса алтайцев, несмотря на вовлечение состоятельных скотоводческих

семей в товарно-денежные отношения, продолжала заниматься традиционными хозяйственными занятиями. К ним можно добавить новую отрасль – извоз по Чуйскому тракту, приносивший определенную денежную прибыль. К 1903 г. была построена дорога для колесного транспорта от с. Онгудай до с. Кош-Агач. В числе ямщиков были и алтайцы, поскольку появление дороги для колесного транспорта потребовало увеличения числа извозчиков: "Так, в начале 900-х годов на тракте было занято более 600 ямщиков при трех тысячах перевозных лошадей" (*Третьяков*, 1980. С. 46).

Жизнь населения в период с 1900 г. до конца 1930-х годов относится к мало освещенным и сложным вопросам истории Горного Алтая. Практически вся имеющаяся литература, опубликованная до 1990-х годов, посвящена успехам советской власти в деле сплошной коллективизации и перевода алтайцев на оседлость. Между тем в этот почти 30-летний период на Алтае шла непрерывная война: была установлена советская власть; велась борьба с колчаковцами, с большевиками, с "каракорумцами"; с контрреволюционерами; вновь восстанавливалась советская власть; происходила гражданская война, борьба с "белобандитами", с "красными", с "кулацко-байскими элементами"; наконец, последовали репрессии.

В 1913 г. было упразднено туземное родовое самоуправление. Некоторые алтайцы, не согласные с реформой, вместе с семьями, со скотом уходили в Монголию и в Туву: «Часть перекочевала в Монголию, но посланная им вслед сотня казаков вернула их обратно, предварительно пограбив их. "Преступники" были преданы суду за измену» (*Мамет*, 1994. С. 132). Какой-то части алтайцев удалось добраться до Монголии. В феврале 2005 г. на республиканском телевидении был продемонстрирован сюжет о встрече двоюродных сестер, одна из которых проживает в Западной Монголии, а другая – в Кош-Агачском р-не Республики Алтай. По словам первой, ее отец перебрался в Монголию именно в 1920-е годы.

В эти три десятилетия коренному населению был нанесен колоссальный ущерб. Численность алтайцев, особенно мужчин, резко уменьшилась. По состоянию на 1 января 1911 г. алтайцев насчитывалось 54 627 чел. (*Табаев*, 1979. С. 70). По переписи 1923 г., в Ойротской автономной области "коренного ойротского населения" было 34 595 чел., причем "количество женщин превышало количество мужчин на 35%. Это был результат империалистической и гражданской войны" (*Гордиенко*, 1994. С. 133)*. Приведенная численность коренного народа, уменьшившегося на 20 тыс. чел. за 12 лет, может быть объяснена прежде всего гражданской войной и миграцией в соседние регионы – Монголию, Туву, Китай. Л.П. Потапов пишет, что сын известного зайсана, бая Табыта (Михаила) Тобокова – Данил Тобоков, бывший членом Государственной Думы, после Октябрьской революции был директором-распорядителем Русско-китайского банка в Тяньцзине (*Потапов*, 1938. С. 140. С. 269). Поныне у алтайцев популярны рассказы о тех, кто ушел в указанные страны в 1900–1940-е годы. В этих смутных рассказах-воспоминаниях не называются, как правило, конкретные имена. Они, скорее, построены на ассоциациях с выходцами из Восточного Туркестана, Западной Монголии и юго-запада Тувы, информация о которых хранится в исторической памяти потомков, принявших участие в этногенезе современных алтайцев (ПМА; *Шерстова*, 2005).

Урон, нанесенный экономике, историк И.П. Эдоков оценивает следующим образом: "В результате гражданской войны и разгула бандитизма сельскому хозяйству области и особенно его главной отрасли – животноводству – был нанесен огромнейший ущерб. Поголовье крупного рогатого скота в 1922 г., по сравнению с 1916 г., сократилось на 49%, лошадей – на 48,9%, посевные площади – на 29%... В феврале

* Это общие сведения, не позволяющие отдельно говорить о числе таких этнических групп, как кумандинцы, теленгиты, тубалары или челканцы.

1921 г. Советское государство приняло на полное снабжение в течение 5 месяцев 30 тыс. голодающих алтайцев" (*Эдоков,* 1970. С. 16).

Относительное благополучие в хозяйственной ситуации было достигнуто к концу 1920-х годов. Анализируя новую экономическую политику, исследовательница В.П. Казанцева пишет, что с 1924 по 1928 г. у алтайцев "количество маломощных хозяйств сократилось с 1250 до 725, или в удельном весе хозяйства – с 40,9% до 18%". С 66 до 118 увеличилось число хозяйств, имеющих по 36–50 голов скота (*Казанцева,* 1970. С. 38–39).

В 1925 г. появилась первая алтайская коммуна, созданная партизанами, боровшимися с бандитами, в с. Кулада Онгудайского р-на. Эта коммуна объединила 12 семей. Преимущества коллективного хозяйствования и льготы со стороны государства в приобретении различного сельхозинвентаря способствовали увеличению числа алтайцев, вступивших в коммуны, сельхозартели, товарищества: в 1920 г. их насчитывалось 38 чел., а в 1926 – 462 чел. (Там же. С. 45). До сих пор пожилые алтайцы вспоминают о маслосырзаводах, строительство которых распространилось в 1920-е годы. В алтайских селениях за один год было построено семь маслосырзаводов (в 1926 г. – два, в 1927 г. – девять) (Там же. С. 41).

Вспоминая свою жизнь, мои информанты, некоторых из них уже нет в живых, говорили, что проведенные преобразования в целом были позитивны. Объединение в то время было единственной возможностью выжить для обнищавших алтайцев. Однозначно негативно оценивалась ими физическая ликвидация людей, считавшихся баями и кулаками. Можно было раскулачить, обобществить их скот и имущество, но высылать и расстреливать необходимости не было, как говорят алтайцы (ПМА).

Относительная социально-экономическая стабильность на Алтае установилась только перед Великой Отечественной войной. Однако с началом войны вновь наступила жизнь впроголодь. По "данным о средней выдаче колхозникам на один трудодень, включая выдачу по дополнительной оплате труда", подписанным председателем ойротского областного отдела планирования, в 1940 г. в Онгудайском р-не получали 0,94 руб. деньгами, 1 кг 170 г зерна, 0,032 кг картофеля, 0,093 кг сена, 0,883 кг соломы, половы и мякины, в Усть-Канском – 1,79 руб. деньгами, 1,160 кг зерна, 0,092 кг картофеля, 1,420 кг сена, 1,210 кг соломы, половы и мякины. В 1941 г. этот же набор составлял в Онгудайском р-не: 1,51 руб.; 0,658 кг; 0,1 кг; 0,946 кг; в Усть-Канском: 2,04 руб.; 1,544 кг зерна; 1,22 кг сена; 1,28 кг соломы, половы и мякины. В 1942 г.: 1,48 руб. в Онгудайском и 3,25 руб. в Усть-Канском; зерна 0,628 и 0,380; 0,063 картофеля (только в Онгудайском); 0,37 кг сена (только в Усть-Канском); 0,438 и 0,76 кг соломы, половы и мякины. В 1943 г.: 1,38 и 1,68 руб.; 0,278 и 0,576 кг зерна; 0,066 и 0,083 сена; 0,006 и 1,176 кг соломы, половы и мякины (ГАС РА. Ф.-Р. 33. Оп. 8. Д. 78. Л. 30, 33–35). Количество колхозов, равнявшееся в 1940 г. 315, сократилось до 285 в 1941 г., 282 в 1942 г. и 273 в 1943 г. (Там же).

Колхозники, не выполнившие без уважительной причины нормы, могли предаваться суду, исключаться из колхозов, лишаться права на приусадебный участок (*Иркитова,* 1995. С. 107–109). По новому от 1942 г. постановлению Ойротского облисполкома, количество обязательного минимума трудодней достигло в год 120 вместо 80 трудодней по решению от 1939 г. Подростки, члены семей колхозников, должны были отработать обязательно не менее 50 трудодней (Там же. С. 107). Основными работниками практически во всех сферах экономики в те годы были женщины: по данным на 1 января 1945 г. в общем числе колхозников мужчин в возрасте от 16 до 54 лет было 3744 чел., а женщин того же возраста – 14 678. Соответственно этому, более 70% трудодней приходилось в 1943–1945 гг. на их долю (Там же. С. 108). В 1945 г. на трудодень колхозники получали 0,28 кг зерна, 0,05 кг картофеля и 0,01 кг мяса (Там же). Вновь возросла роль личного подсобного хозяйства алтайцев. С этого времени, несмотря на неоднократные попытки руководства обла-

сти и страны снизить количество частного поголовья скота, и вплоть до середины 1990-х годов ситуация оставалась неизменной. В середине 1970-х годов, по рассказам информантов, наряду с ограничением численности скота в частном хозяйстве сельские советы и милиция вели борьбу с *шурумами* – традиционными самогонными аппаратами у алтайцев. И это несмотря на то, что все участники этой борьбы понимали, что молочная водка – неизбежное производное при изготовлении алтайского сыра. "Победителем" в борьбе против молочной водки стал сегодня технический спирт.

Количество дойных коров, содержавшихся в семье, также уменьшилось, и не в последнюю очередь из-за нежелания молодых хозяек возиться с приготовлением кисломолочного напитка *чеген*, из которого при помощи аппарата шурум перегоняется молочная водка и получается сыр *курут*. Как правило, в силу культурных и пищевых стереотипов теперь много коров доят (и получают из них традиционные продукты питания) в тех семьях, в которых есть пожилые члены, а также семьи, живущие на чабанских стоянках.

Достаточно большое количество алтайцев содержит кур, гусей и свиней. В 1970–1980-е годы пытались разводить индюков, сейчас их очень мало. Если для жителей небольших сел содержание скота не представляет сложности в связи с наличием вблизи пастбищ, то для жителей районных центров и больших деревень пастбища и сенокос, как правило, труднодоступны. Тем не менее люди не спешат отказываться от личного подсобного хозяйства.

В начале–середине 1990-х годов начался процесс массовой миграции алтайцев в единственный город республики – Горно-Алтайск. Одной из причин миграции стала ликвидация малокомплектных школ. Переезжали, однако, не всей семьей – обычно ехала мать с детьми школьного возраста, отцы оставались в селах. Для тех, кто сохранил таким образом свое хозяйство, не было трагедией возвращаться вновь в свое село из-за того, что человек не нашел работу в городе или не смог там адаптироваться. Последняя проблема оказалась для алтайцев весьма существенной – были даже случаи разводов на почве нежелания мужа жить в городе, "где нечем дышать" и сложно выбираться в тайгу на охоту. Городской образ жизни притягателен в основном для молодых, обучающихся в вузах Москвы, Санкт-Петербурга, Новосибирска, Барнаула, часть из которых оседает в этих городах. Миграции людей среднего, трудоспособного возраста, подобной той, какая идет сейчас из республик Калмыкия, Тыва, Бурятия в Москву, Санкт-Петербург и другие большие города, у алтайцев не происходит. Для них более приемлем переезд внутри своей территории, чем за ее рубежи. Не в последнюю очередь, очевидно, это связано с наличием своего хозяйства, скота и сохранением традиционной системы ценностей.

Большинство алтайцев-селян сегодня живут за счет собственного подсобного хозяйства. Официально будучи безработными, ввиду отсутствия производства и рабочих мест, они заняты собственным стадом, огородом, промыслами. Размер частного стада различается очень сильно – одна семья, как правило, имеет от 1 до 15 дойных коров, в целом от 3–5 до 40–50 голов крупного рогатого скота; от 5 до 100 овец; до 5–30 коз. Как и в прежние времена, в лучшем материальном положении находятся семьи, имеющие больше взрослых членов, кооперированными усилиями которых можно пасти по очереди скот и заготавливать сено, поскольку сенокошение в пересеченной местности возможно только вручную.

Основные огородные культуры – картофель, морковь, свекла. Некоторые алтайцы с начала 1990-х годов, когда все социальные выплаты (пособия на детей, пенсии и заработная плата) задерживались от 6 мес. до 2 лет, существенно расширили ассортимент огородных культур: стали выращивать также капусту, огурцы и помидоры в теплицах.

С середины 1990-х годов начали организовываться крестьянские и фермерские хозяйства. При реорганизации и роспуске колхозов и совхозов, сообразно решениям

Горно-Алтайск: *1* – вид на центральную площадь и памятник В.И. Ленину в Горно-Алтайске. Фото Д.А. Функа, 2003 г.; *2* – фронтон нового частного дома в Горно-Алтайске. Фотоматериалы Д.А. Функа и У. Перссон-Фишиер, 2002 г.; *3* – Городской рынок в Горно-Алтайске. Фотоматериалы Д.А. Функа и У. Перссон-Фишиер, 2002 г.

общих собраний, все движимое и недвижимое имущество (скот, техника, стоянки, кошары) было разделено на паи. Наиболее предприимчивые алтайцы, объединив полученные на паи скот и технику, создали частные хозяйства. Определенная часть этих хозяйств была вскоре ликвидирована в связи с неплатежеспособностью.

Всего количество крестьянских (фермерских) хозяйств на 1 января 2003 г. составило 1265 единиц; по сравнению с аналогичным периодом 2002 г. количество хозяйств уменьшилось на 40. На начало 2005 г. в республике функционируют 98 сельхозпредприятий различных форм собственности, 1305 крестьянско-фермерских хозяйств, более 40 тыс. личных подсобных хозяйств, 149 предприятий занимаются переработкой сельхозпродукции. В январе–августе 2005 г. хозяйствами всех категорий произведено сельскохозяйственной продукции на 1121,6 млн руб. (Отчеты за 2003 и 2004 гг., первое полугодие 2005 г. главы правительства М.И. Лапшина. См.: Официальный Интернет-портал Правительства Республики Алтай. www.altai-republic.com).

Сравнительно новым явлением для республики стали особо охраняемые природные территории (ООПТ). В природно-заповедный фонд Республики Алтай входят два государственных природных заповедника федерального значения – Алтайский и Катунский биосферный резерват, три государственных природных заказника, два природных парка, этноприродный парк, зона покоя, два природно-хозяйственных парка, 44 памятника природы регионального значения. Сеть охраняемых территорий активно создавалась в последнее десятилетие прошедшего XX в. Создание ООПТ различных категорий в целом поддерживается населением, потому что люди понимают – это один из способов сохранения среды обитания. Преимущество ООПТ в том, что только две из них – государственные природные заповедники – имеют статус федеральных и, в соответствии с федеральным законом, изъяты из хозяйственного пользования. Остальные находятся в ведении республики и на них допускается хозяйственная деятельность. Кроме сложившейся традиционной деятельности (пастьба скота, сенокошение, побочное лесопользование) возможна рекреационная, а в случае необходимости и экономической целесообразности – любая другая деятельность.

С 2002 г. фермерские хозяйства, такие, как "Чуй-Оозы" в Онгудайском р-не, стали применять природосберегающие методы хозяйствования, разработанные для природно-хозяйственных парков. Аналогичные методы используются руководством Каракольского этноприродного парка "Уч Энмек", действующего на территории этого же района. Новаторство заключается в том, что вся территория парка разделяется на три зоны, причем центральная ("ядерная") не допускает активного хозяйствования, а внешняя, наоборот, предполагает активное использование. В "ядерной" зоне расположены сакральные для местного алтайского населения объекты, доступ к которым ограничен традицией.

В целом экологические нормы алтайцев актуальны для той части народа, которая продолжает вести традиционный образ жизни. Высокая степень зависимости от состояния природы и погоды толкнула жителей с. Ело Онгудайского р-на на протест против хищнического вывоза леса из близлежащей тайги в 1988 г. Обмеление рек Урсул и Ело, вызванное сплошной вырубкой лиственницы в местах истоков этих рек, исчезновение хариуса, порча сенокосных угодий вынудили людей выразить свой протест крайним способом, прострелив шины лесовозов. Эта акция была одобрена населением и возымела положительный эффект, проявившийся в уменьшении количества лесозаготовок в этих местах.

Однако спустя несколько лет, несмотря ни на что, те же самые жители сами занялись хищническим отстрелом кабарги с целью добычи кабарожьей струи (мускусной железы), когда возрос спрос на нее на внешнем рынке. Отрицательно сказалось на экологических традициях алтайцев расширение так называемой коммерческой охоты с использованием вертолетов и автоматических ружей с прибором ночного

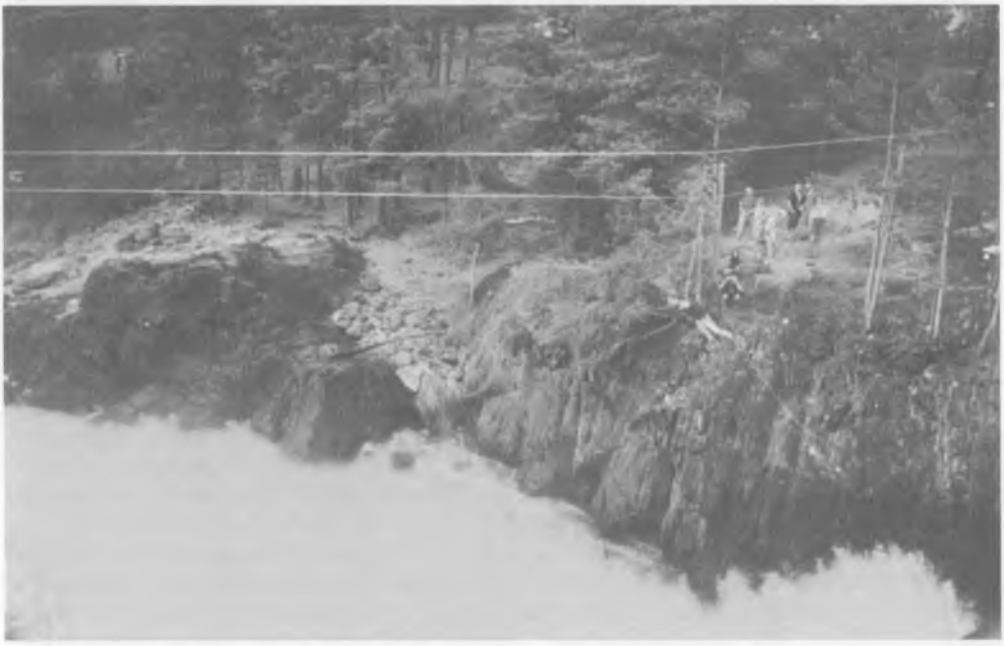
ви́дения, заготовок трав и корней для лекарственно-технического сырья горожанами, приезжающими не только из близлежащих городов, но и из европейской части России и из СНГ. Эти "добытчики" оставляют изуродованную землю, хищнически истребляя животных, в том числе редких видов, вылавливая в большом количестве рыбу, вырубая леса, вывозя ценные травы и другое фармакологическое сырье. Под воздействием такого отношения к природе и сами алтайцы стали чаще нарушать традиционные экологические нормы своей культуры, перелопачивая горы для добычи корней различных лекарственных трав, истребляя кабаргу и диких маралов. Помимо этого, с каждым годом острее встает вопрос о лесе: высокие цены на топливо приводят к массовой рубке леса на дрова не только для личного использования, но и для продажи.

Основные хозяйственные занятия алтайцев к началу XXI в. существенно не изменились: это все те же скотоводство, земледелие и охота. Серьезно изменились способы хозяйствования – появилось стойловое содержание скота, связанное с оседлым образом жизни, значительно увеличилось количество заготавливаемого на зиму корма.

Оседлый образ жизни вначале в деревнях, позже в городах, включение в социально-экономические взаимоотношения со всем населением страны, общее, специальное и высшее образование – все эти факторы вкупе с неназванными реалиями современной жизни привели к возникновению у алтайцев совершенно новых профессий и занятий, ничем не отличающихся от таковых у других народов.

В начале XXI столетия среда обитания и хозяйственные занятия алтайцев в целом остались такими же, как и в минувшем веке, с видоизменениями, неизбежными в процессе включения населения Горного Алтая в общесоветскую, затем общероссийскую экономику.

Основные характеристики материальной культуры. **Жилище.** Одна из базовых составляющих традиционной материальной культуры алтайцев, по сей день сохраняющая актуальность и развивающаяся под воздействием новых технологий,



"Экстрим" на Чемальской ГЭС. Один из наиболее оптимальных вариантов коммерческого использования объекта в настоящее время. Фото Д.А. Функа, 2002 г.

требований времени, – жилище. По предложенной З.П. Соколовой типологии жилища народов Сибири наиболее распространенная сегодня алтайская юрта описывается как наземный усеченно-пирамидообразный многоугольный сруб с конической корьевой крышей *(Соколова,* 1998. С. 115–196). Известный по этнографической литературе чумообразный тип жилища у алтайцев практически не сохранился. Возможно, в первую очередь потому, что для покрытия такого айыла подходили только лиственничные корьевые пластины, подготовка которых требует длительного времени и труда. Современные алтайцы покрывают крыши традиционных жилищ новыми материалами: тесом и рубероидом, шифером, оцинкованными листами железа.

В разных районах Горного Алтая жилища имеют разные формы и наименования. Однако они одинаковы по технологии изготовления и по применяемым материалам. Формы жилища прежде всего зависят от местных ландшафта и климатических особенностей. Прежде чем представить основные виды жилищ, следует обратить особое внимание на феномен, сложившийся к нашему времени и ранее еще не описанный в научной литературе – формы крыш алтайских жилищ тяготеют к повторению очертания окружающих горных вершин. Особенно явно это можно проследить на примере юрт Онгудайского р-на: здесь горы имеют острые вершины. Жилища в этом районе также строят с конусообразными крышами. Кроме того, эволюция традиционных жилищ на протяжении двух последних столетий происходила под безусловным воздействием процесса перехода алтайцев всех групп от кочевничества/полукочевничества к оседлости. Так, если, судя по нарративным источникам XIX в. и более ранних времен, самым распространенным типом жилища была войлочная юрта *кереге айыл* или *кийис айыл* с решетчатыми стенами *(канатту* – букв. "с крыльями"), то к сегодняшнему дню такие юрты сохранились только в одном высокогорном Кош-Агачском р-не, отличающемся от других сухим климатом.

Эволюция традиционного жилища алтайцев на протяжении нового и новейшего времени, с одной стороны, унифицируется, с другой – адаптируется к изменению климата. В процессе хозяйственного освоения природы советской эпохи и деятельности предприятий лесной и сельскохозяйственной отраслей, повлекшим за собой изменение ландшафта в результате массовой вырубки лесов, распашки и мелиорации больших площадей, климат стал более влажным. Соответственно средние показатели зимних и летних температур стали значительно отличаться от тех, которые были в позднее средневековье, когда самым распространенным типом жилища являлась войлочная юрта. Сильные ветры и влажность климата сделали непригодной войлочную юрту для постоянного проживания. Наиболее приспособленным оказался тип срубной бревенчатой юрты *агаш айыл, агаш уй, кажаган айыл* или *чаадыр* (под этим наименованием в литературе известна также чумообразная юрта).

По поводу этого типа жилища в литературе имеется мнение о сложении его под воздействием технологии срубной избы русских крестьян. Об этом, в частности, писала Е.М. Тощакова в своей работе "Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX – начало XX в.)", изданной в 1978 г.: "В 60-х годах XIX в. на Алтае появляется многоугольное срубное жилище... Строительство такой юрты требовало большого мастерства, и надо полагать, проводилось не без участия русских крестьян" (с. 75). Этот автор считает, что многоугольная юрта – переходная форма жилища от конической юрты к русской избе. С данной точкой зрения согласиться трудно, поскольку археологические данные, в частности артефакты пазырыкской культуры, а также поминальные сооружения на территории современного Онгудайского и Улаганского районов демонстрируют бытование срубной технологии как во II тысячелетии до н.э., так и в новое время. Полуистлевшие бревна сруба, служившего усыпальницей людей, похороненных в местности Пазырык Улаганского р-на, оставленные археологами, до сих пор лежат между курганами.

Жилища традиционно подразделялись на постоянные (*айыл, ӱй*) и временные (*јапаш*), используемые во время охоты. Известны следующие типы постоянного жилища алтайцев.

Аланчык или *содон айыл, чаадыр* или *сӧӧлтӧ* – конусообразная юрта (наподобие вигвама у североамериканских индейцев и чума у народов Сибири), один из древнейших видов жилища народов мира. В горизонтальном плане у основания эта юрта имеет круг, остовом служат жерди высотой от 7 до 12 м. Чем длиннее жерди, тем больше диаметр юрты. Покрытием служили кора лиственницы *чӧбӱре/шаңда*, или березы *тос*. Самый верх оставляли непокрытым – это был и дымоход, и световое окно. Дверь всегда ориентирована на восток – в направлении восхода солнца.

Кереге айыл или *кийис айыл* – войлочная юрта, всемирно известный тип жилища тюрко- и монголоязычных народов: алтайцев, бурят, калмыков, казахов, киргизов, монголов, тувинцев. Основные детали конструкции – решетки *кереге*, обруч *карачкы*, шесты крыши *уна*, опорный шест *багана, войлочные* пластины для покрытия в количестве шести штук трех разных видов и наименований – *туурга, тебир* и *јабу*, крестовина *чанмырак*. Все детали конструкции связываются между собой кожаными ремешками и волосяными лентами различной ширины. Диаметр юрты зависит от количества решеток – их может быть шесть или восемь; она может называться *алты канатту кийис айыл* – "войлочная юрта с шестью крыльями". В горизонтальном плане основание такой юрты также образует круг. В Горном Алтае имелась лишь у южных алтайцев.

Агаш айыл, агаш ӱй, кажаган айыл или *чертме* – бревенчатое срубное жилище, имеющее в основании многоугольник. Углов может быть шесть, восемь и реже – 12 в зависимости от количества стен. Бревна рубятся в паз. Одна стена может состоять из семи–восьми венцов. Крыша может быть двух форм, о чем было сказано выше, – в виде конуса и полусферы. Она образуется из бревен с неглубоким пазом, за счет чего между бревен образуется небольшое пространство. Покрывали крышу пластинами из коры лиственницы. Сверху эти пластины придавливались короткими бревнами *базыру*. Сегодня, как правило, крышу образуют стропила в количестве, соответствующем числу углов, и тесовая обрешетка, на которую укладывают тес, рубероид, шифер или листы оцинкованного железа.

Двери жилищ всех типов ориентированы на восток или юго-восток. Двери традиционно садятся на кожаные петли, сегодня – на железные петли заводского изготовления. Традиционной непременной чертой алтайского жилища было дымовое и световое отверстие – *тӱнӱк*. Ныне в ряде сел республики строят юрты "по-белому", когда это отверстие стеклят, чтобы не попадал дождь, а вместо очага кладут невысокие кирпичные печи. В этих печах во многих селах по сей день выпекают хлеб, замешанный на дрожжах.

Функциональные зоны внутри юрты хорошо описаны в научной литературе, посвященной культуре центральноазиатских народов. Юрта делится на женскую и мужскую части: левая (если стоять напротив двери) сторона – женская *эпши јаны*, правая – мужская *эр јаны*. В соответствии с этим делением в юрте расположены все хозяйственно-бытовые предметы. Женскими предметами считаются те, что связаны с кухней и приготовлением пищи, мужскими – все, что связано со скотоводством и охотой. Невысокие кирпичные печи располагают сегодня не в центре, где традиционно принято размещать очаг, а слева от входа, на женской половине жилища. Рядом с печью, как правило, устанавливают газовые и электрические, духовые печи.

Центр жилища – очаг, чугунный таган-треножник *очок*. Прямо за очагом и левее (если смотреть от дверей) – наиболее сакральные и почетные части жилища. В части, называемой *төр*, расположены кровать хозяев и *јайык* – шаманские или бурханистские/ламаистские "пенаты". Небольшое пространство сразу за очагом называется *оттың бажы* (букв. "голова огня") и считается самым сакральным местом в юрте. На противоположное ему место – *от айак* или *оттың буды* (букв. "нога

огня") – садятся либо эпический герой в образе плешивца Тас-Таракая, как бы подчеркивая свой низкий социальный статус, либо в реальной жизни – люди, вошедшие на минутку, а также те из гостей, кто моложе хозяев по возрасту. Члены семьи и гости рассаживались и рассаживаются до сих пор в зависимости от родственного и возрастного статуса.

Все функциональные зоны юрты доступны детям до 10–12-летнего возраста (особенно девочкам данной семьи до замужества, а девочкам-гостьям до начала mensis'а). Абсолютно свободны в перемещении по юрте ее хозяин, а также его сыновья. Все остальные имеют "пространственные" ограничения. Это связано с тем, что очаг, "пенаты" и юрта в ритуально-символическом отношении принадлежат мужчине-домохозяину. Огонь, к примеру, в юрте, построенной для новобрачных, зажигается от огня отца жениха. Невеста может совершать жертвоприношения духу-хозяйке огня и готовить на очаге пищу только после совершения ритуала поклонения духу-хозяйке огня очага, представляемой в виде женщины *одус башту от эне, кырык башту кыс эне* (букв. "с тридцатью головами огонь мать, с сорока головами девушка мать").

Жилища последнего описанного типа распространены сегодня практически во всех селах республики. Срубная бревенчатая юрта алтайцев летом служит им жильем, а зимой – кладовой. С начала 1990-х годов XX в. подобные юрты появились в столице Республики Алтай – г. Горно-Алтайске – вследствие массового переселения алтайцев среднего возраста, для которых наличие возле дома юрты – стереотип и символическое средство сохранения этнической идентичности в полиэтничной среде города.

Несомненным достоинством современной алтайской юрты служит относительная дешевизна (минимум покупных частей), скорость заготовки строительного материала и возведения, оптимальное соответствие климату и хозяйственно-культурному типу (животноводству), сохраняющему основные позиции в жизнеобеспечении, а также сейсмостойкость, испытанная землетрясением 2003 г.

Современные жилища алтайцев в сельской местности построены из лиственничных бревен, размером от 7,5 × 7,5 до 10 × 10 м. Дома обычно делят на три–четыре комнаты, из которых одна – большая – служит и прихожей, и кухней. Печи, как правило, размещаются в центре таким образом, чтобы каждая из сторон печи обогревала одну комнату. С середины 1980-х годов начали проводить от печей паровое/водяное отопление. Межкомнатные перегородки обычно делают из теса или из плахи. Стены оштукатурены и побелены известью, часто обклеены бумажными обоями или клеенкой на кухне. Мебель в основном покупная, стандартная. С начала 1990-х годов вновь стали пользоваться популярностью изделия из дерева, которые изготавливают по заказу местные умельцы: кровати, круглые столы на низких ножках, сундуки традиционного или модернизированного вида, резные настенные панно, календари 12-летнего цикла и пр. Большим спросом начали пользоваться именно кровати и сундуки, поскольку эти вещи входят в традиционный набор приданого невесты. Помимо этого, родственники со стороны невесты дарят молодоженам на свадьбу кухонную мебель, холодильники, стиральные машины и посуду.

Наибольшим комфортом отличаются жилища 30–50-летних алтайцев, строящих новые дома или улучшающих имеющиеся жилища с целью оставления его детям. Люди среднего и молодого возраста обставляют свои дома различной современной электробытовой техникой, видео- и аудиоаппаратурой. В последние годы стали популярны спутниковые антенны, позволяющие принимать телепередачи, помимо российских каналов, разных государств СНГ.

Достаточно много в селах небольших, размером 4 × 5, 5 × 6 м домов 1930–1940-х годов постройки. В них живут пожилые люди, получившие в свое время такие избы, работая в колхозах и совхозах. Помимо традиционного набора мебели, как то кровать, платяной шкаф, обеденный стол, стулья и прочее, непременным атрибутом

является телевизор. Маленькие дома-избушки строят и теперь, если вместе с семьей женатых детей проживают пожилые родители. Дома родителей и детей стоят на одной усадьбе. Рядом с большим и маленьким домами стоит многоугольная юрта или четырехугольный в плане сарай, используемый как летняя кухня. Недалеко от дома расположены погреб, баня, гараж, хозяйственные помещения. В дальнем конце усадьбы располагают крытые загоны для скота, отапливаемые "тепляки" для молодняка, помещения для сена, туалет. На другой части усадьбы за изгородью находится огород, теплица.

В районных центрах и в Горно-Алтайске достаточно много одно-, двухэтажных частично благоустроенных деревянных и кирпичных домов, построенных после 1990-х годов алтайцами-горожанами, ранее жившими в благоустроенных квартирах многоэтажных домов и пожелавшими жить "на земле". Внутренняя планировка таких домов отличается тем, что кухня совмещается, как правило, с гостиной комнатой. Рядом с домом также находятся баня, гараж, погреб, сарай, туалет, огород, сад. Если позволяет рельеф участка, все эти помещения размещают по одной линии, чтобы переходы между ними можно было покрыть крышей, что является весьма целесообразным в условиях многоснежных зим Алтая.

Пища. Основу питания алтайцев на рубеже XIX–XX столетий составляла мясомолочная пища. Из растительной пищи алтайцы употребляли хлебные злаки и различные съедобные растения, произраставшие главным образом весной и летом: кандык, сарана, черемша, борщевник (дягиль), разные виды лука, дикого чеснока и различные ягоды.

В зависимости от состоятельности, местности и сезона года у южных алтайцев преобладали мясомолочные продукты. Основные мясные блюда – отварное мясо и бульон – *мӱн*. Путем добавления в бульон крупно обмолотых зерен ячменя получали один из видов супов *кӧчӧ*, из мелко обмолотого варили суп *јарма*. Из крови забитого животного готовилась кровяная колбаса *кан*, а из бараньих потрохов – *јӧргӧм*, из конских кишок и сала – *карта, кыйма, казы*, считающиеся излюбленными блюдами алтайцев.

Из злаковых культур большее предпочтение отдавалось ячменю, из которого готовили *талкан* (мука из поджаренных, обрушенных и обмолотых зерен ячменя). Ели его с чаем, варили *чейдем*: напиток из талкана с молоком, отваром чая с добавлением топленого коровьего масла, *каймака* и *ӧрӧмӧ* – сливок из сырого или вареного молока. Из ячменной муки пекли в золе пресные лепешки *ӧтпӧк*, на жиру *теертпек*, выпекали в жире пресное печенье *боорсок*.

Из напитков наиболее распространенным был чай с молоком и солью, употребляемый с талканом или без него. Вторым по частоте потребления был кисломолочный напиток *чеген* из цельного или вареного молока. Из него гнали молочную водку *сӱттиң аракызы*. Из творожистой массы, оставшейся после перегонки чегеня в водку, готовили сухую порошкообразную творожистую массу *аарчы* и копченый сухой сыр *курут*. Из цельного молока и чегеня изготавливали мягкий сыр *быштак*, варили твердый творог *эјегей* и мягкий *кӧӧрчӧк*. Из сметаны, снятой с цельного скисшего коровьего молока, собирали сливки *каймак*, из которого путем пахтания готовили сливочное масло *сарју*. Из растопленного сливочного масла получали топленое масло *сары сарју*. Топленое масло хранили в желудках и копченых мочевых пузырях забитого скота. Пили также кумыс *кымыс*, изготовляемый из кобыльего молока. До середины XX в. доили также овец, молоко которых использовали для приготовления сыров.

Из ячменя, кроме талкана, готовили крупы *кӧчӧ* и *јарма*. Для жертвенных целей, для кропления духам, готовили слабоалкогольный напиток *саба* из пророщенных зерен ячменя и теплой воды.

Способы консервирования заключались в копчении и замораживании. По мнению Л.П. Потапова, написавшего обстоятельную статью о пище алтайцев, копче-

В современном аиле за приготовлением пищи. Горно-Алтайск, 2002 г. Фото Д.А. Функа и У. Перссон-Фишиер

ние мяса является древним способом консервации (*Потапов,* 1953в. С. 37–72). Коптили мясо на решетках над очагом, так же, как и твердый сыр курут. Из копченого мяса путем размалывания изготавливали мясную муку длительного хранения, из которой варили бульон. Именно такой мукой спас от голодной смерти своих детей человек, в результате репрессий начала 1930-х годов оказавшийся с семьей в Восточном Казахстане (ПМА). Замораживание мяса производилось в период, поныне называемый *согум сойор ӧй*, – в начале зимы, после установления морозов, когда на землю ложится снежный покров, массово закалывали скот на мясо. На замораживание шла *ууче* – цельная туша животного (овцы, коровы, лошади) без головы, голеней и внутренностей. После забоя тушу не разделывают, как обычно, по суставам и частям, а оставляют целиком. Из разрезанной вдоль туловища брюшины удаляют все внутренности, кровь и потом, после соответствующих приготовлений, набивают ее мякотью с других забитых туш, иногда – кровяными и мясными колбасами, и зашивают по краям. Это могла быть туша овцы или быка. Конину замораживали, положив ее в желудок, конские ребра с мясом, помещенные в прямую кишку, также способствовали длительному хранению. Замороженное мясо обычно хранилось до января–февраля, когда наступали самые холодные и голодные времена.

Способы приготовления мясных продуктов – варение в воде, жарение на деревянных шампурах, копчение. По материалам Л.П. Потапова, алтайцы ранее не применяли жарение в посуде (*Потапов,* 1953в. С. 37–72). Молочные продукты приготавливали путем сквашивания и последующего варения.

Впрок заготавливали также сушеный мелко нарезанный ревень, сушеную молотую черемуху и кедровый орех. Остальные виды растительной пищи употреблялись в свежем виде.

С развитием земледелия и появлением русского населения постепенно распространяются хлебная пища русских крестьян: пироги с различной начинкой (картофель, черемуха, клубника), блины, шаньги, оладьи, булки и калачи. С распространением огородничества употребляются в пищу овощи: капуста, морковь, редька, огурцы и картофель.

Пища современных алтайцев состоит как из традиционных, так и новых блюд из продукции огородничества. С появлением кооперативной торговли в советское время большую часть продуктов стало возможным покупать в магазинах. Кислый хлеб начал распространяться у алтайцев после обучения хлебопечению в миссионерских школах в конце XIX в. Позже, в 1930-е годы, в так называемых домах алтайки женщин обучали, помимо хлебопечения, шитью и санитарно-гигиеническим навыкам.

Из новых блюд в питании алтайцев следует назвать также варенья из ягод, яблок, ревеня с сахаром, соления из огурцов, помидор, квашеную капусту, картофель. С появлением в частном подворье свиней и домашней птицы кухня алтайцев стала включать в себя свинину, соленое свиное сало, различные мясные рулеты, яйца, куриное мясо. Позитивным следствием экономического кризиса середины 1990-х годов оказалось массовое изготовление талкана с целью продажи, пользующегося большой популярностью как у горожан, так и у сельчан, закупающих его на время сезона промыслов, сенокоса. Некоторые традиционные алтайские кушания перешли и к старожильческому русскому населению – это талкан, курут, карта, казы, конина.

Одежда. Одежда алтайцев, как отмечает посвятивший этой теме специальную статью Л.П. Потапов, слабо дифференцирована по половому признаку (*Потапов*, 1951. С. 5–59). В качестве характерной черты следует отметить широкие у основания и узкие книзу рукава нательной и наплечной одежды, часто использовавшиеся как карманы. Следующий обязательный элемент одежды – воротник, имеющий как функциональное, так и символическое значение. Наличие воротника на одежде служит указанием на принадлежность человека к земному, "лунно-солнечному" миру (ПМА). Поэтому, очевидно, в фольклоре алтайцев есть много пословиц, поговорок и фразеологизмов, содержащих "воротниковую" тему: "Jаказы jок тон болбос, jакааны jок jурт болбос" ("Без воротника шубы не бывает / нет, без распорядителя народа не бывает / нет") (Словарь Алтайского..., 2005. С. 72); "Jакалу тоным бар, jалду адым бар" ("У меня есть шуба с воротником и конь с гривой") (*Баскаков, Тощакова*, 1947. С. 43). Аналогичное значение имеет пояс. Алтайцы до сих пор, говоря о своем народе в высоком стиле, называют его *кара башту, кайыш курлу* ("с черными головами, с кожаными поясами"). Пояс, согласно традиционной картине мира, повязанный на уровне поясницы, означает принадлежность человека к среднему миру, на уровне подмышек – к верхнему, на уровне бедер – к нижнему (ПМА).

Помимо того, что ношение пояса способствует сохранению тепла и поддержанию мышц живота и спины, он еще служил своеобразной сумкой. На поясе у мужчин и женщин висели предметы первой необходимости – нож в ножнах, огниво, ключи, игольница, кисет, а также *белдӱш*, который Л.П. Потапов называет "пупником" (*Потапов*, 1951б. С. 42–43). Это орнаментированная кованая медная, бронзовая или серебряная бляха, к которой подвешены бусы, раковины каури и кожаные мешочки, в которые зашиты отпавшие пуповины детей. Воротник и пояс – это наиболее украшаемые детали одежды, по которым можно было определить экономическую состоятельность и сословную принадлежность человека. В фольклоре, кроме того, имеется указание на то, что бороться, взявшись за воротники, было одним из приемов борьбы богатырей. В эпосе при описании одежды богатыря воина говорится о подпоясывании пояса с мечом. Пояс, кроме всего сказанного, позволял использовать наряду с рукавом и пазуху *койын* – в ней перевозили зимой новорожденных детей и ягнят при верховой езде, укладывали еду. Пожилые алтайцы и сейчас используют тканевые пояса как сумки.

Наряду с воротником и поясом важное символическое значение имеют манжеты и полы по краям одежды. Шубы, женский *чегедек*, мужские, женские и детские рубахи, шапки, обувь украшались цветной вышивкой, считавшейся оберегом.

Нельзя не упомянуть о специфической манере алтайцев носить верхнюю одежду, называемую *jебечең*, – когда человеку становится жарко, он вынимает правую руку из рукава и привязывает его к поясу. Таким образом, правая рука и часть груди остаются открытыми для доступа воздуха, ветра.

Одежда алтайцев в целом соответствовала природно-климатическим условиям и хозяйственным занятиям. У южных алтайцев одежда, по словам Г.Н. Потанина, "приспособлена к местности и ни одна составная часть ее не мокнет сильно". Состоит она из шубы, замшевых штанов, сапог из шкур с маральих ног, шерстью наружу, и оригинальной шапки. Этот костюм дополняется наличием обязательно ножа и огнива на поясе, трубки с кисетом в голенище сапога (*Потанин*, 1864. С. 92–93).

Одежда алтайцев различалась по полу, возрасту, семейному и социальному положению хозяина, а также по своему назначению – повседневная и праздничная. Повседневной нижней одеждой мужчин и женщин были широкие короткие штаны *шалмар, шантак*, поддерживаемые плетеным из овечьей шерсти поясом, и рубаха *чамча*. Она была туникообразного покроя, с застежкой на одну пуговицу, с узким стоячим воротником. Шилась такая рубаха из хлопчатобумажной, шелковой, холщевой ткани. Верхней мужской одеждой был *чекпен*, пальто на подкладке. В богатых семьях его шили из сукна, на шелковой или сатиновой подкладке, с плисовым или суконным воротником. Помимо суконного, алтайцы носили чекпен из войлока. Кроме этого, мужчины носили *шеjимек*, вид куртки с накладными карманами. Этот костюм в конце XIX в. дополняли деревянная трубка с медным чубуком, сумочка с кремнем и огнивом, небольшой нож в кожаных ножнах, прикрепленный к поясу, кожаный или матерчатый кисет с табаком, спрятанный за пазуху, засунутый за пояс или за голенище. На промыслах алтайцы носили штаны из самодельной замши *jаргак* из маральей или косульей кожи, холста. Теплой зимней верхней одеждой была овчинная шуба *тере тон*. Шубы бедняков шились из козьих шкур, шубы богачей – из белых овчин и покрывались китайским шелком, плисом или бархатом. В семьях средней зажиточности шубу покрывали китайской тканью, называемой *талыйма*. Зимой поверх шубы надевали доху *jака* из шкур косуль шерстью наружу. Одежду подпоясывали кушаком *кур*. Эти пояса-кушаки у южных алтайцев представляют собой полотнище хлопчатобумажной или шелковой материи длиной до 3–4 м (*Потапов*, 1951б). В коллекциях Кунсткамеры, по описаниям Л.П. Потапова, хранятся и кожаные пояса алтайцев и теленгитов с медными и серебряными бляшками (Там же. С. 24).

Головные уборы шились из войлока, цельного меха соболя, выдры, лапок с ног лисицы, кабарги, шкур ягнят. Имелись матерчатые стеганые шапки, наполнителем которых служила овечья шерсть.

Современные алтайцы продолжают носить шапки, сшитые из лисьих, рысьих или кабарожьих лапок, с подкладкой из ягнячьей шкурки белого цвета и опушкой из меха выдры.

Обувь, как и всю остальную одежду, женщины шили вручную. Для этих целей использовалась конская и коровья кожа домашней выделки. Повседневной обувью были кожаные сапоги *ддўк*. Обувь состояла из двух слоев – наружного кожаного сапога и внутреннего войлочного чулка. Вместо носков на ноги зимой навертывали мягкую траву *ойоңот*. Кроме кожи из шкур домашнего скота для шитья обуви использовали и используют сейчас оленьи, лисьи и другие камусы. Как правило, обувь из лисьих и овечьих лапок шьют детям.

Обязательной одеждой замужних женщин у южных алтайцев был длинный распашной, без рукавов, халат *чегедек*, который одевался во время свадьбы. Замужняя женщина обязана была носить его всю жизнь.

Алтайка в традиционном головном уборе. Фото Д.А. Функа, 1990 г.

Головные уборы – символы этнической идентичности. Женщины в традиционных шапках из лисьего камуса. Шебалинский р-н. Фото Д.А. Функа, 1990 г.

Чегедеки вновь начали шить с конца 1980-х годов для невест на свадьбах. Одновременно с утверждением новой традиции проведения национальных праздников *Эл Ойын, чага байрам*, различных конкурсов и фестивалей, женщины стали носить чегедеки как праздничную одежду. В качестве протокольной парламентской одежды носят чегедек депутаты Государственного собрания (Эл Курултай) Республики Алтай (ПМА).

Немаловажное значение в культуре алтайцев имеет цвет, в том числе и цвет одежды. Алтайцы предпочитали всем цветам белый, называя его "матерью всех цветов" (ПМА). Как говорится в мифе о происхождении цвета вышивок на чегедеке, мастерица, завершая при лунном свете недоделанную днем работу, увидела, как лунный луч, пройдя сквозь игольное ушко, превратился в радугу из семи цветов. С тех пор алтайцы стали отдавать предпочтение насыщенным цветам в одежде. Уважающий себя человек носит одежду только однотонную, поскольку одежда пестрой расцветки предназначена для бедных. Представления о цвете одежды и возрасте, или, вернее, количестве жизненных сил, связаны следующим образом. Самые яркие, светлые, насыщенные цвета могут носить молодые люди, полные сил и энергии. Это молодежь брачного возраста и люди до 50 лет. Детям желательно шить одежду из менее ярких тканей, чтобы они не привлекали особого внимания. Пожилым следует носить одежду темного цвета – коричневого, синего, бордового, черного – поскольку эти спокойные цвета соответствуют их возрастному и общественному статусу (ПМА).

Основная прическа у алтайцев – коса. Мужская коса заплетается от пучка волос, оставляемых на темени. Замужняя женщина носит две косы, девушки на выданье – нечетное количество – от трех и более. Девочкам-подросткам заплетают волосы способом *сырмал* в мелкие косички. Маленьким мальчикам и девочкам волосы сбривают, оставляя лишь челку *чӱрмеш*. Косы девушек, женщин и мужчин

украшаются различными украшениями, состоящими из разнообразных бус, раковин каури, монет. Наибольшее количество накосных украшений имели девушки брачного возраста. Аналогичные женские украшения были самыми дорогими по стоимости.

Серьги носили и дети, и взрослые. Самые нарядные серьги и кольца были у девушек. Как правило, они изготавливались из серебра. Женщины семейные, в возрасте до 50 лет, носили золотые украшения, после – серебряные, медные и алюминиевые. Украшения, кроме эстетической ценности, обладали и магической – так, серьги замужней женщины считались оберегом ее детей, а потому она должна была носить их, не снимая. При отсутствии возможности иметь украшения из золота и серебра их изготавливали из более доступных металлов. Хоронить с украшениями, особенно из золота, не полагалось, так как они утяжеляли посмертный путь души умершего человека.

ГЛАВА 4

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Основу социальной организации алтайцев в конце XIX в. – начале XX в. составляли сеоки – роды. Сеок – это "кость", поскольку считается, что кости дает ребенку отец, а плоть и волосы – мать. Сеок (род, поколение) – эндогамное образование: люди, вступающие в брак, не должны иметь одинаковую "кость". Следовательно, принадлежность к роду – сеоку – передается от отца к детям и сеочное родство является патрилинейным.

Первые упоминания о сеоке у алтайцев как о традиционной единице социальной организации содержатся в литературе второй половины XIX в. Наиболее полные и достоверные сведения о численности и расселении алтайских родов содержит исследование, проводившееся по заданию Главного статистического управления Алтайского округа в 1897 г. С.П. Швецовым и его коллегами у населения Горного Алтая. Ими было зарегистрировано всего 68 сеоков (в тот момент общая численность всех алтайцев составляла 28 557 чел.). За время, прошедшее после переписи 1897 г., картина распределения алтайцев по сеокам мало изменилась. В Республике Алтай в целом проживают сегодня представители более 80 сеоков и подсеоков – родов – при общей численности коренных народов около 75 тыс. чел.

В дальнейшем в этнографической литературе количество сообщений о родах у тюркоязычных народов Сибири увеличивается. Вместе с этим встает вопрос, следует ли считать его тем родом, что известен классической этнографии? Многочисленные исследования выявили ряд существенных различий у классического и современного рода. Прежде всего современный сеок – это вторичное образование, имевшее прообразом модель патрилинейного экзогамного рода. Он иногда состоял из людей, имевших различную этническую принадлежность. Вторичный род характеризуется некоторыми чертами архаического рода (экзогамия). Члены сеока алтайцев в конце XIX – начале XX в. не всегда имели общего предка и, следовательно, он не всегда был сообществом кровных родственников. Родовой состав алтайского населения отражает в себе сложную и длительную историю этой страны. Иноземные, иноязычные группы не раз вливались в состав населения Алтая, подвергаясь ассимиляции. Она выражалась, помимо языковой и культурной нивелировки, в подчинении пришлых групп шаблону родовой структуры алтайцев, принимая форму сеоков – родов. Такие сеоки, как найман (майман), мундус и кыпчак, к примеру, являются потомками средневековых народов, имевших государственность (*Потапов*, 1933. С. 97; *Шерстова*, 2005. С. 45 – последний автор называет их «"сколками" изжившего себя этноса»).

Постсоветская символика: вымпел алтайского сеока мундус. Лицевая сторона

Род, как основа социальной организации, связан родственными (реальными и мифическими) и идеологическими (самосознание, представления об общеродовом божестве-покровителе, о родовых святынях – священных горах, почитаемых ими деревьях, животных, птицах) связями.

Итак, род алтайцев конца XIX – начала XX в. не являлся объединением только кровных родственников. Но все же в его составе можно выделить подразделения, члены которых связаны хорошо прослеживаемым кровным родством по отцовской линии. Это ответвления, образованные потомками одного человека, называемые по-алтайски *уйа* со значением "фамилия" (букв. "гнездо") и *кезек*, патронимия, переводимое как "отрезок" или "часть". По генеалогическим легендам, в которых ведется счет предков людей, принадлежащих к одному "гнезду", можно проследить истоки кровнородственных связей "односеочников".

Сеок, в свою очередь, состоял из больших патриархальных семей *jypm*, возглавляемых отцом. Семьи, как правило, были моногамны, за исключением полигамии состоятельных и/или бездетных мужчин. Отец такой семьи руководил хозяйственной и общественной жизнью женатых, отделенных сыновей и внуков. Каждый из сыновей и внуков, имея собственные хозяйство, скот, жилище и пр., в главных проблемах жизнеобеспечения руководствовался решениями отца. Как правило, большая патриархальная семья jypt проживала в одном урочище, логу. В зависимости от качества пастбищных угодий в одном логу жило три–пять и более малых семей. Они совместно перекочевывали с зимников на летники, пасли сообща скот, стригли овец, охотились и промышляли. Это поселение – *айыл* – большой семьи представляло собой родовую территориальную общину. Родовая община исполняла функции и хозяйственного, и семейно-бытового, обычно-правового регулятора общественной жизни. Ее глава – отец большой семьи, в его отсутствие старший сын, младший брат или за неимением таковых мальчик, достигший семилетнего возраста, – обязан был осуществлять представительские функции, принимая участие от имени родовой общины на ежегодных собраниях сеоков, участвовать в выборах зайсанов и пр. И, наконец, кроме перечисленных выше аспектов, совокупность которых образует родовую общину как единый социальный организм, связывал семейно-родовой культ (животных, огня, гор, неба и светил и др.).

В административном отношении в указанный период времени сеоки входили в одну из семи *дючин*. Дючина (*тӧчин*) – термин, происходящий от монгольского числительного "40". Он заимствован из административной системы ойратов. Обозначал термин группу из 40 аилов, входящих в оток и аймак (*Владимирцов*, 1934. С. 170. Примеч.). После вхождения предков алтайцев в состав Российской империи эта административная система у алтайцев сохранялась вплоть до начала XX в. В дючины входило собственно алтайское население юга и центра Горного Алтая.

Следует отметить также, что в рассматриваемый период времени дючины состояли из людей разных сеоков. Дючина являлась экстерриториальной общиной, в которую должны были входить все люди с одинаковой сеочно-родовой принадлежностью. Фактически она включала в себя не только кровных родственников, людей одного сеока, но и представителей разных сеоков (помимо, естественно, женщин – невесток, пришедших из других сеоков). "Прежде всего обращает на себя внимание то обстоятельство, – замечает С.П. Швецов, – что из тринадцати волостей и дючин, подвергшихся сплошной регистрации, нет ни одной, которая совпадала бы с одним сӧӧком: обыкновенно в состав дючины и волости входит более или менее значительное их число" (*Швецов*, 1900. С. 99). Далее автор отмечает, что в результате какого-то события сеоки, проживавшие ранее компактно, распались по разным административным единицам. Крупные по численности сеоки проживали дисперсно, а малочисленные, напротив, были сосредоточены в двух–трех или одной из них. В числе многочисленных сеоков перечислены (в % к численности всего населения): свыше 10% – тодош, иркит, найман, кӧбӧк, саал, алмат, свыше 5% – кыпчак, мундус,

төөлөс, кергил, тонжоон, јарык, оргончы, јетитас, јабак – каждый сеок в пределах своей дючины или волости; менее 1% составляют сеоки, носившие названия этнических групп, проживавших на территории Монголии: меркит, тумат, төрбөт, могол (или моол), ойрот. Автор также отметил, что представители многочисленных сеоков тодош, иркит, көбөк, төөлөс и других признают свое кровное родство, несмотря на удаленность друг от друга, и соблюдают экзогамию.

Во главе дючин стояли зайсаны – *јайзаң* (должность, равная старосте), избираемые, согласно обычному праву, из членов одного сеока, одной семьи. Практически до 1913 г. должность зайсана была наследственной и передавалась по мужской линии внутри одной семьи. После смерти зайсана его заменял старший сын, при отсутствии такового – младший. Если не было родных сыновей, зайсаном мог стать приемный сын или младший брат покойного зайсана. В подобном случае это был "родович", называвшийся алтайцами "родовитый зайсан" – *укту јайзаң*. Институт зайсанства был упразднен в процессе землеустроительной реформы на Алтае в 1911–1913 гг. Зайсанство сменили волостные управления. Зайсаны имели помощников *темичи* и *шуленҷи*, назначаемых или выбираемых из "почетных и лучших родовичей", которые отвечали за сбор ясака и связь населения с царской администрацией. Дела в родовых управлениях велись словесно, только в 1874 г. у зайсанов появились постоянные писари. Зайсан и его помощники имели право самостоятельно вести судебные гражданские дела (имущественные и семейные), осуществлять наказание за правонарушения: решения зайсанского суда не подлежали обжалованию. После установления контроля со стороны царской администрации за внутренними делами алтайцев, несогласные с решением зайсанского суда могли обжаловать их у бийского уездного начальника.

Дючина была регулятором общественной жизни людей, входящих в ее состав. В ее сферу входили административные, политические, полицейские, социальные, хозяйственно-экономические, семейно-брачные и религиозные функции.

В социальном отношении территориальная семейно-родовая и экстерриториальная общины алтайцев были неоднородны. Как и во всех других культурных иерархизированных институциях алтайцев (укту кам, укту/ээлӱ кайчы, укту бай) на вершине социальной иерархии стояли представители родовитых фамилий *укту-төстӱ*. Из этих аристократических семей обычно происходили зайсаны, избирались шуленги и демичи. На втором месте в этой иерархии шли представители собственно алтайских (многочисленных) сеоков, называемых *тургун сӧӧк**. На последнем месте находились представители *киргин сӧӧк***, к которым относятся потомки мигрировавших в Горный Алтай тюрко- и монголоязычных жителей соседней Тувы и Западной Монголии.

Относительно социального лидерства следует сказать, что безусловными лидерами были лица, представлявшие родовую знать, баев, а также люди, имевшие общественно признанные исключительные качества успешного воина – *баатыр*, скотовода – *малчы*, охотника – *аңчы*, сказителя – *кайчы*, шамана – *кам*, лекаря – *эмчи-томчы*, острослова – *чечен*. Кроме того, что эти люди почитались, являясь авторитетами в среде народа во всех сферах жизни, им вменялось в обязанность служить интересам народа. Их называли *элдиң элчизи, јонның јолчызы* – "посол/представитель народа, ходок от народа". Позже, в советское время, к числу родовитых и замечательных своими талантами и качествами лиц стали включать администраторов коллективных хозяйств, директоров совхозов и председателей колхозов, бригади-

---

* Тургун – от глагольной основы *тур-*, означающей "стоять", "жить", "находиться на определенной территории". Отсюда термин *тургун сеок* можно перевести как сеок, проживающий на строго определенной территории, местности или как коренной сеок.

** Киргин – от глагольной основы *кир-*, означающей "входить". Соответственно, *киргин сеок* – это не алтайский сеок, вошедший в состав алтайцев и ассимилированный ими, но сохраняющий память о своем происхождении.

ров, школьных учителей, врачей и фельдшеров, т.е. тех, кто служил интересам народа, согласно традиционным представлениям об общественной пользе.

Таким образом, к началу XX в. структура рода – сеока выглядела следующим образом: ядром была семья *jурт*, несколько семей составляли "гнездо" *уйа*, несколько уйа составляли *кезек*. Сеок имел главную функцию: регулирование семейно-брачных, кровнородственных, брачных и межсеочных взаимоотношений на базе норм обычного права. Помимо экзогамности сеока соблюдались следующие правила: имелись сеоки, браки между представителями которых были разрешены, это так называемые *бала алыжар сөөктөр*, либо запрещены – *бала алышпас сөөктөр*. Запрет распространялся на членов *карындаш* (букв. "единоутробного") сеока. К примеру, сеоки кыпчак и мундус считались карындаш. Хозяйственно-экономические связи сеока проявлялись в форме родовой взаимопомощи. Эта помощь выражалась в безвозмездном наделении обедневшего односеочника скотом вследствие болезни, эпизоотии, джута и других несчастий.

Община у алтай-кижи в конце XIX – начале XX в. была представлена семейно-родовой общиной, имеющей характер и родовой, и территориальной общины. Дючина, будучи административной единицей, была в то же время экстерриториальной общиной, образованной номинально по родовому, а фактически по территориальному признаку. Помимо функций административного характера дючина исполняла и экономическую функцию: контролировала вопросы землепользования, осуществляла сбор ясака.

Сегодня 15 сеоков алтайцев организованы по традиционному образцу в общественные организации, руководимые старейшинами родов – зайсанами, объединенными в Торгоо зайсанов Алтая и Курултай алтайского народа. Обе организации ведут достаточно активную общественную работу. Как сказано в обращении к президенту РФ В.В. Путину, "наряду с другими позитивными переменами в последние годы возрожден и институт зайсанства. Слово Старшего вновь приобретает свой значительный вес. Поэтому, по примеру наших предков, мы от имени народа Алтая приглашаем Вас, Владимир Владимирович, принять участие на юбилейных торжествах 2006 года. Население республики с восторгом встретило бы Вас, сидящего на белом коне! Это будет для нас исторически важным событием, ибо ни разу в истории первое лицо Российского государства не посещало горы священного Алтая. С уважением, зайсаны от имени родов: майман – ага-зайсан А.К. Бардин, телес – Г.К. Аилдашев, чапты – Б.В. Кортин, кергил – С.И. Кергилов, саал – Ю.М. Манзыров, мундус – Н.А. Мегедеков, тонжоон – И.А. Охрин, иркит – А.А. Сельбиков, тюс – В.А. Чеконов, тодош – Г.Б. Чекурашев, кыпчак – К.Е. Шылыков, алмат – Н.Г. Юлуков" (http://www.bankfax.ru).

Среди многочисленных алтайских сеоков следует назвать тодош, төөлөс, майман, кыпчак, иркит. На территории Онгудайского, Усть-Канского, Шебалинского, Усть-Коксинского и Чемальского районов сегодня проживают представители таких сеоков, как ара, саал, көбөк, оргончы, јетитас, кооболы, меркит, мерет, байлагас, тонжоон, чапты, мундус, јабыр, јарык, модор, комдош, алмат, кергил, тумат, оочы, сойоң, ӱлӱп, јетисары и др.

Современные алтайцы продолжают вести счет предков как по линии отца, так и по линии матери. Более подробно и без затруднений, как показывают наши полевые материалы, свою генеалогию знают люди среднего и старшего возрастов. Они могут назвать имена пяти–семи поколений предков. От двух-трех до пяти поколений предков могут насчитать люди среднего и молодого возрастов.

Для обозначения предков в алтайском языке существуют следующие термины: "отец" – *ада* / *аба* / *аја*; "дед" – *карган ада* / *улда* (это дед по отцу, термин образован путем стяжения слов *уул* – "мальчик", "парень" и *ада* – "отец") / *карган таай* (это дед по матери) / *каака* / *эже*; "прадед" – *өбөкө* (ср.: монг. "овог" со значением "дед"); "прапрадед" – *эленчик* / *эленчик-колончок* (мн. ч.) (ср.: монг. "элэнц", "элэнц-ху-

ланц" со значением "прадеды"); "прапрапрадед" – *кумран*. Если вспомнить поговорку, приведенную нашим информантом о древних временах, называемых *кумран* и *jебрен* (*кумранга – кумак*, jебренге – jеӈес: " то, что было во времена кумран, стало песком, а что было во времена jебрен – заросло мхом"), то можно предположить, что оба эти слова могут означать далеких предков по мужской линии, так как принадлежность к сеоку передается от отца к сыну, что было важно для ведения генеалогий и родства. Реликтом начального периода этнической консолидации предков будущих алтайцев, вероятно, можно считать локальные термины родства, на которые еще не обратил внимания ни один исследователь алтайцев. Это такие термины, как *ага* – старшая сестра, употребляемые в с. Яконур Усть-Канского р-на, между тем как в литературном алтайском языке термин *ака*/*ага* означает "мой старший брат, брат моего отца". Только в с. Купчегень Онгудайского р-на сегодня употребляют термин *каакам* / *каакайым* – "мой дедушка по отцу". В с. Ябоган Усть-Канского р-на употребителен термин *ним*/*иним* (в литературном языке *ийним*) – "мой младший брат". Насколько мне известно, в средневековой Монголии под термином "ага" подразумевалась знатная женщина, дама; "каака" в качестве термина для обозначения "мой папа" употребляется туркменами.

Из приведенных терминов активно употребляемыми в речи являются три первых – отец, дед, прадед. Слово *ӧбӧкӧ* ("прадед") в современном алтайском языке выражает еще понятие "фамилия".

Для примера приведем родословную одного из информантов – Учура Тырдаева, 1904 г.р., жителя с. Кайырлык Онгудайского р-на (ПМА). Это один из многочисленных потомков известного на Алтае Солтона, представителя сеока кара майман: 1) Ыгыр, 2) Ангуш, 3) Кеен, 4) Солтон, 5) информант не назвал имени Ак Белека, сына Солтона, отца Мамаша, 6) Мамаш, 7) Сааба, 8) Тырдай, 9) Учур (сам информант).

Башпар Тижимеева, 1909 г.р., соок котон кыпчак, смогла назвать имена шести своих предков: это 1) Кудайберген, 2) Мӧнкӧ, 3) Кӧӧрчӧк, 4) Тӧнӧрӧк, 5) Каушам, 6) Jеекен, 7) Башпар (сама информант).

Перечисляя своих отца и дедов, алтайцы называют имена только мужчин отцовского рода, их старших и младших братьев. О сестрах лишь упоминают, что было столько-то дочерей, их имен не называют. Такое "пренебрежение" к женщинам они объясняют тем, что те обычно уходят в чужой род, а мужчина продолжает род отца. Однако это не относится к отцу и дедам матери: о роли и значимости родственников по матери у алтайцев писали многие авторы работ по этнографии алтайцев (См., напр.: *Шатинова*, 1981).

Родственные связи обозначаются следующими терминами: *төрӧӧн-туган* (букв. "родные/родившие родственники") – двоюродные братья/сестры, дяди/тети по отцу, *чыккан таайым* ("родственники, от которых я родился") – дяди/ тети по матери, *төс таайым* ("мой основной, коренной дядя") – дяди/тети по бабушке, матери моего отца, *төрӧӧн-төркүн* – родственники по браку; *куда* – сват и *кудагай* – сватья, *ада* – отец, *эне* – мать, *кайындар* – родители жены/мужа, *кайын ада* – свекр/тесть, *кайын эне* – свекровь, теща, *ака*/*ага* – мой старший брат, брат моего отца, *аба* – старший брат моего отца, *ийин*/*карындаш* – младший брат, *эje* – старшая сестра, *сыйын* – младшая сестра, *таай* – брат/сестра моей матери, *jеен* – племянник, *jеӈе* – жена моего брата/дяди, старше меня по возрасту и родственному статусу, *келин* – жена моего брата младше меня, *бӧлӧ* – дети двух сестер, *шаны* – дети бӧлӧ, *ӧдӧй* – неродной родитель/ребенок.

Семья и семейный быт. Семья, будучи основной единицей общества, являлась наиболее жестко регулируемым элементом в сфере обычно-правовых отношений алтайцев. Обзор этнографической литературы, посвященной обычному праву алтайцев, показывает, что наиболее изучены нормы семейного права. Так, в 1840 г. земский исправник А. Горохов описал брак, развод, многоженство и воспитание детей у алтайцев, которые целиком основаны на обычном праве (*Горохов*, 1840.

С. 201–228). Об обычном праве алтайцев в связи с их общественной жизнью и бытом упоминают такие знатоки сибирской этнографии, как В.И. Вербицкий, Н.М. Ядринцев, Г.Н. Потанин (*Вербицкий*, 1893; *Ядринцев*, 1881, 1891; *Потанин*, 1881, 1883). В трудах С.П. Швецова содержатся не только ценные сведения о семейно-брачных отношениях алтайцев, но и экономический анализ калыма как платы за невесту, левирата как особого вида наследования имущества, многоженства и брака малолетних как способа приобретения дополнительной рабочей силы в семье (*Швецов*, 1898, 1900).

Авторы 1920–1970-х годов особое внимание обращают на общественное положение алтайских женщин до Октябрьской революции и после нее, сравнивая их полное бесправие и экономическую зависимость до 1920-х годов с позитивными изменениями, происшедшими в последующие десятилетия. Это прежде всего труды Э. Гершельмана, Н.П. Дыренковой, Л.П. Потапова, С.А. Токарева (*Гершельман*, 1929. С. 134–141; *Дыренкова*, 1926. С. 247–259; 1937. С. 18–45; *Потапов*, 1935, 1937; *Токарев*, 1936).

Тема женщины, ее общественного, семейного и правового положения стала основной для Е.М. Тощаковой, одной из первых исследователей-этнографов из числа алтайцев. Большая часть работ по данной теме написана в 1950–1980-е годы (*Тощакова*, 1955, 1958. С. 108–150; 1961. С. 3–21; 1978а. С. 67–68 и др.).

Из монографических работ, обобщающих сведения нарративных источников и современные полевые материалы о традиционной и современной алтайской семье, брачных нормах, обычаях и обрядах, следует отметить работы Н.И. Шатиновой и Н.А. Тадиной (*Шатинова*, 1981; *Тадина*, 1994. С. 89–99).

Почти у всех названных исследователей упомянуты нормы имущественного права у алтайцев. Так, они отмечают, что главным правилом при наследовании было закрепление имущества по нисходящей мужской линии в пределах семьи и почти полное исключение из права наследования женщин. Старшие сыновья наделялись отцом еще при его жизни скотом, жилищем и прочим имуществом. После смерти отца его дом и имущество наследовал младший сын, он же заботился о матери. Дочери получали приданое от отца, в случае его смерти – от старшего брата, заменявшего родителя. Приемные дети были равны в правах с родными. Если умерший не имел детей, его имущество переходило к младшему брату. Последнему вменялось в обязанность жениться на вдове брата и заботиться о его детях. В случае, если женщина оставалась вдовой с малолетним сыном и не было претендентов на наследство по боковой линии мужа, она воспитывала сына на правах опекуна. Все имущество принадлежало этому ребенку. Для овдовевшей женщины единственной возможностью получить наследство было наличие одной незамужней дочери и отсутствие претендентов на имущество со стороны родственников мужа (*Швецова*, 1898).

Первые сведения о разводах среди алтайцев относятся к середине XIX в. Для развода мужчине достаточно было лишь желания разойтись, а для женщины необходимо было привести факты и их доказательства, которые оказались бы приемлемыми в глазах алтайцев. Таковыми являлись леность, распутный образ жизни мужа, его неспособность к супружеству. Для развода по инициативе жены требовалось согласие мужа, так как он заплатил за нее калым. При разводе он мог потребовать возвращения калыма. Дети при разводе оставались с отцом. Иногда отец отдавал матери детей – чаще девочек, нежели мальчиков. Если один из супругов принимал православие, брак считался расторгнутым автоматически, чем и пользовались многие женщины, желавшие избавиться от нелюбимых мужей.

Усыновление детей допускалось только при условии принадлежности усыновителя и усыновляемого к одному роду. Об усыновлении детей объявлялось на очередном общеродовом съезде. Эти дети были равны в правах с родными детьми усыновителя. Не было разницы в положении детей от первой и второй жены, а также внебрачных детей (*Гершельман*, 1929. С. 134–141).

Свадебная обрядность. Свадебной обрядности алтайцев посвящено достаточное количество нарративных источников и литературы по этнографии алтайцев, основанной в том числе на полевых материалах (*Горохов*, 1840. Ч. XXXVIII. Кн. 10. С. 201–228; *Швецов*, 1898. Кн. 25; *Швецов*, 1900. Т. 1; *Ядринцев*, 1881, 1891; *Потанин*, 1881. Вып. 11; 1883. Вып. IV; *Вербицкий*, 1893; *Швецова*, 1898; *Гершельман*, 1929; *Дыренкова*, 1926. С. 247–259; 1937. С. 18–45; *Тощакова*, 1955, 1958; *Тощакова*, 1961. С. 3–21; 1969, 1978а, 1980; *Шатинова*, 1981; *Тадина*, 1994. С. 89–99).

Основываясь на сведениях, имеющихся в данных трудах, семью алтайцев в конце XIX – начале XX в. можно охарактеризовать следующими чертами.

1. Форма брака: моногамия и полигамия. Исследователи выделяют два условия существования многоженства: социальные – как следствие браков малолетних мальчиков со взрослыми девушками; экономические – жены богатых, крупных скотовладельцев имели отдельные юрты и вели отдельное хозяйство. 2. Брачный возраст: для мужчин с 7 лет, для женщин с 14 лет. 3. Виды брака: брак малолетних детей по сговору родителей (сюда же можно отнести сговор о браке еще не родившихся, но уже ожидаемых детей); брак по сговору родителей с уплатой калыма; брак путем умыкания невесты с уплатой калыма или без; кросскузенный брак. 4. Левират, сорорат. 5. Экзогамия как основное требование при заключении брака. 6. Патрилокальность брака. 7. Обычай избегания невесткой старших родственников мужа, его отца, братьев, братьев отца; как следствие этого возник "особый женский язык" (имена мужа, свекра и других старших родственников мужа были для женщины табуированы, поэтому применялись слова, заменяющие их). 8. Нормы обычного права определяли имущественные отношения таким образом: имущество закреплялось по нисходящей мужской линии в пределах семьи, отец при жизни выделял старшим сыновьям их долю наследства, а младший оставался с родителями и наследовал все оставшееся, в случае смерти или отсутствия сыновей оно принадлежало родственникам со стороны мужа. Женщина могла стать наследницей только при наличии у нее незамужней дочери после смерти своего мужа (отца) и при отсутствии претензий со стороны его родственников. Имущественные права детей от первой, второй жены и внебрачных детей были равными.

Изменения, происшедшие в хозяйственно-бытовом укладе алтайцев в XX в., трансформировали и традиционные семейно-брачные отношения, нормы, обычаи, обряды народа. Историю становления современной алтайской семьи можно проследить по трудам Е.М. Тощаковой, посвятившей большую часть своих работ положению в семье и обществе алтайской женщины. Более 30 лет она занималась исследованием семейно-брачных отношений алтайцев, вела экспедиционную работу по сбору полевого этнографического материала.

Согласно полевым материалам Н.А. Тадиной, есть основания для выделения в свадебной обрядности еще одной – этической – подструктуры. Ее элементы прослеживаются на протяжении всего церемониала и могут быть рассмотрены и как определенная система знаков, и как специфическая форма регуляции общения, и как особая форма поведения (ритуальная, коммуникативная, проксемическая и пр.). Свадебная обрядность – один из этноэтикетных сценариев, где стереотипность поведения участвующих лиц задана самой традицией. Имеющие здесь место стандартные ситуации определены многовековой культурно-исторической традицией. В качестве этикетных дифференцирующих выступают такие признаки, как пол, возраст, общественное положение, родственные связи, степень знакомства и др. Рассматриваемая подструктура имеет взаимосвязь с экономической составляющей, которая в свадебной обрядности южных алтайцев имеет свою специфику, обусловленную хозяйственным укладом жизни, общественной взаимопомощью и сложившимися этическими традициями.

При заключении брака в деловой контакт вступали два сеока. Каждая из сторон делала взаимные подарки, скрепляя союз. Этот свадебный дарообмен непосредст-

венно способствовал установлению добрых отношений между роднившимися путем брака сторон, в чем и проявлялась его функция, известная из этнографической литературы (*Смирнова*, 1980. С. 99). Каждый этап свадебного церемониала закреплялся обменом дарами между родственниками жениха и невесты, сопровождаемый пиршеством. Это также является вариантом ответного дара, определенного долгом и моральными обязательствами. Общественный характер заключаемого брака выражался в обязательном участии и оказании материальной помощи представителей сеоков жениха и невесты. При этом ни одна из сторон не стремилась получить материальной выгоды.

Развивавшееся социальное и имущественное неравенство вносило свои коррективы в эту традицию. Иногда бывали случаи, когда с целью восстановления былого богатства, заключавшегося в многочисленности скота, какая-либо из сторон старалась получить побольше даров и сократить свои подарки. Но такая позиция влекла за собой ответственность всех родственников, так как проведение свадьбы, по традиционным нормам, было делом чести сеока.

Обычай общественной помощи представителям одного сеока проявлялся и при женитьбе юноши-сироты. Основные обязанность и долг в жизненном определении таких детей лежали на их дяде по материнской линии. Усилиями всего сеока проводили сватовство, строили новый айыл, безвозмездно, на свои средства, совершали свадебные обряды.

Таким образом, наиболее характерные элементы этической подструктуры, обусловленные половозрастными особенностями, – это безвозмездная помощь сородичей, первенство угощения женщин, особое положение старших на свадебном пиру, недопустимость пития молодыми наравне со старшими, запрет присутствия на свадьбе девушек, строгое соблюдение послесвадебного обычая избегания и предваряющего его свадебного "скрывания" невесты. Все это, безусловно, формировало основы традиционного алтайского этикета (*Тадина*, 1994. С. 89–99).

"Портрет" современной семьи вырисовывается путем исключения из приведенной выше схемы семейно-брачных отношений алтайцев в прошлом таких элементов, как многоженство, брак малолетних и сговор о браке еще не рожденных детей, брак малолетних мальчиков со взрослыми девушками, кузенный брак, сорорат, левират (как исключение бытовал в среде старшего поколения до недавнего времени при наличии у вдовы несовершеннолетних детей); процедуры наследования, усыновления, развода изменились согласно юридическим нормам советского/российского законодательства; обычай избегания сохранился почти повсеместно.

На основе изложенного возможно выявление следующих тенденций развития семейно-брачных отношений. Бытование родовых отношений будет способствовать и сохранению экзогамии (по данным опроса Н.И. Шатиновой, в 1971 г. за экзогамию при заключении брака высказались 77% мужчин и 79% женщин, были опрошены 804 чел. в возрасте старше 16 лет; всего, по переписи 1970 г., алтайцев старше 16 лет было 24 319 чел.). Будут сохраняться обычаи взаимопомощи, в том числе *таайлу јеендүниң јаңы* (досл. "обряды дяди и племянника"), обусловленные необходимостью прежде всего экономической поддержки дяди своим племянникам при проведении обрядов жизненного цикла (рождение, создание семьи и т.д.). Сохранение традиций, их преемственность вероятнее в сельской местности, в селах с моноалтайским или преобладающим алтайским населением. Для полиэтничных населенных пунктов будет характерно дальнейшее увеличение инноваций, национально-смешанных браков, сохранится связь между высоким уровнем образования и склонностью к интернациональным брачным отношениям, вероятно сохранение взаимозависимости между знанием родного (алтайского) языка, своей родовой принадлежности (а также и подразделения рода) и приверженностью к традиционному быту.

Современные исследователи подчеркивают преемственность традиций, а также появление новых элементов в семейно-брачных отношениях алтайцев; выработку общеалтайских норм, в частности, в свадебной обрядности. Происходящие процессы оцениваются ими как эволюционные, носящие диалектическо-противоречивый характер (преодоление/сохранение традиций).

В целом можно сказать, что семья алтайцев характеризуется существенными изменениями традиционной брачной обрядности при сохранении множества реликтов родовых отношений.

Родильная обрядность. Обряды жизненного цикла в народе традиционно объединены в представление о трех *той*'ях, которые должны иметь место в жизни каждого человека. Первый той* – *кичинек байрам* или *кичинек той*, по материалам Н.И. Шатиновой (*Шатинова*, 1979. С. 145) – случается в тот день, когда в честь новорожденного проводят обряд *койу кöчö* (в современности это густой суп-пюре из баранины и перловой крупы) и/или дают ему имя. Второй той – это собственно свадьба. Третий той – похоронные обряды, завершаемые поминальной трапезой (ПМА).

Имя и имянаречение в фольклоре, особенно в эпосе, имеют особые ценность и значение. В сказках и героических сказаниях алтайцев обряд имянаречения непременно сопряжен с активным участием в этом акте божеств или их посланцев. Как правило, в эпосе человек, дающий имя богатырю, относится к категории людей с низким социальным статусом. Это может быть древняя старуха, живущая вдалеке от того аила, в котором появился новорожденный, либо не известный никому старик-оборванец, приезжающий на кляче. Эти "случайные" персонажи, обнаруживающие себя в момент наречения именем героя, которому впоследствии предстоит стать богатырем, защитником чести и достоинства своего народа, играют большую роль. Таков, например, Когюдей-Мерген, сын Маадай-Кара, героя алтайского героического эпоса. Малолетнего богатыря нарекает этим именем старуха, описанная таким образом: "... хозяйка Алтая, почтенная старуха,/ ... У нее нет одежды, покрывающей колени, / – ничего не носит, / нет пищи, чтобы положить на язык, / – ничего не имеет. / В левой руке – красномедный посох, / В правой руке – желтомедный посох" (*Маадай-Кара*, 1973. С. 291).

Рождение Когюдей-Мергена, богатыря без пуповины, и рождение темно-сивого жеребенка с гривой, как хлопок, с четырьмя ушами, происходят одновременно – будто alter ego друг для друга: "Драгоценным конем под тобой / Хлопкогривый темно-сивый будет, / Из имеющих большой палец ты сам** – / Когюдей-Мергеном зваться будешь. / Темно-сивый конь, на котором будешь ездить, / От духа воды родился. / Ты сам, Когюдей-Мерген, на свете живущий, / От духа горы зачат", – говорит старуха, нарекая именем уже выросшего богатыря (Там же. С. 304–305).

Герою сказания "Оленгир" имя дает его богатырский конь, рожденный именно для него. Богатырь Маадай-Мерген и его конь Мюзей-боро созданы специально друг для друга: "Салым бисти саларда, / Судьба нас когда положила [сотворила] / Быйан бисти бычыырда, /Благодать [божество] нас когда выкраивала / Јаактуга айттырбас, / Имеющему щеки не оговаривать нас, чтобы / Јарындуга соктырбас эдип / Имеющему лопатки не бить нас, чтобы / Ак јарыкка јайаптыр / На свет белый такими сотворили, оказывается", – говорит богатырь своему коню. "Твое имя будет Маадай-Мерген, – сказал конь хозяину. – Мое же имя Мюзей-боро будет" (Там же. С. 304–305).

---

* Той – многозначное понятие, включающее в себя следующие значения: свадьба, торжество, пир, трапеза, праздник. Наиболее обыденное значение – свадьба.

** Большой палец *эргек* – вместилище жизненной силы человека. У богатыря в большом пальце находится душа. Мастер на все руки называется *эргектӱ*, неумеха – *эргек јок*.

Очень важно дать ребенку правильное имя. От этого зависела его судьба и дальнейшая жизнь. В сказании "Катан-Коо, сын Ак-Бия" герой просит дать ему правильное имя следующим образом: "Того, кто найдет для меня прямое (правильное) имя, награжу великой наградой, навеки позволю жить свободным. Тому, кто даст мне неправильное имя, голову отрезав, положу вместо ног, ноги отрезав, положу вместо головы" (*Укачина*, 2003. С. 14–15 / пер. с алт. – *С.Т.*).

При выборе имени для новорожденного в традиционной культуре алтайцев строго соблюдался запрет давать имена родителей, дедов и бабушек – как живущих, так и уже умерших. Как объясняют пожилые женщины-информанты, в случае с именами бабушек и дедушек, прабабушек и прадедушек этот запрет действует потому, что мама новорожденного, будучи *келин*, невесткой семьи, не имеет права называть имен свекра и свекрови, всех старших родственников мужа по отцовской и материнской линии до седьмого колена, соблюдая обряд избегания кайындаш. Кроме того, считается, что, давая имя когда-то жившего родственника ребенку, ему предопределяют повторение судьбы этого человека. Следовательно, давать такое имя будет неправильно, поскольку каждый родившийся человек наделяется собственной, индивидуальной и оригинальной судьбой. Наречение ребенка именем старшего родственника означает наделение его не своей судьбой. Судьбу, однако, можно изменить, изменив имя человека. Изменяют имя ребенка при обнаружении того, что оно не подходит ребенку. Смена имени необходима в тех случаях, когда ребенок постоянно болеет без видимых причин, плохо спит, плохо растет. Иногда, по нашим материалам, бывает так, что ребенок 4–5 лет сам выбирает себе имя. Он просит домашних называть его иным именем и сам зовет себя так. У родителей для подобного решения есть 7 или, по другим сведениям, 12 лет.

С конца XIX в. у алтайцев появились заимствованные от русских личные имена, а также имена, означающие в русском языке совершенно определенные предметы или явления. Таковы, к примеру, имена Газет, Солдат, Почта, появившиеся позже имена Коммунар, Коммунист, Перевыбор и пр. В период с 1930–1940-х до начала 1960-х годов большинству родившихся давали имена из русского именника. С 1960-х годов вновь увеличилось число собственно алтайских имен. Много новых имен появилось с середины и конца 1980-х годов, в так называемый период национально-культурного возрождения, – это Аржан (переводится на русский язык как целебный источник), Арчын (горный можжевельник), Кырчын (одна из разновидностей можжевельника), Салым (судьба), Судур (сутра), Сургал (учебное заведение; два последних слова относятся к заимствованиям из монгольского языка) и др. Следует заметить, что несмотря на популярность этих имен, пожилые люди и *неме билер кижи* ("знающие") неодобрительно относятся к ним, поскольку большая часть этих имен имеет отношение к сакральной сфере.

По истечении семи поколений потомок может носить имя предка. Знание своих предков до седьмого колена некогда, видимо, было обязательным. А.В. Анохин пишет об этом: "Свою родословную по восходящей линии отца или матери алтайцы ясно представляют и передают до седьмого поколения. Лиц дальнейшего поколения алтайцы боятся называть. По их убеждению, лица далее седьмого поколения когда-то принадлежали к Ойротскому царству, и называть их имена считается предосудительным для русского царя. Поэтому старые люди... умалчивают о них" (*Анохин*, 1924. С. 23). Реальная причина сокрытия имен предков старше седьмого поколения, вероятно, заключается в опасении появления духов умерших предков – *сӱне* или *ӱзӱт*. Называя имена умерших предков, человек тем самым как будто призывает их к себе. Согласно верованиям алтайцев, душа человека бессмертна, вечна – *мӧнку болгон тын*. Душа умершего человека превращается в *кӧрмӧс*'а – "невидимого" или "невидящего". Услышав свое имя, она проникает внутрь жилища. Это опасно для здоровья и жизни человека, так как основное занятие злых духов, в особенности же специальных слуг "посланников" (*элчи*) и "забирающих" (*алдачы*)

Эрлика – главы нижнего мира, – похищать и пожирать души живущих людей (Там же. С. 21–27).

Итак, той, посвященный имянаречению, – первое общественное признание факта появления в семейно-родовом коллективе нового человека. По материалам Н.И. Шатиновой, в родильной обрядности алтайцев отражается взаимопомощь как этическая норма кочевого родового коллектива, заключающаяся в том, что близлежащие родственники и соседи несли роженице и новорожденному различную еду, выделанные шкурки ягнят и козлят для использования в качестве пеленок, матраса, одеяла и пр. (*Шатинова,* 1979. С. 142–160).

Беременным женщинам предписывалось реже бывать в местах большого скопления людей. Им запрещали ходить на похороны и поминки. Сами женщины соблюдали запрет перешагивать через веревку, аркан и другие предметы, вязать и шить, чтобы пуповина не обмоталась вокруг шеи плода и роды прошли легко. Не следовало готовить приданое для будущего ребенка не только потому, что ей нельзя было заниматься шитьем, но и потому прежде всего, что этим запретом пытались обеспечить рождение здорового ребенка (чтобы не сглазить). Беременных женщин освобождали от тяжелых видов работ по хозяйству. Однако совсем от домашних дел не отстраняли, считая полезным для плода ее подвижность даже на поздних сроках беременности.

Гостье с видимой беременностью предлагали все продукты и блюда, которые есть в доме, чтобы не оставить голодным ее дитя. В противном случае находящийся в утробе ребенок мог обидеться и проклясть жадных хозяев, если те утаили какое-нибудь блюдо. Домашние старались кормить беременную качественными продуктами, исполняя любую ее пищевую прихоть. Специально для нее могли закалывать овцу в весенне-летний период, когда обычно овец на мясо не режут из-за их худобы, либо ходили на охоту с целью добыть мясо на бульон для роженицы. Исключение составляло мясо кабарги – беременным его есть было нельзя, поскольку у кабарги, как считали алтайцы, тяжело происходит отел.

Беременность, роды и рождение у алтайцев описываются в языке эвфемистическими словами. Беременность обозначается такими словами, как *барлу* (от глагола *бар* – "есть, быть, иметься"), *кӧчӧлӱ* ("с супом кӧчӧ"), *карынду* ("с желудком/ с животом"), *чинези јок* ("бессильная"), *колы-буды уур* ("с тяжелыми руками и ногами"). Предродовое состояние обычно называется *бойыныӈ оорузыла ооруган* ("болеть своей болезнью"). Роды описываются следующим образом: *јеӈил болгон* ("стала легка от бремени"), *јакшы болгон* ("стало лучше", "выздоровела"), *кӧзи-бажы јарыган* ("глаза и голова прояснились"), *бала тапкан* ("ребенка нашла"), *балалу болгон* ("стала с ребенком") (ПМА).

С началом схваток муж, старшие дети, другие родственники приглашали в юрту к роженице повитуху. Последняя просит, чтобы в ее распоряжение предоставили горячую воду, чистые тряпки, шкурки и ткани для пеленок, нож или ножницы. После подготовки всего необходимого в жилище остаются роженица, а также повитуха и ее помощницы. Раньше, как рассказывают бабушки, они рожали не лежа на кровати или кушетке, а стоя на коленях на специально подостланных войлоке или овчине. Их укладывали над ямой (выложена утеплителем – травой осокой *ойоӈот*), находящейся возле очага, в которой обычно спали дети, вышедшие из колыбельного возраста. При схватках повитуха распарывает два шва *керчезин* на шубе женщины*, просовывает в них руки и массирует живот роженицы. Сама роженица должна все время ходить, держась руками за аркан из конского волоса, натянутый от одной

* Керчезин – специальные разрезы на женской шубе, симметрично расположенные по бокам передней полы ниже линии талии. Они зашиваются, а затем, в момент родов, распарываются, потом вновь сшиваются. Этим, собственно, женская шуба отличается от мужской.

стены до другой. Ее с двух сторон поддерживают помощницы повитухи. После отхода околоплодных вод полы одежды роженицы распахиваются, закрепляя на поясе, она становится на колени на овчину и рожает ребенка. Повитуха сразу отрезает пуповину, крепко перевязывая ее на расстоянии двух пальцев (около 2 см) от живота ребенка. Перевязывали пуповину сухожильной нитью. Как считают пожилые женщины, в родильных домах врачи слабо перевязывают пуповины, отчего в них попадает воздух и холод, вызывая появление воспалений и грыж у детей. В старину для этого чаще использовали нож, стерилизованный огнем. Пуповину помещали на чистую щепку, на которой и разрезали. Новорожденного обмывали в подсоленной теплой воде с коровьим молоком. Завернув ребенка в подготовленные пеленки и выделанные ягнячьи шкурки, укладывали на родительскую кровать. Первое кормление происходило практически сразу после родов. Грудным молоком обмывали лицо, глаза и нос ребенка. И в последующем грудное молоко считалось главным лекарством для младенца – при насморке, при воспалении глаз (ПМА).

После этого повивальная бабка при необходимости массировала живот роженицы для скорого выхода последа *баланың орды, баланың јери*. Послед, завернув в белую ткань, закапывали либо под очагом в юрте, либо под боковой скамьей, либо в почетном месте *төр*, т.е. в местах, считающихся сакрально чистыми, куда не ходят люди и скот.

Повитуха именуется *кин эне*, или *көөй эне* – "пуповинная мать". После родов ее одаривали, называя подарок "омовением рук от крови". Считалось, что повитуха, принявшая очень много новорожденных, обречена на долгожительство. Даже если она прожила отведенный ей срок жизни, каждый из детей, которым она помогла увидеть свет, просит у Создателя дать повитухе пожить еще (ПМА). В дальнейшем кин эне проявляет постоянную заботу о подопечном, одаривая его одеждой и обувью. Во время проведения комплекса свадебных обрядов особое внимание, помимо матери, бабушек, дедушек и отца невесты, уделяется "пуповинной матери". Она имеет право на выкуп *шаалта*, определяемый ею самой.

По материалам Н.И. Шатиновой и В.П. Дьяконовой, вместе с последом, от которого также зависела жизнь и судьба ребенка, заворачивали веточки горного можжевельника *арчын*, кусочки пресной лепешки, сыра, жира, зерна ячменя, щепотку чая, крупинки золота и серебра (*Шатинова*, 1979. С. 152; *Дьяконова*, 2001. С. 141–142). Как пишет Л.Э. Каруновская, считалось, что послед следует оберегать от покушения "супругов, у которых не выживают дети. Такие злосчастные супруги приглашают кама и просят его обратиться во время камлания к духам с мольбой об изъятии из-под очага последов умерших детей и изгнании их за океан, а от плодовитых родителей, у которых дети выживают, чтобы духи невидимо взяли бы из-под очага последы и водворили бы их под очаг просителей" *(Каруновская*, 1927. С. 26).

Нож или ножницы, которым обрезалась пуповина новорожденного, очищали дымом можжевельника и хранили до следующих родов в большом ящике *аптра / баш кайырчак*. Овчину или войлок, на котором роженица рожала и над которым обмывали ребенка, после отпадения пуповины относили на гору и обкладывали камнем.

В последующие дни к пупку ребенка прикладывали кусок бараньего нутряного жира, сала с курдюка, закрепляя путем опоясывания тканью. В теплое время года раз в несколько дней ребенка купали в подсоленной воде для того, чтобы он быстрее окреп. Буквально это называется *баланың эди бышсын деп* ("чтобы мясо, или тело, ребенка быстрее созрело"), так как в первый месяц жизни ребенок *су јаш бала**

---

* Слово *су* употребляется в словосочетаниях, например, *су алтай* – "настоящий / чистокровный алтаец", *су кадык* – "абсолютно здоровый", и служит для усиления значения второго слова.

("совсем маленький" или "водный младенец"). Отпавшую пуповину вместе с зерном, крупинками золота, серебра, крошкой веток можжевельника, шелковой нитью, пулей или кусочком свинца зашивали в кожу, выкраивая ее в виде треугольника (символ жилища) или пороховницы *јанчык* для мальчика и четырехугольника (символ подушки) или игольницы для девочки. Кожаный чехол для пуповины девочки украшали бисером, бусинками, каури, шелковыми кисточками, мальчика – пуговицами и кисточками.

Все вещи, вложенные вместе с последом и пуповиной, имели магическую цель – предопределить ребенку обеспеченную, сытную жизнь в будущем, охранять его здоровье. Охранительные предметы, помещаемые на колыбели ребенка, имели аналогичное значение и изготовлялись в виде маленького лука со стрелой, полосок ткани, бараньих косточек. Еще одним сильным оберегом для младенца считались штаны отца – их накидывала мать на колыбель с ребенком в случае, когда ей нужно было управляться с хозяйством, а в юрте никого не было (ПМА).

Все время, пока организм женщины восстанавливался после родов, ей не разрешали стирать в холодной воде, выполнять тяжелую домашнюю работу, готовить, мотивируя это ее ритуальной нечистотой. Помимо этого рациональный мотив заключается в сбережении роженицы от простуды, так как, по мнению народа, она на протяжении 1–3 месяцев особенно податлива болезням. В этот период ее называют *эди јаш* ("с сырым мясом-телом").

До того времени, как ребенок заговорит, он считается ясновидящим и яснослышащим. К примеру, он может "видеть", что человек вскоре умрет, и потому пожилые люди с неохотой берут на руки детей, если те плачут, видя их. До появления речи ребенок более относится к миру природы, чем к миру людей, поэтому, видимо, умерших до года детей хоронили в дуплах деревьев.

Основные возрастные категории ребенка от рождения до того времени, когда он начнет ходить и говорить (примерно до 3 лет): *су јаш бала* – новорожденный, совсем маленький; *эмчек бала* – грудной младенец; *эмек бала* – ползающий младенец; *тиш чыккан бала* – ребенок, у которого появились первые молочные зубы; *базып баштаган бала* – ребенок, начавший ходить, и *тил чыккан бала* – ребенок, начавший говорить.

Традиционно детей кормили грудью до 2–3, иногда до 5–7 лет. Подкармливать начинали приблизительно с года. Специально для детей пищу не готовили, кормя их той же едой, которую ели взрослые. Чаще всего детей кормили сначала кашеобразным блюдом из талкана, толокна, приготовленного из поджаренного и размолотого ячменя, разведенного чаем с молоком. Алтайцы полагали, что кормление грудью служит своего рода естественной контрацепцией. Случалось, что кормление грудью продолжалось до 7 лет, особенно, если ребенок в семье младший. С этого возраста отец или дядя по матери (*таай*) начинали приучать мальчика к мужской хозяйственной деятельности, брали с собой на охоту. Придя с охоты, 7-летний мальчик мог просить мать накормить его грудью, поскольку ему "очень хочется попить" (ПМА).

Для улучшения лактации роженицам рекомендуют обильное питье чая с молоком, солью и талканом. После родов для питания роженицы закалывали овцу, из мяса которой готовили бульон. Кровяную колбасу и колбасу из кишок в первые дни есть запрещалось. Гости, навещающие дом, приносили специально для матери молочные продукты. Особый диеты женщина не соблюдала, следя лишь за тем, чтобы иметь полноценное питание. Для обильности молока женщина "расчесывала" груди расческой поверх распущенных на них волос. В случае заболевания грудей пользовались медвежьей лапой, проводя ими по груди. Медвежий коготь также подвешивался к колыбели как охранитель младенца.

Колыбель для новорожденного изготавливалась из березы отцом или дядей по матери ребенка. Для того чтобы сделать остов колыбели, они должны были с подношением молока и молочных продуктов найти подходящее дерево на солнечной

стороне подножия горы. Прежде чем срубить дерево, человек обращался к духу-хозяину Алтая, к духу-хозяину выбранного дерева с просьбой разрешить рубку. В обращении говорилось, что дерево берется для изготовления колыбели новорожденному (имярек), сына отца (имярек), внука (имярек), принадлежащего к роду (имярек). Затем следовала просьба даровать ребенку здоровье и счастье.

После изготовления остова колыбели в старину ее обтягивали выделанной овчиной, а ныне – плотной хлопчатобумажной или льняной тканью. Для подвешивания к крюку с четырех углов к колыбели привязывались веревки из сыромятной кожи. Сегодня сыромять в случае отсутствия заменяют бельевым шнуром. Все деревянные и кожаные элементы колыбели обмазывали для прочности горячим топленым коровьим маслом или конским жиром (ПМА).

Прежде чем уложить ребенка в колыбель, в нее клали вначале щенка. После этого колыбель очищали дымом горящей веточки можжевельника и уже затем укладывали ребенка, у которого отпала пуповина. В.П. Дьяконова видит в этом обряде следы культа собаки, в раннескифское время входившей в число персонажей мифологическо-космогонической системы и связанной с представлениями о репродуктивности, жизненном цикле (*Дьяконова,* 2001. С. 154–156).

Одежду и обувь шили тогда, когда ребенку исполнялся год. До 6–7-летнего возраста одежда для мальчиков и девочек была одинаковой – штаны, рубашки и шубы. Обувь для детей шилась из шкур, снятых с ног овцы, или из лапок лисы, кабарги.

Детские игры и фольклор направлены прежде всего на обучение ребенка счету, знанию основ этикета, этики, мировоззрения, системы родства. Все эти знания ребенок должен получить до достижения им того возраста, когда он еще не включился в игры коллектива сверстников. Этот период в жизни ребенка родители, бабушки, дедушки, другие близкие родственники стараются максимально использовать для обучения, называя его *бала ойынга киргелекте* (“до того, как ребенок не вошел /не включился/ в игры”). Ребенку особенно важно знать свое имя, имена близких родственников, свой сеок и сеок матери, отношения родства и свойства.

Практически до середины 1950-х годов алтайские женщины рожали дома, поскольку в районных центрах и в центральных усадьбах больших колхозов и совхозов еще не было стационаров и фельдшерско-акушерских пунктов. Сегодня родильные отделения имеются только в районных центрах и один родильный дом в Горно-Алтайске, куда и доставляют рожениц. В сельских больницах уже с начала 1960-х годов можно было забирать пуповины детей, а в городском роддоме такая возможность появилась не так давно.

Второй той в жизни парня / девушки происходит в тот день, когда он/она женится / выходит замуж. Перед свадьбой специально для молодой семьи строится жилище, огонь в котором зажигался от огня из очага отца парня. Дальнейшая судьба молодых “вверялась” духу-хозяйке огня их очага, поэтому одними из главных свадебных обрядов были и есть те, что направлены на приобщение девушки к числу персон, находящихся под покровительством духа-хозяйки огня *от эне* (“матери огня”).

С этого дня девушка переходила в иной социальный статус, под покровительство духов-помощников и охранителей семьи и рода мужа. При исполнении года ребенку молодая женщина должна совершить поездку, называемую *төркүлеп*, в гости к родителям и к тому из своих родных братьев, который состригал “утробные” волосы ее ребенка. При посещении дома родителей ее мать или отец наносят на лоб внуку черточку сажей из очага, благословляя ребенка и приобщая этим его к своему семейно-родовому очагу. В ходе этой поездки родственники матери наделяют ребенка первым скотом – овцой с ягненком, кобылой с жеребенком, коровой с теленком. Такие же подарки в дальнейшем делают родственники со стороны отца ребенка.

Третий той в жизни человека – это коллективная трапеза всех пришедших проводить умершего в последний путь. Традиционно алтайцы устраивали такие трапе-

зы три раза – в день похорон, это был третий день со дня смерти, затем в седьмой и 40-й (фактически 39-й) день со дня смерти.

По мнению алтайцев, можно было при отсутствии возможности не посещать первых два тоя – в честь рождения и женитьбы. Но третий, последний той, следовало посетить обязательно, несмотря ни на что.

Похоронно-поминальная обрядность. Современные алтайцы хоронят умерших в гробах, как и встарь, подстилая под тело либо один слой войлока (отпарывают один из двух слоев войлока, служащеего супружеским матрасом), либо ватный или шерстяной матрас, на котором спали супруги. До седьмого дня жилище умершего нельзя было оставлять без огня в очаге и без присутствия близких родственников и друзей. Особенно важно было ночное время. Специально на ночь оставались с семьей умершего пожилые родственники, соседи, друзья. Им готовилась пища, в небольшом количестве угощали спиртным, если умерший человек выпивал при жизни. Во время ночных бдений следовало вести себя непринужденно, рассказывать смешные истории из жизни умершего и своей, играли в карты, шахматы, шашки. Никому, кроме жены/мужа и матери умершего/ей, нельзя было плакать. Слезы, согласно архаическим представлениям, превращались в зловонные топи на пути души умершего, препятствуя ему попасть в иной мир. Кроме того, безмерное оплакивание и печаль по покойному показывали *алдаачы,* уводящим души мертвых служителям Эрлика, хозяина и судьи иного мира, что это был хороший человек, ценимый в этом мире и, следовательно, могущий быть таковым и в ином мире. Поэтому они могли увести еще одну душу, из родственников умершего. Смех же, напротив, служил отвлекающим маневром, запутывая алдаачы. Помимо того, смех и веселье должны были способствовать противостоянию жизни смерти, выступая жизнеутверждающим актом.

Самым важным был последний, 40-й день после смерти. В этот день душа умершего окончательно осознавала свою смерть, примирялась с нею и прощалась со всеми. На 40-й день приходили (или приглашались) люди, обладающие даром ясновидения *көспөкчи.* В их задачи входил разговор с душой умершего, исполнение его

Фрагмент погребального обряда. Вынос гроба. Шебалинский р-н. Фото Д.А. Функа, 1990 г.

просьб, например, "отправить" в иной мир его любимую вещь, отдать кому-нибудь его ружье, если это был охотник, передать что-либо жене, детям, родственникам, друзьям.

Душе умершего в этот день устраивали специальное кормление *тӧгӱ*. Обряд проводился кем-либо из присутствующих, сведущих в традициях, сопровождаемых обязательно нечетным количеством людей из числа родственников, соседей, друзей. Он заключался в кормлении его *кӧчӧ*, мясом, водкой, бросаемых / наливаемых в небольшую ямку ладонью от себя. Кормление сопровождалось напутствием, смысл которого содержался в пожелании умершему идти лицом к миру предков, спиной к миру живых, не возвращаться и не мешать жить оставшимся в лунно-солнечном мире. Считается, что в роли алдаачы выступают умершие ранее родственники, поэтому при кормлении угощали их всех. Кроме перечисленной еды сегодня души "угощают" также конфетами, печеньем, другими покупными продуктами, приносимыми всеми, кто пришел попрощаться с умершим в последний раз. Специально для ночных бдений в доме умершего современные алтайцы покупают много сигарет и спичек, которыми также угощают душу умершего мужчины. Курит присутствующий самый близкий друг, "посвящая" это курение покойному.

При проведении поминок современные алтайцы стали использовать фотографии, видеозаписи умерших, давая этим возможность вспоминать ушедших в мир иной в самых разных жизненных ситуациях. Просмотр сопровождается восклицаниями тех, кто просмотрел фотоальбом: в случае смерти молодого человека люди сожалеют о ранней смерти и упрекают его/ее в том, что он/она не прожил до конца срок жизни, оставив супруга/у, детей, родителей, друзей. В этих новых фактах похоронно-поминальной обрядности алтайцев просматривается след древнетюркских плачей *сыгыт*.

Традиционно для проведения похоронно-поминальных трапез закалывают овцу. Однако в отличие от двух ранее описанных тоев, барана режут не способом *ӧзӧп*, разрывая аорту возле сердца, а отрезая шею. Кровь из вертикально подвешенной туши собирают в таз или ведро, затем ее выливают в выкопанную ямку в "чистом" месте, где не ходят люди и скот. Не готовят и *йӧргӧм* из кишок. Нововведением стало приготовление различных заимствованных кушаний – плова, гуляша с картофельным пюре, каш, блинов, овощных салатов. По этому поводу шла острая дискуссия в середине 1990-х годов: для свадьбы и для похорон готовятся одни и те же блюда. Постепенно люди определили новые нормы для проведения поминальных трапез, согласно которым не готовят блюд из продуктов и овощей красного цвета, например, свеклы, редиса. Совсем отказываться от кушаний из кухни других народов люди не стали, объясняя это тем, что сегодня алтайцы едят различную еду и почему нужно лишать ее в последний раз тех, кто умер (ПМА).

В заключение следует сказать о том, что в сельской местности основные мясные блюда для всех описанных выше тоев, как и в старину, готовят специально определенные мужчины. Женщинам в процессе приготовления основной еды для тоя участвовать не позволяется – они готовят салаты, блюда из картофеля и пр.

По-прежнему раздается одежда умершего/ей родственникам и тем, кто хорошо знал его/ ее. Сельские алтайцы также продолжают отпарывать воротник и пуговицы умершего/ей, считая эти детали одежды принадлежащими исключительно людям среднего, лунно-солнечного мира, ненужными в нижнем мире, куда уходят души умерших на суд божества Эрлика.

В целом родильные, свадебные и похоронно-поминальные обряды алтайцев претерпевают к настоящему времени большие изменения. Особенно сильны они в тех местностях, где алтайцы проживают совместно с иноэтничным населением.

ГЛАВА 5

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

Религиозные представления*. В советской этнографической литературе четко прослеживалась тенденция к исследованию исторических и географических пластов влияний на религиозные представления алтайцев (*Потапов*, 1978; *Алексеев*, 1980, 1984, 1992; *Сагалаев*, 1984). Безусловно, долгие годы исследователи сосредоточивались прежде всего на выделении разных религиозных "пластов" алтайских верований, а общий их комплекс описывался как "синкретизм". Сегодня эти работы используются сторонниками различных интерпретаций алтайской веры, которые хотят видеть в алтай-кижи то "чистых" буддистов, то шаманистов, то анимистов.

Конечно, вера алтай-кижи подвергалась и подвергается сегодня различным религиозным и политическим влияниям. Безусловно, очень важную роль как исторически, так и в сегодняшней общественно-политической и религиозной жизни, имеет бурханистское движение, пик которого пришелся на начало XX в. В литературе добурханистские верования и практики алтайцев описывались чаще всего как шаманизм, а основной упор исследований делался на шаманов. Из этого следует, что шаманы и их практики в настоящее время являются самым изученным слоем комплекса алтайской веры (см., напр.: *Потапов*, 1991). Но в целом такой подход не бесспорен. Например, А. Виноградов описание добурханистской алтайской веры лишь как шаманизма считает проявлением редукционного подхода (*Vinogradov*, 2003). Он пишет, что непосредственно перед появлением бурханизма на Алтае шаманы действительно занимали очень важное место, но эта ситуация представляла собой скорее исключение. Причины ее возникновения автор ищет в политических преобразованиях конца XVIII – начала XIX в., а именно в ослаблении алтайских родовых структур в связи с усилением российской колонизации. Ослабление родовых связей, по его мнению, привело к уменьшению значения культовых практик на уровне рода, т.е. ритуалов, которые проводились чаще всего не камами (шаманами), а старейшинами и другими людьми, выполнявшими важные общественные функции**.

---

* Автор вводной части к разделу "Религиозные представления" (до параграфа "Шаманизм") – А. Халемба.

** Полностью соглашаясь с утверждением о невозможности рассмотрения верований алтайцев лишь как шаманских ("блок традиционных алтайских верований и практик не может быть сведен (reduced) до шаманизма": *Vinogradov*, 2003. P. 88), следует заметить, что как сама система избранных А. Виноградовым координат ("добурханистские", "дошаманские"), так и предложенная объяснительная модель выглядят достаточно упрощенно, если не сказать "редукционистски". Бурханизм начала XX в. отнюдь не всюду являлся прямым и последовательным "заместителем" шаманизма, во многом сливаясь и в ряде случаев сосуществуя с ним. Первые документально засвидетельствованные попытки борьбы с шаманизмом у южных алтайцев относятся еще ко времени господства джунгар в XVII–XVIII вв., когда шаманов просто сжигали на кострах. Насколько известно, никто из профессиональных историков и этнографов не пытался замалчивать эти факты и потому пафос А. Виноградова в данном случае можно считать излишним: шаманизм и "до" бурханизма не был единственной формой проявления религиозности у алтайцев, и утверждать такое никто из серьезных исследователей себе не позволял.

Что же касается объяснения причин того, что накануне проявления алтайского бурханизма начала XX в. шаманы в алтайском обществе занимали исключительно важное место, усматриваемых в разрушении традиционных культурных, экономических и особенно родовых связей (patterns) (по мнению автора, это выражалось в "практически полной ликвидации родовых структур в связи с демографическим кризисом и российской колонизацией" (*Vinogradov*, 2003. P. 89)), приведших в свою очередь к уменьшению значения культовых практик на уровне рода, то данное объяснение и в целом, и в частностях вообще выглядит довольно странно. Общеизвестно, что шаманы, в том числе и у алтайцев, были тесно связаны именно с родом, в отличие ото всех иных категорий служителей культов и знатоков традиционной обрядности, в том числе и старейшин, исполнявших свои функции, как правило, на макро (община) и микро (семья) уровнях. Если следовать предлагаемой А. Виноградовым схеме, то, как

Так что непосредственно до вспышки бурханистского движения, действительно, роль шаманов (*маңјакту кам*) была очень значительной. Тем не менее основой религиозной жизни являлось почитание земли, культ природы, поклонение духам-хозяевам местности (*ээлер*) и всего Алтая, а также культ огня. Пантеон алтай-кижи был достаточно четко определенным и иерархическим. Прослеживается разделение вселенной на три мира: нижний, средний и верхний. Владыкой нижнего мира являлся Эрлик бий, который руководил армией различный духов, в целом называемых *көрмөстөр*. *Көрмөстөр* – это перевоплощения душ умерших людей. В случае болезни человека с посланниками Эрлика переговоры могут вести только самые сильные камы.

Духи-обитатели среднего мира – в настоящее время самые главные в религиозной жизни алтайцев. Основной среди них – *Алтайдың ээзи*, которого некоторые исследователи (А. Виноградов и др.) считают единым с древнетюркским божеством *Јер суу*. *Алтайдың ээзи* – это хозяин Алтая по отношению как ко всей алтайской территории, так и к определенным местам. Это метонимия означает, что, говоря о *ээзи*, алтайцы говорят *одновременно* об определенном месте и обо всем Алтае. Все остальные *ээлер* (мн. ч.) – "духи-хозяева местности" являются как будто эманациями Алтайдың ээзи.

У алтай-кижи сильнее, чем у других групп южных алтайцев, сохранилась память о родовом поклонении отдельным горам и их хозяевам. Знание о священных горах как покровителях отдельных алтайских родов увеличилось и за счет современных процессов национально-культурного возрождения. В местных СМИ публикуются подробные материалы на эту тему. Так, многие знают, что Семинский Перевал (*Јал Моңку*) – покровитель рода майман, а гора Бабырган – рода тодош. В последние годы некоторые роды организовали собрания и моления возле своих священных гор.

Кроме родового у алтай-кижи сохранился и семейный культ священных мест. Например, некоторые семьи с. Бичикту Боом Онгудайского р-на проводят весной и осенью моления в урочищах, где раньше кочевали их предки. На большинстве этих молебнов присутствуют исключительно мужчины, а проводит их самый старший и уважаемый член семьи. Перед молением из сыра *быштак* изготовляются фигурки людей, домашних животных, алтайского айыла и гор. Колют барана, готовят талкан. Во время моления определенные куски мяса, фигурки из сыра и другие угощения преподносятся хозяину местности – *ээзи*, через ритуальное сжигание на алтаре (*такыл*) во время церемонии *саң*.

Также очень важные божества среднего мира – От Эне и Умай. Первое – это мать-огонь, культ которой можно соотнести с культом домашнего очага. Огонь следует угощать, нельзя в него бросать мусор, направлять в его сторону острые пред-

---

раз наоборот, роль шаманов в традиционном алтайском обществе с ослаблением родовых связей должна была бы существенно уменьшиться, а сфера их деятельности сузиться, чего, как известно, в реальности не происходило. Скорее в данной ситуации ("ослабление родовых связей") следовало бы говорить об открывшихся возможностях резкого повышения роли и статуса "не-шаманов", что в общем-то и произошло: до известной степени все бурханистское движение можно рассматривать как борьбу жречества с шаманством.

Трудно судить о причинах убежденности автора в "практически полной ликвидации родовых структур", да еще и почему-то в связи с демографическим кризисом и российской колонизацией, поскольку структура рода у всех групп как южных, так и северных алтайцев так или иначе сохраняется до настоящего времени.

Следует заметить, что в работе А. Виноградова – в целом весьма критичной (автор особо подчеркивает это во введении к своей дипломной работе) – порой встречаются достаточно своеобразные трактовки трудов предшественников. В частности, автор пишет, что «Л.П. Потапов в его книге "Алтайский шаманизм" определяет религию алтайцев как шаманизм и смешивает в кучу различные варианты шаманских и нешаманских божеств, духов и практик в сбивающую с толку мешанину, старательно пытаясь доказать их шаманскую природу» (*Vinogradov*, 2003. P. 88). Очевидно, что позволить себе написать такое можно, лишь не имея собственных материалов. – *Примеч. отв. ред.*

меты, а в традиционной деревянной юрте нельзя проходить через очаг. Умай – это покровительница рождения и детей.

Описание обитателей верхнего мира – самое сложное, так как к ним обращаются довольно редко и большинство алтайцев даже не в состоянии их уверенно перечислить. Если об Алтайдың ээзи могут рассказать почти все алтайцы, включая сюжеты о собственных встречах с перевоплощенными духами местности, да и рассказы о встречах с кӧрмӧстӧр услышать можно очень часто, то знание божеств верхнего мира – домен чуть ли не исключительно "знающих людей" – *билер кижи*.

Один из наиболее известных верховных божеств и при этом покровитель (*төс*) нескольких алтайских родов – Ульгень. В последнем случае Ульгеня сложно даже назвать обитателем верхнего мира. Другое верховное божеством, о котором упоминается в работах исследователей, – это Ӱч Курбустан. Некоторые ученые утверждают, что Ӱч Курбустан и Ульгень – это одно и то же божество (Вербицкий, Дьяконова); другие считают его имя этимологически связаным с божеством зороастризма Ахура Маздой; третьи говорят, что это самостоятельное, недействующие божество, которое до появления на Алтае бурханизма упоминалось исключительно в героическом эпосе (*Муйтуева*, 2004).

Как было сказано выше, в настоящее время главное значение имеют божества среднего мира. Но если спросить алтайцев, кто является их самым главным покровителем, несомненно, они укажут или на Алтайдың ээзи, или на божество Алтай Кудай. Слово *кудай* можно перевести на "бог", оно использовалось православными миссионерами при переводе Библии на алтайский язык именно в этом значении. Алтай Кудай – очень интересное божество, так как оно является божеством одновременно и среднего, и верхнего миров. Это и Алтай, как земля, но в то же время это и трансцендентный "бог" (кудай).

Шаманизм*, как религиозно-мифологическое мировоззрение алтайцев, в основных параметрах мало чем отличается от такового у других народов Сибири и Центральной Азии. Главное действующее лицо подобного миропонимания – посредник между мирами людей, живущих и умерших, божеств и духов – шаман, называемый у алтайцев *кам*. Одно из важнейших составляющих шаманизма – представление о двойниках человека, наименования которых чаще всего переводят на русский язык как "душа". Душа человека, именуемая *мӧңкӱ болгон тын* ("вечная душа") – это объект непрерывного противоборства (обмена и/или "торга") между шаманами и миром *невидимых*, духов и божеств. Шаман, как считают современные алтайцы, – человек, создающий *курчуу*, "защитный пояс" вокруг Алтая и его жителей, поддерживающий гармонию, баланс между всеми мирами.

Категории шаманов. Шаманом может стать лишь тот человек – женщина или мужчина, – у которого по отцовской или материнской линии были шаманы. Кроме того, "кандидат" в шаманы должен иметь *артык сӧӧк* ("лишнюю кость"). Это может быть непарное нижнее ребро, шестой палец на руке или ноге**. Как правило, шаманский дар может унаследовать кто-нибудь из детей, внуков, правнуков или племянников шамана / шаманки. Считается, что он наследуется по прямой и боковой ветви родства. В случае унаследования человеком этого дара и по материнской, и по отцовской линии, он получает силу, удвоенную двумя генеалогическими традициями. Таковых в народе считают *укту кам* ("настоящие" шаманы). Они еще называются *кӱчтӱ кам, улу кам*, "великие, большие, сильные", обладающие значительной силой, выраженной в том числе и количеством духов-помощников. Последние

---

* Автор раздела "Шаманизм" – С.П. Тюхтенева.

** Поэтому до сих пор пожилые алтайцы противятся проведению операций по отсечению недоразвитого шестого пальца, полагая это негативным вмешательством в судьбу ребенка. Представления о причинно-следственной детерминированности судьбы человека весьма жестки – то, что даровано свыше, *ары јанынаң* ("с той стороны", "из иного мира"), не должно быть отвергнуто.

1

носят название *черӱ* ("войско" шамана). В "войско" кама входят его умершие родственники, бывшие шаманами. Шаман каждого алтайского сеока имел четырех персонифицированных духов-покровителей, помощников, к которым обращался за содействием в соответствующих случаях. При камлании в небесной зоне кам обращался к одному из почитаемых божеств/духов. Это один из сыновей божества верхнего мира Ульгеня или он сам; второй помощник – "алтай" данного шамана, т.е. священная гора того сеока, к которому принадлежит шаман. Третий помощник-покровитель – упомянутый выше предок шамана по линии отца или матери. Этих духов-помощников могло быть множество. Четвертый помощник шамана принадлежит к подземной сфере – это сам Эрлик, божество нижнего мира и судья, определяющий дальнейшую судьбу посмертной души человека, или один из его сыновей.

Сила и способности шамана определяются той силой, возможностями и способностями, которые он унаследовал от предков. Поэтому шаманы и их семьи тщательно хранили в памяти свою родословную, доводя линию преемственности от 12 до 24 поколений. Между тем обычные семьи в принципе должны знать своих предков до седьмого колена. Важность знания собственной генеалогии подчеркивается в обращении шамана к тому или иному божеству – я (имярек), сын (имярек), внук (имярек) и т.д.

Помимо них у шаманов имеются помощники, которых А.В. Анохин называет "служебными духами" – это его ездовые животные, представляемые в образе гуся, верблюда, марала, медведя. Верхом на ездовом животном или птице шаман добирается до небожителей, населяющих каждый из девяти слоев неба, и спускается в подземный мир, насчитывающий семь слоев.

Изображение "шаманской вселенной" имеется на бубне, основном рабочем "инструменте" кама (подробнее об этом см.: *Анохин*, 1924. С. 1–65; *Иванов*, 1955; *Потапов*, 1991). Бубен *тӱнӱр*, его ручка *чалу* и колотушка *орбу* также служат шаману средством передвижения по земле, по воздуху, под землей и по небу. Весь инстру-

Алтайские бубны из фондов Национального музея Республики Алтай: *1* – общий вид, *2* – деталь. Фото Д.А. Функа, 2003 г.

ментарий шамана заменяется по мере необходимости. Однако при окончательном становлении, после "шаманской болезни", на путь "избранника духов" каждому шаману предсказывается количество бубнов, насчитывающих от одного до девяти. Великим шаманам подвластны все сферы вселенной. Они могут возвращать души людей; обменивать душу человека, который может или должен умереть, на душу другого человека или животного; лечить людей от различных физических и метафизических болезней при помощи традиционных лекарственных средств растительного или животного происхождения, а также при помощи особых слов тайного языка; предсказывать будущее и видеть прошлое; изменять судьбу; следить за тем, чтобы обитатели различных миров не смешивались между собой.

Кроме сильных, "настоящих" шаманов, имелись шаманы со "средней силой" *орто кӱчтӱ кам*. Они могли лечить, предсказывать, сопровождать души умерших в иной мир; посещать ближние слои верхнего и нижнего миров. Инструментарий и облачение у них такие же, как и у сильных шаманов. У камов со средней силой могли быть один или три бубна.

Имелись также малосильные шаманы *кичинек/jӱдек кам*. Они могли иметь один бубен или не иметь его вовсе. В таком случае вместо бубна они пользовались только колотушкой орбу.

Алтайцы разделяли шаманов также на "белых" (*ак кам*) и "черных" (*кара кам*). Первые не имели специальной одежды и не совершали призываний Эрлику, а вторые имели *манjак,* шаманскую одежду, головной убор *куш бӧрӱк* ("птица-шапка" из перьев филина) и обращались ко всем духам и божествам. Разницу между ними, вербально означенную цветом, не следует считать релевантной категориям "хороший/плохой". Напротив, в алтайской традиции "белый" шаман слабее "черного", поскольку второй может обращаться с просьбами (например, о продлении срока жизни заболевшего человека, обменяв его душу либо на душу другого человека из семьи, из родственников больного, либо на душу лошади, если это мужчина, или душу коровы, если это женщина) как к божествам верхнего, так и нижнего миров. "Белый" же может обращаться только к верхним божествам и к локальным духам-хозяевам, включая духа-хозяина Алтая. "Белые" и "черные" так же, как "большие" улу кам и "маленькие" кичинек кам, противопоставляются друг другу не в плане иерархии или субординации. Речь идет о различии социальных и сакральных функций, закрепленных за каждой категорией этих шаманов.

Шаманский костюм (манjак) и головной убор состоят из элементов, символически изображающих духов, помогающих шаману в образе зверей и птиц. Длинные жгуты на костюме означают змей и ящериц, короткие – лягушек, поскольку они являются "животными" жителей подземного мира, помогающими шаману, как полагают алтайцы. Металлические детали используются как колокольчики для привле-

чения, с одной стороны, духов, а с другой – чтобы по их звуку о приходе шамана "слышали" в разных мирах. А шкурка и перья филина, идущие на изготовление шапки, нужны для лучшего ви́дения в темноте, поскольку филин – вещая птица ночи. Помимо одежды важную роль играют кольца, надеваемые шаманами на пальцы во время работы. Они, как правило, изготовлялись из серебра или алюминия, меди, а сегодня используются покупные серебряные и золотые кольца.

Становление шамана. "Избранник духов" с малых лет отличается от других детей в семье. Он обладает способностью к ясновидению, яснослышанию, предвидению будущего. Алтайцы называют шаманов "двуязычными", поскольку те могут разговаривать не только с живыми людьми, но и с умершими, а также со зверями, птицами, насекомыми, домашними животными, растениями, духами и божествами. Считается, что до 3 лет любой ребенок обладает такими способностями. После того, как ребенок начнет говорить, *тили чыкса* ("когда язык выйдет /прорастет"), большинство детей теряют дар понимать язык нечеловеческих существ. Утрата этого природного дара заменяется обретением дара понимания языка человеческого – речи. У шаманки Н.Ю. первые признаки "шаманской болезни" проявились в раннем детстве: три дня изо рта шла пена, она не могла ни есть, ни пить. Аналогичное состояние испытывала она в течение пяти дней, когда училась в девятом классе. Приступы повторялись в студенческие годы. Она страдала головными болями, приступы которых удлинялись, следуя на протяжении одного, полутора, трех месяцев. Затем она была парализована. По рассказам информантов, в советское время подобных "больных" иногда клали в психиатрическую больницу, мотивируя схожестью симптомов: человек "слышит голоса", "видит" и "разговаривает" с невидимыми другим собеседниками. Сейчас, как правило, в таких случаях обращаются к "знающим".

О том, что именно этому ребенку надлежит стать шаманом, его семья либо узнает из предсказаний ("в таком-то поколении у сына/ внука или дочери/ внучки родится..."), либо определяет по поведению ребенка. Как правило, становление шамана / шаманки должно завершиться к 40-летнему возрасту. К этому времени человек набирается жизненного опыта, "ума-разума" *санаа-укаа*, достигает определенного социального статуса, его дети уже достаточно самостоятельны. Дальнейшую свою жизнь человек может посвятить служению людям – ведь традиционно шаманы не имеют права отказать ни одному человеку, обратившемуся к ним за помощью. В рассказах о шаманах респонденты всегда подчеркивают "тяжесть" шаманского дара. Не принять дар предков практически невозможно. Во всяком случае, приемлемой, с точки зрения культуры народа, альтернативы нет. Отказ сопровождается заболеваниями, всякий раз ставящими человека перед выбором между жизнью и смертью. "Шаманскую болезнь", или, как называют это алтайцы, "давление духов-предков" *төс базып јат*, можно назвать процессом обучения основам мировоззрения и "профессии". Практически вся их деятельность обусловлена тем, что им "говорят" духи-предки. Но "марионетками" духов их считать нельзя – шаманы научаются контролировать себя и духов-предков. Из объяснений современных женщин, находящихся на "обучении", "болезнь" проявляется у них в двух аспектах. В физиологическом аспекте это чувство жжения в ладонях, головная боль, порой невозможность исполнять какую бы то ни было работу, бессонница. В психологическом аспекте это раздвоение личности, обусловленное одновременным нахождением среди обычных людей и нечеловеческих сущностей. Образы, которые принимают духи, различны. Они *никакие*, как говорит одна женщина; духи могут принимать любой вид, чаще человека. Самое важное на данном этапе становления, по рассказу одной молодой женщины, еще не ставшей шаманкой, но уже понявшей, что она находится в состоянии "шаманской болезни", – не испугаться, не дать себя "поработить" духам. После признания факта своего существования духи обучают, демонстрируя многообразие миров и существ. На этом этапе, вероятно, требуется вмешательство

"настоящего" шамана, который определяет специализацию и судьбу новопосвященного.

Камлание – основной вид деятельности шамана, в процессе которого он обращается к своим предкам, различным духам и божествам с просьбой, проистекающей из конкретного случая. Шаманов вызывали для камлания с целью выздоровления больного, возвращения утерянной или заблудившейся души, исправления судьбы, испрошения души ребенка для бесплодной семьи, исправления невольно совершенного проступка в отношении человека или другого живого (имеющего душу *тын*) существа, для избавления от засухи, наводнения или иного бедствия, возвращения воинов и пр. Посланник, специально снаряженный для приглашения шамана, вез с собой вторую лошадь для шамана. Вместе с согласием приехать он получал также бубен и иные принадлежности шамана, а также указания, какое именно жертвенное животное и к какому именно дню* следует подготовить.

После приезда в аил пригласившей его семьи шаман просил помощников просушить бубен на огне очага и после всех подобающих приготовлений (окуривание – *алас* – дымящейся можжевеловой веткой *арчын* своего снаряжения, себя, больного, присутствующих) приступал к камланию. Вначале шаман обращается к своему бубну, его духу-хозяину, затем призывает всех своих помощников из различных сфер мира. От них он узнает способ вспомоществования заказчику, а также требуемые жертвы. В качестве подношения всем своим адресатам – и духам, и божествам – он использует молочную водку аракы, иногда, окказионально, пиво саба. Кроме напитков жертвовали овец, лошадей определенной масти и возраста. После сбора своего "войска" шаман "отправляется" к тому божеству, от которого зависит успех данного камлания. Вымолив и выкупив искомое, шаман "возвращался" в средний мир. По дороге в иной мир и обратно духи-помощники шамана ловили души людей, украденные кем-либо или заблудившиеся в иномирье. После возвращения шаман "вдувал" найденные души в уши хозяев. Присутствующие на камлании молодые мужчины, семейные и еще холостые, по окончании камлания подставляли свои шапки – в них могли попасть души их потенциальных детей и души домашнего скота**. По завершении камлания шаман распускал свое "войско", благодарил и успокаивал духов-помощников.

Основные адресаты камланий – *Теңери-кайракан, Курбустан* (варианты – Үч-Курбустан, Курбустан-аакай), *Ульгень* с сыновьями (Бай-Үлген), *Jайаачы* (Jайуучы), *Бурхан, Эрлик* с сыновьями. Помимо них шаманы обращаются к духам-хозяевам "Алтаев" – священных гор, к единому духу-хозяину Алтая *Алтайдың ээзи* (Алтай-Кудай) (равнозначен божеству Йер-суу).

Шамана после его смерти хоронят несколькими способами, один из которых выбирает при жизни он сам. Это может быть воздушное захоронение, сожжение, захоронение в кургане. Важно правильно распорядиться его бубном – чаще всего кожаную покрышку бубна разрезают ("умертвляя" бубен) и кладут сверху могилы или подвешивают на лиственнице.

Современные алтайские шаманы чаще всего обходятся без бубнов и других атрибутов. В советское время, в силу обстоятельств, практически вся шаманская атрибутика исчезла из обращения. В числе обязательных для проведения шаманского обряда атрибутов остались веточки можжевельника, новая белая ткань, первинки свежего молока, молочная или магазинная водка. С середины 1990-х годов бубны, колотушки, специальная одежда и головные уборы стали изготавливаться вновь.

---

* Вернее сказать – к вечеру какого дня, по лунному календарю, следует подготовиться, потому что камлание начинается поздно вечером и длится до утра. В сложных случаях шаман камлает несколько ночей, днем отдыхая.

** Души *сус* детей даруются мужчине. Сус может находиться в теле отца, очевидно, как угодно долго. Рождение дочери у одного немолодого жителя Горно-Алтайска было предсказано за 5 лет. Вероятно, это представление связано с тем, что дети наследуют род (сеок – "кость") отца (ПМА).

Шаманизм, инкорпорировавший множество архаических верований и культов, имеет долгую историю, связанную со всеми перипетиями развития этнической культуры предков современных алтайцев. К настоящему времени многие шаманские атрибуты либо исчезли совсем, либо переосмыслены и заменены другими. Остается комплекс религиозных верований и представлений, который можно назвать базисным, системообразующим, сложно расчленяемым на собственно шаманские, архаические дошаманские и иные составляющие.

Среди идеологических феноменов алтайцев **бурханизму*** до недавнего времени отводилось более чем скромное место. Последнее объясняется не отсутствием интереса к нему, а трудностью преодоления стереотипного мышления и отказа от общепринятых, политически и идеологически обусловленных, оценок и трактовок. Следствием этого стало понимание бурханизма как "искусственно инспирированного движения, носившего резко националистическую, прояпонскую окраску", державшееся в науке с 1930-х по 1980-е годы (*Потапов*, 1948. С. 348; *Тадыев*, 1955. С. 46; *Потапов*, 1991. С. 311). Кроме того, изучение синкретичной сущности бурханизма, как религии, и в первую очередь фиксация его ламаистских элементов, базировалось на представлении о неизменяемости его носителя – группы алтай-кижи, а также на недооценке историко-политических традиций в развитии всего Южносибирского региона. Последнее обстоятельство не позволило ответить на два вопроса: почему буддийская линия в бурханизме XX в. уже достаточно адаптирована к традиционному религиозно-мифологическому комплексу и, фактически, из него не выделяется, а ламаистские элементы воспринимаются как "свои", национальные, не вычленяясь среди прочих (*Сагалаев*, 1984. С. 87–103); почему бурханизм возник не у теленгитов, непосредственно соседствующих с ламаистской Монголией, с Тувой, а у алтай-кижи, даже географически отдаленных от ламаистских центров XX в. И, наконец, исследователи, изучавшие бурханизм, искали лишь внутренние, сугубо алтайские причины этого идеологического феномена и не стремились найти аналогии не только в Сибири, но и в мировой истории. Все это выводило бурханизм из контекста мировой истории и, следовательно, не давало возможности понять истоки движения.

Явление бурханизма стране и миру произошло в 1904 г. "взрывоподобно". Внешняя сторона событий выглядела так. С середины мая этого года из Центрального и Западного Алтая в Бийск стали поступать сведения, констатирующие необычные изменения в поведении калмыков, как тогда официально именовали алтай-кижи. Они собирались группами, богатые раздавали бедным деньги. В период отгона стад на летники калмыки вместо этого стали стягиваться в урочище Теренг (Төрөн), "забросив свои пашни и оставив больной скот", ломая при этом сельскохозяйственный инвентарь русского производства (*Новиков*, 1904. С. 2). Утверждалось, что "сбор происходит на религиозной основе вообразивших, что Чет Челпанов, его жена и дочь получили от Бога Солнца указания совершать моления". Одновременно в телеграммах уездного бийского исправника В.И. Тукмачева томскому губернатору К.С. Старынкевичу указывалось, что "необыкновенное сборище калмыков возбудило толки и волнения среди русских, они ожидают нападения со стороны калмыков" (*Бакай*, 1926. С. 118).

Несмотря на то, что К.С. Старынкевич, побывав на Алтае, убедился в неверности обвинений, выдвигавшихся против алтайцев, он отметил: нелепые слухи все же порождают "панику среди русского населения" (Сборник документов.., 1935. С. 63–64). Суть слухов сводилась к версии о первопричинах бурханистских сборищ, появившейся вначале в миссионерской печати: алтайцы будто бы "отказываются от русского царя и ждут прихода Япон-Ойрот-хана" (*Новиков*, 1904. С. 5–6). Следствием все возраставшей нервозности уездного начальства, местных русских крестьян

* Автор очерка о бурханизме – Л.И. Шерстова.

и озабоченности Алтайской духовной миссии удержанием своей паствы в христианстве стало побоище калмыков, собравшихся на моление в урочище Теренг 21 июня 1904 г. Затем последовал арест 36 алтайцев и судебный процесс над шестью "главными" участниками моления. В результате суд не нашел никакой политической подоплеки в движении бурханистов, а все арестованные были оправданы и выпущены на свободу (ГАТО. Ф. 10. Оп. 11. Д. 15).

Особенности формирования этнической группы алтай-кижи связаны с сохранением "кан-каракольского" этнокультурного и этнополитического наследия джунгарского времени. Именно это определило этнический облик нового народа с самых его истоков (*Шерстова*, 1989. С. 719–730). В процессе сложения и внешнего оформления как самостоятельной группы алтай-кижи к началу XX в. достигли такого рубежа, когда стало объективно и субъективно необходимо выразить себя посредством ряда этноотличительных признаков, заявить о себе через особое этническое самосознание. Становящееся национальное самосознание нашло выражение в стремлении постоянно употреблять свой этноним – *алтай-кижи* (человек Алтая, алтаец), подчеркивающий внутреннюю связь с этнической территорией. Но этого было мало. В силу ряда причин формирующееся национальное самосознание не могло не принять религиозной формы, что и проявилось в отказе от шаманизма как относительно универсальной ранней формы религии, в утверждении новой национально-религиозной идеологии – бурханизма (Там же; *Она же*. 1991. С. 35–39).

Таким образом, бурханизм выступает как национальное самосознание, выраженное в конфессиональной форме на определенном этапе этнической консолидации. Важнейшей его функцией стала реализация всех внутренних резервов этнической группы для окончательного выделения из среды культурно-близкого окружения. Возможности для этого были обусловлены особенностями политической и этнической истории юга Алтая, а также устойчивым сохранением традиций кан-каракольской общности. Именно они и всплыли в мировоззрении и идеологии алтай-кижи, приняв этнопоказательные черты. Уже в самом алтайском названии бурханизма – "белая вера" – помимо универсальной для Евразии цветовой семантики – "чистый", "священный" и т.д. кроется, видимо, исторический смысл. На вопрос миссионера о "цвете" веры, алтаец Самаш ответил: "солнце белое, месяц белый, царь белый и вера должна быть белой" (ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 97. Л. 5). Для бурханиста связь "вера–царь" неоспорима. Само представление о цвете праведной веры и связи ее с русским императором вполне может быть реминисценцией трагедии середины XVIII в. (джунгарно-китайская война) и обретения покоя под эгидой России. Кроме того, своим эпитетом бурханизм противопоставлял себя давно известным и рядом бытующим шаманизму ("черная вера"), ламаизму ("желтая вера") и христианству, акцентируя свою истинность, самодостаточность и несхожесть с ними.

Для бурханизма, как для любой национальной религии, характерна своя система представлений, настроений, действий. Сложение бурханистского пантеона напрямую соотносится с традиционным шаманским. Последний определяется крайней недифференцированностью функций составляющих его божеств. Все божества "верхнего мира" – Кайра-кан, Ульгень, Уч-Курбустан, Кудай, Көгӧ-Мӧнкӧ, несмотря на различные имена, обладали одинаковыми качествами и функциями. Выделение одного главного бога на этом этапе развития религии не отрицало, а в ряде случаев предполагало существование их противоположностей – Эрлика, Абыы, кӧрмӧсов, равно как политеизма вообще (*Шерстова*, 1984. С. 146–152). Введение в пантеон Бурхана только в раннем бурханизме отрицало все прочие божества, а по существу означало лишь появление еще одного верховного бога, точнее, бога "верхнего мира" с традиционными функциями. В преданиях и молитвах Бурхан – творец земли и людей, он именуется духом Алтая, хозяином Алтая, устойчиво сопровождается эпитетом "белый" (Ак-Бурхан). Вообще имя это было известно в алтайской среде задолго до возникновения "молочной веры" и коренилось в тради-

циях джунгарского ламаизма, адаптированных и изрядно размытых к началу XX в. (Там же. С. 153–154; *Она же*, 1986. С. 89). Проявилось это, с одной стороны, в несвойственных ламаизму характеристиках Бурхана, с другой – в восприятии этого божества как исконно "своего", национального. Утвердившись в системе шаманских представлений, Бурхан долгое время ничем не выделялся из ряда прочих божеств, никак их не заслонял и тем более не отрицал. С течением времени, переосмыслившись в непростых этноисторических условиях, этот образ психологически стал восприниматься как собственно алтайский. Сохранению, укреплению, а потом и доминированию Бурхана в пантеоне алтай-кижи способствовало отсутствие данного персонажа в представлениях других групп населения Алтая. Поэтому появление имени Бурхана в качестве верховного, поначалу едва ли не единственного бога, лишний раз подчеркивало своеобразие и "независимость" новой религии "алтайских калмыков".

Тенденция развития алтайского пантеона от политеизма к монотеизму была реализована неполно. Показательно, что процесс этот полон противоречий: полный отказ от многобожия в период становления "белой веры", поочередная неторопливая "реабилитация" прежних важнейших кумиров, постепенное возвращение к традиции и, наконец, возобладание последней, хотя, казалось бы, в кардинально новой форме.

Вскоре после моления в урочище Теренг миссионеры отметили, что, признавши Бурхана основным божеством, алтайцы "множество божков шаманизма... уничтожили... Осталось только два – Яйк и Сары-Яик (Желтый Яик)" (ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 85. Л. 4; Архив МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 9. Л. 207). Однако через некоторое время собственно бурханистский пантеон разросся за счет включения в него известных шаманских духов и божеств. Это свидетельствует об устойчивом процессе синкретизации, присущей любой религиозно-мифологической системе. В сферу бурханизма были включены "светлые божества верхнего мира" – Ульгень, Кудай. Объектами веры и культа вновь становятся земные божества и духи – обитатели "среднего" шаманского мира: Яик, От-Эне (Мать-Огонь), Алтайдың ээзи (хозяин Алтая). Этот дошаманский, по сути дела, комплекс "всплыл" в бурханизме и, что важно, проявился значительно более отчетливо и выпукло, чем в шаманизме. Специальный культовый предмет *яик* (*дьайык*) висел на священном месте против очага, олицетворяя Яика, сына Ульгеня. Он состоял из веревки с белой лентой (*кыйра*) и заячьей шкурки, у бурханистов часто заменяемой веточкой арчына. Яик – божество в истоке своем родовое – постепенно трансформировался в семейного духа-покровителя, хранителя домашнего очага. Он, как гласит бурханистская молитва, "творец наших голов, хорошей семьи содержатель" (*Каруновская*, 1935. С. 171). Яик приносил на землю душу новорожденного ребенка, сближаясь с божеством плодородия и созидания. С яиком-символом связывалось благополучие семьи: если болел кто-то из ее членов, то менялись составные части яика, после чьей-либо смерти он оставался нетронутым в течение года. Во время семейных молений и праздников символ кропили молоком.

Особое отношение к духу огня и к самому огню сохранялось и даже усилилось в бурханизме, было обставлено соблюдением многих обычаев и запретов, а также многими поверьями. Огонь изгоняет всякое злое начало и очищает от скверны. Его нельзя выносить из аила после захода солнца: можно вынести счастье и благополучие. Бурханизму присущи обряды сожжения предметов, в которые якобы вселился злой дух (кормос), постоянные ритуальные возлияния в огонь молока, масла, молочной водки араки – как в честь Бурхана, так и для "кормления" самой От-Эне. Получает широкое распространение и строжайше соблюдается понятие ритуальной чистоты, в связи с чем резко меняется и отношение к воде: водное очищение теперь совершенно идентично по значимости огненному. Омовение было, например, основным моментом моления Мани-яику. Обряд заключался в следующем: "перед

началом моления приносили воду из ключей и кипятили с вереском (арчыном. – *Л.Ш.*). Зажигали вереск, и каждый окуривал себя им, ярлыкчи (служитель бурханистского культа. – *Л.Ш.*) окроплял и мыл лица по очереди собравшимся" (Архив МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 4. Л. 30). Участники ритуала произносят молитву: "Целебной водой да будет народ омываться, омыт, священной синей водой народ омывается" (Там же. Л. 25).

Среди последователей "белой веры" стало обычным и необходимым регулярное омовение в теплых или целебных источниках, при этом также соблюдался обет ритуальной чистоты: людям, похоронившим родственников, женщинам в период менструаций посещать ключи категорически запрещалось. Если в аиле побывал иноверец или человек чужой национальности, жилище считалось осквернённым, и место, где сидел небурханист, тщательно вымывалось, окуривалось арчыном, кропилось молоком. Представление об очистительной силе огня отразилось и в бурханистской эсхатологии. Считалось, что действительная земля *чын-дьер*, а вместе с ней и все живое переживают второй период своего существования. Первый закончился после катастрофы. В проповеди Чета Челпанова провозглашалось: "наступает тяжелое время расплаты за грехи, и все, не признающие Бурхана, погибнут в огне" (Там же. Ф. 11 (Фонд А.В. Анохина). Оп. 1. Д. 25. Л. 24; ГААК. Ф. 36. Оп. 1. Д. 212. Л. 12).

Архаическим культом, получившим новое осмысление, был культ хозяина Алтая – Алтайдың ээзи. Древнейшее представление о множестве "алтаев" – хозяев священных родовых вершин и покровителей рода – соответствовало структуре традиционного алтайского общества. Сложение системы "вторичных родов", укрепление территориальных связей и расширение "горизонта" менталитета, а потом и формирование новой этнической группы привели к появлению образа единого хозяина всего Алтая, покровителя и защитника любого его жителя, независимо от сеока. Для того чтобы попасть в сферу внимания Алтайдың ээзи, нужно было неукоснительно соблюдать некоторые правила. Каждый алтаец непременно оставлял мелкие приношения на обоо (универсальный, по крайней мере, тюрко-монгольский обычай). В определенных местах (на перевалах, у переправ, у целебных родников, в местах сбора веток арчына и т.д.) любой обязан был привязать к ветвям рядом стоящего дерева длинные ленты из ткани (ялама у шаманистов, кыйра у бурханистов). Если полосок ткани не оказывалось под рукой, их можно было заменить пучками конского волоса, желательно из гривы. Бурханисты в таких случаях считали также ритуал исполненным, возжегши арчын в этом месте или оставивши там четыре только что сорванных цветка (белых, светло-голубых, реже желтых).

Последователи "белой веры" по-иному обращались с традиционными культовыми атрибутами и толковали их смысл. Шаманская ялама, "лента, развевающаяся на деревьях", известна всему тюрко-монгольскому миру и, как будто бы, идентична бурханистской кыйра. Однако последняя – обязательно четное количество лент из непременно белой ткани, не бывшей в употреблении. Важно, что здесь как бы отрицается общепринятая у шаманистов сакрализация нечетных чисел: ялама обычно привязывали три, семь, девять и т.д. Магия четных и двоичных чисел вообще пронизывает обрядность и верования последователей "ак-дьан". Нельзя было в одном месте привязывать кыйра и ялама, "так как закон разный"; на общественных молениях-мюргюлях употреблялась только кыйра. Ее можно было навязывать только на березы и лиственницы, но ни в коем случае на "черные" кедр или пихту. Шаманизм таких запретов не знает, камы как раз предпочитали последние. И это, и многое другое из изложенного здесь подтверждается многолетними наблюдениями Л.И. Шерстовой в Центральном и Западном Алтае.

То же произошло и с другой принадлежностью архаического дошаманского культа – с арчыном, горным можжевельником, известным в том же качестве многим народам Азии. В бурханизме арчыну приписывались особые очистительные и

охранительные свойства: "здесь он символизирует чистоту, его дымом отгоняют злых духов и привлекают добрых" (Архив МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 9. Л. 76). Ветки этого кустарника или деревца стали своеобразным символом, паролем "белой веры": ее приверженцы обменивались арчыном при встрече. Собирать его позволялось либо незамужним "чистым" девушкам, либо неженатым юношам, либо ярлыкчи. В течение года после похорон собирать арчын запрещалось. Перед обламыванием веток надлежало привязать с восточной стороны кустика кыйру, и подходить к арчыну тоже можно только с востока. Нельзя было собирать арчын вечером или брать более 12 веточек сразу (ПМА, 1977, 1982 гг.). Арчын вообще являлся незаменимым компонентом всех бурханистских обрядов. Его воскуривали как внутри аила во время свадебных обрядов, так и на открытом воздухе при коллективных молениях, и вызывалось это потребностью ритуального очищения помещения, людей, аксессуаров и т.д., а также тем, чтобы подать знак Бурхану о начале моления. Приезжая в гости и войдя в аил, бурханист сжигал в очаге привезенный с собой арчын, демонстрируя свою приверженность "новой вере". Если в аиле, хотя бы случайно, оказывался посторонний человек и вошедший его не заметил, мог произойти конфуз: "хозяин юрты испуганно закричал, – пишет, например, В.И. Верещагин, – гость немедленно спрятал вереск (арчын. – *Л.Ш.*) за пазуху" (*Верещагин,* 1910. С. 45; ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 85. Л. 2–4).

Разумеется, специфика новой алтайской религии проявилась не только, вернее, не столько в этом. Этносоциальные запросы нового этнического образования алтай-кижи нашли благодатную почву в богатой и достаточно глубокой исторической и эпической памяти. Именно в период сложения бурханизма, его идеологии и мифологии возрастает интерес к прошлому, предпринимаются попытки осмысления своего места среди уже существующих этнических групп, что стимулировалось интенсивными консолидационными процессами. Таков прежде всего генезис второго по значимости персонажа бурханистского пантеона – Ойрот-хана. Мотив возвращения этого исчезнувшего героя к людям и изменений, знаменующих его приход, становится ведущим в фольклоре бурханистов. Ойрот-хан, и это чрезвычайно важно, отнюдь не только и даже не столько собирательный образ правителей Джунгарии, а персонификация идеализированного прошлого вообще, причем прошлого исторических предков алтайцев, входивших в состав ханства. Отсюда представление о Тарбагатае как о родине, частое упоминание верховий Иртыша – места ханской ставки – в устных текстах. Память о могущественной державе ойратов трансформировалась в представление о собственном "великом прошлом", события из истории Джунгарии стали осмысливаться как свои, алтайские.

На заключительном этапе сложения новому народу необходимо было путем обращения к прошлому утвердиться в настоящем и будущем. Для этого и потребовался образ спасителя Ойрот-хана, с приходом которого вновь наступит "золотой век", который "узнает свой народ по косам, глазам и вере в Бурхана". Иначе говоря, источником для появления мессианства в бурханизме послужили историческая память нового народа, осознавшего свое рождение, а также усиление колонизационной политики российского правительства, за полтора столетия "спрессовавшего" будущих алтай-кижи на относительно небольшой центральноалтайской территории и тем самым невольно способствовавшего этнической консолидации и внутреннему противостоянию иноэтничному окружению. Мессия приходит из прошлого, гарантируя возврат этого "великого благоденствия", прошлого, которое воспринимается прежде всего как идеальный образ жизни. Идея "алтайского мессии" – стержневой момент религиозно-мифологической системы бурханизма, ибо именно в ней отразились национальные запросы и перспективы новой этнической группы – алтай-кижи.

Объективные этнические процессы, отрицание шаманизма привели к сложению особой бурханистской обрядности. Различаются моления общественные, не зависящие от родовой принадлежности собравшихся, проживавших на одной терри-

тории; родовые, куда допускались члены одного рода (иногда гости из родственных сеоков); наконец, моления семейные. Появление последних было связано с моментом становления "ак-дьан", когда категория собственно служителей культа, ярлыкчи, еще не устоялась до конца, а "пророк" Чет Челпанов был арестован. Функцию руководителя ритуала выполнял старший в семье (в этом тоже заключалось возрождение дошаманской архаики). "Каждая семья должна молиться у дверей своей юрты Бурхану тихо, смирно, обратясь на восток... Глава семьи совершает молитву. Он кропит березу молоком, произносит молитву, падает ниц и становится на колени" (ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 85. Л. 2–4).

В основе общественных молений лежал возрожденный и усложненный, "обескровленный" бурханизмом культ плодородия древней общескотоводческой окраски. Потому главные мюргюли проводились весной и осенью, т.е. в периоды традиционных сезонных перекочевок. Одно из описательных названий общественного моления – "праздник молока". Здесь помимо возлияний на алтари и кроплений молоком, аракой, маслом изготавливали фигурки из сыра (преимущественно домашних животных), которые по ходу ритуала сжигали или выставляли на специальном помосте. Такие действа должны были обеспечить и усилить плодовитость скота (Архив МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 9. Л. 24–26). Как правило, подобные моления заканчивались совместной трапезой, символизировавшей единство людей, живущих на общей территории, а также и единение их с этой землей. Родовая принадлежность тут не была важна. Мало-помалу складываются особые правила поведения не только во время мюргюля, но и после него, направленные на поддержание ритуальной чистоты. Появляется и термин, означающий поведение правоверного бурханиста – "держать бай". По нашим полевым данным, после общего моления нельзя было в течение четырех–шести дней ездить или ходить в гости, прикуривать от огня очага, выносить огонь или молоко из аила и т.д.

Универсальные тюрко-монгольские культовые сооружения обоо не вполне соответствовали сущности появившейся религии и ни в коей мере не исчерпывали потребностей культа у бурханистов. Возникавшие стихийно, определяемые особенностями ландшафта (перевалы, переправы и т.п.) обоо часто находились в труднодоступных местах. Они оставались объектом поклонения, но обряды при них были эпизодическими и носили частный характер. Необходимость проведения регулярных всеобщих и родовых молений обусловила строительство специальных алтарей *куре* и целых их комплексов *сюме* (*Славнин*, 1990. С. 67–68). Куре – четырехугольное в плане сооружение из дикого камня или плитняка, высотой до 1,5 м – устраивались на возвышенных, часто малозаметных, но легко доступных для посвященных местах. Названия этих культовых сооружений бурханистов находят прямые аналогии в названиях двух типов западномонгольских монастырей – *хурээ* и *сумэ*. Войдя в лексикон предков алтайцев в джунгарское время, эти термины были переогласованы и переосмыслены и закрепились впоследствии за собственным типом культовых сооружений. Кроме куре и сюме в обрядности сохраняли свою роль небольшие прямоугольные жертвенники-*тагыл* из плитняка, располагавшиеся как в святилищах, так нередко и неподалеку от аилов бурханистов для возлияний, помещения сырных фигурок и пр.

Понятно, что в бурханизме, как в любой национальной религии, ритуал приобрел важнейшее место. Понадобились специальные лица для проведения общественных молений и прочих ритуальных нужд, тем более что вместе с кровавыми жертвоприношениями и камланиями бурханисты аннулировали и шаманов. Так появляется фигура "ярлыкчи" – человека, получившего право-ярлык от Бурхана на отправление культа, на лечение и поддержание норм морали. Многое в становлении ярлыкчи напоминает становление шамана: "избранничество", невозможность отказа от дара, состояние транса в момент его обретения, известная психическая склонность к культовым функциям, талант поэтической импровизации и т.п. Ярлыкчи, впро-

чем, получает свой дар исключительно от светлого божества и, в отличие от камов, не имеет "духов-помощников". Внешне не выделяясь среди других, ярлыкчи был обречен на соблюдение массы запретов и предписаний, касавшихся даже повседневной жизни: ему следовало определенным образом ходить, говорить, сидеть, спать. Нарушение любого из правил грозило потерей "дара" и различными бедами не только самому ярлыкчи, но и всем его соплеменникам. Ярлыкчи обязаны были прекрасно знать фольклор и уметь импровизировать. Именно они стали создателями специфических текстов молитв, так как с отказом от жертв на первое место вышло слово, молитва. Хотя во время молений ведущей фигурой являлся ярлыкчи, все участники не оставались пассивными наблюдателями: они тоже молились, кланялись, обходили по солнцу куре, омывались и окуривались, т.е. моления принимали поистине коллективный облик. Каждый верующий оказывался причастен к обряду сам, что еще более сплачивало молящихся. А так как бурханистами были только алтай-кижи, это способствовало дальнейшей консолидации всей этнической группы как таковой, ибо, помимо всего прочего, давало эмоционально окрашенное ощущение духовного единства, внутренней связи каждого со всеми и всех с каждым.

Возрастание роли обряда, его проникновение в детали быта, значимость всеобщих жестких поведенческих стереотипов как раз и позволяют квалифицировать бурханизм как национальную религию. Отсюда же – понятие о некоей своей избранности. "Теперь (с 1904 г.), – читаем в одном из миссионерских отчетов, – по учению бурханизма, они, бурханисты, считаются народом избранным, ихняя вера – вера чистая, люди, принадлежащие ко всякой другой вере, считаются отверженным народом, проклятым курумду" (ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 122. Л. 1 об.). В особых песнопениях подчеркивались внешние отличия бурханистов от прочих людей: "наши головы с косами, наши шубы с нашивками". Порожденный традиционными алтайскими верованиями бурханизм, как ни парадоксально, был направлен в первую очередь на отрицание собственных истоков, а значит, выступал против их носителей, т.е. шаманистов. "Бурханисты ненавидят шаманистов, никакого общения с шаманистами не имеют" (Там же. Оп. 2. Д. 42. Л. 1), "народ белой веры" перестал знаться с людьми черной веры" (Архив МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 4. Л. 23), "они не ходят друг к другу в гости", оставшихся в старой вере постарались не впускать в аил (ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 3. Л. 2). Одна из бурханистских молитв начинается так: "Камской веры да не будет, черных чертей да не будет, черных камов да не будет". В другом тексте акцентируется избранность исповедующих "белую веру": "Шаманская вера – не вера, Ойрота вера *вечноживучему народу* (курсив мой. – *Л.Ш.*) истинной верой будь" (Архив МАЭ. Ф. 15. Оп. 1. Д. 12. Л. 178; Д. 9. Л. 415). Острое неприятие бурханистами приверженцев камов (по сути дела, всего остального населения Горного Алтая) опускалось до уровня чисто бытовых отношений, вплоть до категорического запрещения браков. Очищение жилища после посещения иноверцем автоматически распространялось на людей иной национальности. Такое откровенное проявление религиозной, а вместе с тем и национальной обособленности, нетерпимости весьма типично для национальных религий.

Под воздействием "ак-дьан" меняются планировка жилищ алтайцев, традиционная похоронная и свадебная обрядность. На смену исконному приветствию "эзень", "не табыш?" ("что нового, какой слух?") приходит "якши", "якши ба?", "якшилар?" ("хорошо", "добро; добро ли тебе, вам?"). Эти внешние детали бурханизма лишний раз высвечивают его основную функцию – полную реализацию внутренних возможностей этнической группы для своего этнопоказательного оформления вовне.

Возникновсние и развитие алтайского бурханизма – своего рода "чистый этноисторический эксперимент", доказывающий, что на завершающем витке любого этногенеза, выводящего "в свет" новый (во времени и пространстве) народ /этническую группу, внутри него при благоприятных условиях вызревает и новая идеология, – не обязательно религиозная, но непременно несущая в себе национальную идею.

Современная религиозная ситуация*. С начала 1990-х годов вопрос о религиозных верованиях алтайцев являлся одной из самых актуальных тем, обсуждавшихся в Республике Алтай. Такие понятия, как "нация", "государство", "национальная культура" и "национальное самосознание", были введены на Алтае посредством системы советского образования и советской политической практики. В этом контексте данные понятия предполагают, что например, нация – это группа людей, у которой имеются специфические атрибуты, такие, как общность языка, культуры, истории и ее восприятия, национальные герои и символика. После распада СССР были созданы новая национальная символика, появились новые книги об истории и новые памятники национальным героям.

Религия должна была быть частью этих процессов на Алтае и занимала важное место в дискуссиях о будущем алтайской нации. Но, по сравнению с некоторыми другими республиками Российской Федерации, ситуация на Алтае оказалась более сложной и интересной. Вопрос состоял не только в том, как заново ввести в жизнь общества религиозные и моральные принципы, которые, как говорили, были забыты или запрещены в советские времена, но также в том, более фундаментально, какую религию поддерживать.

После распада СССР районы, населенные алтай-кижи, стали центром дискуссий и процессов, связанных с будущим алтайской веры. Вопрос этот волновал многих национальных идеологов, которые в большинстве своем принадлежат к самой большой группе алтайцев – именно алтай-кижи. Особенно Онгудайский и Усть-Канский районы до сих пор являются местом зарождения новых идей и религиозных движений. Сложность алтайской веры, отсутствие четко определенной, иерархической космологии при одновременном существовании множества людей, считающих себя религиозными авторитетами, столкновение с принципами мировых религий, а особенно разных новых движений, инспирированных христианством ("Новая жизнь", "Свидетели Иеговы"), поставили перед алтайскими национальными деятелями вопрос о религиозном будущем их народа. В 1990-е годы местные СМИ были полны статьями сторонников различных мнений, обсуждавших такие вопросы: какая *на самом деле* алтайская вера; что является ее стержнем, а что можно отбросить как влияние извне; должна ли у алтайцев быть одна вера; какая была роль бурханизма для наших отцов; действительно хотели они отбросить "все черное"; какое было отношение бурханизма к шаманству; бурханизм – это ответвление буддизма или отдельная, специфически алтайская вера?

В 1990-е годы сформировалось несколько политическо-религиозных движений, которые по-разному отвечают на эти и другие вопросы. Однако можно сказать, что изначальный интерес жителей алтайских деревень к этим движениям в начале XXI в. уменьшился. Некоторые религиозные деятели стали вступать в прямой конфликт друг с другом, что негативно повлияло на общественную оценку их деятельности. Кроме того, алтайцы с пониманием относятся к современным разногласиям, утверждая, что и раньше, до появления бурханизма, религиозные специалисты на Алтае не поддерживали отношений и боролись друг с другом, чаще всего на духовном уровне.

Мы не станем перечислять в данной книге все религиозные организации алтайцев. Да и некоторые из них довольно эфемерные, существуют всего два–три года. Другие, более крупные, распадаются на мелкие, или, наоборот, мелкие группировки входят в союз друг с другом.

Начнем с описания современного буддийского движения на Алтае, так как почти для всех религиозных организаций принятие или отрицание буддизма является очень важным компонентом самоопределения. В начале 1990-х годов алтайский журналист и общественный деятель Алтайчы Санашкин зарегистрировал религиоз-

* Автор раздела – А. Халемба.

ную организацию "Ак Бурхан". Сначала Санашкин определял цели этой организации как духовное возрождение алтайцев путем возрождения бурханизма. Последний он понимал как феномен, связанный, но не идентичный буддизму. В первые годы существования члены "Ак Бурхан" признавали, что буддизм никогда не был алтайской верой, но подчеркивали, что он в значительной степени повлиял на нее. Со временем контакты с буддийскими организациями России расширились, Алтай посетил представитель Далай-ламы, а "Ак Бурхан" перешла от подчеркивания буддийских элементов в алтайских ритуалах и религиозных представлениях к утверждению, что на самом деле бурханизм и есть форма буддизма, а алтайцы – это буддисты, хотя и не осознающие своей религиозной принадлежности. Организация начала посылать молодых алтайцев на обучение в дацаны (учебу в Агинском дацане закончили пять чел.), инициировала стройку буддийских ступ на территории Республики Алтай, а в 2003 г. в Горно-Алтайске было отведено место под строительство буддийского дацана.

Буддизм наиболее популярен среди интеллигенции и политических деятелей современного Алтая. Это имеет, кроме других, и политические причины. У буддизма есть очень важный политический потенциал. Он связывает Алтай с буддийским миром, особенно с Монголией и Тувой, а также с тибетской диаспорой в Индии. Буддизм также является объединяющей силой, подходящей к требованиям организации государственных структур. В этом смысле буддизм сравнивается с шаманизмом, на который смотрят как на разнообразное и независимое течение и который, как полагают, не способен стать государственной национальной религией (*Humphrey*, 1994). Кроме политических и культурных возможностей кооперации и обмена, которые развитие буддизма предполагает для алтайской нации, некоторых представителей алтайской интеллигенции привлекает философский потенциал буддизма. В нем они ищут родник духового развития и авторитет, на который можно положиться и на основе которого дальше можно строить свои собственные идеи.

Между тем осенью 2002 г. буддийская ступа, установленая в Онгудайском р-не, возле с. Боочы, была разрушена. Виновников разрушения не удалось найти. Но подозрения буддистов, пытавшихся начать судебное разбирательство (дело не приняли в суде из-за нехватки доказательств), пали на членов религиозного движения алтайцев – "Ак јаң".

Это движение зародилось в Онгудайском р-не во второй половине 1990-х годов. С самого начала сформировалась группа лидеров, среди которых самый известный – Сергей (Акай) Кыныев, образованный бизнесмен, несколько лет проживший вне Алтая, прежде всего в Москве. В 1998 г. он вернулся на Алтай и начал организовывать религиозное движение, направленное на создание единой алтайской религии. Он устраивал встречи алтайских "знающих людей" (*билер кижи*), предоставляя им возможность дискуссии на религиозные темы и определения будущей общей дороги развития алтайской веры – *ак јаң*. Кыныев ездил в разные районы Республики Алтай, убеждая людей в необходимости религиозного объединения. Но поскольку реакция людей – как "знающих", так и не имеющих отношения ни к каким сверхъестественным знаниям – не всегда была положительной, он изменил свои изначальные планы и сейчас больше наблюдает за тем, что происходит в религиозной жизни Алтая, собирает материалы, связанные с алтайской культурой. Кыныев признает, что религиозное объединение – это процесс, который необходим алтайскому народу, но он долгий и не терпит спешки.

В начале XXI в. движение "Ак јаң" распалось на несколько ветвей. Можно полагать, что этот распад произошел не в результате каких-то глубоких религиозных разногласий, а из-за борьбы за лидерство. Кыныев зарегистрировал новую организацию "Кин Алтай" и продолжает заниматься организацией встреч "знающих людей", ездит в районы, устраивает конференции, а также помогает в организации общественных молений. Самые активные из тех, кто работал раньше вместе с Кы-

ныевым, но на период 2005 г. не признавал его лидерства, выступают под прежним организационным названием "Ак јаӊ". Ядро этой организации находится в Каракольской долине Онгудайского р-на, а духовным лидером является билер кижи Василий Чекурашев. К сожалению, довольно агрессивная (по сравнению с обычной спокойной манерой поведения алтайцев) форма деятельности этой организации привела к тому, что многие в республике называют "акјановцев" "религиозными фанатами" или даже "алтайскими террористами". Члены этого движения сами признают, что были времена, когда они вели себя слишком агрессивно, вступая часто в споры и обижая собеседников. Посткыныевская "Ак јаӊ", действительно, выделяется среди других движений на Алтае, ссылающихся на традиции. Члены указанного движения очень сплоченные, поддерживают друг друга, но контакты с людьми, не принадлежащими к "Ак јаӊ", ограничивают.

Хотя движение "Ак јаӊ" религиозное, кажется, что причины его создания – социально-политические. Дело в том, что члены движения очень активно выступают против тех инициатив местной власти, которые они считают или несправедливыми, или нечестными, публикуют в местных СМИ критические статьи о политиках, а в случае отказа в публикации – распространяют статьи в виде листовок. При этом "Ак јаӊ" – ярые противники распространения буддизма на Алтае.

Интересное движение среди алтай-кижи представляет собой Школа экологии души "Тенгри" (лидеры – Н. Антонова и Д. Мамыев). Нина Антонова занимается лечением и пропагандой здорового образа жизни и духовного развития, которые, по ее мнению, должны проходить в согласии с природой. Д. Мамыев занимается разработкой концепции так называемой алтайской духовой доктрины, а также общественной деятельностью. Мамыев считает, что, согласно алтайской духовной доктрине, Алтай играет роль пуповины планеты Земля, через которую происходит постоянная связь с внешней средой. Объясняя значение эмблемы своего объединения, Мамыев говорит: "Это синтез науки, философии и религии. Это первое объяснение. Второе: есть три мировых религии. Они составляют кусочки, частички знания о законах мироздания. Третье понимание – чисто алтайское. Ӱч Курбустан – это понимание о законе природы, мироздания. Четвертое объяснение – это христианин хорошо знает: Отца, Сына и Святого Духа. Тоже исходит из триединства. Все эти понятия объединяются в Тенгри, т.е. в небе, в космосе, в пространстве". Можно сказать, что духовая концепция Школы экологии души "Тенгри" начинается с Алтая и его особого значения для судьбы мира и распространяется на весь космос. В начале XXI в. Мамыев стал одним из самых активных сторонников организации на территории Алтая природных парков, что тоже связано с его представлениями об особенном значении Алтая для мировой экологии.

На современном этапе религия алтай-кижи преображается под влиянием национальной идеологии и процессов глобализации. Местные религиозные лидеры вынуждены вступать в контакт с миссионерами – представителями мировых религий и тех или иных религиозных движений. Это ведет к стремлению четко определить принципы и догмы алтайской веры. В связи с этим приведем отрывок из статьи Н. Садаловой, опубликованной в 1999 г. в республиканской газете "Алтайдыӊ Чолмоны": "В давние времена наши мудрые предки избрали Боодо-Бурхан *јаӊ* (имеется в виду бурханизм. – *А.Х.*). Конечно, избрали ее неспроста. Но мы до сих пор делимся на поклонников *Ак јаӊ*, поклонников *Алтай јаӊ*, поклонников *Кам јаӊ*. В такой ситуации, конечно, очень легко людей свести с пути. Поэтому алтайцы должны быть осторожны. Почему не может у нас быть единого выхода, почему не можем преодолеть всех этих делений? Этот вопрос не был достаточно обсужден во время Курултая алтайцев (в феврале 1999 г. – *А.Х.*). Буддизм тоже не одобряют. Даже звучали голоса, чтобы мы жили так, как раньше (т.е. без одной веры. – *А.Х.*). Но если мы так сделаем, все эти секты набросятся на нас и потянут нас в разные стороны. Как мы этого не понимаем? После такого, будем ли мы одним народом? Какие мы люди,

если не понимаем, когда православные нам говорят, что 60% алтайцев – крещеные? Давайте думать о путях спасения, время нас ждать не будет".

Утверждение, будто 60% алтайцев – крещеные, несколько преувеличено. Правда, статья вышла в период конфликта между православной церковью и алтайскими лидерами, объединенными в организации "Эне тил" (материнский/родной язык). В середине 1990-х годов Алтайская духовная миссия была восстановлена. Периодически возникающее взаимонепонимание между указанными субъектами основано на умалчиваемом, но подразумеваемом наследии духовной миссии. Две крайние точки зрения можно выразить таким образом: мнение алтайских идеологов – христианизация привела к деэтнизации и люпменизации алтайцев; мнение русских идеологов – христианизация послужила благом для алтайцев, приобщив их к более развитой культуре. Конфликт протекает перманентно, и в него оказываются втянутыми все те, кто открыто выражает свое мнение.

Традиционные представления алтайцев о здоровье / нездоровье*. Здоровый человек – это тот, кто находится в гармоничном взаимоотношении со всеми мирами (слоями) Вселенной (*орчылан*), Землей (*јер-телекей*), родиной (*Алтай*), ведет правильный образ жизни, соответствующий нормам традиционной культуры. Эти нормы относительно просты: кижинин *јӱрӱми аайлу-башту, өйлӱ-кемдӱ болор учурлу*, что значит "жить в ладах" с пространственно-временным континуумом. Все составляющие комплекса – природа / стихии /мир духов / предки / человек – связаны между собой и могут варьировать: природа – человек, стихии – человек, человек – человек и т.д.

"Жить правильно" – это прежде всего знать во всем меру: в пище (не переедать); во сне (спать 5–7 часов); во взаимоотношениях с родственниками и соседями (помогать, сочувствовать, поддерживать в добрых начинаниях, радости и горе, не осуждать, не ссориться, не завидовать); в охоте (убивать зверей и птиц в количестве, достаточном для питания семьи или шитья шапки); в сборе даров природы (для собственных нужд); в проявлении эмоций и чувств привязанности и ненависти (за бурными эмоциями веселья, радости следует не менее сильный спад – как говорят в таких случаях, *"каткы бажы – калак"*, т.е. "смех завершается плачем"; нельзя долго оплакивать покойников – им будет трудно совершать переход в "иной" мир, а по прибытии нужен покой); в мыслях и поступках (не желать зла, так как эти мысли, как и злодеяния, имеют свойство "возвращаться" к "хозяину" и преследовать его) и др. Вознаграждение за "правильную" жизнь – отменное здоровье, долголетие, многодетность, уважение социума, материальный достаток и благополучие.

Таким образом, человек должен стремиться жить в согласии с самим собой, с родственниками, общиной, духами и божествами, природой. Природа в данных представлениях – это прежде всего совокупность природных объектов, именуемая Алтаем. Алтай – это и отдельное жилище, и поселение, и речная система, а сегодня еще и район, и Республика Алтай, любая страна мира, т.е. "этот мир / свет", а также "тот свет" или "иной мир", в котором обитают умершие (*Тюхтенева*, 1995. С. 177).

В "этом мире" проживает огромное количество "малых миров" – сообществ насекомых, птиц, змей, зверей, деревьев, трав и пр. Это, к примеру, "миры" муравьев и пчел (*чымалынын ла адарунын јурты – ол бӱдӱн телекей* – "поселения муравьев и пчел – это целые вселенные"). Кроме того, эти насекомые социальны, как человек, поэтому требуют к себе равноправного отношения. Разрушение муравьиной "вселенной" влечет за собой асоциальность человека – у разрушителя не будет семьи и детей. Медведь, волк, тарбаган некогда были людьми и потому сохранили способность понимать речь человека. Для "обмана" этих животных, объектов охоты,

* Этот и последующие разделы (кроме "Музыкальная культура и фольклор") написаны С.П. Тюхтеневой.

применяется особый язык. Волка называют "дядя", а медведя – "дед". С ними можно договариваться. По словам одного жителя Улаганского р-на, его знакомый чабан вслух просил волка не трогать его овец, взамен пообещав не пугать его стрельбой. Всю зиму он видел следы волка вокруг своей стоянки, но ни разу волк не проник в овчарню. Итак, со всеми сообществами природы контакт должен строиться на основе принципов правильного поведения.

Главными стихиями, влияющими на здоровье человека, считаются следующие: огонь – дочь небесного божества, называемая *тридцатиглавая Мать-Огонь, мерзлое отмораживающая, сырое жарящая*; вода, представляемая в антропоморфном образе женщины/ девушки или мужчины, а также ветер, холод, жара, солнце и луна. Последние два – это объекты поклонения и природного, и божественного характера ("солнце бурхан" – *Күн Пыркан*, "луна бурхан" – *Ай Пыркан*). Обращение к ним начинается обычно со слов "озолоп чыккан күн пыркан, оройтып чыккан ай пыркан" – "раньше всходящее солнце бурхан, позже всходящая луна бурхан", что указывает на их времяупорядочивающие функции.

Мир духов – это мир мелких локальных духов-хозяев, в том числе и душ людей, которые после смерти обитают на земле, став духами-хозяевами местности.

Мир предков – это мир предков-шаманов и родоначальников, от которых ведут свое происхождение современные алтайские роды-сеоки, а также предки вообще, живущие, как уже отмечалось, в "истинном Алтае", или мире мертвых (*чындык Алтай* – "истинный Алтай", противоположный *төгүнчик Алтай* – "обманчивому Алтаю", в котором живут люди).

Человеческий мир – мир живых людей, отношения в котором регулируются нормами обычного права. До сих пор актуальны нормы семейно-брачного урегулирования. Взаимоотношения мужа и жены, родителей и детей, дяди/тети и племянников, братьев и сестер разных степеней родства, родственников и свойственников по браку также сказываются на здоровье/нездоровье.

Для более детального рассмотрения причин возникновения болезней человека вначале следует сказать о том, что болезнь может появиться как вследствие нарушения тем или иным человеком норм взаимоотношений внутри указанного выше комплекса, так и вследствие совершения ошибочных действий его родителями, дедушками/бабушками или иными предками. В этом случае следует говорить о болезни как о наказании, передающемся из поколения в поколение. "Наследственные" болезни такого рода могут передаваться до седьмого поколения включительно, в особых случаях – до двенадцатого. Далее они исчезают.

По рассказам информантов, в с. Яконур Усть-Канского р-на жила семья с несколькими глухонемыми детьми, которые позже вынуждены были переехать в Горно-Алтайск, где имелась специальная школа. Глухонемота детей явилась результатом "неправильного" поведения отца семейства в юности – он ловил птичек и вырывал им языки. За это злодеяние он поплатился здоровьем и будущим своих детей.

Еще один пример о "наследуемых" болезнях-наказаниях за анормативное поведение. В семье с несколькими мальчиками до 40-летнего возраста доживает лишь один из них или вообще все мальчики умирают в юношеском или молодом возрасте – это интерпретируется как наказание человека посредством лишения его внуков/правнуков, т.е., в конечном итоге, лишения *семени* и *очага*. Отсутствие в семье и, шире, роде-сеоке мальчиков воспринимается как трагедия, потому что род у алтайцев патрилинейный. До начала XX в. практиковался обычай разрушения жилища и погашения огня в очаге в случае смерти последнего мужчины в семье. Ни один другой мужчина из другого рода-сеока не может продолжать поддерживать огонь в очаге оставшихся вдовы и детей, так как огонь в юрте молодоженов зажигается от огня отцовского очага (отсюда традиционный ответ замужней женщины на вопрос о роде ее мужа: "сижу у очага рода-сеока майман", к примеру). Во избежание возможных проблем, связанных с нежеланием души умершего мужчины покидать свои

очаг и жилище, его семья должна переехать вверх по течению реки в сторону восхода солнца.

"Неправильная" жизнь мужчин и женщин, как правило, связана с их повседневной деятельностью – охота, скотоводство у мужчин и домоводство у женщин. Так, женщинам приписывается склонность к излишней болтовне – дети и внуки злоязычной сплетницы рискуют стать объектами сплетен. То есть они "наследуют" те отрицательные черты характера и поведения, которые осуждала их мама или бабушка.

Одна из частых причин заболевания человека – потеря им "души" *сӱне* или *кут*. Вопрос о количестве душ у живого, здорового человека в алтаеведении все еще остается открытым. В данном контексте (т.е. "потери души"), предположительно, два приведенных термина синонимичны. Вероятно, тот или другой термин применяются соответственно возрасту человека.

Потеря души может произойти в связи с внезапным испугом, при чихании, из-за кражи души здорового человека шаманом или иным "знающим" человеком. При чихании, как считают алтайцы, случайно вылетевшую душу могут схватить и унести в иной мир *кара неме* ("нечто черное", слуги Эрлика, царя нижнего мира) или *кӧрмӧс* ("невидимые"), поэтому находящиеся рядом с чихнувшим люди должны обязательно громко сказать: *"Ийт чыч(ты), бок ju!"* – "Собака испражнилась, кал съешь!", или *"Таш кап!"* – "Камень схвати!", или *"Ак Пыркан!"* – "Белый Бурхан!" Нечистая сила, крутящаяся всегда возле людей, услышав сказанные слова, бросается в сторону, душа человека успевает вновь через нос войти в тело и тем самым спастись от похищения.

В случае похищения или потери души человек становится вялым, болезненно бледным, глаза тускнеют, он слабо реагирует на внешние раздражители. Без души человек может прожить от нескольких дней до 3 лет. Если вовремя установить диагноз, то возможно вернуть душу в тело. Специалист по "ловле души" и возвращению ее – шаман. Сегодня на Алтае не очень много таких специалистов – всего несколько человек. Раньше, как рассказывали старики, это обычно происходило так. После установления причины болезненного состояния человека (без видимых объективных проявлений) к больному приглашали в дом шамана (кам). Он, удостоверившись в отсутствии души, производил обряд "ловли". Камлание проводилось в жилище больного в присутствии всех членов семьи и родственников. В жертву приносились те овцы или лошади из стада заказчика, на которых указывал сам шаман. Шаман обращался к божествам верхнего, небесного, или нижнего, подземного, миров и просил их помощи в возвращении души больного. По словам одного шамана, когда он просит помочь найти и вернуть в "лоно" душу, помощники небесных божеств в виде вихря окружают заблудшую душу и подводят ее к хозяину, а он, шаман, помогает ей войти в тело (ПМА, 2003 г.).

В том случае, если душа покинула тело случайно, вследствие испуга, с водворением ее в тело особых проблем не было. Если же душу похитили кӧрмӧсы, то шаман обращался непосредственно к их хозяину, царю подземного мира Эрлику. Из разговора с этим божеством кам выяснял, была ли похищена душа в связи с тем, что у данного человека истек срок жизни на земле и скорая его смерть была "плановой", предначертанной ему судьбой, данной от божества-творца *Jайаачы Кудай*. Если выяснялось, что душа похищена с целью убийства другим шаманом или раньше отведенного срока, то шаман вступал в переговоры и, как правило, выпрашивал ее обратно. Вызволенную из неволи душу кам помещал в свой бубен и затем ударом колотушки "вбивал" ее в ухо пациента.

Рассказывают также, что душа может покинуть тело в случае внезапного пробуждения ото сна, в случае сильного испуга при камнепаде. Такая душа блуждает в поисках своего хозяина. Ее слабый голос, зовущий хозяина по имени, особенно хорошо слышен вечером, в особый период времени, называемый алтайцами "красный вечер" (*кызыл энир*). Блуждающую душу ловят в ковш и вдувают/вбивают в правое

ухо. Однако, кроме души, человека в этот период могут звать также "невидимые" – кӧрмӧсы. Поэтому вечером на зов следует откликаться, как говорят старики, иначе, чем днем: нужно спросить: "Что случилось?". Потеря души и смерть вследствие этого не связаны с морально-этическими нормами. Они, скорее, обусловлены представлениями о судьбе и времяисчислении (*Тюхтенева*, 1999. С. 73–82).

После возвращения души в тело человек просыпается как от долгого сна; состояние его улучшается, щеки краснеют, глаза вновь начинают блестеть.

Как рассказывают *көспӧкчи* – ясновидящие, они видят, как "невидимые" уводят душу. Если душа сопротивляется, то ей можно помочь следующим образом: бросить поперек дороги, по которой идут "невидимые" и душа, дерево, палку или полено. Однако, по мнению одной шаманки, люди с таким статусом, как у нее, не имеют права вмешиваться в происходящее – даже если и *видят*. Помочь можно будет только тогда, когда родственники придут с просьбой о возвращении души (ПМА, 2003 г.).

Иные болезни вызываются вполне материальными причинами – из-за простуды или перегрева, неправильного питания, вследствие слабого функционирования частей организма. Для лечения этой категории болезней применяются лекарственные средства животного, растительного и минерального происхождения (Алтай јанг, 1995; *Вербицкий,* 1893). Лекарства животного происхождения краткого срока хранения добываются специально при заболевании человека, некоторые хранятся длительное время. Большая часть применяемых средств известна практически всем алтайцам. Но есть и такие, которые используются только узкими специалистами. К числу широко известных лекарств относятся кровь, печень различных видов оленей, струя, рога и в малых дозах желчь кабарги (*тоорғының кини* – пуповина кабарги), хвост оленя (*аңның куйругы*), желчь и мясо медведя, желудок рыси, мясо и нутряной жир тарбагана, шкура и жир барсука, мочевой пузырь, мясо и кости черного крота, мясо и шкуры змей, дождевые и обитающие под корой сваленных деревьев белые черви, перья, жир, желчь, печень, яйца диких птиц, коровье, кобылье, овечье молоко, свежее и топленое масло, мягкий сыр *быштак*, сыворотка, сметана, кисломолочные продукты *ааречы*, *ӧрӧмӧ*, *кӧӧрчӧк*, моча и испражнения грудного младенца, грудное молоко.

Продукты питания также являются лекарствами. Алтайцы пищу разделяют, согласно оказываемому эффекту, на две категории: горячую и холодную. К "горячей" относятся все молочные продукты, мясо и мясной бульон, чай, талкан (молотое обжаренное зерно ячменя или пшеницы). Именно эта категория используется в качестве лекарственных средств при общем утомлении организма после длительных болезней, при гриппе и простудных заболеваниях, некоторых болезнях желудка и желудочно-кишечного тракта.

Болезни суставов и некоторых внутренних органов (женских) лечат при помощи контактного массажа *сыймуучы* – "гладящие". Ранее были специалисты, называемые *сыныk-бычык тудаачы* ("держатель переломов"), которые выполняли роль современных хирургов-травматологов и способствовали правильному сращиванию костей после переломов как руками, так и словами (*шыпшап* – "шепча"), а также лекарственными средствами. В арсенале народных лекарей есть много различных способов лечения, описание которых требует специальной работы. При помощи этих средств лечат внутренние болезни: желудочно-кишечные, легочные, болезни почек, печени, а также нарывы, болячки на поверхности кожи, болезни глаз, полости рта, зубы и пр.

Лекарственные средства растительного происхождения. Самое известное и широко используемое – дерево *арчын* / *артыш* – горный можжевельник. Это не только лекарственное средство, но прежде всего средство для "очищения" души и тела. Алтайская разновидность можжевельника растет на высоте от 1500 м над уровнем моря. Это дерево имеет наиболее высокий сакральный статус из всех ле-

карственных средств растительного происхождения. Различают два вида – *кой арчын* (букв. "овца-можжевельник") и *ат арчын* (букв. "лошадь-можжевельник"). Первый вид имеет более мелкие размеры, его листья (иголки) растут гуще. Второй вид, соответственно, крупнее. Кроме того, различают *тижи арчын* (букв. "самка-можжевельник") и *иркек арчын* (букв. "самец-можжевельник"). Обладает асептическими, противовоспалительными свойствами.

Также широко известны лечебными свойствами *алтын тазыл* (букв. "золотой корень"), *кызыл тазыл* / *кадышкын* (букв. "красный корень"), корни *чейне* (дикорастущий пион уклоняющийся), листья и корни бадана *кылбыш*, кора деревьев, ягоды, шишки и смола вечнозеленых деревьев.

Лекарственные средства минерального происхождения – мумие (*чӧлчи* / *сыгырганның богы* / *куйдың саңыды*), окаменевшие минеральные соли целебных источников, затвердевшие минералы, извлекаемые из желудка и нутряного жира овец, коз и желудков птиц. Для лечения переломов широко используются медь, серебро и так называемая "каменная нить" *кайаның учугы* – минеральные наплывы.

Наряду с указанными средствами для избавления от различных болезней практикуется лечение минеральными водами *аржаан суу*. Целебные источники Алтая различны по составу, содержат серебро, радон, сероводород и другие химические элементы. Их посещают, как правило, в период "желтой листвы" (*сары бӱр*), когда аржааны "созревают" и их свойства усиливаются. Аржаан нельзя посещать человеку, у которого в текущем году умер кто-то из семьи или близких родственников, – он считается нечистым и "вредным" для источника.

Есть специальная категория людей, сопровождающих на аржааны путников. Они ведут группу, сообразуясь с фазами луны (период молодой луны), приметами и символами, встречающимися по пути. Они руководят действиями больных в лагере, возле источника, наставляют в правилах поведения и приема воды внутрь, наружно и т.д. Они же интерпретируют сны, видения и прочие события. Аржааны имеют духов-хозяек – обычно их представляют в виде молодых девушек или женщин. Есть также аржааны, духи-хозяева которых предстают в образе мужчин. Дух-хозяин аржаана может показаться в виде змеи – тогда проводник просит человека, увидевшего змею, покинуть эту местность – от лечения будет только вред. Причиной может служить неправильное поведение больного – супругам, к примеру, в этот период запрещено иметь интимные отношения. Нельзя также громко разговаривать, шуметь, перешагивать через "голову" – исток родника. Подношения духам делаются сообразно их возрасту и предпочтениям – бусы и красивые пуговицы для духа-хозяйки источника, если она показывается в облике молодой девушки или женщины. Посещать один и же тот же аржаан рекомендуется (если ощутима польза) 3 раза для достижения успеха и его закрепления. Наиболее оптимальный срок пребывания на аржаане – три, пять или семь дней. После посещения целебных источников два последующих года необходимо еще 2 раза побывать там же. Таким образом, три года подряд посетив аржаан, можно сделать перерыв в несколько лет (в зависимости от состояния здоровья), а затем вновь возобновить лечение.

Все описанные лекарственные средства, применяемые алтайцами, считаются *байлу* – сакральными. Их сбор и приготовление обставляются целым рядом специальных обрядов. В качестве основного правила сбора и применения следует отметить временны́е и количественные ограничения (*ӧйлӱ-кемдӱ*) в соответствии с возрастом, состоянием здоровья/болезни, беременностью и пр. Арчын/артыш, к примеру, может срывать только мужчина, в семье и среди родственников которого в текущем году не было покойников, т.е. он должен быть ритуально чистым. Он может сорвать только четыре или шесть веточек, предварительно принеся жертву-выкуп (молоко, ленточки белого цвета) и попросив "разрешения" у можжевелового дерева. Мужчина представляется и указывает цель: "я, имярек, из такого-то рода-сеока, сын такого-то, внук такого-то, прошу вас разрешить мне взять арчын для такого-то

человека (или семьи) с такой-то целью". Идти за арчыном следует в период молодой луны, рано утром. Точно с такими же просьбами обращаются к духам-хозяевам природы (духу-хозяину Алтая) перед тем, как сорвать лекарственную траву: "не для забавы, а для лечения беру у Вас ..."

Есть лекарственные средства, не рекомендуемые для применения нерожавшим женщинам и девушкам, – например, кабарожья струя. Причина, как объясняют люди, заключается в том, что кабарга очень тяжело телится – из-за невыносимых мук она просовывает голову между стволов деревьев и иногда сворачивает шею или умирает от удушения. Если нерожавшие женщины или девушки будут лечиться струей кабарги, их ожидают тяжелые роды.

Для современных алтайцев характерно обращение к *неме билер кижи* – "знающему человеку" (к так называемому *эки тилду* – "с двумя языками", т.е. умеющему говорить с миром людей и миром духов) для установления причины заболевания. После диагностики "знающий человек", как правило, рекомендует больному обратиться к конкретному *эмчи* – лекарю. Последний объясняет больному, какие именно средства и предметы он должен принести, сколько раз следует посещать лекаря.

Лекари имеют специализацию – массажисты, лечащие благопожеланиями (*алкыш*), горловым пением (*кай*), травами и пр. Новый метод лечения – использование заговоренной воды и отливание воском, практикуемые некоторыми эмчи. Как правило, эти лекари относятся к крещеным алтайцам (*кресттӱ*) и применяют "русские" способы лечения. Есть лекари, работающие только с детьми, – последних, как правило, "очищают" при помощи горящей веточки арчына или "обмывают" водой.

Имеется общедоступный способ успокоить повышенную нервозность ребенка, возникающую после того, как на него посмотрел человек с "черными глазами" (*кара кöс тийген*) или что-то сказал человек с "черным языком" (*тил-оос тийген*). Для успокоения ребенка мать должна набрать в рот воды и трижды "покусать" воду, затем этой водой обмыть руки и лицо ребенка. Второй способ – дома зажечь веточку арчына и "очистить" дымом (*аластаар*) ребенка, проводя посолонь вокруг головы, груди, подмышек, живота, колен и ступней. Поскольку маленькие дети считаются слабыми, то у алтайцев не принято до одного–трех месяцев ходить в гости к тем, у кого есть новорожденные дети. Даже если и приходят поздравить, на детей обычно не смотрят, говоря: *кызыл эттиң неезин көрöр* ("что смотреть на красное мясо"). По истечении трех месяцев на детей можно смотреть, предварительно подарив подарок "на зуб" – положить в колыбель / кроватку малыша монету (бумажные деньги), пуговицу или одежду. Эти меры предохраняют ребенка от невольного воздействия глаз гостя.

Для описания здорового и больного человека используются стереотипные цветовые характеристики. Так, здоровый мужчина описывается как *кара-кӱрең чырайлу* ("с черно-коричневым лицом"), женщина – как *кызыл-марал чырайлу* ("с красно-розовым лицом"). Больной человек всегда имеет лицо бледное (*чырайы куу*) или бескровное, безжизненное, "бесцветное" (*чырайы öң-сӱр јок*). Немаловажное значение имеет описание физического и эмоционального состояния глаз. Здоровый человек жизнерадостен, его глаза "светятся, как угольки в костре" (*көзи чокту*), блестят (*суркурап јат*). У больного глаза тусклые (*көзи боромтык*), взгляд колючий (*көзи кадалгак*).

Алтайцы считают неприличным в разговоре уделять много внимания болезням. Считают, что чем меньше о них говорить, тем меньше будет сил у болезней. При встрече, к примеру, на традиционный вопрос о состоянии здоровья даже больной должен сказать, что он здоров. Многие достаточно негативно относятся к фармакологическим лекарственным средствам официальной медицины. Хотя новое поколение алтайцев имеет иной, более гибкий взгляд на жизнь и на медицину.

Следует сказать, что сегодня традиционные представления не всегда могут быть полезны. Большинство алтайцев, независимо от возраста, нечасто посещают

поликлиники и неохотно соглашаются на госпитализацию. Поэтому многие случаи с летальным исходом имеют одной из причин позднее обращение за медицинской помощью. Несмотря на имеющееся представление о том, что здоровье – это заслуга и несомненная жизненная ценность, беречь его при помощи европейской медицины алтайцы еще только учатся. В современном алтайском обществе традиционная народная медицина продолжает оставаться востребованной не только в силу дороговизны лекарств в аптеках, но и потому, что она эффективна.

Календарь. Календарь, как строго регламентированная система общепринятого времяисчисления, бытует у алтайцев до сих пор. Год (*јыл*) – самая крупная единица измерения времени – состоит из двух больших сезонов: теплого – весенне-летнего и холодного – осенне-зимнего. Времена года – весна (*јас*), лето (*јай*), осень (*күс*), зима (*кыш*) – входят в эти два сезона. Год состоит из 12 лунных месяцев по 30 дней в каждом. Дополнительный, уравнивающий лунный и солнечный годы 13-й месяц, очевидно, вставлялся между зимними месяцами, поскольку именно на зимние месяцы приходится наибольшее количество вариантов названий.

Названия месяцев у южных алтайцев отражают древний охотничье-собирательский хозяйственно-культурный тип. Наиболее архаичными можно считать названия, которые содержат фенологическую характеристику месяца. Необходимо отметить такое существенное явление, как сосуществование вариантов названий месяца среди одной этнической группы алтайцев.

Начало нового года связывается с приходом весны и оживлением природы. Первый месяц года – март, называемый у алтай-кижи "теплый месяц" (*тулаан ай*). Об этом месяце существует такая поговорка: "В месяце тулаан человек, имеющий косы (женщина), не сидит дома, имеющий копыта (скот), не стоит в стойле, имеющий когти (зверь), не лежит в норе" ("*Тулаан айда тулунду кижи үйде отурбас, туйгакту мал чеденде турбас, тырмакту неме ичеенге јатпас*"). Первую часть приведенной поговорки наши собеседники поясняли так: в марте праздновали приход нового года. Для этого праздника, называемого "праздник развязывания мяса в ууче" (*үүче чечер байрам*), сохраняли лучшие мясные и молочные припасы. Родственники и соседи, как было принято, ходили друг к другу в гости – отсюда "не сидящие дома женщины". В марте пробуждались от зимней спячки так называемые "семь слепых земли" (*јердин јети сокоры*) – барсуки, кроты, медведи, змеи, тарбаганы, суслики. Скот же в это время пасется на прошлогодней траве, освободившейся из-под снега.

Об этимологии слова "тулаан" Н.А. Баскаковым, составителем алтайско-русского словаря, высказано мнение, что оно означает "животное пятилетнего возраста, корова или лошадь" (*Баскаков, Тощакова*, 1947. С. 157). Для выражения сущности этого месяца – первого теплого месяца после зимних – нам кажется более подходящим монгольское слово "дулаан" – "теплый". Кстати, один из зимних месяцев называется "чагаан ай" от монгольского "белый" (*цагаан*) – белый месяц", что не удивительно в контексте древних этнокультурных связей тюрко-монгольских народов Сибири и Монголии.

Второй месяц весны у алтай-кижи называется "месяц растения кандык" (*кандык ай*), а также "пёстрый месяц" (*чоокыр ай*) или "сомнительный, ни то, ни сё, ни теплый, ни холодный месяц" (*эренис ай*). Это апрель по григорианскому календарю. Алтайцы говорят, что 15 дней апреля относятся к весне, а 15 – к лету, потому что в этом месяце днем очень тепло, а по утрам и по вечерам еще холодно. Май – первый летний месяц. Он называется "месяц кукушки" (*күүк ай*). Июнь – "месяц малой жары" (*кичу изу ай*). Алтайцы считают, что в июне "трава уколола глаза лошади" – трава вырастает настолько, что скот начинает наедаться досыта на летних выпасах. Это время увеличения надоев молока. В июне проводились моления "зеленая листва" (*јажыл бүр*). Июль у алтай-кижи называется "месяц большой жары" (*јаан изү ай*), август – "летний месяц самца косули" (*јайгы куран ай*), сентябрь – "осенний

месяц косули" (*кӱски куран ай*), с которого можно начинать охоту на маралов. Октябрь носит название "месяц большого ветра" (*ӱлӱрген ай*), ноябрь –"месяц малого ветра" (*кӱчӱрген ай*) или "месяц вхождения силы мороза", согласно другой интерпретации этого названия. Декабрь называется "зимний месяц косули" (*кышкы куран ай*), январь – "месяц жалящих морозов" или "белый месяц" (от монгольского слова "цагаан" – "белый" (*чаган ай*), февраль – "месяц горной овцы" (*кочкор ай*).

Анализ смыслового содержания названий месяцев календаря алтайцев показывает, что они в основном отражают явления природы, характерные для данного временного промежутка в данных природно-экологических условиях. В них зафиксированы фенологические наблюдения народа. Меньшее количество названий связано с архаичной хозяйственной деятельностью – охотой и собирательством.

Счет дней вели по фазам луны. Выделяют два основных периода лунного месяца – новой (*айдың јаңызы*) и старой (*айдың эскизи*) луны. Первый начинается днем нарождения луны и продолжается до полнолуния (*айдың толууны*). Алтайцы различают "белое полнолуние" (*айдың ак толууны*) – это первый день полной луны, "желтое полнолуние" (*айдың сары толууны*) – второй день, "красное полнолуние" (*айдың кызыл толууны*) – третий день, после которого луна начинает "стареть", убывать. Второй, т.е. период "старой луны" (*айдың эскизи*), длится до того, как станет невидимым диск луны. Это происходит при наступлении "третьей старой луны", за которой следуют невидимые вторая и первая "старая луна", после чего луна "переворачивается".

Затем счет идет так: "первая новая луна" "вторая новая луна" и, наконец, третья – видимая – "новая луна". Дни (ночи) без луны называются днями "середины луны" (*айдың аразы*). Таким образом, один месяц состоит из 15 дней "новой луны", причем день "белого полнолуния" считается пятнадцатым, а день "желтого полнолуния" – вновь 14-й день, только уже "старой луны". Счет ведется до дня "первой старой луны". Полагают, что луну в дни двух первых и двух последних фаз могут видеть лишь собака и корова.

Дни новой луны от третьего до пятнадцатого считаются благоприятными для проведения различных благоносных мероприятий (т.е. когда можно, как говорят алтайцы, "испрашивать благодать" – *быйан сураар*) и важных начинаний. В эти дни рекомендуется отправляться в дальний путь, посещать целебные источники, обращаться к лекарям, проводить свадьбы и праздники, важной составной частью которых являются религиозные церемонии.

В основе летоисчисления у алтайцев лежит 12-летний календарный цикл. Годами этого цикла датированы (с переводом на используемое в царской России юлианское летоисчисление) письма алтайских зайсанов, адресованные в коллегию иностранных дел, а также российской военной администрации в Сибири. Официальное летоисчисление было ориентировано на календарь Джунгарского ханства, данниками которого с 1630-х годов являлись предки алтайцев.

В исторической литературе имеются сведения об использовании алтайцами календаря, широко распространенного в странах Центральной и Юго-Восточной Азии, именуемого 12-летним животным циклом. Исследователи подразделяют народы, применявшие и применяющие по сей день данный календарь, на две группы – восточную и западную. При этом в последнюю включаются в основном тюркоязычные народы, пользовавшиеся лишь 12-летним циклом, а в первую – народы, которые применяют 60-летний цикл, используя 12-летний календарь для счета часов, дней, месяцев и лет (*Захарова*, 1960. С. 32–65). Согласно такому подразделению, алтайцев следует отнести к западной группе, поскольку нет сведений об использовании ими 60-летнего цикла. У большинства тюркоязычных народов циклический 12-летний календарь называется словом "год" (йил, джиль, жил, чыл), у алтайцев – јыл.

Как и другие народы, использовавшие календарь 12-летнего животного цикла, алтайцы выделяли годы хорошие / благоприятные, неблагоприятные и средние для

жизнедеятельности природы и человека. Однако характеристики одного и того же года у разных народов часто могут не совпадать. В этом, вероятно, заключается специфика, обусловленная различием природно-климатических зон и хозяйственно-культурных типов, определяющая календарь каждого конкретного народа.

Циклический календарь имел широкое применение в повседневной жизни алтайцев. По нему определяли возраст человека, его характер и ожидаемую судьбу. Как характеристика года, определяемая по приметам, сопровождающим наступление нового года, так и характеристика родившегося в этот год ребенка непосредственно связывались с нравом того животного, под знаком которого проходил год. Считается, что характер года отражается на характере человека – родившийся в твердый, неблагоприятный год будет иметь сложный характер, мысли его будут черно-серые, у родившегося в мягкий год, наоборот, хороший, покладистый характер, он будет защищен от злых сил (*курчуулу* – букв. "быть опоясанным невидимыми силами добра") с рождения и сделает много полезного для своего народа.

У алтайцев годы имеют следующие названия: чычкан (јыл) – (год) мыши, уй / ийнек – коровы, бар – барса, койон – зайца, улуу – дракона, јылан – змеи, ат – лошади, кой – овцы, мечин – созвездия Плеяд, такаа – курицы, ийт – собаки, какай – кабана.

Восприятие возраста человека в традиционном мировосприятии алтайцев основано на сравнении его возрастных возможностей с теми качествами, которые считаются присущими тем или иным предметам утвари или представителям животного мира. Так, считается, что в 10 лет человек подобен собаке, в 20 – белке, в 30 – волку, в 40 он становится смирным, спокойным, в 50 преисполнен достоинства, подобно памятнику, в 60 подобен костылю, в 70 – рычагу, в 80 – мешалке, в 90 – ступе, в 100 – яйцу.

Таким образом, календарь и связанные с ними представления алтайцев сохранили до сего дня свои архаические, во многом мифологические основы. Ныне традиционный календарь алтайцев сосуществует и используется параллельно с российским государственным григорианским календарем.

Праздничная культура. *Праздники (собрания) сеоков.* Летом 1989 г. в местечке Текпенек, выше с. Боочы Онгудайского р-на собрались представители рода майман, подразделений *кара* и *когол*. Эта встреча была названа ими *маймандардынг байрамы* – "праздник сеока майман". Инициатива проведения праздника исходила от представителей старшего поколения, которые занимали более активную позицию по сравнению с молодежью. Когда вслед за майманами к проведению своих праздников начали готовиться сеоки тодош, иркит, разгорелся спор и даже высказывались требования запретить проведение праздников, так как кому-то в них виделась опасность родового обособления, которая может привести к расколу алтайцев. Впрочем, алтайские этнографы вполне обоснованно считают, что эти опасения напрасны, так как внутренняя структура института сеока исключала возможность единоличного его существования.

Каждый род собирается на родовых местах. Кыпчак в местечке Тоотой (Онгудайский р-он), тоолос – в Тумечине того же района, мундус – в родовых владениях последнего зайсана мундусов Адыёка.

Сегодня праздники сеоков стали периодичными, их проводят раз в два-три года. Объявления о предстоящем празднике публикуются в районных и республиканских газетах. В программе, как правило, отчет зайсана за прошедший период, концерт, спортивные состязания и совместная трапеза *(Кыдыева,* 1994. С. 51–57).

Праздники общереспубликанские и межрегиональные. В самом конце 1980-х годов идеи "возрождения" традиционной этнической культуры алтайцев занимали умы почти всех, а претворяли в жизнь эти идеи и журналисты, и ученые, и инжене-

ры, и университетские преподаватели, и школьные учителя, и рядовые бабушки и дедушки. Так, например, было в 1988 г. в с. Ело Онгудайского р-на во время проведения первого в современной истории алтайцев праздника *Эл Ойын* ("Народные игры"). Только режиссер театрализованного представления имел соответствующую специальность, артистами же выступили местные жители, в большинстве своем – пожилые люди. Инициаторами праздника были представители городской алтайской творческой интеллигенции.

В 1989 г. журналисты республиканской газеты "Алтайдын Чолмоны", выходящей на алтайском языке, провели первый конкурс эстрадной песни на алтайском языке, получивший название *Кумуш кайырчак* ("Серебряный сундук").

Названные два мероприятия сегодня можно отнести к "ключевым эпизодам" истории современной этнической культуры алтайцев. Всего было проведено два конкурса, затем, вместо любителей, этим стали заниматься специалисты, и сегодня в республике проводится несколько песенных конкурсов – в жанре протяжной песни, эстрадный, бардов, ансамблей, школьников и пр.

Эл Ойын. Важнейшим событием культурной жизни общественности Республики Алтай конца 1990-х годов является проведение начиная с 1988 г. массового праздника Эл Ойын. Ныне этот межрегиональный народный праздник проводится раз в два года в разных районах республики. Каждый район представляет свои таланты. Туристы и гости могут видеть, в частности, красочные исторические спектакли, повествующие о прошлом алтайцев (о героях сказаний). В рамках праздника проходят концерты и конкурсы. Желающие могут приобрести предметы народных мастеров и ознакомиться с местными достопримечательностями. Тысячи людей спешат летом в горы, чтобы вместе окунуться в стихию народного веселья. Эл Ойын – кочующий праздник. Праздник – это и выступления разноязычных фольклорных групп, прекрасные театрализованные представления на фоне природы (выступают в национальных костюмах близ выстроенных юрт). Эл Ойын не обходится без национальных спортивных игр. Борьба *күреш*, поднятие тяжестей, бег с сидящим на спине седоком *тоңжаан јүгүрүш*, игра в национальные шахматы *шатра*, игра плеткой *камчы* и другие придают азарт и волнение радости празднику. Но самое прекрасное зрелище – конные виды спорта. Национальное родео *эмдик үредиш* – это не только спорт, но и риск, поскольку за несколько минут всадник должен обуздать необученную молодую лошадь, оседлать и продержаться в седле максимально возможное время. Заключительное выступление спортсменов-конников на самых выносливых и быстроногих лошадях-аргымаках бега *ат јарыш* можно назвать кульминацией спортивного праздника. Победителя ждет ценный приз – автомобиль. Привлекательность праздника доказывает постоянно увеличивающееся число его гостей как из ближайших регионов (Алтайский край, Кемеровская обл., Тува, Хакасия), так и из дальних (Москва, Санкт-Петербург). Немало гостей из Монголии, Китая, Турции и других государств.

Чага байрам ("Белый праздник"). Это новогодний праздник. Впервые он проводился в высокогорной Чуйской степи, так как именно чуйцы сохранили ламаистский обряд встречи нового года. Этот праздник отмечается вместе с монголами, тувинцами, бурятами, калмыками, народами Тибета и Индии. Он начинается с началом новолуния в конце февраля – начале марта. С раннего утра совершается обряд поклонения солнцу, Алтаю. На специальном алтаре-тагыле преподносят угощения из молочных продуктов, привязываются ленточки кыйра, зажигается костер и все это сопровождается благопожеланиями. Обряд ранее совершали мужчины, словами благословений *алкыш сöс* благодаря духа-хозяина Алтая за благополучную зимовку, кропя молоком и возжигая арчын. Сейчас обрядовую сторону праздника проводят ламы, читая сутры, также кропя молоком и очищая всех присутствующих арчыном. После исполнения обряда начинается непосредственно празднование – собирается

народ, устраиваются всевозможные культурные и спортивные мероприятия. Чага байрам проводится во многих алтайских селах, а также в Горно-Алтайске.

Лылгайак. Этот праздник в Горно-Алтайске проводится так же, как масленица у русского народа. В этот день артисты республиканской филармонии и участники художественной самодеятельности устраивают увеселительные мероприятия.

С 2000 г. в Онгудайском р-не проводятся конные скачки, посвященные памяти известного бая, конезаводчика, активного участника и идеолога движения бурханистов начала XX в. Аргымая Кульджина. Эти скачки также следует отнести к праздникам республиканского масштаба. В скачках участвуют все те, кто в новейшее время профессионально и как любители занимаются скакунами. С 2004 г. по инициативе жителей Онгудайского р-на стали проводить соревнования *Көк бөрӱ* ("Синий волк"), аналогичные традиционной игре тюркоязычных народов Центральной Азии, называемой "козлодрание". Эти спортивные по сути состязания по своей значимости можно отнести к праздникам, заменившим традиционные игры алтайцев в День колхозника и День животновода в советское время.

Музыкальная культура и фольклор*. Первые сведения о музыкальной культуре тюрков Горного Алтая – высказывания о песнях, музыкальной стороне эпоса и шаманских обрядов, краткие описания музыкальных инструментов – содержатся в работах исследователей XIX в. В.И. Вербицкого, В.В. Радлова, Г.Н. Потанина, Н.М. Ядринцева, А. Калачева, Н.Б. Шерра и других.

Этномузыковедческое исследование алтайской музыки началось в XX в. и связано с именами композиторов и исследователей А.В. Анохина, А.Г. Данилина, И.Я. Рыжкина, А.К. Кочаряна, А. Ильина, Т.С. Тюхтенева, Б.М. Шульгина. В конце XX столетия большой вклад в изучение алтайской музыки вносит этномузыковедческая школа Новосибирской государственной консерватории им. М.И. Глинки: Ю.И. Шейкин, В.В. Мазепус, Г.Б. Сыченко, Н.М. Кондратьева.

Основные системы музыкальных жанров алтайских тюрков во многом сходны. Это *чӧрчӧк* (у челканцев *шьӧршьӧк*) – сфера сказительства, включающая эпос и сказки. Эпос исполнялся особым сакрализованным типом пения – *каем*, алтайские сказители – *кайчи* – считались избранниками хозяйки Алтая и глубоко почитались носителями традиционной культуры. *Кай* ("ворчать", "хрипеть", "гортанными звуками речитировать сказки", "шипящий звук") – "горловая" форма эпической звукоподачи. Музыкальный стиль алтайского кая описан в работах музыковедов Э.Е. Алексеева, А.А. Асиновской, В.Н. Шевцова, Х.С. Ихтисамова, Н.М. Кондратьевой, В.В. Мазепуса, Ю.И. Шейкина, Б.М. Шульгина и др. Эпическое сказание от начала до конца поется каем под аккомпанемент лютни (*топшуура*) и представляет собой последовательность тирад, между которыми звучат короткие инструментальные интерлюдии. Музыковедческий анализ демонстрирует наличие на Алтае нескольких сказительских школ, границы распространения которых не совпадают с делением алтайцев на этнические группы: с мелодизированной речитацией (кай Салдабая Савдина), с разнообразными вокализациями (кай Акчибая Маркова), с первостепенной ролью поэтической импровизации (кай Алексея Калкина); возможно, в прошлом данный перечень не исчерпывался названными школами.

Сказки – повествовательный жанр с напевами, передающими прямую речь или диалоги героев. Сказочные напевы *сарын* (челканцы, кумандинцы), *кожоӈ* (алтай-кижи, тубалары) на протяжении сказки остаются неизменными.

Обрядовая сфера представлена шаманскими речитациями и заговорами, скотоводческими заговорами (теленгиты, тёлёсы, алтай-кижи), похоронными плачами

* Автор раздела – О.Э. Добжанская.

сыгыт, колыбельными песнями, детскими колядками *урей* (телеуты), свадебными текстами, некоторыми жанрами песенной поэзии (*табыр* у кумандинцев, чалканцев, телеутов, тубаларов, *курелей* у алтай-кижи и теленгитов), а также символическими звукоподражаниями. Традиция колыбельных песен южно-алтайских этнических групп и тубаларов, имеющая у них общие этнические названия (*кабай кожоҥ* – "песня о колыбели", *баланы јайкар* – "ребенка укачивать", *баланы уйуктадар* – "ребенка усыплять", *бай-бай*), хорошо сохранилась. Кабай кожоҥ исполняются во время первого укладывания новорожденного в колыбель, поются на канонизированный поэтический текст-восхваление колыбели, имеют типовой для *кожоҥ* напев строфической структуры в ритме 7-сложника (алтай-кижи исполняют обрядовые кабай кожоҥ чрезвычайно громко, в стиле ансамблевого гетерофонного пения). Для усыпления ребенка кабай кожоҥ поются сольно и негромко. У северных алтайцев колыбельные укачивания обнаруживают близость напевам песенной поэзии *сарын* и *такпак*, а также сказочным напевам и похоронному плачу *сыгыт*.

Лирика представлена жанрами песенной поэзии и системой соответствующих напевам наигрышей на музыкальных инструментах *икили* (алтай-кижи), частично – на *шооре* и *комусе*. Песенная поэзия составляет самый обширный пласт в культуре алтайцев. Этот тип песенной традиции характеризуется наличием системы напевов-моделей для импровизации текстов, причем в соотношении напев – текст стабильной составляющей является напев, а изменяемой – текст. По музыкальному стилю песенная поэзия алтайцев подразделяется на три традиции: южноалтайскую (*кожоҥ*), североалтайскую и телеутскую. Стихосложение южноалтайских и тубаларских *кожоҥ* (параллели: тувин. *кожамык*, якут. *хосон*, кирг. *кошок*, узб. *кошук*, тур. *кошма*) основано на параллелизме и парных структурах: две строки образуют стих, два стиха – строфу-катрен, два катрена – полный текст песни. Каждый исполнитель поет на один напев (реже – два-три напева) весь набор известных ему текстов. Ритм типовых напевов на уровне строки организует набор стабильных ритмических модусов. Песенная поэзия северных алтайцев (челканцев и кумандинцев) обозначена этнонимами *сарын* (родственно каз. *сарын* – "песня, мотив, напев, свадебная песня, шаманский напев") или *такпак* (родственно хакас. *тахпах*, татар., башкир. и чув. *такмак* – "плясовая песня типа частушки").

Инструментальная музыка сохранилась в алтайских культурах не одинаково, наиболее полно она представлена у алтай-кижи и теленгитов, у которых продолжают функционировать музыкальные инструменты *топшуур* (двухструнная цельнодолбленая чашечная шейковая лютня, где шейка и резонатор составляют одно целое; используется для аккомпанемента голосу сказителя в эпосе *кай чӧрчӧк* и осмысливается как "конь сказителя", а также как музыкальный инструмент для гимнических песнопений, этикетного общения и женских инструментальных импровизаций), *икили* (смычковая лютня, в основном используется для сопровождения пения *кожоҥ*), *комус* (одиночный гетероглотический варган; различаются по размеру *кой-комыс* ,"овца-варган", – малый варган и *ат-комыс*, "конь-варган", – инструмент большего размера; уникальна женская манера игры на *тьак-комыс*, "челюстном варгане", – варган находится во рту исполнительницы и язычок инструмента приводится в движение ее языком; музицирование на *топшур-комыс*, "лютневом варгане", было прерогативой мужчин), *шоор* (одиночная продольная травяная флейта с вариациями в структуре, использование которой связано со сферами промыслово-охотничьей магии – традицией мелодических обращений к хозяйке Алтая, пастушества, и общения – любовными ухаживаниями), детские звуковые игрушки; в прошлом была известна продолговатая цитра *ятукан/јадаган*. Шаманский бубен *тюнгюр* (*тюр*) относится к алтае-саянскому типу бубнов (круглой формы с толстой мембраной из кожи марала, дикого козла или коня, широкой обечайкой, закрепленной на обечайке вертикальной рукояткой и поперечным стержнем с позвонками) и

известен по музейным коллекциям. У тюрков Горного Алтая бубен был прежде всего основным символом шаманской мифологии; им известны три типа шаманских бубнов, различающихся по внешнему виду рукоятки, символизировавшей духа-хозяина бубна: *тезим тюнгюр* – с рукояткой в виде одноликого стержня, *каным тюр* – с двуликой рукояткой, *марс тюр и парс тюр* – с рукояткой, покрытой особыми орнаментами. Был известен шаманский лук для гадания *джёлгё/ёлгё*. В прошлом в долинном Алтае существовала блокфлейта, сохранились воспоминания о музыкальном луке *кыл комус*. Заимствованные гармони алтайцы называли, как и все звуковые инструменты, *комыс/комус*.

Фоноинструменты алтайцев связаны с хозяйственной деятельностью скотоводов: это пастушеская зубчато-колесная трещотка *тарсылдак* или *шартра* для управления стадом, посох-погремушка *кынгырууш* или *кыркыруш* (палка с металлическим кольцом, с нанизанными на него кольцами и железными пластинками), *тюкёлё* – жертвенное сооружение из растянутой шкуры лошади (при обращении к духу животного по шкуре постукивали палочкой), сосуд-погремушка из фляги для молока *тажуур*, колокольчики на шее животных, хлопающий бич *камчы* и др. Промысловой деятельностью обусловлено наличие многочисленных охотничьих манков, с традицией колыбельных укачиваний связаны *ильмек* – подвески-погремушки из косточек на шнуре с крюком, держащим колыбель.

Народное искусство и художественные промыслы. По справедливому замечанию отечественных этнографов, "вещный" мир кочевой культуры малочислен и полифункционален. Посему почти каждый предмет быта, имеющий самое заурядное функциональное значение, в то же время несет на себе множество значений-символов. Самыми распространенными материалами для изготовления таких вещей служили дерево, кожа, металл, камень, кость.

Исследователь народного искусства народов Сибири, в том числе и алтайцев, С.В. Иванов в своих обстоятельных работах обращает внимание на деревянные резные, литые металлические и рисованные на бумаге календари алтайцев и скульптуру (*Иванов*, 1954, 1979).

Помимо рассмотренных С.В. Ивановым изделий народного искусства, к числу таковых следует отнести конскую упряжь. Нагайки плелись из трех, четырех, восьми или шестнадцати тонких кожаных ремешков. Узда, недоуздок, сбруя изготавливались из сыромяти путем плетения из нее различных орнаментальных узоров, закрепления на коже серебряных, золотых, бронзовых и медных бляшек. Стремена, удила, псалии и другие металлические детали украшались в конце XIX – начале XX в. золотыми, медными вставками методом холодной ковки. Эта традиция продолжает поддерживаться и в более поздние 1970-е годы.

Хотя ремесло у алтайцев не было специализированным, выделеным из остального хозяйственного комплекса, следует отметить, что кузнецы *темир сулаачы* или *шор*, мастера *устар* по дереву, кости, камню все же специализировались, передавая свои умения и навыки детям. Если ранее мастера работали в основном по заказам земляков, то в последние годы они стали изготавливать изделия и для продажи туристам.

Художественный промысел у современных алтайцев развивается по большей части благодаря тому, что появилась возможность не только продавать, но и выставлять свои изделия на суд потребителей из разных стран мира во время проведения праздника Эл Ойын, в торгово-выставочном центре "Энчи". Здесь представлены сувениры и предметы быта, вырезанные из кедра, кости, рога, одежда из ткани, шерсти, пуха, меха, традиционные головные уборы и обувь. Пошивом алтайской стилизованной одежды занята мастерская "Ай Тана". Художник, архитектор, скульптор М. Тогочоева известна своими куклами, одетыми в традиционном стиле, изготовленными из бабок *кажык*, дерева, войлока, кожи.

Профессиональная наука, образование, искусство, культура. Первые алтайские профессиональные деятели и собственно профессиональная деятельность в сфере науки, образования, искусства и культуры появились в 1930–1950-е годы. Национальный драматический театр, основанный в 1977 г., имел множество предшественников, работавших на ниве культуры: это избы-читальни 1920-х, культпередвижки 1950-х, концертно-эстрадное бюро 1970-х годов. В активе современного театра пьесы отечественной и зарубежной классической литературы, произведения алтайских писателей и поэтов, фольклор. В первое десятилетие в театре было две труппы – алтайская и русская. В период кризиса 1990-х годов театр остался без собственного здания. Сейчас действует одна смешанная труппа. Спектакли идут на алтайском и русском языках. Почти весь актерский состав имеет специальное высшее образование. В действующем репертуаре такие спектакли, как "За чем пойдешь, то и найдешь" ("Женитьба Бальзаминова") А.Н. Островского, "Чудесная башмачница" Ф.Г. Лорки, "Уч кыс" П. Кучияка. Из стен театра вышло много деятелей культуры Республики Алтай – заслуженный артист России Ногон Шумаров, художник В. Тебеков и др. Возглавляет театр заслуженная артистка России А.Ч. Балина.

В 1995 г. создана государственная филармония, в которой работают солисты, заслуженный артист России Каракыс Ялбакова и Кара Майманов, Болот Байрышев и Алена Челтуева, артисты национального театра танца "Алтам", ансамбля горлового пения "Алтай кай". Руководит филармонией балетмейстер заслуженная артистка России Айана Шинжина.

В 2002 г. был создан государственный оркестр Республики Алтай. Им руководит высокопрофессиональный музыкант В.Е. Кончев, много сделавший для развития профессиональной культуры республики. В конце 1980-х годов он создал национальный ансамбль "Алтай", заложивший основу ныне действующей филармонии, открыл музыкальную алтайскую студию мальчиков. В студии обучают игре не только на алтайских народных, но и на многих европейских инструментах. Кроме того, мальчики занимаются пластикой, танцами, изучают живопись, пение и многое другое. Его же, В.Е. Кончева, совместными с министерством культуры и кино Республика Алтай и другими музыкантами усилиями в 2003 г. был открыт колледж культуры и искусства, начавший готовить специалистов в области культуры и библиотекарей.

Базу Национального музея в республике создали известные деятели культуры и искусства начала XX в. Григорий Иванович Чорос-Гуркин и Андрей Викторович Анохин. По инициативе первого в 1918 г. были приобретены архивы, коллекции и библиотека семьи сибирских краеведов Гуляевых. Современный Национальный музей имеет 50 тыс. единиц хранения, в том числе почти все предметы материальной и духовной культуры народов Республика Алтай, археологические артефакты, коллекции одежды и предметов быта, произведения изобразительного и декоративно-прикладного искусства, фотографии и документы. В музее шесть отделов, три филиала. Наряду с собственно музейной деятельностью сотрудники музея проводят научно-исследовательскую и экспедиционную работу. В результате экспедиции по проекту "Одежда народов Республики Алтай: традиции и новации" в 2002–2003 гг. были приобретены новые экспонаты, характеризующие преемственность традиций современной материальной культуры алтайцев. Музей под руководством директора Р.М. Еркиновой активно участвует в реализации федеральных и республиканских целевых программ в области культуры.

Организацией охраны историко-культурного наследия и контролем за его использованием занимается Агентство по культурно-историческому наследию. В числе планов агентства – подготовка и издание свода памятников истории и культуры, создание историко-культурных и ландшафтных заповедных зон и на их основе – музейных комплексов.

Алтайский этнограф В.Я. Кыдыева (справа) с одной из старейших представительниц группы маймаларов А.И. Бабаевой (Опонгошевой). Горно-Алтайск. Фото Д.А. Функа

Помимо учреждений культуры и искусства в республике действуют общественные организации, объединяющие профессиональных литераторов, художников и театральных деятелей. Союз писателей Республики Алтай (СП РА) был создан в 1956 г. как Горно-Алтайское отделение Союза писателей РСФСР. В 2004 г. в СП РА насчитывалось 33 члена. Союз художников основан в 1988 г. и объединяет 32 члена Союза художников России. Союз театральных деятелей (Алтайское отделение СТД РФ) объединяет 31 чел.

Алтайская профессиональная литература и ее развитие связаны с именами Павла Кучияка, Павла Чагат-Строева, Мирона Мундус-Эдокова. Произведения Чалчыка Чунижекова, Александры Саруевой, Лазаря Кокышева, Аржана Адарова, Эркемена Палкина, Бориса Укачина, Кугея Телесова, Паслея Самыка, Jергелей Маскиной, Нины Бельчековой продолжают находить отклик в сердцах читателей. Современная алтайская литература, возросшая прежде всего на фольклоре алтайцев, обсуждает вечные темы: родина Алтай, мать, отец, очаг, огонь, человечность и др.

Сеть образовательных учреждений республики состоит из школ, средне-специальных учебных заведений и вузов. В республике более 200 школ, около 10 среднеспециальных учебных заведений и один государственный университет. Действует несколько филиалов негосударственных российских вузов. Имеется ряд других, внешкольных учреждений, работающих по организации детского творчества, отдыха и довузовской подготовки.

Учреждения науки представлены Институтом алтаистики им. С.С. Суразакова (ранее – Горно-Алтайский институт истории, языка и литературы), образованным в 1952 г., Горно-Алтайским государственным университетом, НИИ сельского хозяйства, Ботаническим садом Сибирского отделения РАН, НИИ садоводства им. Лисавенко.

Институт алтаистики РА, будучи созданным при органах исполнительной власти Горно-Алтайской автономной области, является, по сути, академическим учреждением, которое проводит научно-исследовательскую, экспедиционную, архивную,

популяризаторскую и образовательно-методическую работу. В первые годы после создания института с ним активно сотрудничали такие корифеи отечественной науки, как Н.А. Баскаков и Л.П. Потапов, принимавшие участие в совместных экспедициях и подготовке молодых ученых в аспирантуре. Ныне работающие научные сотрудники института – это продолжатели традиций московской, санкт-петербургской, новосибирской академических школ в сфере языкознания, фольклористики, литературоведения, этнографии, археологии и истории. В числе сотрудников два доктора и более 20 кандидатов наук. Силами специалистов Института алтаистики изданы такие обобщающие труды, как "История Республики Алтай", "История алтайской литературы", серия томов по фольклору, различные словари, справочники, сборники статей и пр. (Труды…, 1997).

ГЛАВА 6

СОВРЕМЕННЫЕ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ОРГАНИЗАЦИИ И ДВИЖЕНИЯ

В 1989 г. была создана первая алтайская общественная организация "Эне тил" ("Родной язык"). Тогда же состоялась ее первая конференция. Организацию возглавил известный в Ресублики Алтай журналист и издатель В.Э. Кыдыев.

К 1997 г. зайсаны различных сеоков образовали совет зайсанов Алтая – *Алтайдың јайзандарының төргөөзи*. Руководителем его был избран первый зайсан постсоветского времени, бывший партийный функционер А.К. Бардин. Спустя год была создана общественная организация Курултай (съезд) алтайского народа. Во главе ее встал заместитель председателя правительства РА Ю.В. Антарадонов, работавший в советское время первым секретарем обкома ВЛКСМ.

В феврале 2005 г. в Горно-Алтайске состоялся четвертый съезд общественной организации Курултай алтайского народа. В принятом обращении к президенту РФ были названы основные вопросы, волнующие большую часть населения горного региона: социально-экономическое развитие, демография, строительство Алтайской ГЭС на р. Катуни, сохранение статуса республики. В заключение обращения говорилось: "Уважаемый Владимир Владимирович! В непростые времена дореволюционной истории, в 1908 году, первое лицо государства встретилось с депутацией алтайского народа. И вот, спустя почти сто лет, мы убедительно просим Вас принять полномочных представителей нашего народа. У нас возникла необходимость посоветоваться с Вами о дальнейшей нашей судьбе, выслушать Ваши советы и суждения. 19.02.2005. Участники 4 Курултая алтайского народа".

Все названные выше общественные организации созданы для защиты интересов алтайского народа, способного быть социально-экономически и политически защищенным только в нынешней форме административного устройства – республике, как явствует из большинства публичных акций и актов. Для сохранения имеющегося статуса, по мнению идеологов этих организаций, важна численность коренного населения. Этим было обусловлено "движение за единый алтайский народ" в период подготовки к проведению Всероссийской переписи населения 2002 г. Его суть заключалась в призыве к теленгитам, причисленным с 2000 г. к коренным малочисленным народам, указать свою национальность как "алтаец", а не как "теленгит". В противном случае численность алтайцев могла оказаться меньше 50 тыс. человек, что дало был федеральному центру основание лишить алтайцев имеющейся у них формы государственности. Результатом бурных дискуссий стали следующие данные, полученные в ходе переписи: алтайцев 62 192 чел., теленгитов – 2368 чел.

Говоря о современных этнических процессах и об отношении к ним общественно-политических организаций, следует отметить, что причисление челканцев и кумандинцев к самостоятельным народам со статусом "коренных малочисленных народов" было воспринято ими менее болезненно, чем обретение такового же статуса теленгитами, тубаларами и телеутами. В отношении последних сказанное необходимо воспринимать, пожалуй, лишь как свидетельство чьих-то амбиций, не имеющих под собой особых оснований: число телеутов в Республике Алтай, согласно последней переписи населения России, составляет всего 32 чел.

ЧЕЛКАНЦЫ

ГЛАВА 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Челканцы проживают в настоящее время в основном в селах Курмач-Байгол, Суранаш и Майском, а также в Чуйке, Бийке и ряде других населенных пунктов Турочакского р-на Республики Алтай (РА), из которых лишь первые два – с преобладающим челканским населением. Значительная часть челканцев живет в крупных населенных пунктах республики, в Турочаке, Артыбаше, Иогаче, в г. Горно-Алтайске, а также за пределами РА в Таштагольском р-не Кемеровской обл.

Названия и самоназвания. В советской и российской этнографической литературе, по устоявшейся за 400 лет традиции, эту группу называли и называют, как правило, *челканцами,* по имени одного из входящих в ее состав родов, либо – в последние 20–25 лет довольно часто и фонетически более точно – *чалканцами*; порой встречается название *лебединцы,* производное от р. Лебедь, по берегам которой всегда расселялась основная масса челканцев. Самоназвание членов рода-сеока (*сөөк*) *шалганну* распространено среди всех челканцев как общее самоназвание. В годы советской власти челканцы Алтая учитывались в текущей хозяйственной документации, в паспортах и в ходе всесоюзных переписей населения как "алтайцы", а челканцы Кемеровской обл. обычно как "шорцы".

Современная численность. В 2000–2001 гг., по текущим статистическим данным и итогам мониторинга, в Республике Алтай насчитывалось 1689 челканцев *(Табаев,* 2002. С. 18), хотя по данным переписи населения России 2002 г., впервые – после 1923 г. – официально выделившей при итоговых подсчетах строку "челканцы", число людей, решивших назвать себя таковыми, составило всего 855 чел., 135 из которых являются городским населением и 720 – сельским. Подавляющее большинство челканцев, 830 чел., было зафиксировано в Республике Алтай: из них 364 – мужчины и 466 женщин (Национальный состав.., Т. 2. С. 8).

Язык челканцев вместе с кумандинским и тубаларским обычно относят к числу северных диалектов алтайского языка, но, в отличие от так называемых южных диалектов, включают вместе с шорским, чулымско-татарским и хакасским языками в хакасскую подгруппу уйгуро-огузской группы тюркских языков (*Баскаков*, 1981. С. 17). С 1980-х годов язык челканцев начинает рассматриваться лингвистами и как самостоятельный объект изучения, без диалектной отнесенности к алтайскому языку. Несмотря на довольно большое число лиц, заявивших в ходе переписи населения России 2002 г. о владении челканским языком (539 чел., т.е. 63% от общего числа

челканцев), этот язык все же относится к числу языков, чье существование находится под угрозой. Язык подвергся существенным трансформациям не столько со стороны алтайского, сколько со стороны русского языка, что сказывается в лексике, морфологии и синтаксисе.

В **истории изучения** челканцев достаточно условно выделяются следующие этапы: 1) до середины XIX в., когда появлялись свидетельства об их существовании, связанные с административным устройством Алтая; 2) с середины XIX в., когда начали проводить свои исследования В.И. Вербицкий и В.В. Радлов, и до 20–30-х годов XX столетия, когда на Алтае работал известный этнограф А.В. Анохин; 3) с 20–30-х до 90-х годов XX в., когда в указанном регионе вели исследования советские этнографы, в частности, Л.П. Потапов; 4) современный этап изучения челканцев, связанный с новой волной интереса к северным алтайцам в целом.

Среди исследований XIX – начала XX в. можно выделить труды В.В. Радлова, А.В. Адрианова, Г.Н. Потанина, Н.М. Ядринцева, К. Хильдена и А.В. Анохина. В целом для этого этапа были характерны описательные работы. Лишь немногие авторы, такие как В.В. Радлов, Н.М. Ядринцев и Г.Н. Потанин, занимались сравнительной характеристикой изучаемых народов. За исключением Н.А. Аристова, никто из исследователей того времени не уделял особого внимания изучению истории челканцев и этногенетическим исследованиям. Большой вклад в изучение алтайского языка внесли В.И. Вербицкий и В.В. Радлов, активно использовавшие и материалы по языку челканцев.

В наше время эти работы можно считать ценнейшими источниками, поскольку все они основаны на уникальных полевых исследованиях.

В советское время значительно расширилась тематика исследований, но целые направления были монополизированы отдельными учеными. Так, вопросами этногенеза, системы родства, жизнеобеспечения (охота, рыболовные промыслы и т.д.) занимался практически один Л.П. Потапов. Лингвистические исследования проводил в основном Н.А. Баскаков. Если, скажем, в отношении шорцев и кумандинцев еще имеется небольшое количество альтернативных работ, то по челканцам они отсутствовали практически до середины 1990-х годов (*Карпухин*, 2000).

В 1920–1930-е годы на Северном Алтае у челканцев работали А.В. Анохин, Л.П. Потапов, И.Д. Хлопина (Старынкевич). После войны, в 1950-е годы, фольклорные экспедиции проводились Н.А. Баскаковым и С.С. Суразаковым. В 1960-х годы в них принимала участие челканская исследовательница Е.П. Кандаракова. В 1980-е – начале 1990-х годов у челканцев Шории и Алтая проводили исследования этномузыколог Г.Б. Сыченко, этнограф Д.А. Функ, впоследствии частично опубликовавшие собранные ими новые полевые материалы.

Значительный вклад в изучение этнической истории и традиционной культуры челканцев в советский период внес Л.П. Потапов. Он провел архивные изыскания, проанализировал много уже написанной и часто труднодоступной литературы. Совершил несколько поездок к северным алтайцам, в том числе – в 1936 г. – и к челканцам. Однако собственно челканцам этот исследователь посвятил только одну работу – "Заметка о происхождении челканцев-лебединцев" (*Потапов*, 1974. С. 304–313). Впоследствии указанная статья была им использована при написании обобщающих трудов. Кроме работ Л.П. Потапова сведения о челканских родах можно найти у С.А. Токарева (1936), а данные о движении населения в XVII – начале XVIII в. также и у Б.О. Долгих (1960).

К работам историографического характера, в которых обобщены и проанализированы собранные другими исследователями материалы, относятся монографии Е.М. Тощаковой (1978), Н.А. Алексеева (1992), А.Н. Садового (1992). В них частично представлены и материалы по этнографии челканцев.

Некоторая активизация исследований челканской этнической истории и культуры приходится на последние полтора-два десятилетия. Из обобщающих истори-

ко-этнографических и краеведческих работ можно отметить сборник статей под редакцией Д.А. Функа (Челканцы.., 2000), а также две монографии – Е.П. Кандараковой "Обычаи и традиции чалканцев" (1999) и Е.А. Бельгибаева "Традиционная материальная культура челканцев бассейна р. Лебедь (вторая половина XIX–XX в.)" (2004).

Наиболее полное описание и словарь челканского языка были составлены выдающимся советским лингвистом Н.А. Баскаковым (1985). Специальных исследований языка челканцев, за исключением пары диссертаций и нескольких статей, до начала 2000-х годов не существовало. Сбор современных материалов по этому языку с целью последующей их машинной обработки в 2004–2005 гг. осуществлялся группой немецких и российских лингвистов при финансовом содействии Немецкого научно-исследовательского общества и Российского фонда фундаментальных исследований*. Из современных лингвистических работ выделяются работа Н.А. Кирсановой, посвященная исследованию консонантизма в языке челканцев (*Кирсанова*, 2003), и два "Чалканских сборника" под редакцией Н.Н. Широбоковой (Языки коренных народов Сибири, 2004; Языки коренных народов Сибири, 2005), в частности, включенные в них статьи о месте челканского языка среди других тюркских языков Сибири (*Schönig*, 2004. S. 4–32), об аналитических конструкциях (*Озонова, Тазранова*, 2004. С. 55–72), падежной системе (*Николина, Озонова,* 2005. С. 4–25), послелогах в языке челканцев (*Тазранова*, 2005. С. 26–43) и ряд иных.

* Проект "Ein tschalkanisches Textkorpus: Dokumentation gesprochener Texte zur Sicherstellung von Materialien aus einer entwicklungsgeschichtlich bedeutenden bedrohten Sprache". Проект РФФИ № 03-06-04001 ННИО-а.

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ, ЭТНОДЕМОГРАФИЯ И РОДОВАЯ СТРУКТУРА

Впервые о челканцах упоминает русский документ 1625 г., в котором говорится, что русские казаки Федоров и Путимец были посланы "в Телэскую землю и в Щелканы". Побывав в этих местах и выполнив поручение, казаки сообщили, что "Щелкальской волости по смете 20 человек, а ясаку с них взяли на тебя государя 20 соболей вновь" (*Оглоблин*, 1895. С. 115). В ясачных книгах Кузнецкого у. челканцы значатся с 1629 г. как ясачная Щелканская вол. (*Долгих*, 1960. С. 106).

В течение всего XIX в. волость, к которой было приписано челканское население, называлась по-разному: в 1812 и в 1858 гг. – Шелкальская, с 1816 по 1832 г. – Кондомско-Шелкальская, с 1834 г. и позднее, за исключением 1858 г., – Кондомо-Шелкальская.

Основное свое название – Шелкальская – волость получила благодаря отпискам русских казаков 1620-х годов. В них называются в качестве особой земли "Щелканы", "Щелкальская волость", "Щелканская волость" (*Потапов*, 1974. С. 307). Как хорошо известно, названия волостей на юге Западной Сибири казаки давали довольно точно, фиксируя в них либо название рода, либо некой более крупной этнической/родовой общности. Именно поэтому в названии "Щелканы", безусловно, следует видеть наименование челканцев, или "чалканцев", как сейчас чаще называют эту группу алтайские исследователи.

В отношении определения "Кондомская" ("Кондомо-", "Кондомско-") следует сказать, что оно также не случайно. Дело не только в том, что первые отряды казаков попадали к челканцам, продвигаясь вверх по течению Кондомы. В течение почти 300 лет именно г. Кузнецк являлся для челканцев окружным центром, куда паштыки (волостные старосты) регулярно отвозили ясак. Наличие экономического центра в самых низовьях р. Кондомы, за полторы сотни километров от р. Лебеди, не могло не сказаться и, действительно, сказалось на экономической и культурной ориентации челканцев. Основные миграционные потоки ("экономическая миграция") челканцев были направлены именно в населенные пункты по р. Кондоме. Так было и в XIX и позже – в XX в.

В 1861 и в 1863 гг. некоторые улусы, где проживали челканцы (лебединские татары, Lebed-Tataren), посетил В.В. Радлов. В 1861 г. он побывал в деревне на р. "Ульбас" (Албас), состоявшей из восьми–десяти юрт, в безымянном улусе на р. Лебеди, а также нашел потомков рода "Чалган или Чалганду" на р. Тогуле, где они жили вместе с "черневыми татарами" (*Radloff*, 1884. Bd. 1. S. 359). Двумя годами позже Радлов побывал на р. Öткюштю (?), в ауле зайсана рода Шалганду на р. Болыме (Базла? Беля?), где стояли четыре юрты, в нескольких группах юрт по р. Болгул (Байгол), где он встретил зайсана рода Якшылык, и в деревне на р. Каргызане (Ibid. S. 359–361).

Именно В.В. Радлов впервые указал на то, что "лебединские татары" делятся на два рода – Чалган (Чалганду, Шалганду) и Якшылык. Сомнение вызывает лишь факт наличия двух паштыков (по Радлову, "зайсанов"): известно, что паштык у челканцев выбирался из более многочисленного рода Шалганду. Косвенно подтверждает факт неточности и свидетельство паштыка из рода Шалганду о 103 плательщиках ясака: именно таковым было число всех ревизских душ по Кондомо-Шелкальской вол. и спустя 26 лет, в 1889 г. (см. ниже). Кстати, и сам В.В. Радлов в той же

книге "Aus Sibirien" в общем описании населения Южной Сибири и Джунгарии отмечал, что, хотя лебединские татары делятся на два рода Якшы (Jakschy) и Чалган (Tschalgan), зайсан у них – из рода Чалган (Ibid. 1884. S. 212).

Расселение по р. Лебеди родов шалкан (чалкан) и шашкылы (чачкылы) было подтверждено также А.В. Адриановым. В 1883 г. он писал: «Ш а л к а н – особая волость по р. Лебеди (правый приток Бии), обозванная сибирскими администраторами "Щелкальскою". Шалканынг сӧӧгі шалганактанг јабал – "Шалканы хуже крапивы"; "Ш а ш к ы л ы – там же, где и Шалканы (сами родовичи произносят ч а л к а н ы и ч а ч к ы л ы). Кіріндем кірінде кірген шашкылы! – "вы попали к нам в плен"» (*Адрианов*, 1883. С. 939). В известном словаре В.И. Вербицкого практически в то же время было указано: "Шалкан (к[ондомское наречие]) – одно из инородческих поколений, кочующее по реке Лебеди. Шалканынг сӧгӱ шалганактанг јабал. – Шалканцы хуже крапивы" (Словарь алтайского и аладагского наречий.., 1884. С. 443). Позже об этом же писал Л.П. Потапов: "... челканцы действительно разделяются на два сеока, которые по-челкански именуются: Чалканыг и Шакшы, или Шакшылыг. Внутри каждого из этих сеоков браки запрещены. Но, кроме того, оба челканских сеока соблюдали экзогамные запреты по отношению к целым сеокам соседних народностей, например, тубаларскому сеоку Кузен или алтайскому сеоку Телес ..." (*Потапов*, 1974).

Пытаясь выяснить происхождение челканцев по каждому из родов-сеоков в отдельности, Потапов записал ряд интересных исторических преданий. «В одном из них, датируемом самими челканцами "ойратским временем" (Ойрот-хан тужында), т.е. временем господства ойратских ханов, еще до включения челканцев в состав Русского государства (первые десятилетия XVII в.), говорится следующее. Ойрот-хан собирал алман (дань) по р. Иртыш, затем вышел в верховья Катуни, спустился оттуда к устью реки и затем стал подниматься вверх по Бии. Узнав об этом, челканцы в знак покорности вывесили на шесте шкуру соболя, укрепив шест на берегу р. Лебедь при впадении ее в Бию. Ойрот-хан, заметив шкурку, взял ее и стал громко звать челканцев, которые находились в укрытии и наблюдали за продвижением Ойрот-хана. Когда челканцы появились, Ойрот-хан сказал, что он их трогать не будет, но они с этого времени должны платить ему алман пушниной и железом. Из предания следует, что челканцы жили по р. Лебедь вплоть до ее устья еще до появления здесь кумандинцев и были обложены алманом до появления у них русских. Последнее обстоятельство согласуется и с русскими историческими документами, в одном из которых, относящемся к 1622 г., сказано: "А которые кузнецкие ж люди живут от Кузнецкого острогу далеко, и теми кузнецкими людьми владеют колмацкие люди и ясак с них емлют соболями и железом всяким деланым"» ("Сборник кн. Хилкова". СПб., 1879. С. 193). В старинном предании о сеоке Шакшылыг говорится, что предки людей этого сеока жили раньше около Телецкого озера. Население сеока составляло тогда всего "кырк тӱнӱк", т.е. 40 "дымов" (40 юрт). (Возможно, судя по цифре "дымов", это было целое административно-военное подразделение, наподобие дючины у западных монголов.) Живущие здесь шакшылыги стали воровать лошадей у енисейских кыргызов (в предании "кара-кыргызов"), обитавших в бассейне р. Абакан. Кыргызы, чтобы наказать воров, однажды напали на шакшылыгов, полностью их разгромили и почти всех уничтожили. Однако во время этого набега один из парней сеока Шакшылыг находился в верховьях р. Лебедь, где сватал себе невесту. Таким образом, он спасся от гибели и от него-то и пошли будто бы потомки сеока Шакшылыг, которые поселились по р. Клык (левый приток Байгола). Тогда же у себя на месте спасся и другой парень, спрятавшись под доской. От него тоже пошло потомство шакшылыгов, расселившихся по р. Садре (левый приток р. Лебедь). Данное предание довольно хорошо датируется XVII в., так как известно, что енисейские кыргызы покинули бассейн Енисея в 1703 г., когда они были насильственно переселены в Джунгарию (*Потапов*, 1957. С. 161–168). Между

прочим, современные челканцы рода Шакшылыг объясняют свою современную малочисленность тем, что им в свое время часто приходилось страдать от набегов кыргызов (Там же).

По данным Л.П. Потапова, шакшылыги были в бассейне Байгола не аборигенами, а пришельцами. Как рассказывали ему сами челканцы, «у сеока Шакшылыг было мало для промысла своей "тайги". Поэтому они бродили в поисках зверя где попало, например, в окрестностях Телецкого озера (тайга Минер и Торот). По этому поводу сеок Чалканыг подсмеивался над шакшылыгами, сочинив про них поговорки: "Йер йок теекен" – "Не имея земли, [бродят], как росомахи"; "Тургун йок аккиик" – "Не имея постоянного места, [бродят], как олени" ... Правда, и у шакшылыгов была "своя тайга" для промысла в верховьях Абакана (по р. Каир). Однако ходить на промысел туда было очень далеко, да и на эту территорию для промысла часто заходили тувинцы, с которыми иногда приходилось вступать в конфликты. Очевидно, промысловые территории шакшылыгов в верховьях Абакана были их родовыми угодьями в те времена, когда они жили в составе телесов по южную сторону Телецкого озера. Уместно к этому прибавить и то, что немногочисленные "родовые тайги" шакшылыгов находились все-таки в окрестностях Телецкого озера, среди которых можно, например, указать гору Торот». Собственных родовых священных гор в местах своего современного обитания шакшылыги не имели, "делив" их с сеоком Чалканыг и с верхними кумандинцами. Запрет на браки шакшылыгов с телесами и целый пласт скотоводческих, степных элементов в их культуре позволил Л.П. Потапову считать этот род телесским по происхождению (Там же).

Данные же об истории и культуре сеока Чалканыг/Шалганну, собранные и проанализированные Потаповым, "характеризуют их как аборигенов своих мест, сохранявших на протяжении ряда столетий историко-культурные связи преимущественно с тубаларами, соседними (кондомскими) шорцами и различными сеоками или территориальными группами, обитавшими в верховьях Чумыша и еще севернее, в частности, по правобережью Томи в районе западных и северных отрогов Кузнецкого Алатау" (Там же).

Не во всех статистических материалах содержатся сведения о численности всего населения волости. Практически во всех сводках по первой половине XIX в. имеются данные лишь о числе душ мужского пола. Наиболее часто встретившимися цифрами оказались 132–133: именно таким было число душ мужского пола (м.п.) (скорее, лишь ясачных, а не всех мужчин) в 1816, а также с 1830 по 1834 г. включительно (табл. 1).

Сведения о 152 душах мужского пола в 1827 г. представляются скорее опиской, чем свидетельством реального увеличения численности населения.

Более детальными оказываются сведения, относящиеся ко второй половине XIX в. (табл. 2).

Статистические материалы 1889 г. (наиболее полные для характеристики XIX в.) свидетельствуют о том, что большая часть населенных пунктов располага-

Таблица 1

Численность челканцев в первой половине XIX в.

1812 г.	1816 (?) г.	1821 г.	1827 г.	1830 г.	1831 г.	1832 г.	1834 г.
101 душа м.п.; оклад 126 соболей на 145 руб.	132 души м.п.; с них оклад ясака 148 руб.	132 ясашных; с них оклад ясака 145 руб.	152 души м.п.	132 души м.п.	132 души м.п.	133 души м.п.	133 души м.п.

Таблица 2

Численность населения, приписанного к Кондом(ск)о-Шелкальской волости в XIX в.

Население	1816 г.	1858 г.	1889 г.	1897 г.
Мужского пола	132	300	456	457
Женского пола	65 (?)	214	418	472
Всего	197	514	874	929

лась по берегам р. Лебеди и ее притоков, главным образом по р. Байголу. В основном улусы были небольшими. Исключение составлял улус Клык, в котором жило 94 чел., а также куст улусов в районе современного с. Курмач-Байгол – четыре Байгольских улуса и улус Карачам, в которых числилось 247 чел. Весьма значительной была "кондомская диаспора" челканцев, что хорошо иллюстрирует вектор экономических и брачных контактов челканцев основного района расселения. Три фамилии, приписанные к волости, полностью проживали за пределами этнических границ расселения челканцев – Екешевы, Шулгаковы и Шулеповы, прежде всего в улусах в низовьях р. Кондомы. Кроме названных трех фамилий, в низовьях Кондомы были отмечены также две семьи Пустыгашевых, главной территорией расселения которых являлись земли по Байголу и его притокам.

В подавляющем большинстве челканских улусов проживали фамилии лишь какого-то одного из двух челканских сеоков-*сӧдк*, либо *шалганну*, либо *шакшылу*, причем, как правило, люди, относившиеся к одной определенной фамилии (речь, разумеется, идет о мужчинах; жен обязательно брали из другого сеока). Последнее обстоятельство косвенно свидетельствует о том, что в XIX в. у челканцев господствовал принцип компактного расселения отдельных патронимий, позволявший осваивать всю основную этническую территорию по р. Лебеди и ее притокам. Судя по материалам последних двух подробных статистических обследований XIX в., 1889 и 1897 гг., челканцы жили оседло и относились к "разряду кочевых инородцев", скорее всего, исключительно по причине незначительной роли земледелия в их хозяйственной жизни.

Базу фамильного состава населения волости составляли 11 собственно челканских традиционных (судя по наличию этих фамилий у челканцев и в конце XX в.) фамилий: Абашевы, Барбочаковы, Екешевы (современная шорская фамилия – Экешевы), Карачаковы (современные шорцы; дочерняя фамилия Кандараковых), Кондрековы (современные Кандараковы), Курускановы, Менгешевы (современные Менегечевы), Пустогашевы (современные Пустогачевы), Самочаковы (современные Сумочаковы), Санжаковы (современные Санжанаковы), Сарботаковы (современные Сарбадаковы). Из современных челканских фамилий в списках 1889 г. не значатся лишь Крачнаковы и отпочковавшаяся уже в XX в. от Санжанаковых фамилия Бачетковых.

Вопрос о родовой принадлежности челканских фамилий – один из наиболее сложных и запутанных и вместе с тем важных для понимания сути социальных взаимосвязей в челканском обществе.

В 1936 г. Л.П. Потаповым от стариков-челканцев Пустогачевых из сеока Чалканыг (Шалганык) в улусах Шокша и Курмач-Байгол были получены сведения о том, что два челканских сеока включали в себя следующие фамилии: *шалганык* – Абашевы, Барбачаковы, Котоновы, Пустогачевы, Санжанаковы; *шакшылыг* – Кондораковы, Крачынаковы, Курускановы, Менегечевы, Сарбадоковы, Сумачаковы.

Спустя 50 лет, в ходе экспедиционных работ на территории Горной Шории и непосредственно на Северном Алтае, сведения Л.П. Потапова о родовой структуре

Таблица 3

Представления челканцев о собственной родовой структуре в XX в.

1936 г.		1990 г.		
Сӧӧк	фамилия	"племя"	"сӧӧк"	фамилия
Шалганык	Абашевы	Шалганну		
	Барбачаковы		похтарак	Барбачаковы
			серт	Барбачаковы
	–		сведений нет	Бачетковы
	Котоновы		–	сведений нет
			кӧрӱкейлер	Менегечевы
	Пустагачевы		кызыл кӧс	Пустагачевы
			альян/алыйан	Пустагачевы
			кара тӱвен	Пустагачевы
			бардыйак	Пустагачевы
	Санжанаковы		тьазол*	Санжанаковы
	Сумачаковы		кертен/кертын	Сумачаковы

* По данным Е.А. Бельгибаева, Санжанаковы – "тельвеш" (*Бельгибаев*, 2004. С. 31), что не согласуется с данными, полученными мной от информантов в 1990 г.: "сеоком" Санжанаковых считается *тьазол*, а термин *тельбеш* (букв. "толстые") является их фамильным прозвищем (*шола*). Возможно, к числу прозвищ Санжанаковых следует относить и зафиксированное нами еще одно – *тескери таващь*, что можно перевести как "ноги навыворот, носками назад" (см.: Функ, 1996б. С. 253, 260), что в традиционной культуре (сообщение С.П. Тюхтеневой) трактуется как "упрямые", "несговорчивые".

челканцев были существенно дополнены и в ряде случаев уточнены. Удалось установить факт наличия патронимических объединений, составлявших ранее ту или иную фамилию. Кроме того, было установлено выдвижение к настоящему времени на первый план при регулировании брачных отношений именно патронимических объединений, начавших осознаваться людьми в качестве родов-сеоков. К 1990 г. лишь единицы стариков были в состоянии восстановить в памяти прежнюю картину родового деления челканцев на *шалганну* и *шакшылу*, а не на два "племени" и примерно два десятка "родов"-сеоков, как в том убеждено сейчас подавляющее большинство челканцев. Тубаларский сеок Кузен, всегда, насколько можно судить по имеющимся источникам, являвшийся именно сеоком-родом, сейчас частично оказался включенным в родовую структуру челканцев, хотя и будучи уравненным "в правах" лишь с челканскими патронимическими подразделениями. Динамику представлений челканцев о собственной родовой структуре в XX в. хорошо можно видеть в приводимой выше таблице (*Функ*, 2000. С. 51) (табл. 3).

О появлении некоторых кезеков, в частности, у Пустогачевых и Курускановых, существуют легенды и исторические предания, часть сведений из которых согласуется с иными фольклорными материалами, например, с дразнилками. Глубина генеалогической памяти некоторых кезеков восходит к XVII в.

В исследованиях отечественных лингвистов и фольклористов, по крайней мере, с конца 1980-х годов и по настоящее время, практически во всех публикациях устойчиво сохраняется указание в качестве *родовой принадлежности* информантов не на сеоки *шалганну* и *шакшылу*, а на патронимии (*серт, кара тювен, кожо и пр.*), обо-

Таблица 3 (окончание)

1936 г.		1990 г.		
Сөөк	фамилия	"племя"	"сөөк"	фамилия
Ш а к ш ы л ы г	Кандараковы	Ш а к ш ы л у	ак паш	Кандараковы
			тевичи	Кандараковы
			колчач / колщащь	Кандараковы
			кожо	Кандараковы*1
	–		–	Карачаковы
	Крачнаковы		тьеткыр	Крачнаковы
	Курускановы		тьарты/ чарты	Курускановы*2
	Менегечевы		–	–
	Сарбадоковы		аксак	Сарбадаковы
			коргунак (?)*3	Сарбадаковы
	Сумачаковы		нөндукой/ньондукай/ньондокой	Сумачаковы
			кузен/кӱзен	Тонжераковы
				Трапеевы

*1 Информация о делении представителей фамилии Кандараковых лишь на четыре кезека (причем именно на кезеки, а не сеоки; исключение составляло лишь название кезека *кожо*, полностью звучавшее как *кожо-сөөк*) была получена автором в 1983 г. в пос. Чулеш (Кемеровская обл.) от Моисея Манакоповича Кандаракова, одного из самых знающих информантов, потомка известных челканских сказителей и шаманов. В настоящее время в публикациях встречаются и иные данные (ср.: *Бельгибаев*, 2004. С. 32).

*2 По некоторым сведениям, в составе Курускановых имелось также подразделение "талай" (*Он же*. С. 32; *Чакайак*, 2005. С. 8).

*3 По полевым материалам Е.А. Бельгибаева, этот термин является прозвищем патронимии Сарбадоковых и к числу кезеков не относится (*Бельгибаев*, 2004. С. 31).

значаемые при этом термином *сөөк*-род. Впрочем, такого характера сведения можно встретить порой и в работах алтайских историков. В частности, в недавней хрестоматии по этнической истории алтайцев указано, что, согласно современным полевым материалам И.Б. Шинжина 1989 г. и материалам из личного архива А.А. Тыдыкова, "этнотерриториальная группа алтайцев" "шалканду" включает 19 сеоков: "акпаш, алыйаң, аксак, кертең, көрөкей, колщащ, кожо, кызыл көс (көдөм), ньондокой, поктарак, серт, талай, тельвещ, јеткер, јарты, кара-тувен, кӱзен, бардыяк и карга" (Алтайцы, 2005. С. 13).

Этнологических исследований сущности социальных взаимосвязей в челканском обществе на уровне патронимических объединений не существует.

ГЛАВА 3

ТРАДИЦИОННОЕ ХОЗЯЙСТВО И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

На территории расселения челканцев преобладает низкогорный ландшафт с пихтово-кедровой тайгой, во многом определивший круг основных занятий этой этнической группы.

Традиционное хозяйство челканцев, в свою очередь, стало своеобразным ядром, вокруг которого формировались различные элементы их материальной культуры. В конечном счете, их комплексное функционирование во многом определило этнокультурную специфику рассматриваемой таежной группы населения Алтая.

Традиционный календарь челканцев стал реальным отражением их адаптации к природно-климатическим условиям и ресурсным возможностям бассейна р. Лебеди. Названия месяцев во многом отражают наличие тех или иных хозяйственных занятий и их последовательность. Так, апрель у челканцев назывался *көрүк ай* (месяц охоты на бурундука), май – *тару ай* (месяц посева), август – *кезектен ай* (месяц уборки урожая), ноябрь – *чана ай* (лыжный месяц) и т.д. Эти названия определенно свидетельствуют о том, что основными направлениями хозяйственной деятельности челканцев являлись охота и земледелие. Помимо перечисленных отраслей в бассейне р. Лебеди получили развитие рыболовство, собирательство, скотоводство и сформировавшиеся под влиянием русского населения края пчеловодство и огородничество.

Приоритетное место в хозяйстве челканцев длительное время занимало звероловство. Объектами охоты в бассейне Лебеди являлись медведь, марал, лось, дикий козел, олень, волк, бурундук, заяц, крот. В осенне-зимний период охоты промышляли также соболя (осенью), белку (зимой), куниц и колонков. Охотились челканцы и на диких птиц – глухаря, рябчика, гуся. С охотой были сопряжены различные явления материальной культуры. К числу таких предметов у челканцев следует отнести элементы активной и пассивной охоты: шомпольное ружье (*кырлу*), ружейные принадлежности (пули, порох, капсули и т.д.), рог (*аввырга*) и разного рода свистульки, имитировавшие характерные для некоторых животных и птиц звуки, прямоугольная кожаная сумка, использовавшаяся для переноски ружейных принадлежностей или добычи, пороховница, ловчие ямы, капканы спускного устройства, кулемы, петли. Немаловажное место до появления огнестрельного оружия в охотничьем инвентаре челканцев занимал лук *алар* (*Потапов*, 1949в. С. 8, 17; *Сатлаев,* 1969. С. 6).

В тайге охотники ночевали и жили в различно устраиваемых, преимущественно двускатных, балаганах. Хронологически они, видимо, восходили к наиболее ранним этапам культурно-хозяйственного освоения бассейна р. Лебеди. Их появление было вызвано потребностями охотничьего промысла. Наличие осенне-зимних жилищ позволяло людям длительное время находиться в тайге.

Одежда у челканцев была специализированной. В одежде из войлока ходили на охоту. Ее элементами являлись полусферическая шапка, "халат" (*киис*), безрукавка (*ненгжок*), чулки (*уук*). Кроме того, непременный элемент промысловой одежды – сапоги (*одок*), изготовлявшиеся из хорошо выделанной конской кожи. Их конструктивные части состояли из холщовых или кожаных голенищ и отдельно скроенных головки и подошвы.

Основу промысловой одежды составлял войлочный халат. Он оказался наиболее приспособленным к суровым климатическим условиям северных предгорий

Алтая и подвижному образу жизни охотников на промысле. "Шуба из простеганного войлока, покрытого кендырем, – писал в свое время А.В. Адрианов, – считается теплой, легкой, прочной, не стесняющей движений промышленника, которому приходится сделать на лыжах сотни верст, таща за собой легкие нарты с припасами и главное не промокает в такой степени, как промокает нагольный тулуп" (*Адрианов,* 1888а. С. 302). Именно эти качества войлока, видимо, стали главной причиной распространения одежды из этого материала, элемента культуры скотоводов-кочевников, у охотников северных предгорий Алтая.

Исключительно важную роль в хозяйственной деятельности челканцев играли полозные средства передвижения и различные способы перемещения груза – шкура-волокуша, пихтовый лапник, заплечный берестяной короб (*комдо*). Одним из наиболее древних и значимых элементов охотничьей отрасли хозяйства являлись подбитые камусом лыжи (*чана*). На территории Алтая они стали основой для развития других видов полозных средств передвижения, прежде всего – временных и специальных нарт (*кол чанак, чанач*) (*Бельгибаев*, 2004. С. 210–216).

Непременным атрибутом охотничьего снаряжения являлся лыжный посох (*кайок*), выполнявший на промысле различные функции. Он служил средством управления и торможения при спуске с гор и разгребания снега на стоянке. С помощью лопатки посоха также доставали воду из ручья, разводили в ней *талган* (ячменное толокно) и утоляли голод.

Традиционным направлением хозяйственной деятельности челканцев было рыболовство. Наряду с охотой и скотоводством оно являлось источником мясной пищи. Прежде всего из рыбы готовили

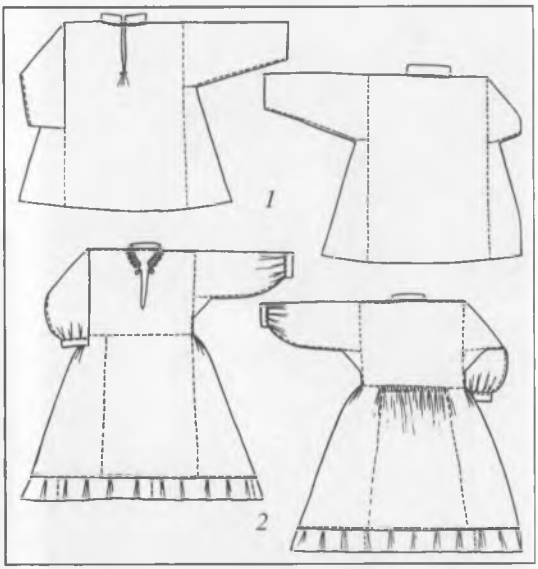


Рисунок кроя мужской (*1*) и женской (*2*) рубах челканцев. Из сборов С.П. Швецова, 1900 г. Из фондов ОГОИЛМ

Рисунок ткацких инструментов. Из Архива МАЭ

Школьный учитель П.Т. Сумачаков из с. Курмач-Байгол со своими охотничьими лыжами (*1*) и детали крепления к ним (*2*). Фото Д.А. Функа, 1990 г.

Мельница-тербен в заброшенном доме в с. Курмач-Байгол: *1* – общий вид, *2* – деталь. Фото Д.А. Функа, 1990 г.

уху. С рыболовством в бассейне р. Лебеди был, видимо, связан также генезис долбленок и берестянок (по фольклорным материалам) (*Баскаков*, 1985. С. 162). Однако наиболее значимые элементы рыболовческой отрасли хозяйства оказывались все-таки сопряжены с использовавшимся у челканцев инвентарем и разного рода ловушками.

Старинная зернотерка в с. Курмач-Байгол. Фото Д.А. Функа, 1990 г.

Объектами рыболовства у челканцев служили хариус, окунь, чебак, пескарь, ерш, таймень, щука, налим. Рыбу ловили удочками, сетями, а также лучили ночью (*туноктоп* – букв. "по темноте"), используя острогу (*сайга/сайғы*). Из рыбных ловушек челканцам были известны морды (*суген/сӱген*, *сопыр*) и запорные сооружения (*тон/тоон*).

Рыболовный инвентарь челканцев находит параллели прежде всего у селькупов и тех тюркских этнических групп, в этногенезе которых участвовали енисейско-, угро- или самодийскоязычные группы (*Бельгибаев*, 2004. С. 52–56).

Значительное место в хозяйственной деятельности челканцев занимало мотыжное земледелие (*Вербицкий*, 1993. С. 39; *Георги*, 1994. С. 17; *Потапов*, 1952в. С. 176; 1969. С. 122; *Самаев*, 1996. С. 12). Его развитие в горно-таежных условиях привело к более активному культурному воздействию на окружающую природную среду, появлению различных сопутствующих названной отрасли хозяйства элементов (возделываемых участков земли, зерновых и технических культур, мотыги, цепа и т.д.). В середине XIX в. исследователи отмечали, что челканцы выращивали ячмень, получая урожай в количестве, достаточном для пропитания (*Радлов*, 1989. С. 211).

Традиционное земледелие в горно-таежных районах северных предгорий Алтая представляло собой классический пример подсечно-огневой системы (*Потапов*, 1952в. С. 176–178). "Пашнями" у челканцев служили небольшие открытые или расчищенные при помощи топора и огня участки земли на южных склонах гор или косогоров. Они не удобрялись и забрасывались через каждые два года. Поэтому челканцы стремились использовать любой удобный участок земли, сколько-нибудь пригодный для обработки. В этой связи обрабатываемые участки нередко находились на значительном расстоянии от мест постоянного проживания людей. В долинах рек "пашен" не было, так как выпадающий часто иней губил молодые побеги хлеба. Аналогичная ситуация с земледелием наблюдалась у горных шорцев и тубаларов, поскольку в "черни" (тайге) удобных мест для земледелия было чрезвычайно мало (*Шнейдер, Доброва-Ядринцева*, 1928. С. 82). Достигнув возможного в условиях северных предгорий Алтая развития, мотыжное земледелие в целом оставалось неизмененным у челканцев вплоть до середины XX в.

В ходе термической и механической обработки зерна челканцы получали такие важные пищевые полуфабрикаты, как мука, крупа и толокно. Они составляли основу их растительной пищи домашнего происхождения. Из муки делали преимущественно пресное тесто. Оно использовалось для выпечки хлеба, пирогов и некоторых других мучных изделий. Из пресного теста, крупы и толокна готовили такие блюда, как *тутпаш* (лапша), *угре* (перловая каша) и *мотко* (перловая каша, смешанная с толокном). Универсальной мучной пищей челканцев являлся уже упоминавшийся выше талган, употреблявшийся в сочетании с водой или другими жидкими продуктами. Процесс обработки зерна тесно увязывается, в свою очередь, со строго определенным кругом предметов утвари – котлом, ступой, ручным лотком, ручной мельницей и ситом.

Сушилка для банок в с. Курмач-Байгол. Фото Д.А. Функа, 1990 г.

Немаловажное место в питании челканцев занимали клубни, корни и стебли дикорастущих растений: пиона, пучки, калбы и некоторых других. Так, из луковиц кандыка и сараны готовили жидкую похлебку *тире*. Несколько меньшее значение в рационе питания челканцев занимали кедровые орехи. При их обработке использовали вальки, ручной лоток, котел и зернотерку. Из обжаренных и растертых ядер кедровых орехов челканцы получали жирную густую массу *токшок/токчок*.

Важное место в жизни челканцев занимали также явления, связанные со скотоводством. Однако оно было одной из наименее развитых отраслей хозяйства в бассейне р. Лебеди. Длительная и холодная зима с довольно высоким снежным покровом, ограниченные участки для пастбищ стали одними из основных препятствий для развития скотоводства на территории северных предгорий Алтая (*Адрианов*, 1888. С. 306; *Вербицкий*, 1993. С. 40; *Потапов*, 1949в. С. 9; *Шнейдер, Доброва-Ядринцева*, 1928. С. 82). Наиболее приспособленной к условиям горно-таежной местности оказалась лошадь. В недалеком прошлом она являлась у жителей северных предгорий Алтая единственным видом домашнего животного: источники отмечают, что еще в середине XVIII в. скотоводство у кузенов, телесов и челканцев заключалось в разведении одних лошадей (*Потапов*, 1969. С. 122).

Во второй половине XIX в. челканцы уже держали вместе с лошадьми крупный рогатый скот, хотя и в очень ограниченном числе (*Вербицкий*, 1993. С. 40; *Радлов*, 1989. С. 210). Мелкий рогатый скот, в частности, овец, челканцы, судя по имеющимся материалам, стали разводить только с 30–50-х годов XX в.

Наиболее рельефно занятие скотоводством у челканцев отражалось в их пище. Оно прежде всего давало мясные продукты домашнего происхождения – конину, позднее – говядину и баранину. Забивали скот, как правило, на зиму, в октябре–ноябре. Из хорошо промытых кишок коровы или лошади и молочно-кровяной смеси на зиму заготовляли кровяную колбасу *кан* (букв. “кровь”). Кроме того, в XX в. широкое распространение получило также изготовление молочных продуктов.

Пчеловодство у челканцев, как уже отмечалось, явление относительно позднее. Эта отрасль хозяйства у коренного населения бассейна р. Лебеди сформировалась в ходе культурного влияния русских северных предгорий Алтая. Традиции пчеловодства у обеих групп населения (челканцев и русских) были одинаковыми.

Огородничество у челканцев, видимо, стало развиваться только в первой четверти XX в. При этом сравнительно длительное время единственной огородной культурой был картофель. В 20–30-е годы XX в. его высаживали на специально приготовленные небольшие грядки. В последующее время постепенно получают распространение другие огородные культуры – помидоры, огурцы, лук, морковь и т.д.

Применение старинной веялки в с. Курмач-Байгол. Фото Д.А. Функа, 1990 г.

Традиционное хозяйство челканцев представляло собой, таким образом, сочетание присваивающих и производящих форм экономики. При этом все отрасли хозяйства были развиты настолько, насколько позволяли природно-климатические особенности и ресурсные возможности бассейна р. Лебеди.

Большое влияние на традиционную структуру хозяйственных занятий и материальную культуру челканцев оказали социально-экономические преобразования в 20–30-е годы прошлого столетия. Практически все трудоспособное население бассейна р. Лебеди оказалось включенным в колхозы и леспромхозы. Часть челканцев в предвоенное и послевоенное время приняла участие в промышленном освоении северных предгорий Алтая и особенно Горной Шории. Распространение в среде коренного населения края получают товарно-денежные отношения.

В челканских поселках строятся школы, библиотеки, клубы, магазины. Все это позитивным образом сказалось на культурном уровне населения, способствовало росту числа образованных людей. В среде челканцев формируются новые социальные категории, занятые в сельском хозяйстве (колхозники), в сфере образования (интеллигенция), промышленности (рабочие), ориентированные уже на индустриальную культуру.

Параллельно социально-экономическим преобразованиям шел процесс деформации традиционной сферы культуры. Падает значение охоты, рыболовства и собирательства, исчезает мотыжное земледелие (40–50-е годы XX в.). Большое значение приобретает скотоводство и огородничество. При этом на протяжении XX столетия происходил их качественный рост.

Недостаток или отсутствие необходимой продукции в традиционных сферах занятий компенсировались покупкой промышленных товаров. Не случайно, именно в 20–50-е годы XX столетия исчезают многие элементы таких компонентов традиционной материальной культуры челканцев, как жилища, одежда, пища, утварь, средства передвижения. Ныне в культурном отношении челканские поселки практически ничем не отличаются от лежащих по соседству русских населенных пунктов. Челканцы живут в наземных бревенчатых жилищах, возведенных с использованием русских традиций домостроительства, носят одежду

Хозяйственные постройки в с. Курмач-Байгол. Фото Д.А. Функа, 1990 г.

Барометр" в с. Курмач-Байгол. Фото Д.А. Функа, 1990 г.

фабричного производства, используют современную утварь, видео- и аудиотехнику.

В настоящее время в бассейне р. Лебеди функционируют лишь отдельные культурные явления, связанные с традиционной материальной культурой челканцев: сапоги традиционного покроя, лыжи, лыжный посох, бытовые санки, двухполозные волокуши. В пище значительное место продолжают занимать отдельные продукты и блюда традиционной кухни. Сохранившиеся предметы утвари в основном были "завязаны" на приготовлении толокна и густой массы из кедровых орешков. Среди этих предметов встречаются ручная мельница, зернотерка, ручной лоток, деревянная ступа и железный котел. Местами народными умельцами еще изготовляются отдельные предметы берестяной утвари (короба и туески).

ГЛАВА 4

СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Свадебная обрядность и система родства. При заключении браков челканцы строго придерживались запретов на брак с сородичами (обычай экзогамии, *алышпас*). Род шалганну отдавал своих дочерей замуж в род шакшылу и наоборот. Дети родных братьев, как и их дети, в брак не вступали, поскольку принадлежали к одному роду. Дети же родных сестер, выданные замуж в разные сөөк'и, могли брачеваться друг с другом. Могли жениться и дети родных брата и сестры, поскольку они оказывались членами разных родов (Полевые материалы Л.П. Потапова, 1936 г.).

Выше было сказано, какие трансформации претерпела родовая структура челканцев, однако это практически не отразилось на соблюдении такого рода запретов: независимо от того, что современное поколение челканцев обозначает термином "сөөк", браки внутри этого сөөк'а все равно запрещены или, во всяком случае, строго осуждаются.

В исторически обозримое время брак у челканцев был моногамным с патрилокальным поселением. Счет родства велся по отцовской линии. Впервые основные черты классифицирующей (классификаторской) системы родства у челканцев, равно как и у всех других групп Северного Алтая, а также у шорцев были описаны и проанализированы еще в 1930-е годы (*Потапов*, 1937. С. 5–10).

У челканцев Л.П. Потапов проводил максимально подробный опрос стариков 1850–1860-х годов рождения по специальной программе Академии наук. Им были записаны ответы на 707 вопросов в отношении того, как называются по-челкански те или иные отношения родства по крови и по браку, в зависимости также от пола и возраста ego, в результате чего было выявлено лишь около 40 терминов*, охватывающих все возможные степени родства. Так, Потапов писал: «термином "teen" называют: сына моей дочери, дочь моей дочери, сына моей сестры, дочь моей сестры, внука моей сестры, внучку моей сестры, сына дочери брата моего отца, дочь дочери брата моего отца, сына сестры моего отца, дочь сестры моего отца, сына сына сестры моего отца, дочь сына сестры моего отца и т.д. Мужья всех женщин, которых я называю термином "teen" – будут приходиться мне "teen kye", а жены родственников, мужчин, которых я называю teen, будут приходиться мне teen kelin» (Там же. С. 5). Различные же термины – и это еще один из показателей данной системы родства – использовались для обозначения одной и той же степени родства или свойства в зависимости от возраста. Старшего брата называли *ача*, а младшего *туӈма*, старшую сестру *эче*, а младшую *туӈма*. Жену своего старшего брата человек именовал *неечи*, а младшего – *келин*, и т.п. (Там же. С. 7).

Абсолютно независимо от данной работы Л.П. Потапова факт наличия у челканцев весьма ограниченного числа (а именно – 45) терминов родства недавно удалось установить современным лингвистам (*Николина, Кокошникова*, 2004. С. 33–54). Как и следовало ожидать, со временем и здесь у челканцев произошли некоторые изменения: например, исследовательницам уже не удалось зафиксировать термины типа *өөй улым* (пасынок) или *өөй кызым* (падчерица); вместо них используется описательный термин *азыраваан пала* (Там же. 2004. С. 40, 51), в то время как еще каких-то 70 лет тому назад оба этих термина были записаны Л.П. Потаповым у челканцев.

---

* В заметке "Пережитки родового строя у северных алтайцев" Л.П. Потапов называет иные цифры – 679 вопросов и 29 терминов родства (*Потапов*, 1937. С. 6). Приводимые нами здесь данные основаны на анализе копии челканских полевых записей исследователя (Личный архив Д.А. Функа).

Известны браки умыканием и по сговору. Последний существовал также в отношении малолетних детей и потому согласия молодых на брак в данном случае не спрашивали. Насильственное похищение девушки без ее предварительного согласия происходило в традиционной культуре, но такие случаи были существенно реже случаев "умыкания по согласию".

Первым этапом мирного решения вопроса о намечаемом браке являлось сватовство. Если вопрос о согласии родителей решался положительно и жених был готов тут же выплатить оговоренный размер калыма, девушка переезжала к нему в дом; если выплата калыма растягивалась на какой-то срок, то – после полной выплаты. Сватовство представляло собой четко расписанный ритуал с заранее известными ролями родителей девушки и сватов, гостей и самих молодых. Например, проезд сватов к дому девушки обязательно должны были преграждать жители данного аула/селения, троекратно требовавшие от сватов выкуп аракой: при въезде в селение "за пень" (*төңөшь аразы*), за проезд через ворота (*өткӱшь аразы*) и при въезде во двор (*эжик аразы*) (*Кандаракова,* 1999. С. 36–38). Идентичная обрядность существовала и у кумандинцев (*Сатлаев,* 1974. С.111).

В случае умыкания девушки обязательно устраивалось мирение (*дьараштык*), на котором также определялся размер калыма.

Завершались свадебные обряды собственно свадьбой (*той,* или *тутпаш*). У челканцев сооружалась особая конического типа постройка из березовых ветвей (*сӧӧлтӱ*), где проходил обряд заплетания двух кос невесте и подвязывания накосного украшения (*шашь ужы*). Свадебный пир продолжался один-два дня.

Имеющиеся материалы не позволяют судить о том, насколько серьезно элементы традиционной свадьбы оказались утраченными в течение XX столетия. Внешние же проявления свидетельствуют о полном вытеснении традиционной свадебной обрядности сценариями и нормами, устоявшимися в советский период истории.

Родильная обрядность и имянаречение. Родильная обрядность, как собственно акушерские приемы и гигиенические правила, так и обширный блок примет и запретов (подробное их перечисление см.: *Кандаракова,* 1999. С. 131–145), известных по челканским материалам, были в целом едиными для всех таежных групп Северного Алтая и Кузнецкого Алатау. Женщины рожали, держась за специально предварительно укрепленную в потолке веревку. Роды принимала повитуха. Она же забирала послед и закапывала его, поместив в берестяной туесок. Пупок ребенка, после того как он засыхал и отпадал, не выбрасывали, а хранили в семье постоянно. Существовали представления о покровительнице всех новорожденных Увайане, или Бай-эне, также отмеченные очень широко в тюркском мире (*Потапов,* 1991. С. 284–305).

В большей степени радовались появлению на свет мальчика – продолжателя рода и кормильца. Ему желали:

Бай энең бар болзун,	Матерью твоей Бай (Умай) пусть будет,
Улген адазы бар болзын,	Отцом его (твоим) Ульгень пусть будет,
Өрӧ турган Кудай бар болзын!	Вверху стоящий Кудай пусть будет!
Сӱӱрӱ тагның пажында	На вершине сюрю-горы
Сӱттӱ кӧл ползын,	Молочное озеро пусть будет,
Ооны щаачып пугуруп турзаар!	Его водой окропите!
Тьӱгӱрӱк атка мӱнал тьӧр!	На скаковом коне езди!
Арсыл тижиң тӱшкенчи тьӧр!	Живи, пока твои коренные зубы не выпадут!
Ак пажың агырканчы тьӧр!	Живи, пока голова твоя не поседеет!
Азелерге ньендирвин тьӧр!	Злым духам-*азе* не поддавайся!

(Записано 3 августа 1990 г. в с. Курмач-Байгол от А.Г. Сумачаковой, 1917 г. р.; *Функ,* 1996. С. 256–257).

Грудной ребенок лежал в зыбке (*пежик*), изготовленной из черемухового ствола, выгнутого в виде подковы с концами, соединенными коротким куском ствола

или планкой; раму обтягивали холстом. Аналогичные колыбели использовали алтайские телеуты в Улус-Черге (*Тощакова*, 1978. С. 28–30; *Хомич*, 1988. С. 40). Зыбку не выбрасывали и могли в дальнейшем использовать для следующего малыша. В случае рождения мальчика к стене, рядом с зыбкой, прикрепляли небольшой лучок (*алар*) со стрелой для защиты от злых сил. К самой колыбели привязывали также косточку рябчика (*чӧӈӧш*): самки для девочки и самца для мальчика (*Функ*, 1996. С. 249).

Особая обрядность была связана с волосами у малышей. Первая стрижка волос происходила по достижении ребенком возраста одного года. Девочкам волосы заплетали в одну или в четыре косы, а по некоторым сведениям даже в шесть косичек.

Традиционно минимальным и основным звеном челканской антропонимической модели было собственное имя человека. Как правило, в быту, в своей семье, среди соседей по аилу/улусу имени было достаточно. В настоящее время известно всего около 170 собственно челканских имен (из них женских лишь 30). Особых рамок в такого рода именных списках в отношении тюркоязычных народов Южной Сибири не существует. Основными причинами этого является то, что именем могло стать практически любое существительное из данного языка и что имена близких умерших родственников обычно не давались новорожденным (это, в свою очередь, способствовало малой повторяемости имен). Однако при всей расплывчатости границ традиционного именника следует подчеркнуть все же наличие неких констант в нем. Анализ списков имен челканцев и других тюркских народов, в частности, народов Саяно-Алтая (Ойротско-русский словарь 1947. С. 207–214; *Функ*, 1993. С. 299-300; *Бутанаев*, Хоорай аттары; *Рюмина-Сыркашева, Кучигашева*, 1995. С. 111–114), свидетельствует о присутствии в них значительного пласта а) заимствованных монгольских, иранских и других имен, б) имен в настоящее время неэтимологизируемых, а также в) собственно тюркских имен, не меняющихся и сохраняющихся во времени порой в течение двух-трех столетий. Основные принципы имянаречения, выбора имени для новорожденного были у челканцев сходными с другими саяно-алтайцами. Помимо названного выше принципа неиспользования имен близких умерших родственников для имянаречения новорожденных, это: 1) у детей в одной семье иногда были близкие по звучанию имена, например, Палачак, Паланчы, Палагей, Паланька; 2) в именах могла "кодироваться" информация о времени, месте, обстоятельствах рождения ребенка. Например, Мултук (букв. "ружье") – родившийся на праздник Крещения; Байрам – родившийся на праздник; Орой – поздний ребенок, последыш; 3) имя могло быть дано и по каким-то отличительным чертам малыша, уже видимым родителям, или же просто в качестве пожелания "стать таким как..." К этой группе, по-видимому, можно отнести такие имена, как Арчындай – словно можжевельник; имя-пожелание стоять на земле столь же крепко, как можжевельник; Айанчы – пожелание повидать землю, много путешествовать; Астам – всегда иметь выгоду, прибыль; Кыр-тьодо – голенастый; 4) женские имена были, как правило, более благозвучны. Для выбора женского имени не использовался пласт лексики, связанный с мужскими занятиями, промыслами, ремеслами, а также названия диких зверей.

В XX в. традиционные челканские имена почти полностью исчезли. Начало этого процесса следует относить ко второй половине – концу XIX в., времени активного распространения православия и русской культуры у челканцев. В статистических материалах 1889 г. число домохозяев с русскими именами достигало уже примерно трети (42 чел.) от общего числа домохозяев, приписанных к Кондомо-Шелкальской вол. Последние традиционные мужские имена были даны у челканцев, в основном, примерно в конце 1910-х – самом начале 1920-х годов. Это дало возможность еще на какое-то время сохранить у послевоенного поколения несколько традиционных отчеств, но и только. Традиция наречения детей собственно челканскими именами была прервана, и в настоящее время они не отличаются от русских (подробно см.: *Функ*, 2000а. С. 137–146).

Погребально-поминальная обрядность. За последние два столетия погребально-поминальная обрядность челканцев претерпела существенные трансформации. От воздушных (на деревьях) захоронений умерших, завернутых в бересту, совершился переход к захоронениям в земле в колодах (как правило, из кедра), а затем и в дощатых гробах. С изготовлением гроба, ночными бдениями у гроба покойного, выносом гроба из дома, рытьем могилы, очищением комнаты или дома, где находился покойный, после похорон, установлением оград и прочим связана масса примет и запретов, абсолютно аналогичных тем, которые до сих пор соблюдаются у русских.

Впрочем, отдельные элементы вплоть до настоящего времени имеют некоторую специфическую этническую окраску. Как правило, могилу после похорон не посещали. Челканцы считали, что это привлекает злых духов. Еще в 1920-е годы, по материалам Л.П. Потапова, у них существовал обряд проводов душ умерших. После похорон старого человека (особенно уважаемого и авторитетного) по прошествии 5 или 6 лет, душа умершего старика или старухи начинала беспокоить шамана, являться ему по ночам и требовать отправить ее "в землю кыргызов", в местность Уйту-Таш, откуда, по преданию, челканцы будто бы пришли на р. Лебедь. В таких случаях шаман совершал обряд проводов душ умерших людей (*кут*) в киргизскую землю, в местность Уйту-Таш. Для этого он устраивал специальное камлание, считавшееся у челканских шаманов трудным и "ответственным", так как душу предстояло сопровождать в утомительно далекий и опасный путь. При проводах таких душ в землю кыргызов не только нужно было оберегать их в пути, но еще следить за тем, чтобы к этому "походу" не присоединились души живущих людей, "разгуливающих", например, во время сна человека. Поэтому некоторые шаманы совершали обряд не только с бубном, но еще держали при себе во время камлания топор как оружие защиты (*Потапов*, 1974).

По современным полевым записям Е.П. Кандараковой, шамана приглашали в дом на 40-й день после похорон. Задачей его было "отвести душу умершего через реку по волосяному переходу и через круглое отверстие в скале (*кыл көрүкле кежирип, үйтү кайаны өтүре апар јыт*). После этого дух умершего не возвращается к живым людям" (*Кандаракова*, 1999. С. 161). Фактически тут содержится упоминание о том же Уйту-Таш (здесь *үйтү-кайа* – "үйтү-скала", "скала с отверстием"), о котором в свое время старики-челканцы рассказывали Потапову. Фраза, записанная Е.П. Кандараковой, может читаться как "[шаман] по волосяному мосту [реку?] перейдя, үйтү-скалу насквозь проходит". Любопытно, что практически также представляли себе проводы души в землю умерших-үзүтов и таежные кумандинцы, и хакасы-сагайцы (*Дьяконова*, 1975. С. 66; *Бутанаев*, 1996. С. 167).

Сложно сказать, чего в этих представлениях больше – реальных свидетельств общей мифологической картины мира у некоторых групп сагайцев, телеутов, челканцев и кумандинцев или же и впрямь неких указаний на историческую прародину каких-то этнических или родовых групп. Во всяком случае, Л.П. Потапов был убежден в том, что речь идет о реальной местности в северо-восточной Туве, где долгое время господствовали енисейские кыргызы (*Потапов*, 1974). В настоящее время некоторые исследователи считают, что "Дырявый камень", через который челканские и хакасские* шаманы водили души умерших, – это абсолютно реальный географический объект, известный в верховьях р. Абакан, выше устья р. Ана (*Бутанаев*, 1996. С. 167; *Бутанаев, Монгуш*, 2005. С. 135).

Умершего, согласно православной традиции, сейчас хоронят на третий день. Родственники покойного, их называют *каралу кижи*, до совершения обряда похорон не могут входить в чужие дома. Они сидят возле гроба с телом покойного, ночами не спят, обычно играя в это время в карты или рассказывая друг другу различные истории из жизни, вспоминают покойного. Вынос гроба с телом – обязательно но-

* В ранних работах В.Я. Бутанаева речь шла о сагайской традиции, а в книге 2005 г. в целом о традиции "хонгорцев", т.е. хакасов. – *Примеч. отв. ред.*

Жертвенник. Фото с рисунка 1913 г. Из Архива МАЭ

гами вперед. С собой на кладбище для покойного несут в картонной коробке (раньше в берестяном туеске) три яйца и столько же несоленых лепешек, а если умерший – мужчина, то обязательно и табак. По возвращении с кладбища ставят на стол стакан водки и накрывают его куском хлеба. Поминки (*аш*, букв. "еда"), которые точнее было бы называть "дни встречи с духом умершего", устраивают на 9-й, 40-й день, в полгода и в год после смерти. На 40-й день либо в ограде дома, либо иногда за ее пределами разводят огонь для "души умершего" – *ӱзӱт* – и бросают в костер кусочки поминальной еды, кормят *ӱзӱт* (*Функ*, 1996б. С. 249).

Несовпадение данных о значимости именно 40-го дня в проводах ӱзӱт по полевым материалам исследователей, работавших у челканцев в 1980-е годы, со сведениями об обряде проводов "души" умершего в "землю кыргызов" через 5 или 6 лет после смерти человека, зафиксированными в свое время Л.П. Потаповым, может объясняться по-разному. Вполне возможно, что Л.П. Потаповым был отмечен лишь экстраординарный случай неожиданного возвращения ӱзӱт, а нормой же являлся обряд проводов ӱзӱт именно на 40-й день. Но нельзя отрицать и влияния православной традиции, поскольку, например, по материалам Е.П. Кандараковой, еще в довоенный период челканцы не устраивали поминки ни на 9-й, ни на 40-й дни; обычай же поминальной еды вообще связывается ею исключительно с русским влиянием (*Кандаракова*, 1999. С. 161–162).

По свидетельству К. Хильдена, наблюдавшего челканских шаманов в 1914 г., шамана приглашали и на похороны, однако в этом случае он камлал не с бубном, а с березовой веткой (*Хильден*, 2000. С. 91).

С похоронно-поминальной обрядностью связан и челканский *сыгыт* – плач, в котором родственники изливали свое горе по умершему (*Кандаракова*, 1999. С. 152-162). По структуре, отсутствию единой мелодии, импровизационности и ряду других характерных черт плач у челканцев, несмотря на терминологическое сходство названия с телеутскими плачами *сыгыт*, существенно от них отличается, сближаясь в то же время с плачами, известными по шорским и теленгитским материалам (см.: *Функ*, 2002б. С. 252–254).

ГЛАВА 5

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Религиозные представления челканцев XIX – первой половины XX столетия представляли собой, как и у других горно-таежных этнических групп региона, причудливую смесь прежних шаманских представлений и постепенно распространявшегося официального и, в большей степени, бытового православия. Впрочем, успехи официального православия в связи со значительной удаленностью челканских аилов от станов Алтайской духовной миссии долгое время оставались весьма скромными. Еще в 1889 г. почти 90% челканцев значились в материалах статистических обследований как "не принявшие православие" (371 мужчина и 380 женщин) (*Функ*, 2000б. С. 44). Не случайно, именно у челканцев всех исследователей в большей степени привлекал шаманизм с его яркими и выразительными обрядами и атрибутами (*Хильден*, 2000; *Хлопина*, 1978. С. 70–89; *Потапов*, 1974, 1991; *Potapow*, 1963. S. 230–232, 233–235). Тот факт, что во время камлания челканские шаманы называли свой бубен *ак адан*, в то время как в обычном языке – *түүр*, был впервые специально прокомментирован Л.П. Потаповым в связи с анализом происхождения челканских родов: "холощеный, священный верблюд", а именно так следует переводить данный термин, по мнению Л.П. Потапова, – "яркое свидетельство скотоводческого образа жизни предков челканцев, знакомых с верблюдоводством" (*Потапов*, 1974). Отмечены несколько типов шаманских бубнов: "шорский", который назывался, как и у шорцев, *алты көстӱ ала марс* ("шестиглазый пестрый барс"), и собственный – *калаҷ*. В зависимости от того, от каких духов или божеств он был получен, бубен калаҷ мог называться *тезим*, если его давало небесное божество, или *очын*, если его даровали хозяева гор. Вертикальный деревянный гриф челканского бубна представлял собой антропоморфную фигуру с двумя головами (она отмечена как К. Хильденом, так и Л.П. Потаповым). Относительно рисунков на бубнах сведения расходятся: согласно ранним описаниям, рисунков на челканских бубнах нет (*Хильден*, 2000. С. 81). Потапову же удалось обнаружить такие бубны и подробно описать изображения, наносимые на внешней стороне.

Специального шаманского облачения не было. Шаман лишь повязывал на лоб повязку, без которой "заклинания не имеют силы" (*Хильден*, 2000. С. 82). Любопытно, что современный челканский шаман-кам Т.П. Крачнаков, камлающий с одной колотушкой, перед началом сеанса камлания также всегда надевает на лоб особую повязку, хотя он использует и халат с опояской во время камлания.

О важной роли шаманов в поддержании этнического единства челканцев свидетельствует записанная в начале XX в. А.В. Анохиным генеалогия небольшой группы чалканду, переселившихся в Эремес (по р. Эремес). Несмотря на то что, как писал о них Анохин, они "обстановку, костюмы, усвоили все алтайское", все же память о семейном покровителе Чуюк-каме (переселился с Лебеди за Телецкое оз. на рубеже XVIII–XIX вв.) позволяла этой группе долгое время сохранять память о своей этнической принадлежности (Архив ИЭ ВАН. Копии В. Диосеги из фонда Анохина в архиве МАЭ. Папка "Архив ИЭ АН СССР". Ф. 11. Анохин А.В.: (kumandi, čalkandu, tuba, sór. (PE)15. 3.1-3.3).

В послевоенный период, с середины 1940-х годов, у челканцев уже не было больших шаманов с бубнами. Шаманский "дар", тем не менее, продолжал передаваться в семьях Барбачаковых, Кандараковых, Крачнаковых. И даже сегодня

Челканский шаман. Начало XX в. (Из кн.: Челканцы в исследованиях и материалах XX века. М., 2000)

Шаманская берестяная шапка. Фото с рисунка 1913 г. Из Архива МАЭ

челканская этническая общность пользуется услугами двух "своих" шаманов, которых традиционно называют *кам*, несмотря на отсутствие бубна; слава их известна далеко за пределами данной группы: Тимофея Павловича Крачнакова (1927 г. р.), например, приглашают проводить лечебные и прогностические камлания по всему Алтаю. Регулярной работы с современными челканскими шаманами никто из исследователей не ведет, хотя отдельные сведения из области шаманской картины миры и даже аудио- или видеозаписи камланий в ряде случаев удавалось зафиксировать (Аудиозаписи Г.Б. Сыченко 1985 и 1992 гг.; видеозаписи Д.А. Функа 2002 и 2003 гг.).

Скульптура челканцев практически не изучена. По утверждению С.В. Иванова, "мало предметов этого рода и в коллекциях музеев. Но те, что известны, во многом схожи с шорскими и кумандинскими. К общим с ними относятся женские объемные фигурки из ткани, деревянные изображения духов – покровителей охотников, маски кочa. Бубны с двухголовыми рукоятками сходны с кумандинскими.

Небольшие куколки *куртыяк* ("старуха", "жена", "хозяйка"), сшитые из тканей, считались хранительницами дома и семейного благополучия. Они представляли собой лоскутки конопляной ткани (10 × 32 см), прикрепленные к прутику. Ткань во время совершения религиозного обряда пропитывалась маслом (МАЭ. Кол. № 5063-66)" (*Иванов*, 1979. С. 33).

Среди деревянных изображений известны фигурки сары-канов, или сары-ганов, по своим функциям близкие к шорским и кумандинским *шалыг*, почитавшихся как покровители охотников. Основываясь на стилевых признаках, С.В. Иванов отнес эту плоскую скульптуру к тому же типу, что и фигурки шалыгов у шорцев и кумандинцев (*Иванов*, 1979. С. 33). Одна нога у хана Сарая короче другой, что позволяет сравнивать эту фигурку и с телеутскими *кӱрмӱжек*.

Берестяные маски челканцев были сходны с шорскими и кумандинскими *кочa*. Маска, сохранившаяся в фондах МАЭ, имеет вырезы на месте глаз, носа, рта и отверстия для ушей. Следов краски и волос у нее нет (описание см.: МАЭ. Опись кол. № 5069-28). Как и у некоторых шорских, телеутских и кумандинских родов, у чел-

канцев эта маска также использовалась при проведении обряда испрашивания плодородия.

Устное творчество. У челканцев выделяются несколько разновидностей фольклорного материала: героический эпос (*кай шöршöктöр*), сказки (*шöршöктöр*), мифологические рассказы, легенды (*оок шöршöктöр*), предания (*тьооктор*), песни (*сарыннар/такпактар*). Малые фольклорные жанры представлены загадками (*тавыскактар*), скороговорками (*модор сöстöр*), пословицами и поговорками (*укпан сöс*), благопожеланиями (*алгыштар*), проклятиями (*каргыштар*). Наибольшей известностью, как и всюду на Саяно-Алтае, пользовались сказители-кайчи, исполнявшие эпические сказания о богатырях. Основной же пласт фольклора был тесно связан именно с охотничьим бытом челканцев.

Значительные усилия по сохранению родного фольклора прилагает в настоящее время исследователь из Горно-Алтайска историк Екатерина Павловна Кандаракова. В 1988 г. ею был опубликован большой добротный сборник челканского фольклора (Алтайский фольклор, 1988), в который были включены эпические сказания "Алатай-Мерген", "Шестиглазая Карагыс" и "Алтын-Клыш" (записаны от Дарьи Курускановой, 1890–1985), 16 сказок, большое число мифологических рассказов и легенд, благопожеланий, песен, загадок, скороговорок, пословиц и поговорок. Все тексты были опубликованы на челканском и в переводе на русский язык. В 2005 г. выходит еще один сборник под названием "Челканские сказки", в который Е.П. Кандаракова включила четыре сказки и два эпических сказания "Кувай-Коос на ярко-саврасом коне" и "Алатай-Удалой на пятнистом коне" на челканском и в переводе на русский язык (*Кандаракова*, 2005), к сожалению, без сведений об исполнителе, времени, месте и обстоятельствах записи.

Из записей героического эпоса челканцев, выполненных другой челканской исследовательницей, Анной Макаровной Пустогачевой-Кандараковой, были опубликованы два больших текста в серийном издании "Алтай баатырлар". В 1974 г. в VIII томе опубликовано записанное ею в 1970 г. от Манакопа Кандаракова (1884–1972) сказание "Кара сагышту Каткы-Мерген" (Алтай баатырлар, 1974. С. 186–226) и в 1995 г. в XII томе – сказание "Кан-Кылыш", записанное от К.Б. Пустогачева (1900–1971) (Алтай баатырлар, 1995. С. 190–247, 271–279). Часть фольклорных материалов А.М. Пустогачевой-Кандараковой была включена также в "Чалканский сборник" под редакцией Н.Н. Широбоковой (Языки коренных народов Сибири, 2004. С. 144–175). По меньшей мере, еще три эпических сказания – "Саран-Найши", "Сивыр-Тажы" (записаны от Я.В. Пустогачева) и "Каан-Шулетей" (записано от К.Б. Пустогачева) – и значительное число образцов иных разновидностей фольклорного материала, записанного этой исследовательницей, хранятся в рукописном фонде Института алтаистики в Горно-Алтайске. Следует подчеркнуть, что даже если число записанных эпических сказаний и несколько превышает 10 единиц, все же это свидетельствует о том, что челканская эпическая традиция осталась практически незафиксированной.

Музыкальная культура. В челканской традиции существовало несколько форм исполнения эпоса: в 1960-е годы были зафиксированы сказания, пропетые от начала до конца каем без сопровождения музыкального инструмента (сказания "Кан Кылыш" К.Б. Пустогачева, "Шивей Алтын" М.Д. Кандаракова); современная (последней четверти XX в.) традиция исполнения эпоса близка исполнению сказок с песенными эпизодами (сочетание речевого повествования и песенных фрагментов); были распространены и речевые повествования эпических сюжетов. По воспоминаниям информантов, в прошлом у челканцев для сопровождения эпоса использовался музыкальный инструмент *кыл комыс/ковы* – цельнодолбленая чашечная шейковая лютня.

Архитектоника челканского кая строится из тирад, состоящих из неопределенного количества музыкальных строк с остинатным напевом-формулой в основе.

Балбайка из Калтрака. Фото с рисунка 1913 г. Из Архива МАЭ

Особой разновидностью является *кай* для детей – последовательность двустрочных поэтических строф с ритмом семисложника, заканчивающаяся долгим просодическим элементом, который символизирует голоса животных; кай для детей поется на одном звуке (кай глухаря *щайдың кайы*, кай зайца *койонокдың кайы*). Кай для детей родствен записанным В.В. Радловым телеутским "шуточным песням" из двустрочных строф с припевом ("Жалобы сороки", "Хвалебная песнь зайца"), что подтверждается, в частности, и его нотацией телеутского кая.

Среди исследований обрядовой музыки можно выделить подробное описание имитационного камлания шаманки А.К. Кандараковой, выполненное музыковедом Г.Б. Сыченко (*Сыченко,* 2004. С. 73–101).

Колыбельные укачивания обозначены словами *бай-бай, пала пайлап јам* ("ребенок засыпает"), *палам уйукта* ("мой ребенок, спи"), *пежик сарын* ("колыбельная песня"), *сарын* ("песня"). Важное место в музыкальной культуре занимает песенная поэзия – *сарын* или *такпак*.

Щипковая лютня *комус/комыс* имеет в культуре эталонирующее значение. В охотничьем промысле большую роль играли фоноинструменты: *авырга* (труба – манок на марала), *сыңыргыш* или *көрүктеш* (сосудная флейта из кедра – манок на бурундука), *сыңыргыш/сыңырткыш* (закупоренная продольная флейта из гусиного пера, бедренной кости рябчика, таволожника, гильзы – манок на рябчика), *сыңыргыш* или *кёрюктеш* – деревянный свисток – усеченный вариант блокфлейты, *сывыска* (свисток с пальцевыми отверстиями – манок на рябчика), *соган/согон* ("свистящая стрела" с железным наконечником и продырявленным роговым шариком); со скотоводством связын *камжы/камджы* – хлопающий бич; детские игрушки представляет *кырлек* – вихревой аэрофон.

ГЛАВА 6

СОВРЕМЕННОЕ ЭТНИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ

Современное этническое развитие челканцев тесно связано с общими процессами самоопределения малочисленных народов России. Во второй половине XX в. из среды челканцев вышла целая плеяда алтайских ученых-гуманитариев: специалист по истории КПСС кандидат исторических наук Я.А. Пустогачев, с 1988 по 1996 г. возглавлявший Горно-Алтайский НИИ истории, языка и литературы, исследовательницы традиционной духовной культуры и фольклора челканцев кандидат филологических наук А.М. Пустогачева и кандидат исторических наук Е.П. Кандаракова, специалист по проблемам национального образования кандидат педагогических наук О.Н. Пустогачева и многие другие. По инициативе интеллигенции и местных активистов и при поддержке руководства Республики Алтай в 2000 г. челканцы добились права быть включенными в единый перечень малочисленных народов России, что позволяет им надеяться на большее внимание как стороны федерального, так и республиканского центра. Последние несколько лет в республике регулярно с периодичностью раз в два года проводится летний праздник коренных малочисленных народов Республики Алтай "Тюрюк-Байрам", в Горно-Алтайске празднуется челканская масленица "Чылгаяк". Основные проблемы современного развития во многом связаны с экономической беззащитностью населения

Делегация челканцев из Турочакского р-на на празднике "Эл-Ойын" в 2002 г. Республика Алтай. Фото Д.А. Функа

Турачакского р-на республики перед вполне прогнозируемым наплывом приезжих и скупкой ими земельных участков в долине р. Лебеди. Значительная часть челканского населения, приученная за долгие годы взаимодействия с властными структурами к осознанию невозможности или бесполезности отстаивания своих прав, в настоящее время пассивно наблюдает за развитием событий. Вместе с тем следует отметить, что уже несколько лет существует общественная организация "Возрождение челканского народа" (председатель – С.В. Пустогачев), которая пытается сотрудничать как с Ассоциацией коренных малочисленных народов Республики Алтай, так и с головной Ассоциацией коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока РФ, и пытается защищать жизненные интересы своей этнической группы.

ТУБАЛАРЫ

ГЛАВА 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Тубалары – малочисленный тюркский народ, населяющий современные Турачакский, Чойский и Майминский районы Республики Алтай (РА). Тубалары живут по рекам Бие (по-тубаларски *Ӧдӧн*), Большой и Малой Ише, Сары-Кокше, Кара-Кокше, Пыже и Уйменю в Чойском, Турачакском, Майминском районах РА. Согласно "Справке о местах компактного проживания коренных малочисленных народов Республики Алтай", на 1 января 1997 г. всего в пределах республики проживало 2749 тубаларов. По данным же переписи населения России 2002 г., в ходе которой этот народ впервые получил право быть указанным как самостоятельная этническая общность, всего в Российской Федерации было зарегистрировано 1565 тубаларов. Подавляющее большинство – 1533 чел. – проживает в Республике Алтай: 1413 чел. являются сельским населением этой республики и лишь 120 живут в столице республики г. Горно-Алтайске (Национальный состав населения по Республике Алтай.., 2005. Т. 2. С. 8, 10, 12).

Еще в середине 1950-х годов исследователи отмечали значительную степень сближения тубаларов с собственно алтайцами как в особенностях культурного облика, так и в языке. Порой и сегодня от старшего поколения тубаларов можно услышать: "В прежнее время мы алтайцами были, а теперь вот – тубалары" (*"Эскиде алтайлар болгоныс, эме – тубалар"*)*.

В Майминском р-не наиболее крупные группы тубаларов проживают в селах Карасук, Сайдыс, Александровка и Урлу-Аспак; в Чойском р-не: в селах Ускуч, Каракокша, Паспаул, Салганда, Туньжа, Уймень и Красносельск; в Турочакском р-не в селах Артыбаш, Иогач, Ново-Троицк, Яйлю, Бийка, Чуйка, Дмитриевка, Дайбово, Кебезень, Заречье, Промартель, Старый Кебезень, Сюря, Тулой, Усть-Пыжа, Карманка, Турочак и Тондошка.

Одно из самых распространенных общих самоназваний тубаларов – *јыш/йышкижи*, что означает "человек черневой тайги". Отсюда их обычное название в литературе – "черневые татары". Современные тубалары называют себя также "тубаларами" и реже "татарами" (*тадар*). Этноним *туба*, ставший широко известным в начале XX в., дали им их соседи – алтайцы (*Radloff*, 1884. Bd. 1. S. 212; *Ядринцев*, 1881,

* Из материалов анкетирования, проводившегося в целях изучения актуальных проблем этнокультурного развития коренного населения Республики Алтай (руководитель проекта – Н.В. Екеев). Записано в сентябре 2004 г. в селах Иогач и Ново-Троицк Турочакского р-на. Сообщение С.П. Тюхтеневой. – *Примеч. отв. ред.*

1882; *Потапов*, 1935). Предки тубаларов были обложены Русским государством ясаком в самом начале XVII в. Под 1629 г. в отписках томских воевод уже встречаются такие наименования ясачных волостей Кузнецкого у., как Кузенская, Комляшская, Тиргышская (*Миллер*, 2000. С. 431), определенно данные по названию родов кузен (кӱзен), комдош и тиргеш, известных в XIX–XX вв. в составе тубаларов (см. ниже). Часть этого населения довольно быстро свыклась с положением ясачных и даже оказывала помощь казакам в объясачивании своих соседей (Там же. С. 568; документ 1643 г.).

В современной сибирской литературе, в работах лингвистов, имеется попытка введения нового термина – "тубинцы", очевидно, в стремлении избежать двойного множественного числа в термине "тубалары" (*-лар* – тюркский формант и *-ы* – русский); одно из первых употреблений содержалось, в частности, в работе исследователей языка тубаларов ("туба-диалекта алтайского языка") Г.А. Петькина и М.Ч. Чумакаевой (1989. С. 26). В данном случае мы используем термин "тубалары" как 1) устоявшийся в научной литературе на русском языке, 2) как официально закрепленный, в том числе и по итогам последней переписи населения России, этноним, и, самое важное, 3) как собственно самоназвание данной этнической группы.

Сведения о тубаларах зафиксированы в различных этнографических источниках, но первичных, заслуживающих доверия буквально единицы.

В.В. Радлов называл тубаларов "Die Schwarzwald-Tataren", переводя таким образом на немецкий язык русское "черновые татары" и "татарское" "Йыш-киши": "Алтайцы называют этих татар также Туба" (*Radloff*, 1884. S. 212). Радлову впервые удалось выявить родовой состав и довольно полно описать основные черты хозяйства и традиционной культуры тубаларов (Ibid. S. 212, 364–374).

Много работал у тубаларов в 1910–1920-е годы А.В. Анохин. Основные его записи у тубаларов касаются шаманства, но даже они в большинстве своем остаются неопубликованными (см. архивы ТГОИАМ и МАЭ).

Спустя три четверти века после поездок В.В. Радлова у тубаларов проводил этнографические исследования Л.П. Потапов. Две его ранние работы – "Разложение родового строя у племен Северного Алтая. Материальное производство" (1935) и "Пережитки родового строя у северных алтайцев (по материалам экспедиции в Ойротию в 1936 г.)" (1937) – во многом были основаны на тубаларских полевых материалах. В первой работе исследователь также привел в приложении ценное описание "элементов материального производства" тубаларов по музейным коллекциям ГМЭ (*Потапов*, 1935. С. 117–122). Позже в своих трудах Л.П. Потапов не раз возвращался к своим тубаларским материалам в связи с анализом родового состава и этнической истории алтайцев, историко-этнографических исследований пищи и одежды алтайцев, охотничьего промысла, а также шаманизма.

Краткий очерк тубаларской скульптуры содержится в обобщающей монографии С.В.Иванова "Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII – первая четверть XX в.)" (1975. С. 38–41). В силу отсутствия материала автор был вынужден ограничиться лишь описанием двухголовых деревянных идолов *каным*, а также антропоморфных деревянных рукоятей шаманских бубнов.

Язык тубаларов был исследован во многом благодаря усилиям Н.А. Баскакова, посвятившего этому "диалекту" две монографии под общим названием "Диалект черневых татар (туба-кижи)" с текстами и переводами (1965) и грамматическим очерком и словарем (1966). По мнению этого исследователя общее с тувинцами и карагасами самоназвание *туба*/*тува*/*тума*/*тофа* имеют роды и племена, входящие в состав хакасского и алтайского народов. Все эти этнические группы имеют смешанный характер, они входили в большой племенной союз Туба и усвоили язык, весьма близкий по своим нормам к древнеогузскому и древнеуйгурскому, в период, когда эти племена были составной частью союза племен тукюйцев и древних уйгуров. В результате последовательного включения данных племен в союзы, общие с

другими племенами, входившими в указанную группу, языки этих племен также получили известную общность (*Баскаков*, 1969. С. 317).

Язык тубаларов, согласно одной из наиболее распространенных в отечественной лингвистике генеалогических классификаций Н.А. Баскакова, включается наряду с кумандинским и челканским в группу северных алтайских диалектов и вместе с шорским и хакасским языками относится к хакасской подгруппе уйгуро-огузской группы восточнохуннской ветви тюркских языков (*Он же*. 1981). Исследователи отмечают, что в тубаларском сохранились многие древние элементы языков этнических субстратов (*Он же*, 1965, 1966; *Селютина*, 1983, 1998).

Тубаларский фольклор, прежде всего героический эпос, оказался изучен во многом благодаря таланту сказителя Н.У. Улагашева и алтайского исследователя С.С. Суразакова (*Суразаков*, 1985). Специальных исследований тубаларской фольклорной традиции нет; она рассматривалась как составная часть алтайской культуры. В 1980–1990-е годы появились музыковедческие исследования алтайского фольклора, в том числе очерки, посвященные тубаларам (*Кондратьева*, 1989б. С. 20–48; *Кондратьева, Сыченко*, 1997. С. 209–283).

ГЛАВА 2

РОДОВОЙ СОСТАВ И НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ЕГО ФОРМИРОВАНИЯ*

Вопрос о том, из каких именно родовых подразделений состоят тубалары (см. табл. 1), впервые был поставлен В.В. Радловым, выявившим в составе черневых татар пять "племен" (Stamme), которые делились на 13 родов (Geschlecht) (*Radloff*, 1884. Bd. 1. S. 213). Очевидно, что в качестве "племенных" Радлов записал термины, которыми обозначалось население, приписанное к соответствующим волостям – Кузенской, Кергежской, Комляжской, Южской и Тогульской. Это было верно отмечено в свое время еще Л.П. Потаповым (*Потапов*, 1935, С. 10). Позже, в 1897 г., родовой состав первых четырех волостей был подробно определен С.П. Швецовым, однако он не ставил перед собой задачи выяснить, какие именно из 22 зафиксированных родовых названий являются именно тубаларскими, а какие нет.

По данным переписи 1897 г., в "тубаларских" волостях проживали: в Комляжской вол. – сеоки Комдош, или Комнош (1037 чел.), Ярык (413), Чагат (158), Ялан (96), Тастар (8), Мундус (6), Байлагас и Соен (по 5), Дьеты-Сары (3); в Южской вол. – Юс (613), Чор, или Шор (51), Ярык (11) и Мундус (6); в Кузенской вол. – Кузен (451), Тентерек (260), Танды (46), Йоты, или Чооты (31), Тертас (19) и Педебеш (5); в Кергежской вол. – Тогус (497), Чагат (356), Тибер (228), Кергиль (5), Сарылар (3) и Комдош (1 чел.) (*Потапов*, 1969. С. 47).

Впервые специально родовой состав собственно тубаларов (*чын тубалар*, "настоящих тубаларов") попытался выявить в конце 1920-х – начале 1930-х годов молодой тогда исследователь Л.П. Потапов. Ему удалось зафиксировать семь собственно тубаларских родов и два пришлых – jалан, или тогул, и jарык. "Род togul тубаларами своим не признается. Он пришел со степи. Из Солтонского района, во время голода, шесть-семь поколений тому назад. В степи занимались скотоводством. В чернь (в Комляжскую волость) пришло два брата, третий остался у кумандинцев. От этих братьев и происходят togul'ы, которых стали называть jalan". Jарык считался потомками телёсов, переселившихся к тубаларам в Комляжскую вол. с р. Чулышмана (*Он же*. 1935. С. 11). Чрезвычайно интересная легенда была записана Потаповым в отношении рода Кондош и его подразделений. «Род kondos раньше был единым. Происхождение подразделений относят ко временам джунгарского или ойротского подданства и объясняют его следующей легендой. Однажды к кондошам приехал targa – сборщик албана. Он подъехал к одной из юрт и, не слезая с лошади, стал вызывать людей. Вышел мальчик, который на все вопросы сборщика не пожелал отвечать, и targa, ничего не добившись от него, подъехал к другой группе юрт и снова стал кричать. Опять вышел мальчик. На вопрос: где взрослые? – он рассказал сборщику, что его родные в горах, жгут уголь для плавки железа. Джунгарский сборщик назвал эту группу юрт kөbyrci koŋdoş (т.е. угольщики), а вторую группу, где жил молчаливый мальчик, – katugas koŋdoş (с жестким, твердым ртом), отсюда название "katugas" закрепилось за ними. Название "kiis pөryk koŋdoş" появилось потому, что часть kondos носила кошемные шапки (kiis pөryk)... Подразделение palan-koŋdoş получило свое название во время длительного голода, когда часть кондошей питалась почти исключительно мерзлой калиной (palan). От koŋdoş отделился род juz. Незамужняя девушка из koŋdoş родила сына (suras), который, как происшедший от неизвестного отца, сначала назывался по роду матери. Когда его потомство выросло до ста работоспособных человек, они с согласия koŋdoş выделились в

* Глава написана Д.А. Функом с привлечением полевых материалов С.Б. Сарбашевой.

Таблица 1

Родовая структура тубаларов

По В.В. Радлову, 1884		По Л.П. Потапову, 1936		По Н.А.Баскакову, 1965		По С.Б. Сарбашевой, 1999		
"племя"	"род"	сөөк	кезек	сөөк	кезек	сөөк	кезек	число информантов
күзөн	күзөн	күзен	тонжорак	күзөн	тоңжорок	күзен		16
	чедибеш		педибеш		медевөш			
			кештиндер					
					көөс			
					бөтөвөк			
тиргеш		тергеш		тиргеш				
	чыгат*1	чагат			чагат:	чагат/ чаат		8
					кара		кара	10
					сары		сары	7
					көл		көл	42
	тогус	тогус			тогус:	тогус		25
					кара		кара	18
					сары		сары	9
							укту	10
	јобур	тибер			јивер/ тивер/ јүвер	тивер		17
							укту	20
							калча	7
көмнөш	көмнөш	коңдош/ комнош	көбүрчи	комнош	көбүрчи	комнош		20
			катугас		каду-аас*2			
			киис пөрүк		кийис-бөрүк			
	палан		палан:		палан			

Таблица 1 (окончание)

По В.В. Радлову, 1884		По Л.П. Потапову, 1936		По Н.А.Баскакову, 1965		По С.Б. Сарбашевой, 1999		
			көгүс палан коңдош					
			тастар[*3] коңдош					
	јалан	(јалан – см. тогул)						
	тоон							
	чыгат							
јўс	јўс	јуз	јуз	јўс/йўс		јўс		26
			тау јустар		тав йўс			
			сары јуз					
			саргайчы јуз					
					ийт јўс			
			шанмы[*4] јуз	саңмай[*5]		саңмай		13
	шор							
торгул		тогул						
		јарык	сыгынчы	йагрык/ йаврук	согончы			
			кара		кара			
					сары			
				тёлёс		тёлёс		31

[*1] У В.В. Радлова в составе "племен" тиргеш и кёмнёш было дважды указано название рода чыгал (Tschygal), что, безусловно, является опечаткой.

[*2] В литературе встречается также написание "кадыбас комдош"; именно это подразделение отмечено в ходе анкетирования, проводившегося у алтайцев в 1971 г. Н.И. Шатиновой (*Шатинова*, 1981. С. 36), а также в полевых материалах Н.В. Екеева 1983 г. (Алтайцы, 2005. С. 150–151, 165).

[*3] Сведения о группе *тас комдош* были отмечены и современными алтайскими этнографами. Представители этой группы жили в улусах по р. Катуни – Айлу, Анос и Пешпельтир (Алтайцы, 2005. С. 150–151).

[*4] В более поздней работе Л.П. Потапов называет его Шанмай-Юз (*Потапов*, 1969. С. 49).

[*5] Н.А. Баскаков считал его четвертым подразделением рода *тиргеш*. В материалах С.П. Швецова род *санмай* отмечался как самостоятельный (*Швецов*, 1900. Т. 1. С. 94).

самостоятельную административную и податную единицу, стали называться juz (т.е. "сто") и выбрали себе зайсана Чокона» (Там же. С. 11–12).

Довольно подробно родовая структура тубаларов была описана в 1960-е годы лингвистом Н.А. Баскаковым, однако он в своей классификации, очевидно, следовал за В.В. Радловым, почему и выделил те же четыре крупных рода кӱзӧн, тиргеш, комнош и jӱс, плюс дополнительно саӈмай, йагрык и тӧлӧс. При этом к числу "тиргешей" им были отнесены четыре фактически самостоятельных сӧӧк'а или подразделения других сеоков – чагат, тогус, тивер и саӈмай (*Баскаков*, 1965).

Общее самоназвание тубаларов (*туба*), так же, как и часть их родовых названий, в частности, *тиргеш, тогус, чагат*, позволяют вполне определенно говорить о значительной древнетюркской основе в формировании данной этнической группы (*Потапов*, 1969).

Любопытно сообщение одного из пожилых информантов-тубаларов, зафиксированное алтайским исследователем Н.В. Екеевым, о том, что "сеок Чагат пришел из земли Байат" (Алтайцы, 2005. С. 149). Скорее всего, это воспоминание не о том, что чагаты являются потомками телеутов, а о том, что они, действительно, пришли на Северный Алтай откуда-то с севера. Наличие в составе томских татар группы с самоназванием *чат* (> чаат > чагат) также может свидетельствовать в пользу нашей трактовки.

Во время социолингвистической экспедиции С.Б. Сарбашевой в 1999 г. в места расселения тубаларов там было охвачено анкетированием 340 чел. При этом 82% опрошенных указали на свою принадлежность к одному из родов, остальные 18% ранее этим вопросом не интересовались и, следовательно, не могли на него ответить. Всего было выявлено восемь родов. Как видно из табл. 1, чагатов/чаатов оказалось значительно больше, чем представителей других родов, кроме того, они сохранили названия подразделений своего сеока: кара (черный) чагат, сары (желтый) чагат и наиболее часто встречающееся кӧл (озерный) чагат. Сохранили родовые подразделения и представители сеока тогус: кара тогус, сары тогус, укту (родовитые) тогус. Было выявлено деление тиверов на укту (родовитых) и калча (буйных). Часто встречаются представители родов комнош/комдош, кӱзен и jӱс. Родовое и волостное название *тиргеш*, как и ряд других, о которых писали предыдущие поколения исследователей, не сохранилось.

Попытки выяснения родового состава тубаларов предпринимались и современными этнографами. В частности, автор этой главы также собирал сведения о родовой структуре тубаларов (в том числе и в связи с проблемой выделения группы маймаларов). Им была уточнена родовая принадлежность нескольких фамилий: удалось установить, что к сӧӧк'у *Комдош/Кӧмндӧш* относятся фамилии Дуватовы, Казагачевы, Казанаковы, Кардаевы, Полтаковы, Сабашевы, Салинаковы, Тарбанаковы, Тобоковы, Щивековы; *Jӱс* – Адуковы, Апасовы, Акпашевы, Алтайчиновы, Барбаяковы, Каланаковы, Пилмешевы, Тадыжековы*, Таштамышевы, Тодоковы, Тохтубаевы, Трашевы, Чинчаевы, Чичканаковы, Чоконовы; *Кӱзен* – Саблашевы, Селековы/Сулековы, Титанышевы, Улагашевы, Эскичековы; *Jалан* – Чичкановы, Юдановы; *Jарык* – Карачаковы, Кудиековы, Штанаковы; *Тогус* – Балыкчины. Устойчивым оказалось представление о запрете брачных связей между представителями сеоков комдош и jӱс: все информанты определенно сходятся в том, что "jӱс от комдоша, поэтому jӱсу нельзя брать комдоштор" (ПМА 1983 и 2002 гг.).

В целом современные материалы отчетливо свидетельствуют о сохранении важной роли родовой структуры у тубаларов, особенно в вопросах регулирования семейно-брачных отношений. После включения тубаларов в 2000 г. в федеральный список коренных малочисленных народов Российской Федерации, а также вхождения их в Ассоциацию северных этносов Алтая, знание людьми своей родовой и этнической принадлежности стало еще более востребованным в повседневной жизни.

---

* По материалам Л.П. Потапова 1936 г., Тадыжековы из с. Адыбан относились к сеоку Ялан (*Потапов*, 1937. С. 8).

ГЛАВА 3

ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ЗАНЯТИЯ И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Основой традиционной хозяйственной деятельности тубаларов, насколько позволяют судить этнографические описания, с середины XIX в. до сего дня были и остаются охота, собирательство и рыболовство. Для северных таежных районов Алтая охота – ведущая отрасль хозяйственной деятельности, так как скотоводство и земледелие исключены природными условиями.

Охотничий промысел. Исторические источники XVIII в. – свидетельства путешественников того времени (описания инженера Паутина 1745 г., рапорт кузнецкого воеводы Шапошникова 1745 г.) – свидетельствуют, что и тогда тубалары являлись охотниками, платившими России и Джунгарии большую дань, главным образом соболями (*Потапов*, 1953б).

Коллективный характер охоты делал возможным и относительно безопасным длительное пребывание в суровой горной тайге во время промысла и служил решающим условием успеха. У тубаларов устраивались облавы осенью, когда животные шли с Алтая на зимовку в верховья Абакана. Тубалары широко употребляли ловчие ямы. На дне вырытой ямы ставили сделанные из лиственницы колья, которые прокалывали зверя. Копытных зверей ловили при помощи загородей, у тубаларов эти загороди *чеден* тянулись на несколько километров. В некоторых местах загороди оставляли проходы, где устанавливались силки *паг/пау*, *тузак/тусак*. Животные натыкались на изгородь и попадали в руки людей. Добычу делили поровну, доставалось каждому в деревне.

На охоту ходили группами, по три-четыре человека, по принципу знакомства, родственных отношений, ловкости, опытности. В конце XIX в. охотничьи группы набирались из числа родственников по отцовской линии, так как родовая тайга находится в родовой собственности. Группу возглавлял опытный человек – *ньаан киши*. После Октябрьской революции охотники формировались в колхозные бригады.

Существует ряд примет и поверий, связанных с охотой. Зимой на место промысла идут на лыжах. Охота с давних времен – мужское занятие, женщине запрещалось прикасаться к орудиям охоты, перешагивать через них, трогать одежду охотников. Но у тубаларов существуют рассказы и об участии женщин в охоте. Старые формы объединения охотников окончательно прекратили свое существование в начале 30-х годов XX в.

Охотничьи угодья представляют собой горную тайгу от Телецкого оз. до верховьев Абакана и до современного г. Таштагола в Кемеровской обл. Каждый род имел свою родовую тайгу, а также собственные охотничьи угодья, например, сеок јалаң охотился по р. Кузе. Сеок Комдош промышлял по долине р. Уйменя, по определенным логам долины р. Кара-Кокши, где в основном охотился сеок Тогус. Сеок јарык промышлял по речкам и ручьям, впадающим в р. Уймень. Сеок јўс имел свои охотничьи угодья в ряде логов, расположенных по р. Кара-Кокше, а сеок Кўзен охотился в верховьях р. Бии и в районе Телецкого оз., его родовые тайги – Актыган, Солок, Ашпа, Чарбак, Комноши на Јегиргене. На Абакане промышлял род Чагат. Родовой принцип разделения и использования охотничьей территории сохраняется до сего дня, но не строго.

*Обычай равной доли**. Важной составляющей общественных отношений, во многом связанной именно с охотничьим промыслом, у тубаларов являлся так назы-

* Автор текста об обычае равной доли – Д.В. Маслов.

ваемый обычай равной доли, *уча*. ***Уча*** (южа, ужа, уджа) – обычай тюрков Южной Сибири, предписывающий охотнику отдавать часть убитого животного индивиду или индивидам, прямо не участвовавшим в охоте на него. Обычай уча в разных вариантах встречался у тувинцев (*Яковлев*, 1900), тубаларов (*Потапов*, 1933), алтайкижи (*Токарев*, 1936), шорцев (*Дыренкова*, 1940), тувинцев – тоджинцев (*Кон*, 1934; *Вайнштейн*, 1961), хакасов (*Бутанаев, Монгуш*, 2006). Большинство исследователей склонно переводить название этого обычая со всех языков указанных этнических групп как мясо задней части животного (*Баскаков, Тощакова*, 1947. С. 169).

В классических описаниях обычай уча сводился к следующей ситуации: охотник со свежей добычей при встрече с посторонним лицом по его требованию или просьбе отдавал тому часть убитого животного (*Яковлев*, 1900. С. 66; *Кон*, 1903. С. 38; *Потапов*, 1937. С. 13, *Вайнштейн*, 1961. С. 129). Нет точных данных о том, какую именно часть нужно было отдать. В ранних описаниях исследователи ограничивались лишь упоминанием о том, что эта часть должна быть существенной (*Яковлев*, 1900. С. 66; *Кон*, 1903. С. 38; *Потапов*, 1933. С. 99). Позже, возможно, на основании этимологии названия обычая, в науку вошло представление о том, что "первоначальный" обычай уча предписывал отдавать заднюю часть туши убитого животного и о том, что обычай уча относился только к животным, на которых охотились с целью добычи мяса (*Потапов*, 1937. С. 13; *Вайнштейн*, 1961. С. 129). Мнение авторов расходится в отношении того, распространялось ли действие этого обычая на пушную добычу. Е.К. Яковлев считал, что звери, на которых охотились ради меха, а не мяса, не подлежали уча (*Яковлев*, 1990. С. 66), в то время как другие исследователи, придерживались противоположной точки зрения (*Кон*, 1903. С. 38; *Потапов*, 1937. С. 13; *Вайнштейн*, 1961. С. 129). Необходимо заметить, что часть исследователей считала, что под действие обычая уча попадает не столько охотничья добыча, сколько любой предмет, возможность обладания которым зависит не от личных способностей человека, а от случайного стечения обстоятельств. Охота, по их мнению, вписывалась в это определение (*Яковлев*, 1900. С. 66; *Кон*, 1903. С. 38; *Дулов*, 1954. С. 143).

Существует несколько объяснений того, почему люди делились тем, что произвели самостоятельно. Некоторые исследователи считали, что обычай уча являлся пережитком коллективной собственности и системы коллективного распределения эпохи родового строя, выражая в себе характерную для этого периода этику (*Кон*, 1934. С. 98; *Потапов*, 1937. С. 13; *Токарев*, 1936. С. 37). Другие авторы выдвигали версию о том, что обычай уча связан с эпохой разложения родового строя и образования соседской общины, и являлся своеобразной системой оплаты одной части соседской общины другой за использование чужих родовых территорий (*Вайнштейн*, 1961. С. 130). Некоторые современные авторы считают, что в этом обычае можно видеть элементы системы престижной экономики (*Бутанаев, Монгуш*, 2006. С. 56). Наиболее обоснованной нам кажется следующая точка зрения: в соответствии с религиозными представлениями тюрков Южной Сибири животные находятся под покровительством духов – хозяев местности. Удача на охоте зависит от благосклонности этих духов. Отчасти благосклонность духов-хозяев местности к охотнику зависела от того, делится он своей добычей с другими или нет. Желание не потерять удачу на охоте являлось основой обычая уча (*Яковлев*, 1900. С. 66; *Дыренкова*, 1940. С. 295; *Потапов*, 2001. С. 123; *Бутанаев, Монгуш*, 2006. С. 54).

Несмотря на интерес многих ученых к обычаю уча, на сегодняшний момент не существует сколько-нибудь полного и систематического его описания. Возможно, основная причина этого – недостаток фактического материала о вариантах этого обычая, который обычно компенсируется объединением различных практик разделения добычи под одним названием, без достаточного анализа возможных расхождений в значении обычая уча у различных этнических групп (см., напр.: *Вайнштейн*, 1961; *Потапов*, 2001; *Бутанаев, Монгуш*, 2006).

Зверовой промысел у тубаларов по общему типу – конный и пеший. Основная часть охотничьего сезона приходится на зимнее время, поэтому тубалары используют чаще всего лыжи *чана*, подбитые мехом *эдербес* (название утрачено современными тубаларами, но сохранилось в названии деревни). На дальние охотничьи угодья добираются на лошадях. Тубалары до сих пор используют охотничьи ямы *оро*, силки *кыл*, загоны *шеден*, и, конечно, на первом месте находятся ружье *кырлу мылтык* и пуля *ок*. Широкое применение имеют железные капканы *чапкы*. Лук *саадак* и самострел *айа*, активно использовавшиеся еще в конце XIX в., вышли из употребления. Современное охотничье снаряжение тубаларов мало чем отличается от снаряжения южных алтайцев. На охоту берут талкан, топленое масло *сайроу*, сушеную рыбу *палык*.

Обряд угощения огня домашнего очага перед выходом на промысел был распространен примерно до начала XX в., сегодняшние тубалары угощают огонь, прибыв на место. Они поклоняются также хозяину горы или духу Шаңыру – покровителю охотников*.

Обычно уходили на охоту на месяц, даже более, поэтому на месте охоты строили чум на четырех столбах: там оставалась в сохранности днем пища, а ночью он спасал от хищников.

Рыбу обычно ловят удочкой *кармак*, сетью *чєйєн*, неводом *ньаан чєйєн*, используя вершу *мордо*, иногда и колотушку для глушения рыбы *токпок*, а также силки – *ургащ*. У каждого местного жителя есть свое место, где только он может ставить сеть, закидывать невод. Рыбу ловят и дети, и взрослые, даже женщины. Пойманную рыбу солят, варят уху, сушат на солнце, а также делают из нее рыбные котлеты. В республике Алтай рыба в большом количестве добывается в Турачакском р-не. На Телецком оз. и в близлежащих речках водится несколько видов рыб: таймень, ленок, окунь, налим, телецкий сиг, килька, мелкая рыба, сибирский голец, подкаменщик, елец, хариус, гольяны, щука, ленок, плотва, пескарь. Кроме того, в последнее время в сетях рыбаков оказывается и сибирский осетр. Охотно употребляют в пищу и икру.

Собирательство. Черневая тайга богата различными растениями. Из ягод в пищу употреблялась красная и черная смородина, ежевика, костяника, крыжовник, жимолость, черника, рябина, брусника, клюква, черемуха. Из других растений в пищу шли черемша (калба/калма), ревень, слизун, папоротник, сарана. В конце апреля – начале мая все население Турачакского и Майминского районов уходит к подножьям гор собирать калбу. Это один из сезонных доходов семьи. Ее заготавливают на зиму, продают проезжающим, возят в города Горно-Алтайск и Бийск на продажу или сдают перекупщикам. На зиму заготавливают из растений лишь лук, сарану и кандык, их перетирают и сушат; зимой ими заправляют супы.

Кроме сбора ягод, калбы, лекарственных растений один из основных доходов тубаларов – добыча и заготовка кедрового ореха. Продажа его приносила главный доход многим семьям. Осенью тубалары целыми семьями уходили в тайгу, где находились прежде всего кедрачи с целью заготовки ореха. Кедр били колотушкой до тех пор, пока шишки не начинали падать с дерева. Их собирали и при помощи специальных приспособлений перетирали, очищали от шелухи; чистый орех, предназначенный для хранения, складывали в холщовые мешки. Практиковали также весенний сбор шишек. Под кедром, где даже в дождь сухо, шишки, покрытые зимой снегом, хорошо сохраняются; к тому же не надо прилагать больших усилий для их добывания.

Сбор ягод и заготовка кедрового ореха продолжают оставаться одним из основных видов хозяйственной деятельности современных тубаларов. Эти виды загото-

---

* Подробно формы почитания тубаларами духа Шаңыр, или Чаңыр, по полевым материалам 1920-х годов, были описаны Л.П. Потаповым (*Потапов*, 1935. С. 27–29). – *Примеч. отв. ред.*

вок были одними из главных и во время колхозов и совхозов, промхоза. Часть орехов оставляют семье, бóльшую часть сдают закупщику.

Таким образом, базой традиционной хозяйственной деятельности тубаларов остаются охота, рыболовство и собирательство.

Поскольку природные условия не позволяли тубаларам разводить скот, то лишь немногие могли позволить себе иметь лошадь в хозяйстве. Из-за сырости тайги копыта мелкого скота разваливаются, к тому же в черневой тайге невозможно приглядывать за пасущимися овцами; современные тубалары содержат малое количество дойных коров, многие не имеют возможности заготавливать сено. Впрочем, одна-две коровы есть практически в каждой семье. Большое количество голов крупного рогатого скота тубалары содержат редко, лишь несколько семей, организовавших крестьянские хозяйства; к примеру, в с. Кебезень Турочакского р-на держат стада коров и быков до 30–40 голов, откармливаемых специально на мясо. Лошади используются для работы редко: для поездки на охоту в тайгу, на сенокос, для перевозок различных грузов. Названия конского снаряжения – общетюркские по происхождению.

В настоящее время коней разводят частные лица в Кебезеньской сельской администрации, в с. Старый Кебезень. В летнее время тубалары располагаются вместе с табуном возле Телецкого оз., где можно сдавать туристам в аренду лошадей.

С конца XIX в. и по сей день у тубаларов не было периодов расцвета, хотя бы видимого благополучия; экономическое положение оставляет желать лучшего.

В истории тубаларов есть "темная" страница, называемая "лесоповалом". Работы по лесоповалу проходили и до, и после Великой Отечественной войны. Тубалары шли наниматься в артели по вырубке и сплаву леса по р. Бии. В Турачакский р-н привозили заключенных со всей России на тяжелые исправительные работы. Вырубленный лес вручную подкатывали к реке и сталкивали в нее. Когда древесина скапливалась где-нибудь в изворотах реки, мешая продвижению основной массы, задачей рабочих было толкать ее в течение, находясь в это время по пояс в воде. Неизвестно, сколько ушло под воду, умерло в результате несчастных случаев. Многие оставшиеся в живых тубалары до сих пор страдают заболеваниями костей, встречается немало людей с изуродованными от артроза руками и ногами. В годы Великой Отечественной войны и в послевоенное время каждый совершеннолетний житель Горно-Алтайской автономной области должен был отработать трудодни на Кебезеньском лесосплаве. А местные жители ради хоть какого-то заработка трудились здесь круглый год – зимой рубили лес, а когда расступался лед – сплавляли его. Сами тубалары не любят говорить о том времени, вспоминая об этом со слезами. Привезенные заключенные, большая часть из которых была уголовниками, после освобождения оседали в деревнях, женились или сожительствовали с местными женщинами; процветало воровство, женщины научились курить, пить водку, спирт; у многих можно до сих пор увидеть тюремные татуировки.

После прекращения государством лесозаготовительных работ многие тубалары остались без средств к существованию. Они оказались брошенными на произвол судьбы. Единственное спасение для них – индивидуальная хозяйственная сезонная деятельность: охота на пушного зверя, заготовка и продажа орехов и калбы.

Способы и средства передвижения. Передвигались тубалары верхом на лошадях, особенно в весенне-летний период, зимой в сильно заснеженных местах использовали лыжи, по рекам и озерам плавали на плотах и лодках, больше всего ходили пешком. Вместе с русскими крестьянами пришли стойловое содержание лошадей, езда на телегах и санях.

По воде тубалары передвигались на плоту *сал*. Его изготавливали из сухостойных бревен. Такой плот легко движется по горным рекам, он легко управляем. Плывут на нем, отталкиваясь от дна реки шестом *косок*. В настоящее время переплавляются через реку в большинстве своем на пароме, на котором можно перевез-

ти более тяжелые вещи, даже автомобили. Но когда вода поднимается выше нормального уровня, люди остаются отрезанными от школы, телефона, амбулаторного пункта.

В северных районах Республики Алтай выпадает много снега, поэтому охотники пользуются лыжами *чана*. Тубалары делают лыжи из березы, лиственницы, лучшими считаются лыжи из черемухи. Длина лыж должна соответствовать росту хозяина. К переднему концу лыжа постепенно сужается, носок ее загибается вверх. Для удобства хождения по снегу лыжи подбиваются маральей, оленьей и конской шкурой *пычкак*, снятой с ног этих животных. Шкура с шерстью плотно обтягивает лыжу и прикрепляется к ней железными или деревянными гвоздями. Иногда лыжа прочно зашнуровывается в кожу. Шерсть подбивается всегда ворсом в одну сторону, чтобы легко можно было двигаться вперед и не скользить назад. Шкура, идущая на обивку лыж, называется у тубаларов *кыс*. Для крепления лыж к ним привязаны ремни. Вследствие того, что горы Алтая довольно круты, лыжники управляют бегом при помощи палки *косок*, которая имеет форму лопаты. С ее помощью раскапывают снег при установке капканов, тормозят бег, продалбливают лед, зачерпывают воду. Для ходьбы по насту весной используют лыжи-голицы *каргай*.

Благодаря лыжам возможна зимняя охота. У тубаларов существуют предания, что в старину лыжи подбивались мехом выдры. В тубаларской легенде о роде Саргайчы-јус говорится, что родоначальник Юзов был прекрасным ходоком на лыжах, кроме того, имел крылья и состязался однажды с шорцем, у которого лыжи были сделаны из живого дерева, похожего на сосну, подбитого мехом выдры. В легенде говорится, что когда шорец шел на своих лыжах, снег позади него поднимался вихрем. Этими лыжами он управлял ремнями, привязанными к загибающимся концам, словно поводом (*Потапов*, 1953б. С. 81–83).

Подбитые мехом выдры лыжи отличались легкостью, быстроходностью, никогда не намокали, не леденели. На них опасно было подъезжать к берегу, так как представляла трудность остановка – лыжник подвергался риску пролететь в полынью. Рассказывают, что к концу XVII в., когда тубалары сдавали пушной ясак в г. Кузнецк, доставляли его туда именно на таких лыжах, приобретенных за счет волости. Тубаларский зайсан Айу из рода комдош лично доставлял ясак в Кузнецк на подобных лыжах. В многоснежных местах лыжи продолжают применяться охотниками и сейчас. Изготавливают их сами. Современные тубалары ездят также на мотоциклах, автомобилях.

Жилища, постройки, домашняя утварь. Тубалары жили оседло. Миссионер В.И. Вербицкий не раз отмечал, что в "черни" нет ни одной войлочной юрты, которая являлась неотъемлемой частью быта южных групп алтайцев. Известно несколько типов жилищ. Наиболее распространен был чум (*сөөлтӱ*) тюркского типа: основу каркаса (*өзөк*) составляли четыре шеста длиной свыше 7 м. Два из них имели на концах развилку. По форме сооружение напоминало конус. Покрывались чумы обычно берестой (*Соколова*, 1998. С. 120). Жили тубалары также в полуземлянках-полуизбах (*кереге*) с четырехскатной крышей из бересты *кара тос*, с окнами, закрывавшимися на зиму куском льда, на потолке; была распространена и русская бревенчатая изба *ыспа*.

Сейчас у тубаларов чум не сохранился. Если южные алтайцы стараются построить рядом с домом айыл, всячески модернизируя его, то на северном Алтае от чумов отказались вообще, предпочитая летние кухни из теса. Причины этих предпочтений не исследованы.

Домашняя утварь. Для изготовления домашней утвари применяли главным образом подручные материалы: дерево, в основном березу и ее наросты, корень, бересту, кожу. Котлы для варки пищи были чугунными. Их покупали или выменивали. Остальную утварь изготавливали сами.

Корьевое коническое жилище-новодел у тубаларов. Фото С.Б. Сарбашевой, 1999 г.

У тубаларов широко распространены сосуды из бересты различных размеров для хранения воды, сыпучих продуктов. Пространство жилища делится на женскую и мужскую половины. Посуда хранится на женской стороне, принадлежности охоты – на мужской. Так как конусообразных юрт не осталось, в избах не строго соблюдается это правило. По наблюдению Е.М. Тощаковой, тубалары хранили ложки-поварешки в расщелинах избы, что и нам приходилось наблюдать неоднократно (*Тощаева,* 1978. С. 117).

Тубалары перестали изготавливать трудоемкую деревянную посуду, так как появилась достаточно доступная стеклянная, фаянсовая и фарфоровая, алюминиевая, эмалированная и чугунная посуда заводского производства. Если и делают такую посуду сейчас, то только для продажи туристам.

Внутреннее убранство и обстановка жилища тубаларов были и остаются очень простыми. По воспоминаниям самих тубаларов, кроме лавок в избах ничего и не было. Е.М. Тощакова выделяет гостевую сторону – возле двери с правой стороны; для родственников – выше гостевой, с правой стороны; семейную – на левой стороне жилища. Современное жилище тубаларов пожилого возраста также скупо меблировано.

У молодых тубаларов внутреннее убранство жилых домов постепенно стало таким же, как и у русского населения поселков. Почти вся мебель покупная, фабричного изготовления.

Кабай/кавай, пежик – детская колыбель – изготавливалась из бересты и луба в виде коробки, с двумя ножками на одном конце. Колыбель сделана из трех берестяных пластин четырехугольной формы, прошитых лыком, устойчивость придает черемуховый прут. Последний начинали изготавливать только после рождения ребенка. Когда колыбель оказывается готова, совершается обряд положения в нее ребенка. В большинстве случаев она передается по наследству. Считается, что получить ко-

Современный сценический вариант тубаларской женской одежды. Фото С.Б. Сарбашевой, 1999 г.

лыбель, где вырастили много детей, – счастье. Подвешивали колыбель к потолку ремнями. Современные тубалары обходятся колясками, деревянными покупными кроватками.

Пища и напитки. Тубалары достаточно умерены в еде. По сравнению с рядом живущими кумандинцами и челканцами, у тубаларов мало известно своих традиционных блюд. Они готовят челканский *тутпащ*, в состав которого входит любое мясо, картофель, самодельная лапша. Мясо в рационе тубаларов имело существенное значение. Обычно использовали в пищу мясо диких животных, птиц, рыб. Для консервации мяса, рыбы, добытых в теплое время года, применяли вяление над костром или на солнце.

Чай пили травяной, а если удавалось достать, обменять, то кирпичный, заправив молоком. Пили ли они чай с молоком и солью, сказать сегодня трудно, старшее поколение предпочитает пить чай с сахаром. Когда молока было много, его сквашивали и делали творог *тварак*. Из сметаны *каймак* сбивали и топили масло *сайроу*. Многие делали *чеген* – квашеное молоко, гнали из него молочную водку *ара*. После сцеживания творожной массы *пожа* оставался творог *аарчы*, из которого изготовляли сырчик *курт* – общеизвестный продукт кочевых народов. Также изготовляли тубалары талкан.

Для заправки мясного бульона *мӱн* используют сушеную сарану и сушеный лук. Черемшу *калба* заготавливают на зиму в больших количествах.

Молочную водку тубалары заменили водкой, которую можно приобрести в магазине, многие ставят брагу *абырткы*.

В XX в., с развитием централизованной системы снабжения магазинов, тубалары существенно изменили свой пищевой рацион за счет покупных продуктов.

Одежда и украшения. Тубаларская традиционная одежда, как мужская, так и женская, существенных различий в покрое не имела. Из кендырного волокна шили рубахи, штаны, халаты, платья. На ноги надевали *ар ӧдӱк* – холщовые голенища, носок из кожи, теперь из резины, вместо портянок использовали траву загат *ойоӈот/ойоот*. Мужское и женское платье у тубаларов состоит из полукафтанья, с узким стоячим воротником; застегивается с правой стороны пуговицами и петлями. В XX в. усилилось русское влияние на все стороны жизни тубаларов, и в отношении одежды и бытовых вещей. В магазинах стало много разнообразной одежды, обуви, головных уборов фабричного производства, тубалары почти не шьют национальную одежду. Женщины носят красочные головные платки. Н.Н. Прытковой одежда северных алтайцев отнесена к западносибирскому типу. Отмечается сходство южнохантыйского и североалтайского орнаментов (*Прыткова*, 1961а. С. 237).

ГЛАВА 4

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

Духовная культура тубаларов, как и в целом вся их традиционная культура, мало исследована. О ней можно судить лишь по косвенным данным, в частности, по данным фольклора.

Современный свадебный обряд у тубаларов ничем не отличается от такового у русских жителей поселков. Обязательна регистрация брака в сельсовете, а потом устраивается свадебный вечер. Невеста и жених надевают в этом случае свадебную одежду, как это принято по всей России.

Религиозные представления. С.А. Токарев, изучая пережитки родового культа у алтайцев, пришел к выводу, что верования у тубаларов "в большей степени сохранили свой узкородовой характер. Тубаларский род комдош поклонялся Яжылкану, часть – Пырчакану. Многочисленный род кузен признавали Пырчакана и Кыргыскана, род юс – Бактыгана" (Цит. по: *Муйтуева,* 2003).

По рассказам пожилых тубаларов, у каждой горы, реки есть свой хозяин. Хозяин горы чужих людей не пускал: "В долине реки Öön есть гора, экспедиции не могли подняться, оттуда сыпались камни. Хозяин горы русских не пускает. Чтобы подняться туда, брали с собой алтайца. Хозяйку горы люди видели: одна голая, очень красивая девушка, сидя в воде, косу заплетала. В воде сидит, ног не видно. Видели, что на вид алтайка. Считают, что на Телецком озере тоже есть такое создание, похожее не русалку, выходит она на берег перед каким-нибудь событием" (ПМА).

У каждого рода есть гора, которой они поклоняются, например, у кöл-чаатов, – это гора Тоолу, у тиверов – гора Шöптӱ. Когда брызгают аракой, дух-хозяин горы становится видимым: мужчина с белым лицом или с черной бородой. Называют этих хозяев гор *тӧрдӧ.*

По представлением тубаларов, Кудай – божество, обитающее на небе, а Эрлик – божество, находящееся в подземном царстве. Проводником между Кудаем, Эрликом и людьми считается шаман. Он может подняться на небо к Кудаю, а может спуститься в самую преисподнюю царства Эрлика, способен просить их, разговаривать с ними, выполнять их условия. Шаманами могут быть и женщины, и мужчины. В обычной жизни это обычные люди с повседневными заботами. Традиционный костюм шамана был увешан металлическими предметами и ленточками. Современный же шаманский костюм имеет более упрощенный вид. Это рубашка с пришитыми к ней ленточками, перьями птиц. Вместо бубна шаман держит палку, одна сторона, т.е. головная часть, которой сделана в виде головы птицы: на ней также привязаны ленточки, которые приносят просящие. Чем больше людей приходило к шаману, тем мощнее голова птицы. По рассказам самих шаманов, для того, чтобы вернуть ушедший или унесенный *кут* человека, они проходят такой же путь, как порой и в обычной жизни: сначала "сельский совет", затем – "районный, областной, краевой советы" и в конце доходят до центра, где и проводят свои переговоры. Если они пройдут удачно, ему скажут, из-за чего человек болеет, за какие провинности несет наказание и выздоровеет ли он или скоро умрет.

Самое большое наказание человечества – убийство человека этого мира. На "том свете" человек – это медведь. При разговорах о нем использовали табуированную лексику – *абай, ага, маjалай.*

Вот почему, чтобы на "том свете" не быть наказанным за убийство человека, чтобы Эрлик-бий не узнал про убийство, охотники совершают определенные обряды, придерживаются запретов. Они не называют вслух свои личные имена.

На ухо убитого медведя шепотом говорят, чтобы "на том свете он не говорил, что мы убили Вас, а, скажите, что упали с дерева и умерли, или упали со скалы и умерли, много съели ореха". Тубалары, освежевав медведя и повесив его тушу на сук дерева, отделяют голову, пряча ее под дерево мордой вниз, т.е. в направлении страны Эрлик-бия, куда его *сӱне* ("душа"-двойник) должна отправиться.

После снятия шкуры два охотника становились с двух сторон туши и, приговаривая, стегали прутьями голое тело: "Не мешай нам, не гневайся на детей, не гонись за нами, не появляйся среди нас!" (Он же нечистая сила – творение подземного бога.) Один из них спрашивал: "В каком государстве ты правишь?" Второй отвечал: "В этом государстве он правит. Но не мы его убили, а его убил китайский хан!" Смысл этого обряда, конечно же, заключается в том, чтобы он не узнал в ином мире убившего охотника в лунно-солнечном мире. Шкуру медведя не выделывали и не держали дома, так как это кожа человека из подземного мира. Около него могут собираться нечистые силы (*кара неме јуулар, коштонор*). Но когти могли огородить дом от злых сил, злых духов болезни, јеткер и т.п. Их привязывали к колыбели ребенка, чтобы они к ней не подходили (*Муйтуева,* 2003. С. 136–137).

Из всех видов искусства у тубаларов наиболее развитым было **устное народное творчество,** главным образом эпические сказания, сказки *чӧрчӧк* и песни *сарын,* хотя бытовали и мифологические рассказы, и легенды, и малые фольклорные жанры. Знаменитый сказитель Николай Улагашевич Улагашев (1861–1946) считал своим учителем ставшего ныне легендарным сказителя, сказочника и песенника Кабака Тадыжекова. Н.У. Улагашев в 16-летнем возрасте потерял зрение. Исполнение сказок и сказаний стало его основным занятием. В его репертуаре насчитывалось более трех десятков эпических сказаний и более 100 сказок. Н.У. Улагашев в 1939 г. был награжден орденом "Знак Почета", являлся членом Союза писателей СССР. Сейчас в с. Паспаул Чойского р-на Республики Алтай по инициативе зайсана тубаларов Антона Викторовича Юданова строится национально-культурный центр им. Н.У. Улагашева, руководит которым М.В. Юданова. Центр призван содействовать возрождению и распространению самобытной культуры и сведений об истории народа. Сам зайсан А.В. Юданов – потомок этого выдающегося сказителя, он изготавливает топшууры и исполняет кай.

Как и у многих других тюркских групп региона, у тубаларов исполнение фольклора наделялось магической силой. Охотники брали с собой сказителей в тайгу с целью обеспечения удачной охоты. В одной из присказок о тубаларском сеоке кадыбас-комдош говорится: *"Кадыбас комдош кыстардың кожоңдорынаң алмыстар качып барган"* ("От песен девушек (из рода) кадыбас-комдош алмысы убежали") (Алтайцы, 2005. С. 151). Как известно, алмысы, обычно представлявшиеся в женском облике, считались врагами людей; встречам и борьбе с ними у различных групп Алтая посвящено множество легенд.

Музыкальная культура. Наиболее развита у тубаларов песенная поэзия *кожоң* (набор традиционных напевов-формул, на которые поются тексты различного содержания). Эти напевы подразделяются на собственно тубаларские и заимствованные – близкие как южноалтайским, так и челканским, и кумандинским. Ритмическую основу напевов составляет семисложник с долгими тремя и четырьмя слогами, близкий ритмическим модусам южных алтайцев. Однако в одном тубаларском напеве могут сочетаться разные ритмические модусы, что отличает их от напевов южных алтайцев. В песенной поэзии ранее существовали обрядовые напевы *табыр*, не выделенные в музыкально-стилистическом отношении. Наличие заимствований в песенной культуре тубаларов отражает географическое положение этой группы, находящейся на стыке южноалтайского и североалтайского регионов.

Тубаларские женщины на празднике. Фото С.Б. Сарбашевой, 1999 г.

Выставка тубаларских музыкальных инструментов на празднике. Фото С.Б. Сарбашевой, 1999 г.

Музыка эпоса неизвестна, во всяком случае, не исследована. Возможно, в прошлом у тубаларов существовали скотоводческие заговоры. Характерны колыбельные укачивания *бай-бай* со смешанным текстом, основанным на звукосимволических словах, словах-обращениях к ребенку, знаменательных словосочетаниях и поэтических семисложниках. Колыбельные напевы обнаруживают близость челканскому каю.

Инструментальная музыка представлена уникальными по фактуре наигрышами на шооре (травяная флейта): исполнители играют двух-трехзвучными созвучиями. Фоноинструменты тубаларов следующие: *агырга* (труба – манок на марала), *сыңырткыш* (флейта – манок на рябчика), *сыңырга* (свисток из высохшего стебля – манок на бурундука и на рябчика), *сыңырткыш түлкүнү* (аэрофон с ленточным прерывателем – манок на лису).

ГЛАВА 5

СОВРЕМЕННОЕ ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ РАЗВИТИЕ ТУБАЛАРОВ

Целенаправленных этнологических исследований у тубаларов в XX в. не проводилось. Некоторым исключением можно считать недавнее, конца 1990-х годов, социолингвистическое обследование среди сельских тубаларов (по единой анкете было опрошено 340 чел.), позволившее выявить некоторые важные характеристики данной группы.

Как показало обследование, подавляющее большинство тубаларов в разной степени двуязычны и даже трехъязычны (табл. 2). 44,7% анкетируемых признали

Таблица 2

Социальные функции языка

Функции языка	Язык					
	русский, %	туба, %	туба, русский, %	алтайский, %	алтайский, русский, %	нет ответа, %
1. Язык общения в семье						
а) с дошкольниками	92,1	5,8	2,1			
б) со школьниками	93,6	4,3	2,1			
в) со взрослыми	37,6	10,9	51,5			
2. Язык общения вне семьи:						
а) на работе, в школе	100					
б) с людьми своей национальности	83,8	7,7	8,5			
в) с людьми иной национальности	100					
3. Язык, на котором понятнее:						
а) читать книги, газеты, объявления	88,2			11,8		
б) слушать лекции, доклады, радио, телепередачи	88,2			11,8		
в) слушать концерты, спектакли	88,2			11,8		
4. Язык, на котором удобнее выступать на собраниях	100					

Таблица 2 (окончание)

Функции языка	Язык					
	русский, %	туба, %	туба, русский, %	алтайский, %	алтайский, русский, %	нет ответа, %
5. Язык, на котором пишут письма:						
а) людям своей национальности	99,5			0,5		
б) людям иной национальности	100					
6. На каком языке следует говорить с детьми в детских садах						
7. На каком языке следует обучать детей:	30,4	46,4	13,2	5,9	3,5	0,6
а) на первом году обучения						
б) в начальной школе	31,1	33,5	34,2	0,6		0,6
в) в остальных классах средней школы	32,9	35,7	30,2	0,6		0,6
8. Считаете ли Вы нужным, чтобы учащиеся изучали родной язык как предмет:	36,9	31,3	30	0,6	0,6	0,6
а) в школе *да* –83,8 *нет* – 15,6 *не ответили* – 0,6						
б) в средних специальных учебных заведениях *да* –83,8 *нет* –15,6 *не ответили* –0,6						
9. Владеете ли Вы туба-диалектом а) свободно 27,8 б) понимаю, но не говорю 26,3 в) нет 45,9						

родным тубаларский язык При этом наибольший показатель приходится на лиц в возрасте от 50 лет и старше – 98,2% от числа жителей, входящих в данную возрастную группу; в возрасте от 42 лет до 50–65%; значительно меньшее число информантов считает туба-диалект родным языком (в возрастной группе от 19 лет до 41 года – 33%, и минимальный показатель – в самой младшей возрастной группе от 7 до 18 лет – 7%).

Любопытно отметить, что данные анкетирования о числе тубаларов, действительно владеющих своим языком (27,8%), оказались полностью идентичны результатам, полученным в ходе переписи населения России 2002 г., согласно которой из 1565 тубаларов лишь 436, т.е. 27,85%, указали, что владеют родным языком (www.perepis2002.ru).

Основное средство повседневного общения тубаларов в большинстве ситуаций – русский язык. В его функции входит обслуживание сферы общения в семье с детьми дошкольного и школьного возраста, а также общение вне семьи – на работе, в школе, в прочих обстоятельствах при разговоре с людьми своей и иной национальности. Напротив, при общении в семье с пожилыми людьми функциональная значимость тубаларского языка значительно возрастает.

Существует определенная зависимость между ответами опрошенных и их социально-профессиональной принадлежностью: русским языком предпочитают пользоваться во всех сферах проявления языка (в общественной, производственной, семейной) тубалары из числа служащих и постоянных рабочих физического труда; предпочтение тубаларскому при общении с людьми своей национальности отдают тубалары из числа пенсионеров (100%).

Примерно треть анкетируемых считает целесообразным использовать во всех классах средней школы только тубаларский язык, столько же информантов высказались за русский язык, треть опрошенных указывают на необходимость вести обучение и на тубаларском, и на русском.

Взрослое население обеспокоено возможностью утраты языка своего народа. Большинство из них высказывается за преподавание тубаларского языка как учебного предмета в школе и даже в средних специальных учебных заведениях. Желая сохранить родной тубаларский язык, но осознавая вместе с тем необходимость знания русского языка – языка межнационального общения, образования, культуры, – тубалары считают необходимым вести обучение детей в детском саду и во всех классах средней школы как на русском языке, так и на тубаларском в сопоставлении с алтайским литературным языком. В то же время подавляющее число интервьюируемых тубаларов (83,8%) считают настоятельно необходимым изучение своего языка как предмета не только в школе, но и в средних специальных учебных заведениях.

Кроме собственно социолингвистических характеристик обследование выявило довольно высокий образовательный уровень молодого поколения тубаларов. Среднее специальное и высшее образование имеют 23,4% людей. Еще 36,2% тубаларов в возрасте от 20 лет и старше имеют общее среднее образование. При этом подавляющее большинство тубаларов в возрасте от 19 до 60 лет являются либо рабочими низкой квалификации, либо вообще не заняты в народном хозяйстве; уровень безработицы вопиюще высок, он составляет более четверти опрошенного населения, а в возрастной группе от 19 до 60 лет – 39,8%.

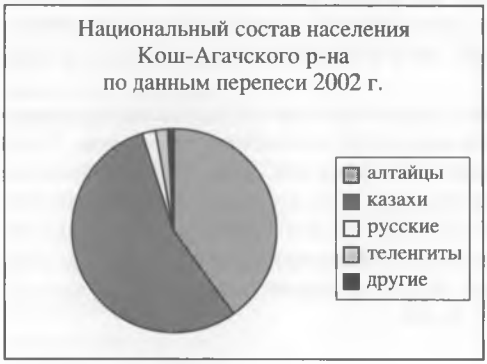
ТЕЛЕНГИТЫ

ГЛАВА 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Теленгиты – тюркоязычный народ, основная часть которого живет в южных районах Республики Алтай. До 2000 г. теленгиты не были отмечены как отдельная этническая группа в переписях населения страны, термин *теленгит* как отдельная категория в них не появлялся, а теленгиты включались в число алтайцев. В советской научной литературе их вместе с телеутами, алтай-кижи и тёлёсами классифицировали как группу южных алтайцев (*Потапов*, 1953б, 1969); в эту же группу вместе с киргизским языком относился на правах диалекта и язык теленгитов (киргизско-кыпчакская группа восточнохуннской ветви тюркских языков) (*Баскаков*, 1981. С. 20). С 2000 г. теленгиты включены в единый перечень коренных малочисленных народов Российской Федерации и во время переписи 2002 г. людей, заявляющих, что они теленгиты, записывали отдельно от алтайцев.

Здесь под теленгитами понимается группа жителей Улаганского и Кош-Агачского районов Республики Алтай, за исключением, разумеется, казахов, русских и других не-алтайских национальных групп (см. диаграмму).



В Кош-Агачском р-не теленгиты* живут вместе с казахами, что влияет на их культурную, политическую и экономическую ситуацию. Многие политические и культурные инициативы среди теленгитов проявляются с учетом позиции их казахских соседей, численность и политическое влияние которых в районе растут год от года. Первая волна казахов появилась на территории современного Кош-Агачского р-на в конце XIX в. Получив разрешение от теленгитских старейшин, казахи поселились

* Согласно итогам переписи населения России 2002 г., здесь их всего 337 чел., менее 2% от общей численности населения района. Основная масса кош-агачских теленгитов в ходе переписи декларировала свою алтайскую этническую принадлежность – 6954 чел. (40,1%) (См.: Национальный состав.., 2005. С. 37–38). – *Примеч. отв. ред.* Эта и следующая диаграммы составлены отвественным редактором Д.А. Функом по указанному источнику.

по левому берегу р. Чуй. Второй этап казахской иммиграции – 1920–1930-е годы. С того времени и вплоть до начала 1990-х годов популяция казахов непрерывно росла (*Октябрьская*, 1995). Именно поэтому почти все деревни Кош-Агачского р-на оказались этнически смешанными. 1991–1996 гг. – период миграции казахов из Кош-Агача в Казахстан и их последующий возврат на Алтай. Только в 1991 и 1992 гг. уехали 3276 казахов, но уже к концу 1996 г. 1258 из них вернулись обратно*. Однако после возвращения казахи в большинстве своем не оседали в тех же селах, из которых уехали, предпочитая селиться или в районном центре или в казахских селах Төбөлер и Жанаул.

Так как в советское время теленгиты не существовали в официальной классификации как отдельная этническая группа, сведения об их культуре можно найти в тех же книгах, в которых описываются алтайцы в целом. Самый яркий пример такого подхода к изучению теленгитов – книга В.П. Дьяконовой (2001). Автор вела исследования в 1970–1980-е годы в Улаганском и Кош-Агачском районах – местах обитания теленгитов, однако ее книга, на самом деле посвященная теленгитам, была издана под названием "Алтайцы".

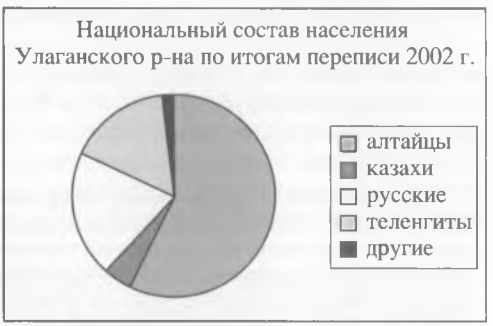
Среди исследований XIX – начала XX в. можно выделить работы исследователей и путешественников В.В. Радлова, А.В. Адрианова, Г.Н. Потанина, Н.М. Ядринцева, Е.А. Луценко, А. Калачева и А.В. Анохина, а также миссионера В.И. Вербицкого. В целом для этого этапа были характерны описательные работы, а сведения о теленгитах чаще всего приводились как дополнения к основным описаниям по группе алтай-кижи. Лишь немногие авторы, такие как В.В. Радлов, Н.М. Ядринцев и Г.Н. Потанин, занимались сравнительной характеристикой изучаемых народов. В наше время эти работы можно считать ценнейшими источниками, поскольку все они основаны на уникальных полевых материалах.

В советское время тенденция исследования теленгитов как неотъемлемой части алтайского народа даже усилилась. Сведения о теленгитских районах помещали в своих работах такие крупные ученые, как Л.П. Потапов и С.А. Токарев.

К работам историографического характера, в которых обобщены и проанализированы собранные другими исследователями материалы, можно отнести монографии Е.М. Тощаковой (1978, см. также статьи 1979, 1980-х годов), Н.А. Алексеева (1980, 1984, 1992), а также коллективные труды о мировоззрении тюрков Южной Сибири (*Сагалаев, Октябрьская*, 1990 и др.).

В настоящее время исследования, направленные именно на изучение теленгитского быта и культуры, ведутся сотрудниками Института алтаистики им. С.С. Суразакова (г. Горно-Алтайск) и других алтайских научных учреждений (М. Толбина, С.П. Тюхтенева, Н. Содоноков), сотрудниками академических институтов (ряд публикаций был посвящен теленгитам И.В. Октябрьской, Е.Е. Ситниковой, Е.В. Ревуненковой), а также зарубежными исследователями (А. Халемба, Л. Брож, Л. Смырски).

Описание теленгитов Улаганского р-на есть смысл начать с рассмотрения вопроса о телёсах (*төлөс*), которых Л.П. Потапов считал этнической группой алтайцев (*Потапов*, 1969). По его мнению, живут они на территории Улаганского р-на, смешанно с теленгитами. Опираясь на реконструированные им основные этапы этногенеза и этнической истории телёсов, Л.П. Потапов утверждал, что их следует рассматривать



* Данные из статистического отдела Кош-Агачского р-на.

отдельно от теленгитов. Но сегодня телесы определяют себя сами как теленгитский *сӧӧк* (род), и именно так они и рассматриваются в настоящей главе. Однако учитывая современную этнополитическую ситуацию, не исключено, что в будущем у телесов появятся претензии на особый статус в российском законодательстве. Известны утверждения о том, что жители деревень Балыкча и Кӧк баш относят себя к этнической группе тӧлӧс*, но по этому поводу никаких исследований в последнее время не проводилось.

Теленгиты составляют большинство** населения Улаганского р-на.

---

* Личное сообщение С.П. Тюхтеневой, сотрудника Института алтаистики им. С.С. Суразакова.

** Здесь автор исходит из собственных этнографических материалов, оценивая численность теленгитов района вне контекста итогов последней переписи населения России. В 2002 г. в Улаганском р-не лишь 1893 чел. заявили о своей теленгитской этнической самоидентификации, что составляет 16,3% от общей численности населения района. Основную массу составили те, кто назвал себя "алтайцами" – 6625 чел., или 57,2%. Русские составляют пятую часть населения района (20,2%) (см.: Национальный состав.., 2005. С. 64–65). Об этом может свидетельствовать приводимая нами диаграмма. – *Примеч. отв. ред.*

ГЛАВА 2

ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Традиционной хозяйственной деятельностью теленгитов является прежде всего скотоводство, которое во многом определяется природными условиями, а они в двух теленгитских районах разные.

Кош-Агачский р-н представляет собой обширное нагорье, где среди горных хребтов расположены просторные степные долины. Территория этого района приравнена к районам Крайнего Севера, средняя годовая температура здесь составляет 6,7 °С.

Улаганский р-н расположен в высокогорной зоне, что также может приравнивать его к районам Крайнего Севера, хотя характеристика местности там другая. Горные холмы покрыты лесом, а долины богаты травами и ягодами. Абсолютный максимум температур наблюдается в июле (+33°) и абсолютный минимум (–58°) в январе. Очень высоки суточные амплитуды температуры в летний период (до 40°). Следует также заметить, что, к сожалению, территория Улаганского р-на долгие годы использовалась под сброс ступеней выводимых на орбиту космических ракет, и сегодня здесь требуются реабилитационные меры по снижению и ликвидации нанесенного ущерба.

В обоих районах разводят крупный рогатый скот, овец, коз, лошадей, а в Кош-Агачском р-не также верблюдов, яков и маралов (*Винокуров, Джаткамбаев,* 2003). По сравнению с другими районами РА, в теленгитских районах совхозы и колхозы сохранялись довольно долго – последние из них были разделены на более мелкие сельскохозяйственные производственные кооперативы только в начале XXI в.

В Кош-Агачском р-не в первой половине 2004 г. было зарегистрировано 30 кооперативов и 40 крестьянско-фермерских хозяйств (Сводная справка.., 2004. С. 89). Кроме того, у каждой семьи есть личный скот. Таких хозяйств в Кош-Агачском р-не в первой половине 2004 г. насчитывалось 4881 (Там же). Обычно за скотом, принадлежащим семейным хозяйствам, ухаживают живущие на стоянках пастухи. Владельцы скота помогают им в заготовке сена на зиму и в период появления приплода, а в остальное время оплачивают уход за животными приплодом или деньгами. Однако на самом деле редко когда взаимосвязь между пастухами и владельцами скота ограничивается чисто "рыночными" отношениями. Поддерживать тесные контакты с семьей пастухов, доверять друг другу очень важно, так как другого контроля за личными животными нет. Потому пастухам часто помогают, привозят муку и прочие продукты, ухаживают за их детьми, которые в связи с учебой в школе бóльшую часть года находятся в селе.

По официальным документам (Сводная справка.., 2004. С. 84) представляется, что ситуация со скотоводством в Улаганском р-не может быть определена как кризисная. Здесь наблюдается рост количества частного скота с одновременным снижением поголовья во всех сельскохозяйственных организациях. Таким образом, идет, хотя и медленная, но устойчивая реструктуризация скотоводства в этом районе. Определенное значение в экономической жизни людей имеет в этом районе и охота.

Вместе с тем сегодня уже нельзя сказать, что теленгиты занимаются скотоводством и охотой. Большинство населения живет в деревнях, занимается только скотом, который содержится возле дома, помогает в уходе за животными, когда появляется приплод, и в заготовке сена на зиму. Кроме работников образования, куль-

туры, администрации, медиков среди населения деревень растет число занимающихся торговлей. В обоих районах определенные надежды возлагаются на развитие туризма. Особенно перспективным направлением считает туризм администрация Улаганского р-на. На сегодняшний день на территории района существует шесть турбаз (Сводная справка.., 2004. С. 84). К частным инициативам среди теленгитов следует также отнести образование новых предприятий. В обоих районах работают частные хлебобулочные предприятия и предприятия по переработке древесины. Объемы их производства из года в год растут.

Жилища. Как было сказано выше, до советского периода теленгиты занимались пастбищным скотоводством, что обусловило кочевой и полукочевой образ их жизни и соответствующие формы поселений и жилищ. Согласно данным, приведенным Н.М. Ядринцевым, в 1875 г. 1037 семейств теленгитов кочевали по рекам Чуя, Аргут, Башкаус, Чолушман и Улаган (*Ядринцев*, 1891. С. 290–291). По его же сведениям, основными типами жилищ теленгитов в то время являлись конусообразный *чадыр* или *аланчик* и войлочная юрта *кийис* или *кереге айыл*.

Как пишет В.П. Дьяконова, собиравшая полевой материал в 1970–1980-е годы, в Улаганском р-не для остова аланчика использовали девять основных жердей (*Дьяконова*, 2001. С. 36). Сначала устанавливали три главные шерди (*ӧдн*), имевшие на одном конце развилку, к треноге приставляли шесть длинных шестов (называемых *тала*, *черда* или *сыра*) и скрепляли их на месте соединения обручем из молодых березок. На расстоянии, равном примерно трети длины шестов от верхнего обруча, надевали второй. Остов покрывали берестой или корой лиственницы. Войлок, как покрытие этого строения, применялся в тех случаях, когда аланчик делали во время свадебного обряда в качестве символического жилища молодоженов.

Наиболее распространенный и в настоящее время передвижной тип жилища среди теленгитов – войлочная юрта, используемая особенно в Кош-Агачском р-не. Главный элемент каркаса юрты – это решетчатый остов (*кереге*), составленный по кругу из шести–восьми частей, соединенных веревками. Для основы крыши используются тальниковые жерди (*уны*). Жерди теленгитских юрт прямые, в отличие от используемых проживающими в Кош-Агачском р-не казахами, у которых они обязательно загнуты на конце, прикрепляющемся к кереге. В настоящее время если теленгит покупает юрту, привезенную от казахов из Монголии, то обязательно переделывает жерди на прямые. Жерди наверху втыкаются в деревянный круг (*каракчы*). Юрта покрывается войлоком.

Ныне образ жизни и жилища теленгитов отличаются от того, что могли наблюдать исследователи конца XIX – начала XX вв. Коллективизация и переход на оседлый образ жизни значительной части населения в советский период повлияли на основные формы теленгитского жилища. Сегодня большинство теленгитов живет в деревянных срубных домах, которые почти все построены в советские времена. Строятся и частные дома, в массе своей одноэтажные, но встречаются и двухэтажные. В Улаганском р-не возле деревянных домов ставят и деревянные многоугольные юрты *агаш айыл* или *чертне* такого же типа, как и у алтай-кижи. Данный тип жилища появился здесь поздно, примерно в 20-е годы XX в. (Там же. С. 49). Он служит как летняя кухня, но некоторые семьи регулярно используют многоугольные юрты при перекочевках в летнее время. В Кош-Агачском р-не такие юрты строят довольно редко, предпочитая или летние кухни в виде небольших домиков, или войлочные юрты, которые устанавливают на лето возле основного срубного дома. Изредка можно еще встретить описанные выше конусообразные шалаши аланчик или чадыр. В Кош-Агачском р-не они встречаются исключительно на некоторых чабанских стоянках. В Улаганском р-не они встречаются чаще, их ставят в деревнях и используют как летние кухни. В Кош-Агачском р-не почти на всех зимних стоянках построены деревянные дома, а войлочные юрты устанавливают только в летний период, особенно у чабанов, кочующих в открытой степи. Юрту ставят также во вре-

мя сенокоса, при поездках на лечебные источники (*аржан суу*), а также для проведения свадебных обрядов и приема гостей при похоронах и поминках.

Войлочная юрта всегда должна располагаться так, чтобы лучи восходящего солнца падали на дверь. Передняя часть ее (*төр*) – почетная, туда сажают знатных гостей. Разделение юрты на мужскую и женскую половины существует до сих пор. Если смотреть от төр к дверям, то левая часть юрты – женская, а правая – мужская. Внутреннее убранство теленгитской юрты подробно описано многими исследователями (*Дьяконова*, 2001; *Тощакова*, 1978). Интересно, что хотя нынешние колхозные дома, конечно же, не ориентированы по сторонам света и не делятся на мужскую и женскую половины, некоторые правила, по всей вероятности, перенесенные из юрты, соблюдаются. Например, гостей за столом стараются сажать напротив дверей, и это место в современном доме тоже называют *төр*.

Сегодня юрта представляет собой важный элемент культуры теленгитов. Они считают ее культурным маркером, отличающим их от других групп алтайцев. Для некоторых людей старшего возраста уклад юрты до сих пор представляет собой своего рода схему для осмысления отношений человека с землей и окружающей средой. Так как юрту разделяют на две половины, то также делят и территорию. Две стороны той или иной территории называют *ада јаны* и *эне јаны* (букв. – "сторона отца" и "сторона матери"). Осью является река, особенно протекающая с востока на запад. Про такую реку говорят, что она находится *эжикте* (букв. – "у дверей"). Это разделение территории важно для старшего поколения, чабанов, но особенно для людей, которые переезжают на другое место. Такие переезды нередко совершаются по рекомендации "знающих людей" (*билер кижи*; о них см. ниже). Условия жизни на *ада јаны* и *эне јаны* отличаются между собой. Хотя обычно говорят, что эне јаны бывает мягче, уютнее и с лучшими пастбищами, но не всем людям положено на ней жить. Билер кижи может, например, посоветовать кому-то, что ему благополучно будет жить только на "стороне отца".

Пища. Хотя сегодня частные предприниматели привозят в теленгитские районы фрукты, овощи и другие продукты, в ежедневном рационе теленгитов, как и, по крайней мере, столетие назад, доминируют мясо и молочные блюда.

Употребление мяса зависит от сезона и зажиточности семьи. На зиму заготавливают *согум* – обычно это туша молодого трехлетнего бычка. Мясо разделывают и замораживают. Морозильник в современных условиях в хозяйстве просто необходим. Овец и коз забивают на мясо летом и осенью, и делают это семьи со средними и высокими доходами. На время сенокосных работ колхозные или сельскохозяйственные производственные кооперативы (бригады) заготавливают мясо верблюдов, яков и бычков. Лошадей убивают на мясо очень редко, в основном на свадьбу и похороны (мужчин). Забой домашних животных производится только мужчинами.

Основной способ приготовления мясной пищи – варка мяса в воде с солью, так что получается бульон и нарезанное большими кусками вареное мясо. Из крови коров, овец, яков и коз делают кровяную колбасу. Из тонких кишок готовят *јөргөм*. Содержимое кишок выдавливается, а сами кишки промывают и заплетают вместе с нарезанным внутренним жиром и желудком. Употребляют их в вареном виде, как и *каасы*, – кишки коня, наполненные жиром и мясом, а также *карта* – конские кишки без начинки. Кроме варки, мясо жарят или тушат (*куртак* – мелко нарезанное тушеное мясо) и используют для приготовления супов (особенно *көчө* – в казан, в котором варится мясо, добавляется ячмень или перловая каша).

В мясной рацион входит также мясо животных, добытых на охоте, особенно в Улаганском р-не. Промышляют теленгиты маралов, косуль, диких коз, зайцев, кабанов, лосей и сурков. Мясо диких животных употребляют в вареном виде, внутренности не едят. В последнее время все больше людей занимается рыбалкой, и рыба дополняет диету теленгитов.

Молоко в сыром виде почти не употребляется. После дойки (она проводится 2 раза в день) молоко обязательно варят, потом отстаивают и снимают собравшиеся на поверхности сливки (*каймак*). Из них готовят масло, которое перетапливают, получая топленое масло (*сарју*). Сегодня в деревнях масло хранят в пластмассовых банках, но иногда на стоянках можно еще увидеть наполненные сарју кишки.

Из кипяченого молока готовят *айрак* – основу для многих других блюд теленгитской кухни. В.П. Дьяконова подробно описывает процесс приготовления айрака (*Дьяконова*, 2001. С. 69). Охлажденное кипяченое молоко, с которого уже собрали каймак, сливают в деревянное ведро и добавляют туда кору молодого тальника. Подкисшее молоко смешивают со свежим сваренным молоком, эту смесь вливают в кожаный сосуд (*аркыт*) и держат в нем, периодически взбивая деревянной палкой. Айрак используется как напиток, его подают гостям, которые приходят в юрту или в дом. Но в основном айрак перегоняют, чтобы получить среднеалкогольный напиток *аракы*. Кроме аракы после перегонки получают творожистую массу, которую после сливания с нее сыворотки называют *арчи*. Из арчы делают сушеные на солнце сырчики (*курут*) и *эјигей* (сыр на основе арчы, но с добавлением свежего молока). Сыр *бышшак* получают из сваренного молока и айрака.

Муку теленгиты покупают и используют для домашней выпечки хлеба, приготовления *борсоков* (куски теста, обжаренные в жиру), лепешек (называемых в Улаганском р-не *калтыр*, а в Кош-Агачском – *алтай калаш*, букв. "алтайский хлеб") и *тертпеков* (круглые лепешки, жаренные в золе). Из особенностей теленгитской кухни следует отметить *талкан*, т.е. растертый при помощи каменной зернотерки (*паспак*) поджаренный ячмень. Улаганские теленгиты добавляют его в чай или едят, смешивая с каймаком. В настоящее время талкан делают также в кофемолках, но он ценится меньше.

Теленгитские женщины занимаются сбором ягод и других диких растений. Собирают дикий лук, чеснок, ревень, голубику, бруснику, смородину, облепиху, кислицу, крыжовник, землянику. Их едят в сыром виде или готовят из них варенье. Грибы собирают редко, но в последнее время это стало более популярным, например, в с. Курай Кош-Агачского р-на. В Улаганском р-не занимаются также заготовкой кедрового ореха.

Борсок – теленгитское мучное блюдо. Фото А. Халемба, 2004 г.

В настоящий период определенное значение в пище теленгитов имеют овощи, особенно в Улаганском р-не, где огороды и парники есть почти возле всех домов. Выращивают картошку, помидоры, огурцы, морковь, свеклу, редиску, лук. В Кош-Агачском р-не, кроме Курая, огороды держат редко, поскольку из-за сурового климата они требуют там особого ухода. Овощи закупают в магазинах. Из них делают различные супы и салаты, но большой популярностью пользуются салаты "Зимний" и "Винегрет", без которых не обходится ни одно торжество.

Одежда. Сегодня теленгиты носят одежду, закупаемую в магазинах и на рынках. На рынках Кош Агача торговцы продают одежду, привезенную из Монголии, часто китайского производства.

Пожилая теленгитка. 1978 г. Фото из фондов ИЭА РАН

Из традиционной одежды теленгиты до сих пор изготавливают и носят зимние шубы *тон*. Первый тон для женщины шьют на свадьбу. Представительницы старшего возраста носят его зимой повседневно, а среднего и младшего надевают к национальным праздникам, например, к *Чага байрам*. Подкладка шубы делается из хорошо выделанных шкур ягнят (реже из заячьих шкур) и обшивается тканью зеленого, красного или синего цвета. Тон имеется и у некоторых мужчин, но реже, чем у женщин. Мужская и женская шубы различаются по крою и вышивке.

На свадьбу женщинам всегда шьют *чегедек*. Это длинная безрукавка, которую раньше все замужние женщины надевали повседневно. Сегодня чегедек надевают на свадьбу (не только на собственную, но и будучи приглашены в качестве гостей на чужую) и во время национальных праздников. Женщин всегда хоронят в чегедеке. Теленгитская безрукавка отличается по крою, украшениям и цвету от таковой у алтай-кижи.

Из головных уборов большой популярностью пользуется *бычкак бӧрӱк*, т.е. высокая шапка из лисьих лапок. Такие шапки до второй половины XX в. были распространены прежде всего среди алтай-кижи, но сегодня они являются национальным головным убором практически у всех групп алтайцев, и теленгиты – как мужчины, так и женщины – тоже носят их весьма охотно. Традиционно замужние теленгитки надевали шапочки с жесткой конусовидной тульей, окаймленной меховой опушкой. Мужчины носили шапки *малакай*, которые шили из лисьих шкур и обделывали тканью с вышивкой.

На волне так называемого национально-культурного возрождения 1990-х годов появился, хотя и небольшой пока, спрос на стилизованную национальную одежду. Такую одежду заказывают местные музыкальные ансамбли и работники культуры, которые представляют теленгитские районы на республиканских праздниках и торжествах.

ГЛАВА 3

РОДОВАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ

Принадлежность к тому или другому роду (*сөөк*), а также знание рода по материнской линии (*таай сөөк*), остается важной составной частью жизни в социальном, политическом и религиозном планах. Фонд родовых названий, зафиксированных исследователями XIX – начала XX в. (*Швецов*, 1910), сохраняется среди теленгитов в полном объеме. Например, по данным 1993 г., в Чулышманском сельсовете (Улаган) проживали представители 60 фамилий/ 1035 чел., относившие себя к 13 родам: саал, оргончы, јытас, көбөк, төөлөс, мундус, алмат, сойоң, јабак, тодош, кыпчак, кергил и чагат (*Суртакова*, 1995. С. 34–35). Сохраняется память и о более мелких родовых подразделениях. Так, көбөки Кош-Агачского р-на подразделяются на *ак* ("белые"), *кара* ("черные"), *сары* ("желтые") и *тас* ("плешивые"), а сагалы (*саал*) на *тургун* ("местные") и *киргин* ("пришлые") – в с. Кокоря, или же на *кер* ("центральные"), *кара* ("черные") и *айу* ("медведь", т.е. "ведущие происхождение от медведя") – в с. Ортолык. Сеок кыпчак имел некогда, по воспоминаниям пожилых людей, записанным в 1990-е годы, девять подразделений, однако сейчас исследователям называют лишь два – тумат и јайыт. И если первое из них очевидно восходит к наименованию самостоятельного рода тумат, то второе, судя по имеющимся материалам, не более чем название патронимии (*Јайыт уйазы кыпчактар* – "кыпчаки из поколения Дьайыта") (*Кыдыева*, 1995. С. 92–93). О многих собственно теленгитских родах до сих пор в памяти людей сохраняются присказки, так называемые родовые насмешки (*сөөктөрдиң сөгүшкени*), известны духи-хранители (*көрмөс*) рода, почитаемые деревья. Например, көрмөс рода саал – желтая собака, рода оргончы – черный бык, рода көбөк – овца-коза, священным деревом (оно называется јула, поскольку в нем хранится душа-јула этого рода) у оргончы является сосна, а у көбөк – тополь.

Сохранились и отдельные исторические предания и даже легенды о происхождении тех или иных родов. О сеоке алмат, например, рассказывают, что он произошел от алмысов. Люди уничтожили алмысов, но осталась одна женщина, которая стала жить с человеком и родила мальчика. От детей женщины-алмыса и человека пошел род алмат. Об алмысах рассказывают также, что они жили в ямах, вырытых в ярах. Своим железным носом они будто бы высасывали человеческую кровь, волосы у них были развевающимися в разные стороны, а груди – очень длинными. Алмысы воровали скот у төөлөсов. Известен оберег: если человек при встрече с алмысом скажет: "Я – төөлөс, я – алмат", то алмыс его не тронет. Ветви шиповника, развешанные на аиле, также служат защитой от алмысов (*Сартакова*, 1995. С. 229–234; Алтай кеп-куучындар, 1994. С. 176–177). Представления об алмысах, отдельные характеристики этого персонажа народной демонологии теленгитов находят удивительные параллели, причем даже в терминологии (обычны наименования *албасты, алмасты*), в народных верованиях казахов, киргизов, таджиков (одну из недавних сводок материала см., напр.: *Каландаров*, 2004. С. 406–407).

Теленгитские роды живут смешанно, а их названия частично совпадают с названиями родов алтай-кижи, хотя есть и те, которые, по словам местных жителей, считаются только теленгитскими, либо только алтайскими. Например, сөөк тодош, который не был зафиксирован в Чуйских дючинах переписью 1897 г., но который встречается часто в сегодняшнем Кош-Агачском р-не, считается теленгитами алтайским родом. В начале 1990-х годов, когда в с. Бельтир Кош-Агачского р-на проводился праздник родов, тодоши, в отличие от других родов, не приготовили традиционно убранного жилища, заявляя (наполовину в шутку), что свойственный им,

как алтай-кижи, многоугольный *агаш айыл* из-за отсутствия деревьев построить сложно.

Принадлежность к роду определяется в основном по отцу. В принципе, род считается экзогамным и заключать брак между представителями одного сӧӧка запрещается. Но, например, в с. Кокоря Кош-Агачского р-на представители разных подразделений сӧӧка кӧбӧк брачуются между собой, вернее – заключали браки до недавнего времени. В 1999 г., во время схода жителей с. Кокоря в связи с избранием начальников родов, было принято решение, что между представителями этого многочисленного в Кокоре рода браки больше не должны заключаться. Будут ли кокоринцы придерживаться этого решения – время покажет.

На этом же сходе обсуждался вопрос о детях, рожденных вне брака. Некоторые матери говорят ребенку, когда он подрастает, из какого рода был его биологический отец, но многие на этот вопрос затрудняются отвечать и предпочитают считать ребенка представителем сӧӧка деда по материнской линии, т.е. и сӧӧка матери. Это, конечно, осложняет проведение некоторых свадебных и других обрядов, где представители рода и матери, и отца должны принимать активное участие.

Ситуацию с родовой принадлежностью усложняет еще и вопрос о том, где и кем именно ребенок воспитывался. Приведем реальный случай, изменяя имя нашего собеседника, так как обсуждаемый вопрос глубоко личный. Саша родился вне брака от матери из рода тодош. Воспитывался сначала в доме деда по материнской линии (также тодош). Потом, после выхода матери замуж за мужчину из рода сагал, он переехал к мужу матери и дальше воспитывался в его доме. Мать ему сказала, что его биологический отец из рода кӧбӧк, но во всех праздниках, ритуалах Саша принимал участие на стороне сагалов, как ему говорила мать. Когда он заболел и мать повела его на лечение к "знающему человеку" (*неме билер кижи*), она представила его как сагала. "Знающим людям" обязательно надо знать сӧӧк пациента, так как у каждого рода есть свои духи-покровители, к которым следует обращаться при лечении и в предсказаниях. Но женщина-билер кижи сказала, что покровители Саши не от рода сагал и не от рода кӧбӧк (как казалось бы, учитывая род биологического отца), а от рода тодош, потому что в раннем детстве он воспитывался у очага тодошей. Сам ребенок (сейчас молодой мужчина) согласен с таким решением и своим родом признает тодош. Его решение можно рассматривать как закономерное и в рамках традиционного восприятия родовой принадлежности теленгитами, так как мои пожилые собеседники среди кош-агачских теленгитов неоднократно отмечали, что детей, рожденных вне брака, теленгиты называли *оттың балазы* (букв. "дитя огня-очага") и их род определяли по месту воспитания, т.е. по тому, возле очага какого рода они выросли.

И хотя на индивидуальном уровне определение принадлежности к тому или другому роду может быть довольно сложным, все-таки на уровне общественности принадлежность к определенному роду – важная часть идентичности человека. Члены одного рода обращаются друг к другу со словами *эје/сыйын* и *ага/карындаш*, что означает сестра и брат. Сохранился и принцип родовой взаимопомощи. К сӧӧку матери тоже обращаются за поддержкой. К роду отца необходимо обращаться за материальной и организационной помощью. К роду матери многие испытывают более теплые чувства и обращаются за эмоциональной поддержкой в личных вопросах. Но племянникам по материнской линии (*јеен*) отказывать в помощи не положено. Есть даже пословица: *"Јееним келгенче јети бӧрӱ келзин"* ("Пусть ко мне лучше семь волков придут, чем один племянник").

В конце 1990-х годов, после нескольких десятилетий, когда значение рода проявлялось больше всего на индивидуальном и семейном уровне, род опять начинает приобретать общественно-политическое звучание. Выборы глав родов проходили в конце 1990-х годов по всей республике. Особенностью этих выборов в теленгитских районах являлось отношение местного населения к вопросу о территориальной или

родовой власти избранных лиц. Если в других районах РА сходы жителей часто решали, что в современных условиях намного практичнее избрать лидеров села и выборы начальников родов превращались в выборы органов территориального самоуправления, то во многих теленгитских селах такой вопрос не ставился. Например, хотя в Кош-Агаче и был избран *jайсан* (глава рода) всего района, все же во многих деревнях решили избирать только глав отдельных сööков, а не всей деревни.

Семьи у теленгитов проживают в основном патрилокально, хотя это не является строгим правилом. Семейные обряды традиционного порядка – рождение ребенка, имянаречение, стрижка волос, сватовство (*куда*), свадьба (*той*), похороны и поминки. К ним следует добавить и более современные: поступление в учебное заведение, "обмывание" диплома, уход и возвращение из армии, юбилеи на работе, дни рождения, выход на пенсию.

Определенное значение в семейной жизни теленгитов имела повитуха (*киндик эне*), которая принимала роды и отрезала пуповину новорожденного младенца. Ее вознаграждали подарками, а ребенок мог в дальнейшем рассчитывать на ее поддержку. Считали, что между ребенком и киндик эне существует определенная связь, и было принятым полагать, что некоторые черты характера ребенок наследует именно от нее. В настоящее время детей рожают в больницах, а киндик эне назначают из родственников или друзей. Иногда она дает ребенку имя (чаще это задача брата матери или другого мужчины из сööка матери), получает от родителей подарки и сама одаривает ребенка.

ГЛАВА 4

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

В основе **религиозной жизни** современных теленгитов лежит их отношение к земле – как к своей местности, так и ко всему Алтаю, хотя, на первый взгляд, жизнь двух теленгитских районов значительно различается. Специфическая черта Улаганского р-на – сочетание в религиозной жизни православного христианства с культом природы и другими религиозными практиками и представлениями. Улаган был одним из основных регионов деятельности Алтайской духовной миссии, организованной в 1828–1830 гг. (*Потапов*, 1953б. С. 199). До сих пор православное христианство влияет на жизнь местных людей.

Однако можно уверенно сказать, что почитание земли – это основная черта религиозной практики в обоих теленгитских районах. Уважительное отношение к земле наблюдается не только в почитании отдельных священных мест, таких как горы (*ыйык туу*) или лечебные источники (*аржан суу*), но прежде всего в целостном отношении теленгитов к Алтаю. Можно сказать, что Алтай для теленгитов является составной частью человека. В самом четком виде это прослеживается в рассказах о невозможности покинуть родной край. Теленгиты часто говорят, что если человек покинет Алтай, его жизнь может не сложиться, он заболеет или даже умрет. Это происходит не столько из-за эмоционального расстройства, сколько именно по причине отлучения. Теленгиты представляют это так, будто часть человека была от него оторвана.

Жители Кош-Агачского р-на часто подчеркивают, что они живут в Эре Чуй. Если "район Кош-Агач" – это административная единица, то Эре Чуй – земля в духовном значении. Теленгиты описывают ее прилагательным *агару*, что означает "нечто чистое и святое". Эре Чуй берет свое название от главной реки района – Чуй (Чуя) – и влияние этой территории тоже определяется течением реки. Места в верховьях Чуи считаются самыми священными, а ее влияние как бы плывет с течением реки и воздействует на другие места, в том числе и на весь Алтай.

Возле дорог в теленгитских районах можно видеть кучи собранных камней, называемых *ӱле*. Камни складывают люди, путешествующие по какому-то важному поводу – на свадьбу или сватовство, на праздник, на учебу в вуз. Так что возле ӱле останавливаются не каждый раз, а только когда надо просить благословления или благодарить *ээлер**, духов-хозяев местности. Теленгиты оставляют также на этих местах монеты, угощение из пищи и напитков и привязывают *jалама* – лоскутки материи, прежде всего белого или другого светлого цвета. Если вокруг имеются деревья, jалама привязывают к лиственнице.

Ээлер – духи-хозяева – играют в настоящее время главную роль в религиозной жизни теленгитов. Хотя имеются и многие другие персонажи, у ээлер большое влияние на человеческую жизнь. Теленгиты говорят: *"Ээлӱ jок неме jок"* ("Без *ээ* ничего не бывает"). Понятие об *ээ* встречается у многих народов Внутренней Азии. Исследователи чаще всего описывают значение этого термина по отношению к священным или особенным местам. Теленгитское понятие *ээ* очень близко по смыслу к даурскому понятию *эjин* в том виде, как оно описано К. Хамфри (*Humphrey*, 1996). Это понятие позволяет людям обсуждать внутреннюю или скрытую энергию разных существ, вещей и явлений и входить во взаимодействие с ними.

Алтайдың ээзи и *Алтай Кудай* – два понятия, значение которых для религиозной жизни теленгитов невозможно переоценить. *Алтайдың ээзи* – это хозяин

* *Ээ* или *ээзи* – ед. ч., *ээлер* – мн. ч., *ээлӱ* – "[тот], у которого есть *ээ*". – *Примеч. автора.*

Православная часовня в с. Кош-Агач. Фото А. Халемба, 2004 г.

Алтая по отношению как ко всей алтайской территории, так и к определенным местам. Это метонимия и это означает, что, говоря о *ээзи*, теленгиты говорят *одновременно* об определенном месте и обо всем Алтае. Хотя много рассказов про черты *ээлер*, в которых рассматривается их характеристика (пол, возраст, даже этническая принадлежность) или качества (например, способность превращаться – *кубулып* – показывать себя людям в разных обликах), в основном они понимаются как своего рода энергия, само существование которой главнее, чем разные формы, которые она принимает.

В последние годы понятие *Алтайдың ээзи* все чаще дополняется другим понятием – именно *Алтай Кудай*. Это выражение подчеркивает божественность, сакральность всего Алтая. Для теленгитов Алтай – это самое святое; сакральность земли, природы, всех природных явлений кроется в самих людях. Трансцендентный "бог" (*кудай*) и имманентный Алтай совмещены здесь в одно целое.

Самым распространенным среди исследователей подходом к изучению алтайской (и теленгитской) религиозной жизни долгие десятилетия было выделение пластов анимистических, шаманистических, буддийских, христианских и других верований, практик и влияний (*Потапов,* 1978б, 1991; *Дьяконова* 2001; *Сагалаев* 1984). Современный алтайский этнограф С.П. Тюхтенева пишет про алтайцев, но это можно отнести и к теленгитам: "В этнографической литературе религиозные верования алтайцев по сей день не стали предметом фундаментального исследования. Единый религиозный комплекс, включающий в себя и архаические, и шаманистские, и ламаистские, и христианские верования и представления, до сих пор предпочитают изучать раздельно" (*Тюхтенева,* 1997. С. 8).

Безусловно, можно сказать, что религиозная жизнь теленгитов подвергалась разным влияниям: шаманистическим, буддийским, христианским и др. Выше было сказано о роли христианства в Улаганском р-не. В Кош-Агаче тоже есть православные, а первую церковь в с. Кош-Агач построили еще в 1870 г. Хотя до сих пор не

существует проверенных данных о буддийских храмах и монастырях на территориях, населенных теленгитами, есть сообщения о монастырях в приграничных регионах Монголии, Тувы и Казахстана (*Бородаев, Контев,* 1999; *Сабин,* 1980). Кроме того, жители Алтая путешествовали в Монголию, а по некоторым данным, и в Тибет, чтобы получать образование в буддийских монастырях. Это были единицы, но эти люди приносили с собой на Алтай буддийские принадлежности и идеи. Были известны и ламы, проживавшие в Кош-Агачском р-не, которые давали местным жителям советы и духовую поддержку.

Однако сами теленгиты не называют своих верований ни шаманизмом, ни буддизмом, ни даже бурханизмом, хотя, конечно, все эти термины им хорошо известны. Они говорят, что у них есть своя вера (*бойының јаңы*), а если уж обязательно надо ее кому-то назвать, ее предпочитают определять как *алтай јаң* – алтайская вера.

Всех людей, обладающим какими-то духовными знаниями, теленгиты называют *неме билер кижи* (бук. – "(нечто) знающий человек"). В самом общем плане теленгиты делят всех живущих на *билер улус* и *билбес улус* – людей, которые знают, и людей, которые не знают. Среди первых, одни видят вещие сны, другие слышат звуки, производимые бродящими душами и духами, третьи могут их видеть, а четвертые предсказывать будущие события. Көсмекчы (*көспекчы, көс көрөр*) – так называются люди, которые видят души умерших людей. Некоторые из них могут видеть ээзи и других существ, невидимых для людей без таких способностей. *Кулак угар* духов и душ не видят, но они их слышат. *Түшчи* сами видят вещие сны и помогают толковать сны других людей. *Ырымчы* предчувствуют предстоящие события, а также могут чувствовать присутствие душ и духов, хотя и не могут их видеть.

Вместе с тем людей, которые имеют самый сильный духовный потенциал, теленгиты именуют просто упомянутым выше термином *неме билер кижи*. У всех людей этой категории есть свои духи-помощники. Термин *кам* (шаман) используют крайне редко, только в отношении единичных лиц нашего времени или же когда речь идет о "знающих людях" прошлого. Кам считается самым сильным среди знающих людей. Бытует мнение что быть камом – это необыкновенно сложная задача. Путь шамана опасен, он приносит ему (ей) а также его (ее) семье много боли. Семья кама обычно неприветливо встречает его (ее) шаманское призвание, несмотря на престиж этого занятия. В сегодняшней России большой интерес со стороны средств массовой информации и общественности к альтернативной медицине, а Алтай – место паломничества и разных целителей, и людей, ищущих исцеления или "энергетической зарядки". Таким образом, возникли новые позитивные стимулы к тому, чтобы быть шаманом. Но даже в такой ситуации призвание шамана остается трудным путем для тех немногих, которые сами бы его не избрали, если бы у них был выбор.

Сила шамана амбивалентна. Люди идут к камам как к целителям и предсказателям, ищут у них помощи в сложных ситуациях. Однако знания шамана потенциально опасны и для клиентов, и для самого шамана. Сила шамана – это потенциал, который можно использовать по-разному.

Предсказаниями занимаются (кроме камов и других билер кижи) три группы людей: 1) гадающие на картах, 2) *куманакчы*, гадающие на 41 камне или бобах, 3) вид предсказаний, очень редкий сегодня – гадание на бараньей лопатке (таких гадателей называют *јарынчы*).

Кроме того, есть люди, которые особенно хорошо исполняют определенные ритуалы. Заказчики просят совершить ритуальные действия от их имени. Например, *алкышчы* знает благословления, и его могут пригласить благословить огонь во время свадьбы. Есть люди, которые умеют совершать ритуальные кропления молоком или чаем (*чачып*). Другие умеют приготовлять *јалама* – лоскутки материи, которые привязывают на перевалах или возле священного источника. Кто-то может очищать дом или человека дымом горящего можжевельника (*аластап*). Однако все эти действия могут быть исполнены любым человеком, так как при их исполнении не

требуется особой связи с духовными мирами. Каждый может проговорить благопожелание-*алкыш* – нужно только его выучить, а если и это кому-то тяжело дается, можно благословить и простым словом, без рифм и поэзии. Но самыми хорошими и полезными считаются благословления людей, у которых слова, как говорят теленгиты, просто текут, выходят как будто сами по себе, естественно. Подобные благословления происходят во время ритуала, и нелегко эти слова повторить вне ритуального контекста. В данном случае, как полагают, *алкышчы* (говорящий алкыш) имеет доступ к духовным мирам, и алкыш появляется в процессе общения с ними. Такого алкышчы могут уже назвать "билер кижи" – "знающим человеком".

Кроме описанных выше людей, частью практики которых является лечение, целительством на Алтае занимаются также специалисты, в деятельности которых не предусматривается общение с мирами духов. К таковым относятся *эмчи-томчи* – целители. Эти люди используют при лечении разные методы, в частности, целебные травы, наложение рук, заговоры. На сегодняшний день термин *эмчи* относится и к медикам. Существуют также *сыймучы*, занимающиеся массажем, и *тудучы* – костоправы.

Самый популярный традиционный способ лечения – посещение целебных источников *аржан суу*. В каждой местности есть аржан, к которому местные жители отправляются в новолуние за водой. У каждого источника имеется свой *ээзи* – дух-хозяин. В большинстве случаев, как полагают, это молодые девушки. Поэтому возле источников кроме обычных лент (*јалама*), таких же, как возле *үле*, оставляют также разноцветные нитки, лоскутки красивых материй и даже серебряные и другие украшения. Это подарки хозяйке аржана.

Самые большие и популярные источники – Бугузун и Јунмалу. К ним отправляются обычно летом или ранней осенью, когда аржан "созрел" (*быжырып*) и обладает значительной целебной силой. Едут туда всегда в первой половине лунного месяца и остаются на непарное количество дней. Перед тем как брать воду из источника, совершают обряд подношения аржану угощения (*сан*) путем сжигания пищи на специально приготовленном алтаре (*такыл*). На этот же аржан человеку за время его (ее) жизни полагается совершить непарное количество поездок.

Эмблема делегации Кош-Агачского р-на на алтайском республиканском празднике "Эл Ойын". Фото А. Халемба, 2004 г.

Праздничная культура теленгитов очень богата. Они с большим удовольствием отмечают как общероссийские, так и некоторые христианские и русские праздники. В Улаганском р-не, где много крещеных теленгитов, больше значения придают таким праздникам, как Рождество, Пасха или так называемые родительские дни, чем в Кош-Агачском р-не, хотя они отмечаются и там. Общероссийские и русские праздники включают в себя Новый год, старый Новый год, День защитника Отечества, Международный женский день – 8 Марта, проводы зимы, 1 Мая, День Победы, День независимости, День защиты детей, День молодежи и др. В эти дни в Домах культуры организуются концерты и встречи, а в домах у большинства жителей накрывается стол, готовятся такие блюда, как пельмени, мясные котлеты, салаты. Кроме того, работники культуры устраивают праздники села, улицы, родов, фамилий.

Церемония санг салар во время праздника Чага в семье Майхиевых в с. Кокоря. Фото Л. Смирского

Теленгиты принимают активное участие и в таких общереспубликанских алтайских праздниках, как Jылгайак, Сары бӱӱр и Эл ойын. Они организуются культработниками и местной администрацией. В 1995 г. республиканский праздник Эл ойын проходил в Улаганском р-не, а в 2000 г. – в Кош-Агачском р-не. Оба прошли очень успешно.

Говоря о теленгитах, нельзя не отметить особо один праздник годового цикла. Это Чага байрам – праздник начала нового года по лунному календарю, проходящий в январе–феврале. До 1990-х годов его отмечали в основном в Кош-Агачском р-не, но на волне так называемого национально-культурного возрождения его стали организовывать и в других районах РА. Однако если в других районах его отмечают прежде всего в Домах культуры, то для теленгитов Кош-Агачского р-на он является не только общественным, но и семейным праздником.

Праздники типа Чага байрам достаточно подробно описаны в литературе (*Адрианов*, 1993; *Галданова*, 1983; *Монгуш*, 1992; *Пахутов*, 1989; *Жуковская*, 1988). Все они содержат похожие элементы: это уборка жилища; открытие продуктов, приготовленных осенью для праздника; использование белых вещей (одежды, подарков, материалов, молочных блюд); ритуальное сжигание пищи; брызгание молоком и чаем; приготовление специальных алтарей для совершения обряда; хождение по гостям; общая еда и поздравления друг друга. Такие элементы имеются и в теленгитском Чага байраме.

Осенью теленгиты заготавливают продукты, которые будут использованы во время Чага байрама. Их держат отдельно от ежедневной еды и открывают в день праздника. Дата праздника определяется старшими членами семьи, учитывая фазу луны и движение звезд и других небесных тел. При определении даты праздника самым главным созвездием считают Плеяды (Улкер). Теленгиты говорят, что новый год начинается, когда Улкер "проходит" мимо луны на девятый день после новолуния. Чага байрам отмечают между третьим и пятнадцатым днем этого лунного месяца.

За день до праздника режут овцу и варят мясо. Люди идут в баню, готовят праздничную одежду, стряпают булочки, хлеб, если есть молоко – готовят молочную водку. Родственники и соседи приглашаются на праздник. Следующим утром,

как только взойдет солнце, перед домом на восточной стороне двора устанавливается алтарь: несколько камней с плоским камнем наверху. Такие алтари называют обычно *саң* (как и саму эту церемонию) или *такыл*. Они стоят возле домов несколько дней после праздника, так что несложно заметить, в каких домах Чага байрам уже проводился.

Когда саң-такыл готов, на него кладут немного подгоревшего коровьего или овечьего навоза (*тезек* или *ӧдӧк*), вынесенного из домашней печки, вместе с можжевельником. Члены семьи выносят из дома большие тарелки, наполненные едой, которая будет сжигаться во время церемонии. На восточной стороне от алтаря никто не должен стоять. Именно оттуда приходит *Алтайдың ээзи*, чтобы принять у людей угощение и услышать благопожелания. Самый старший из членов семейства и родственников, тот, у которого есть своя благополучная семья, начинает ритуал. Он брызгает (*чачып*) молоком и чаем, говорит благопожелание (*алканар*), обходя *саң-тагыл* по солнцу. После него все собравшиеся делают то же самое, а затем берут немного еды из приготовленных тарелок и кладут ее в огонь (*саң*), обходят его по солнцу (*айланар*) и, обратясь лицом к востоку, кланяются (*мӱргӱӱл*). Все пробуют остатки жертвенной еды (*амзагар*) и выпивают оставшиеся молоко и чай.

После этого все идут домой, где поздравляют друг друга с наступающим годом, садятся за стол и празднуют. Гости получают подарки: обычно это три метровых пояса (*куур*) из разноцветной материи для мужчин и платки или скатерти для женщин. Праздник продолжается весь день. Весть о празднике в данной семье быстро переносится из дома в дом, и к праздничному столу собираются гости со всей деревни. На следующий день все должны вернуться к повседневным занятиям, но оказывается, что уже другая семья празднует Чага байрам, и праздник продолжается.

Сегодня в Кош-Агачском р-не, как и во всей Республике Алтай, Чага байрам организуется не только отдельными семьями, но и как общественный праздник района и деревень. Эти коллективные праздники ежегодно сопровождаются многими дискуссиями и даже спорами. Каждая семья проводит Чага байрам у себя дома несколько иначе, в разное время и на разных местах. При таком разнообразии сложно договориться обо всех деталях проведения совместного праздника.

К важным религиозным праздникам годового цикла следует отнести моление Алтаю, называемое *Алтай* или *Jер такыры*, *Алтай такылганы*, *Алтай кӧдӱргени* или (редко) *Алтай эткени*. В Улаганском р-не моление это проводится до сих пор на склонах гор возле сел Балыктуюль и Саратан. По сведениям наших собеседников, в этих деревнях такое моление проводилось и в советские времена. Сегодня его начинают проводить и в других селах. В Кош-Агачском р-не указанный праздник организовывали в 1930-е годы, а после коллективизации его продолжали проводить некоторые и "знающие люди" (билер кижи). С 1980-х годов в некоторых селах этого района (Кокоря, Теленгит Сортогой) делаются попытки заново проводить праздник. В настоящие время это моление проводится ежегодно только возле с. Теленгит Сортогой у горы Кӧк ыйык.

У теленгитов развито **устное творчество**, в котором значительное место занимают песни, предания, легенды, малые фольклорные жанры (*Сартакова*, 1995). Особую популярность имеет жанр героического эпоса. Самый известный *кайчы* (сказитель) – Алексей Григорьевич Калкин (1925–1998). Он родился в с. Паспарта Улаганского р-на, в 1978 г. был принят в члены Союза писателей СССР, а в 1995 г. награжден Орденом Дружбы. От сказителя в разные годы было записано более полутора десятков произведений, большая часть из которых опубликована на языке оригинала (*Суразаков*, 1985. С. 246–255). Его традиции продолжают молодые исполнители, в большинстве своем добавляя к техникам горлового пения современные музыкальные стили. Из нынешних музыкальных групп, членами которых являются теленгиты, стоит отметить "Алтай кай" с Ойротом Отуковым, "Тала" с Элесом Тадыкиным и "Ар Башкуш".

Группа учителей из с. Бельтыр Кош-Агачского р-на во время остановки и ритуального поедания пищи на перевале возле уле. Фото А. Халемба, 2004 г.

Музыкальная культура. Теленгитский эпос известен и изучен благодаря творчеству сказителя А.Г. Калкина (опубликованы его сказания "Очи-Бала", "Маадай-Кара" и др.). Структурной единицей музыкально-поэтической композиции сказания является тирада, которая состоит из 1) обрамляющих сольных наигрышей на *тоншууре* (мелодически противопоставленных партии сопровождения и имеющих украшающее значение), 2) вокализации на асемантические слоги при особой настройке певческого аппарата: сжатии в гортани на уровне вестибулярных складок, движениях губ и языка, напряжении резонаторов, за счет чего формируется шумовая форманта, усиливающаяся в свистящий мелодизированный призвук (данный тип бинарной фонации выполняет функцию настройки голоса и украшения вокальной партии), 3) речитативного раздела, основанного на изоморфных восьмисложных поэтических строках. Речитация делится на "тонкий" и "толстый" способы звукоподачи *кая*: "тонкий" образуется при сжатии гортани, "толстый" (который В.И. Вербицкий называет "дребезжащей октавой") образуется при усиленном сжатии гортани и сближении связок, за счет чего появляется новый певческий тембр с октавным звучанием.

У теленгитов сохранилась традиция скотоводческих заговоров *эмизер*, *jерип jат*, *сааган*, целью исполнения которых было сохранение приплода в период его появления. Заговоры направлены на конкретные виды животных (овца, коза, корова, як, лошадь, верблюдица), например, *кой jерип jат* – "овца отказалась (от детеныша)" – поется человеком на индивидуальную мелодию и не предназначен для прослушивания. В заговорах используются слова-символы, имеющие магическую функцию.

Теленгитские сказочные напевы обнаруживают близость к колыбельным и скотоводческим заговорам. Зафиксированы пять типов колыбельных песен: это *ка-*

бай кожоң, индивидуализированные напевы на звукосимволические слова (*бай-бай, бöй-бöй*), напевы со смешанным текстом, напевы с развернутым поэтическим текстом (в мужском исполнении могут петься каем в сопровождении топшуура), ассимилированные напевы из других культур.

Для исполнения песенной поэзии теленгитов *кожоң* характерна тембровая специфика – наличие "фальцетных призвуков", родственных якутским *кылысах*, и возникающим вследствие быстрого сближения верхних частей напряженных связок.

У кош-агачских теленгитов в игровых песнях зафиксирован след обрядовых песен *табыр*, распространенных в прошлом и связанных с весенне-осенними сезонными обрядами.

Музыкальные инструменты теленгитов: *топшуур, икили, шоор*, или *темир комус* ("железный комус") с противопоставлением двух разновидностей этого инструмента, различающихся по форме петли, к которой припаян стальной язычок – 1) "вилкообразного" *ат комус* ("лошадь-комус") и 2) с круглой петлей *кой комус* ("овца-комус"); *кыл-комус* – цитра со струнодержателем в форме выдолбленного корыта, без резонаторной коробки, манера игры на которой подобна игре на музыкальном луке. Во время исполнения наигрыша часто артикулируется песенно-поэтический текст, как правило, любовного содержания. В прошлом существовали также архаичные инструменты из тростника (*кулузын комус*) и из побегов кустарника (*тая комус* – "ветка-варган"). Шаманский бубен *тезим тюнгюр* с антропоморфной рукояткой служил для общения с духами.

Известны фоноинструменты – *абырга* (труба – манок на марала) (иногда для имитации голоса марала используется "травяная флейта" *шоор*); *сыгырткыш* (ивовый свисток – манок на бурундука); *эдиски* (свободный аэрофон – манок на косулю); *коңко* (язычковый колокол, одеваемый на шею лошади или коровы); *кӱзӱңи* (маленький колокольчик для коз или овец); пастушеский посох-погремушка *кынгыруш* или *кыркыруш*; детские звуковые игрушки *кырлюш* (вихревой аэрофон-жужжалка, в прошлом имевший отношение к похоронной обрядности, с тем же названием – вращаемая гуделка-аэрофон из прямоугольной деревянной пластины); *учукту акпаш* (двухлопастный или в символической форме совы вихревой аэрофон); *шалтрак* (деревянный крюк для колыбели с погремушками из косточек на кожаных ремешках).

Прикладное искусство. В теленгитских районах имеется довольно большой спрос на деревянную мебель, при изготовлении которой используются местные орнаментальные мотивы. Такая мебель ценится как приданое невесте. Каждая девушка, выходя замуж, должна получить по меньшей мере два сундука и кровать. Теленгиты предпочитают заказывать такую мебель у местных мастеров, а не покупать в магазинах. Многие из мастеров занимаются также резьбой по дереву. Самыми знаменитыми умельцами в 1990-е годы были Василий Мундусов из с. Кокоря Кош-Агачского р-на, и Валерий Кундянов из с. Бельтир. Кроме резьбы по дереву теленгитские мужчины занимаются приготовлением конской упряжи и изготовлением ножей. Мужчины и женщины занимаются выделкой шкур. Женщины-мастерицы шьют традиционную и стилизованную одежду, занимаются вязанием (из шерсти овец, яков, из пуха коз), шьют шапки. Войлок на юрты и войлочные ковры готовится до настоящего времени вручную.

ГЛАВА 5

СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

Перепись 2002 г. имела большое значение для этнополитической ситуации в Улаганском и Кош-Агачском районах Республики Алтай, местах компактного проживания теленгитов. Можно сказать, что только после публикации итогов переписи факт включения теленгитов в список малочисленных коренных народов РФ и возможные его последствия дошли до сознания многих жителей этих районов.

Согласно итогам переписи, на территории Республики Алтай в настоящее время проживает 2368 теленгитов (Национальный состав.., 2005. С. 8). Эта цифра может удивить, есть знать, что до переписи неформальные расчеты определяли их численность в пределах от 8 и до 18 тыс. чел.* Причины такого расхождения можно искать, по крайней мере, на двух пересекающихся уровнях: на уровне самосознания и на политическом уровне. Недавние исследования в Кош-Агачском и Улаганском районах показывают, что самоопределение "теленгит" и "алтаец" отнюдь не исключают друг друга (*Halemba,* 1995, 2001). Жители этих районов считают себя и теленгитами, и алтайцами, так что во время переписи могли отвечать по-разному, в зависимости от того, как именно был задан вопрос. Можно предполагать, что завершившиеся успехом попытки официально определить теленгитов как коренной малочисленный народ основывались не только на желании отразить существующую самоидентификацию теленгитов, но также на экономических и политических соображениях. Статус коренного малочисленного народа может потенциально предоставить теленгитам новые возможности и аргументы в диспутах о землеустройстве и экономическом развитии. В первой половине 2005 г. в Кош-Агачском р-не были зарегистрированы две сельских и одна родовая община: в каждом случае инициаторы их создания использовали права теленгитов как коренного малочисленного народа. Обсуждается также вопрос об определении некоторых земель как территорий традиционного природопользования.

Другую причину столь малого числа теленгитов в переписи 2002 г. можно объяснить и политической атмосферой в Республике Алтай накануне переписи. В республиканских средствах массовой информации отговаривали или даже упрекали тех, кто потенциально мог записаться теленгитами. Алтайские политические и государственные деятели опасались, что если слишком много людей заявит о себе как о теленгитах, то количество всех алтайцев в республике окажется меньше 50 тыс. чел. В свою очередь, это могло бы, как говорилось, привести к утрате республиканского статуса всего административного подразделения (*Модоров,* 2003). Хотя, согласно законам РФ, такие опасения не совсем обоснованны, они привели к значительному давлению на население соответствующих районов. Выбор между декларацией себя алтайцем или теленгитом стал для многих людей вопросом алтайского патриотизма, особенно потому что в это время в соседнем Алтайском крае раздавались голоса о возможном объединении Алтайского края и Республики Алтай (*Блюм, Филиппова*, 2003).

Вместе с тем можно предполагать, что итоги следующей всероссийской переписи окажутся другими и количество людей, официально определяющих себя как

* Например, В.П. Дьяконова считала, что в конце 1980-х годов только в Кош-Агачском р-не теленгитов насчитывалось 5600 чел. (*Дьяконова,* 2001. С. 5). Ака-jайсан Кош-Агачского р-на Сергей Очурдяпов определял количество теленгитов в Республике Алтай в 17–18 тыс. чел.

теленгиты, будет расти. Включение теленгитов в перечень коренных малочисленных народов Российской Федерации стало важным фактором в местной политике. Отношения между алтайцами и теленгитами обсуждаются более активно, чем раньше. В декабре 2004 г. на базе общественных объединений двух теленгитских районов была создана республиканская общественная организация "Развитие теленгитского народа". Это не первая теленгитская организация, но в сочетании с новым статусом, полученным теленгитами, ее влияние оказывается более сильным, чем у ее предшественниц. С самого начала своего существования эта организация ставит перед собой задачи обеспечения политических и культурных прав теленгитского народа, с особым упором на проблемы землеустройства.

В настоящее время мы являемся свидетелями процессов переосмысления национально-этнических категорий. Несомненно, в следующем издании книги о тюркских народах Сибири теленгитский вопрос будет рассматриваться с учетом новых явлений, суть которых на сегодняшний день, наверное, даже сложно представить.

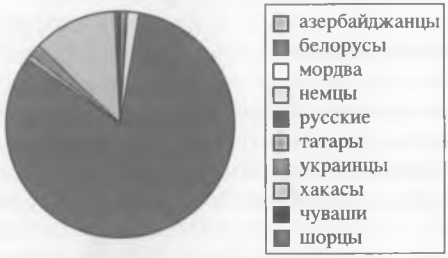
ХАКАСЫ

ГЛАВА 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Хакасы (современное самоназвание – *тадар*) – тюркоязычный народ, в основном проживающий на территории Республики Хакасия (см. диаграмму*). Небольшие группы живут также на территории сопредельных районов Красноярского края (Ужурский и Шарыповский) и в соседней Туве (2258 чел. в 1989 г., а по итогам переписи 2002 г. – 1219 чел.).

Национальный состав населения Республики Хакасия по итогам переписи 2002 г. (учтены группы численностью свыше 1 тыс. чел.)



Этническая группа	Численность
Русские	438 395
Хакасы	65 421
Немцы	9161
Украинцы	8360
Татары	4001
Белорусы	2590
Чуваши	2530
Мордва	1853
Азербайджанцы	1672
Шорцы	1078

В царской России хакасы, как и ряд других тюркских народов Сибири, именовались татарами (минусинскими, ачинскими, абаканскими) или инородцами.

Термин "хакас" для обозначения коренного населения Минусинской котловины был официально принят в первые годы советской власти. Он был заимствован местной интеллигенцией из китайских источников. В китайских летописях династии Тан (IX–X вв.) формой "хягасы" (сяцзясы) передавалось звучание имени енисейских кыргызов *(Яхонтов,* 1970. С. 116). Утвержденный официально в 1923 г., в связи с образованием Хакасского у., этноним отождествлял современное население долины Среднего Енисея с кыргызами и способствовал их политическому возрождению.

* Составлена ответственнным редактором Д.А. Функом по: Население Республики Хакасия.., 2005. С. 1–3.

Современное расселение хакасов

Вместе с тем из-за принятого искусственного термина "хакас" в научной литературе распространилось, как мы полагаем, спорное мнение о хакасах как искусственном объединении этнографических групп качинцев, сагайцев, кызыльцев, койбалов и бельтиров в один народ лишь при советской власти *(Брук,* 1981. С. 248; *Козлов,* 1982. С. 23).

По данным восточных письменных документов XVII–XVIII вв., Хакасско-Минусинский край назывался "Хонгорай" (Материалы по истории русско-монгольских отношений.., 1974. С. 172; Русско-китайские отношения в XVIII веке, 1978. С. 105–106). С этим термином, с нашей точки зрения, связано и слово "хоорай", встречающееся в фольклоре хакасов, в котором мы предлагаем видеть историческое самоназвание всех предков хакасов*.

В настоящее время хакасы разделяются на четыре этнографические группы**: качинцев (*хааш, хаас*), сагайцев (*сагай*), кызыльцев (*хызыл*) и койбалов (*хойбал*),

* См. дискуссию о самоназвании хакасов в журнале "Этнографическое обозрение" (1992. № 2). – Примеч.отв. ред.

** Фактически речь идет о самостоятельных этнических группах, поскольку все они до настоящего времени устойчиво сохраняют свое этническое самосознание, выраженное в самоназвании. Попутно можно обратить внимание на недавно опубликованную коллективную работу этносоциологов о постсоветской Хакасии, где во введении сказано: "сохраняют память о прежних этнических образованиях лишь

каждая из которых (за исключением последней) имеет свой диалект. Причем койбалы почти полностью ассимилировались качинцами и сохранили свое этническое самосознание только в д. Койбалы Бейского р-на Республики Хакасия.

Хакасское население долины р. Матура и верхнего течения Таштыпа говорит на шорском диалекте. Оно считает себя сагайцами, но последние противопоставляют его себе и называют "чыстангас". До 1913 г. жители долины Матура и верхнего течения Таштыпа официально относились к ведению Кузнецкого у., Томской губ. Несмотря на культурные и экономические связи с сагайцами долины р. Таштыпа, до сих пор еще играет роль их языковая близость и родственные связи с таежными шорцами Кемеровской обл. Значительно число их браков с шорцами. На территории Хакасии (в основном в деревнях Балыкса и Шора) проживают 1078 шорцев (около 0,2% от всего населения республики). Переселившись в хакасский регион, они, как правило, во втором поколении осознают себя хакасами. Этому способствует не только близость языка, культуры и внешности, но и общее самоназвание "тадар".

Хакасский язык относится к уйгуро-огузской группе восточнохуннской ветви тюркских языков. Наряду с близкородственными языками шорцев Кемеровской обл., кумандинцев, тубаларов и челканцев Северного Алтая, а также фуюйских кыргызов и сары-уйгуров Китайской Народной Республики он составляет особую хакасскую подгруппу *(Баскаков,* 1969. С. 3).

Хакасский язык (тадар тилі) – основной язык общения коренного населения Республики Хакасия. За годы советской власти процесс нивелирования диалектов не завершился. Некоторую замкнутость, по сравнению с другими этнографическими группами, сохранили кызыльцы, живущие в долине р. Черный Июс и на территории Шарыповского р-на Красноярского края. Это связано с их периферийной отдаленностью, отсутствием в их регионе хакасских школ, бывшей до 1922 г. административной принадлежностью к Ачинскому у. и диалектными особенностями языка. Следует отметить, что сейчас главным критерием, служащим для определения принадлежности к этнографическим группам у хакасов, служат их диалектные различия.

Географическое положение Минусинской котловины, окруженной малопроходимыми Саянскими горами, и местонахождение хакасов на северной периферии тюркского мира способствовали изоляции хакасского языка от сильного влияния южных соседей и консервации лексического состава. Основной словарный фонд его составляет общетюркский лексический пласт.

До Октябрьской революции в Хакасии только в девяти аалах имелись "инородческие" школы, в которых преподавание велось на русском языке. В них не изучались ни хакасский язык, ни фольклор, ни история местного края. Трудовое население было поголовно безграмоотным. С 1924 г. началась работа по созданию хакасских учебников. Через год в Хакасии было открыто 38 школ, где обучение проходило по русскому букварю с переводом на хакасский язык (ЦГАРХ. Ф. р.-1. Оп. 1. Д. 7. Л. 512). В 1926 г. были написаны первые хакасские учебники, а с 1927 г. стала выходить центральная газета "Хызыл аал". В 1928/29 учебном году в Хакасии насчитывалась 131 школа, из которых 63 были хакасские. С тех пор сеть хакасских школ практически не выросла и осталась на уровне 1930 г. В настоящее время из 270 об-

---

59 человек, в том числе 16 качинцев, по 6 сагайцев, тадар и тадар-кижи, по 5 хаас, хааш, хойбалов, 3 сагая, по 2 кайбала, кызыла и хызыла и 1 кызылец, остальные по данным переписи назвали себя хакасами" (*Губогло*, 2005. С. 6). Ссылка на официальные итоги переписи населения России 2002 г. здесь вряд ли необходима, поскольку эти материалы дают сведения лишь о числе людей, по тем или иным причинам решившим *декларировать* таким образом свою этническую принадлежность, но не о числе людей, "*сохраняющих память*" об этом весьма важном компоненте социального бытия современных хакасов. Указание на 6 тадар и 6 тадар-кижи также является недоразумением, поскольку так на своем языке называют себя 100% всех хакасов, владеющих хакасским языком. – *Примеч. отв. ред.*

щеобразовательных школ Хакасии работают только 69 национальных. Преподавание по-хакасски в них ведется до 5-го класса, а затем обучение переходит на русский язык. В результате дети плохо знают свои язык, обычаи и обряды, индифферентны к своей культуре и истории.

С 1988 г. в Хакасии введено преподавание хакасского языка в русских школах. Для обучения там хакасских детей необходимо создание национальных классов, как это уже практиковалоось в школе № 22 г. Абакана. В Хакасском государственном университете им. Н.Ф. Катанова (ХГУ) имеется Институт саяно-алтайской тюркологии, где готовят кадры для хакасских школ. Среди студентов ХГУ хакасы составляют 13,8%. В составе профессорско-преподавательского коллектива насчитывается семь хакасов докторов наук и более 100 кандидатов наук.

Хакасская интеллигенция в советское время состояла из людей административно-управленческого аппарата и массовых профессий. Первое поколение хакасской интеллигенции было полностью ликвидировано в 1937–1938 гг.* В настоящее время подготовка творческих кадров происходит как в ВУЗах Хакассии, так и за ее пределами.

Письменность. Древняя руническая письменнность, созданная предками хакасов во времена Кыргызского государства, просуществовала с VII до XIII в. и была утеряна в связи с монгольским завоеванием. На территории Хакасии сохранилось более сотни памятников письменности, вырезанных на каменных стелах и скалах, нанесенных краской и тушью на писаницах (*Малов*, 1952. С. 7). Письма писали также на бересте, пергаменте и бумаге, завозимой из Китая и Средней Азии. В эпоху позднего средневековья кыргызские беги обучались грамоте в Монголии и Джунгарии. В Российских архивах хранились послания и договоры местных князей, написанных как монгольскими, так и "татарскими" письменами.

В период нахождения хакасов в составе царской России своей письменнности у них не было. В XIX в. исследователи (В.В. Радлов, Н.Ф. Катанов и др.) записывали хакасские фольклорные тексты кириллицей. Современнная хакасская письменность была создана в первые годы советской власти, в 1924–1926 гг. В основу ее был положен русский кириллический алфавит с добавлением особых знаков для передачи шести хакасских звуков, отсутствующих в русском языке.

Создание собственной письменности способствовало образованию литературного языка "п!ч!к т!л!", однако развитие его происходит медленно. Он отличается искусственными оборотами речи, основанными зачастую на русских кальках. Немногочисленнный отряд хакасских писателей активно занимается развитием литературного языка, но их книги появляются довольно редко на полках книжных магазинов. Так, в 1989 г. увидели свет всего восемь книг и брошюр, в 1990 г. – 15, а в 2003 г. не вышло ни одной книги, ибо национальное издательство "Айра" обанкротилось и закрылось. Переписка на хакасском языке ведется в основном людьми пожилого возраста, молодежь, как правило, пишет письма по-русски. На предприятиях все делопроизводство осуществляется на русском языке.

В настоящее время на хакасском языке издаются республиканская газета "Хакас чир!", молодежная – "Чиит тус" и для детей – "Хола пыргычах". Хакасское отдление Союза писателей России имеет печатный орган – литературно-художественный альманах "Хан Тигір".

Хакасы к началу XX столетия полностью (свыше 95%) сохраняли родной язык. Однако в конце века, к 1989 г., родным языком владело только 76% хакасов (правда, среди сельских жителей процент владеющих доходит доо 84,5). Утрата родного языка напрямую зависит от характера расселения, особенно там, где большинство составляют переселенцы из европейской части России.

---

* Подробный анализ процессов политических репрессий в Хакасии в 1920 – 1950-е годы содержится в новейших исследованиях Н.А. Данькиной (2004. С. 75–79) и М.Г. Степанова (2005). – *Примеч. отв. ред.*

За время пребывания в составе царской России численность хакасов заметно выросла. В XIX в. число их увеличилась в 2 раза и к 1897 г. достигло 41 тыс. чел. Сравнительно высокий уровень прироста хакасов компенсировал процессы эмиграции в русские волости. Небольшая их часть (приблизительно 10–15%), поселившаяся среди крестьян и казаков, оседала там, забывала свой язык, теряла национальные черты и переводилась в крестьянское или казачье сословие.

Некоторые хакасы, женатые на русских женщинах, возвращались жить в родные места. В результате такого процесса появились группы смешанного населения, которые по-хакасски назывались "сала хазах". Физический тип их изменился в сторону большей европеоидности. Они перестали кочевать на летники, занялись хлебопашеством.

В годы советской власти численность хакасов выросла с 45 870 чел. (1926 г.) до 80 328 по СССР и 78 500 чел. в РФ (1989 г.). В 2002 г. численность хакасов в России составила 75 622 чел. (www.perepis2002.ru). Постепенно идет процесс уменьшения их удельного веса на своей этнической территории за счет большого притока трудовых ресурсов в связи с промышленным освоением республики. Так, если в 1910 г. в хакасских ведомствах коренные жители составляли 98%, то в 2000 г. – только 12% от всего населения Республики Хакасия.

В 2002 г. на территории Хакасии проживал 65 421 хакас, что составляет 86,5% от общего их числа. Треть всех хакасов в республике проживает сейчас в городах Абакане (18 468 чел.), Черногорске (1104), Абазе (495), Сорске (745) и крупных поселках городского типа – Туим (232), Шира (431) и др. (Население Республики Хакасия.., 2004).

В ходе социально-экономических преобразований в Советском Союзе хакасский народ на своей исконной территории стал национальным меньшинством. В смешанных районах выросло целое поколение хакасов без знания хакасского языка.

Историографический очерк. Впервые этнографические материалы о предках современнных хакасов были получены в путешествии Д.Г. Мессершмидта в 1721–1722 гг., а чуть позже участниками второй академической экспедиции в Сибирь 1733–1743 гг. – Г.Ф. Миллером, И.Г. Гмелиным, И.Э. Фишером и Я.И. Линденау. В своих трудах, созданных почти одновременно с присоединением территории нынешней Хакасии к России, все эти исследователи отмечали факт массового ухода кыргызов в 1703 г. из долины Среднего Енисея за Саяны. Оставшееся население отождествлялось ими с кыргызскими киштымами-данниками. Вместе с тем Д.Г. Мессершмидт, несмотря на зафиксированный им значительный контраст величественных памятников прошлого с настоящей "жалкой и бедной" жизнью аборигенов, сделал вывод о преемственности последних со средневековым населением.

Значительный вклад в изучение народов Сибири, в том числе хакасов, внес выдающийся российский историк Г.Ф. Миллер. Им была собрана обширная коллекция копий документов из местных архивов (около 40 книг), хранящихся сейчас в РГАДА в знаменитых портфелях Г.Ф. Миллера. В 1734–1735 гг. на основе данных провинциальных канцелярий им были составлены историко-географические описания Томского, Кузнецкого и Красноярского уездов, где впервые приведен родоплеменнной состав красноярских татар, отдельные топонимические и этнические названия. В сентябре–октябре 1739 г. Миллер посетил Красноярский у., где собрал уникальные сведения по этнографии качинцев и сагайцев, записал несколько исторических преданий и составил небольшие словарики выявленных местных языков и диалектов. Г.Ф. Миллер впервые в отечественной гуманитарной науке использовал языковые материалы в качестве важного историко-этнографического источника. В знаменитом труде "История Сибири" исследователь достаточно подробно осветил вопросы взаимоотношений енисейских кыргызов с Росийским государством.

В 1771–1772 гг. Минусинская котловина стала объектом внимания участников академической экспедиции, которую возглавляли известные путешественники и натуралисты П.С. Паллас и И.Г. Георги. В результате были собраны значительные по

объему сведения по этнической культуре местного тюркского населения, их хозяйственному и семейному быту. П.С. Паллас, в частности, проанализировал скотоводческий праздник "Тун пайрам", отметил широкое употребление лекарственных растений в народной медицине.

В историографии Хакасии первой половины XIX в. большинство этнографических работ принадлежит перу царских чиновников: Г.И. Спасскому, А.П. Степанову, И. Пестову, И.П. Корнилову, Н.С. Щукину, Н.А. Кострову и ряду других, опубликовавших обширные материалы по традиционной культуре, хозяйству, обычному праву, родоплеменному составу и иным областям современной им культуры.

Во второй половине XIX в. в Хакасии усилила свою деятельность православная церковь. Многие священники, проводя официальную политику христианизации среди хакасов, изучали их язык, мировоззрение и культурные особенности. В результате в "Енисейских епархиальных ведомостях" появилась серия информативных сообщений о религиозных верованиях, семейной обрядности. Священник Н. Орфеев, например, одним из первых отметил процесс обрусения части хакасов, живущих оседло. Он писал: "Эти инородцы почти не походят на инородцев, живущих в степи; от помеси с русскими тип их совершенно изменился, а привычки и обычаи их совсем русские".

С середины XIX в. интерес к этнографии хакасов заметно возрос. В 1847 г. в поисках прародины финнов по берегам Абакана проехал неутомимый исследователь языков северных народов, этнограф М.А. Кастрен. В своих трудах он красочно описал быт, жилище, семейную обрядность и язык некоторых местных тюркских этнических групп. Важный вклад в изучение этнографии, фольклора и особенно языка минусинских и абаканских татар внесли работы всемирно известного тюрколога В.В. Радлова.

В 1988 г. закончил Императорский Санкт-Петербургский университет и стал заниматься востоковедением первый хакасский ученый, Николай Федорович Катанов, впоследствии ставший одним из крупнейших востоковедов России. Два с половиной десятка публикаций посвятил он абаканским татарам, опубликовал фундаментальный том с фольклорными материалами, ряд работ по языку, погребальным обрядам и другим областям культуры своего народа.

В 1894 г. по поручению Российской академии наук в Минусинском крае побывал исследователь П.Е. Островских. Результатом этой поездки стал небольшой, но весьма информативный очерк, в котором представлены оригинальные данные по этногенезу, материальной культуре и семейной обрядности минусинских тюрков.

В связи с подготовкой землеустройства Енисейским губернским статистическим комитетом в 1896–1897 гг. была организована научная экспедиция по изучению быта и хозяйственного положения коренных жителей губернии. Итогом работы явилась публикация книги А.А. Кузнецовой и П.Е. Кулакова "Минусинские и ачинские инородцы", посвященной хозяйству и материальной культуре местного тюркского населения. В ней использованы как данные из архивов степных дум, так и собственные полевые материалы авторов, позволившие читателям наглядно представить особенности жилищ, утвари, одежды и пищи.

Крупным научно-организационным центром изучения хакасов, преимущественно на археологическом и этнографическом материалах, стал Минусинский музей, основанный Н.М. Мартьяновым в 1877 г. С деятельностью музея связана публикация целой серии работ политических ссыльных (Д.А. Клеменц, Ф.Я. Кон, П.А. Аргунов, Е.К. Яковлев). Работы народников отличались определенной демократической направленностью, защитой интересов трудового хакасского населения от царских колонизаторов и местных эксплуататоров. Е.К. Яковлев, изучив литературу и этнографические коллекции Минусинского музея, впервые представил системный обзор традиционной культуры "инородческого населения долины Южного Енисея" с большим количеством иллюстраций. Им прекрасно были описаны религиозные обряды, материальная и духовная культура, семейный быт.

Несомненные заслуги в научном изучении Сибири и отстаивании права коренных народов на развитие историко-культурных традиций и политическое возрождение принадлежат представителям областнического течения – Г.Н. Потанину, Н.М. Ядринцеву, А.В. Адрианову, Н.Н. Козьмину и др.

К дооктябрьской историографии Хакасии можно отнести большую часть трудов профессора Н.Н. Козьмина (с 1909 по 1913 г. – чиновник-землеустроитель в Минусинском у.). Н.Н. Козьмин впервые поставил вопрос об отношении енисейских кыргызов к современным хакасам и путем анализа родоплеменного состава попытался выяснить их генетические взаимосвязи, а также пришел к выводу о существовании у кыргызов раннефеодального государства, разделенного на четыре улуса (княжества). По мнению Козьмина, русские "застали здесь не слагавшееся государство, а дотянувшиеся до XVIII века руины когда-то могущественного и культурно-оригинального государства хакасов-кыргызов".

В 1910-х годах изучением традиционной культуры коренных жителей занимался хакасский этнограф С.Д. Майнагашев. Прекрасный знаток языка и фольклора, он написал несколько серьезных статей о духовной культуре своего народа. К сожалению, жизнь молодого талантливого ученого оборвалась в вихре политических событий первых послереволюционных лет, а его многочисленные рукописи и полевые материалы бесследно исчезли*.

В 1920–1930-е годы этнографией, фольклором и языками тюркских народов Саяно-Алтая занималась молодая талантливая ленинградская исследовательница Н.П. Дыренкова. Она относилась к тем редким исследователям, которые не только свободно владели языками местных народов, но и вживались в их проблемы, оказывали активное содействие в улучшении их быта.

Среди советских исследователей заметный вклад в изучение этнокультурной истории хакасов внес Л.П. Потапов. Ему принадлежат первые сводные труды по этнографии коренных жителей долины Среднего Енисея. Автор выявил и использовал огромный материал в основном из дореволюционных публикаций и архивных документов, хотя отчасти привлекал и собственные полевые материалы, собранные в ходе этнографической экспедиции 1946 г. в южные районы Хакасии. Л.П. Потапов впервые, применяя метод комплексного изучения источников, системно осветил основные этапы исторического развития хакасского этноса начиная с момента первых контактов с Российским государством и до начала XX в. Л.П. Потапов противопоставляет кыргызов и киштымов, считая их разными народами, а борьбу кыргызских феодалов за независимость объясняет стремлением сохранить в своем подчинении эксплуатируемые массы. На большом фактическом материале им была опровергнута идея Козьмина о наличии государственности у енисейских кыргызов. Л.П. Потапов считал хакасов конгломератом различных по происхождению и языку родов, переселившихся в Минусинскую котловину после угона кыргызов.

Изучением родоплеменного состава хакасов и вопросами их происхождения занимались также этнографы Б.О. Долгих, С.И. Вайнштейн, С.А. Токарев. В работах этих крупных исследователей выясняется преемственная связь енисейских кыргызов с современным хакасским населением.

Ранняя история кыргызской культуры успешно изучается ведущими отечественными археологами – Л.Р. Кызласовым, Д.Г. Савиновым, Ю.С. Худяковым. Им принадлежит заслуга выделения и датировки многих средневековых археологических памятников домонгольской эпохи. В своих монографиях Л.Р. Кызласов кыргызскую культуру, называемую им "древнехакасской", относит к северо-восточному фор-

---

* В отделе этнографии Сибири МАЭ хранятся три фотоколлекции – № 2410, 2287 и 2181 (всего 468 фотографий) – С.Д. Майнагашева. 69 из этих снимков были недавно изданы на компакт-диске "Сибирь глазами этнографов начала XX века. Фотоиллюстративные коллекции В.Н. Васильева и С.Д. Майнагашева в собраниях МАЭ" (2005 г.). Кроме того, в МАЭ хранятся предметы шаманского культа, собранные Майнагашевым в 1914 г. – *Примеч. отв. ред.*

посту западного очага цивилизации. С ним не согласен Ю.С. Худяков, относящий кыргызов к кочевому миру Центральной Азии. Л.Р. Кызласов в своих работах на основе данных китайских источников относит современное коренное население Хакасии к древней общности. Он очень сильно углубляет историю народа, формирование которого закончилось только в XIX в. Если Л.П. Потапов вслед за В.В. Радловым в первую очередь видел в хакасах конгломерат племен, то Л.Р. Кызласов говорит о них как о неизменном, монолитном этносоциальном образовании начиная с эпохи раннего средневековья. Согласно концепции Л.Р. Кызласова (позаимствованной у историка Н.Н. Козьмина), во времена Кыргызского государства общим самоназванием всего населения служил этноним "хакас", сохраненный китайскими летописями, а кыргызы составляли только немногочисленный правящий род. По этому вопросу на страницах журнала "Советская этнография" (позднее – "Этнографическое обозрение") развернулась широкая полемика. Участники ее единодушно пришли к мнению о несостоятельности концепции Л.Р. Кызласова. Археолог Ю.С. Худяков в целом подвел итоги этой дискуссии. «Научное сообщество, включая исследователей-сибиреведов, – писал он, – положительно расценило и восприняло итоги дискуссии, приняв для употребления в качестве наименования средневековых кочевников Енисея этноним "кыргыз"».

В 1944 г. в г. Абакане создается местный научный центр – Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории. С этим институтом связано творчество Ю.А. Шибаевой, К.М. Патачакова, П.И. Каралькина, А.А. Кенеля, В.Е. Майногашевой, Я.И. Сунчугашева, О.В. Субраковой, И.К. Кидиековой и многих других исследователей, внесших значительный вклад в изучение истории и культуры хакасов*.

Современный этап этнографического изучения хакасов во многом связан с деятельностью автора и его школы, созданной на базе кафедры археологии, этнографии и исторического краеведения Хакасского государственного университета. Основные публикации В.Я. Бутанаева (см. список литературы) посвящены проблемам социально-экономической и этнической истории, традиционной культуры и религиозных верований народов Южной Сибири и Центральной Азии.

Государственность и ее история. В ранних легендах и преданиях народов Южной Сибири коренными жителями Саяно-Алтайского нагорья выступают кыргызы. Это был народ, занимавшийся не только скотоводством, но и земледелием и металлургией. Кыргызское государство возникло в долине Среднего Енисея в середине VI в. н.э. и просуществовало вплоть до монгольского завоевания в XIII в.

В 840 г. кыргызы разбили Уйгурский каганат и установили свое господство на просторах Центральной Азии. В период своего великодержавия владения Кыргызского каганата простирались от Ангары на севере до Великой китайской стены на юге, от берегов Байкала на востоке до отрогов Тянь-Шаньских гор на западе. Под давлением кыргызов большая часть уйгуров была вынуждена передвинуться в Восточный Туркестан, где сейчас находится Синьцзян-Уйгурский автономный район Китая.

Енисейские кыргызы, создавшие в раннем средневековье собственное государство, просуществовали в долине Среднего Енисея как господствующий этнос около двух тысяч лет вплоть до начала XVIII в. В зонах соприкосновения соседних племен с кыргызской территорией возникли соответствующие топонимические названия "хыргыс", т.е. кыргызский. Вдоль таежной периферии Минусинскую котловину окаймляют речки, именуемые "хыргыс чул" – "кыргызский ручей" (в русском произношении – *киргизка, киргизюль, киргисуль, кургусуль* и *кургусюл*), а июсские и абаканские степные просторы назывались "хыргыс чазызы" – "кыргызская степь". По указанным топонимам можно очертить былые границы Кыргызского государства, которые в общих

* См.: Библиографический указатель трудов Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (1944–1974) / Сост. Н.А. Танзыбаева. Абакан, 1976; Тр. ученых Хакасского НИИЯЛИ (1974–2004). Тематический библиограф. указатель / Сост. Н.П. Намсараева. Абакан, 2004. – *Примеч. отв. ред.*

чертах совпадают с долиной Среднего Енисея. Именно здесь, как считают некоторые исследователи, сложился древний кыргызский этнос (*Бахрушин*, 1955. С. 183).

В середине X в. под натиском монголоязычных киданей часть кыргызов из Центральной Азии возвратилась в долину Среднего Енисея. Другая значительная часть была отодвинута к западу на Тянь-Шань и в дальнейшем стала этнической основой при образовании киргизского народа. Выявленные общие этнонимы родоплеменных групп, близкие виды традиционной культуры и исторической лексики у хакасов и киргизов позволяют констатировать их единые исторические корни.

В 1207 г. старший сын Чингисхана Джучи с монгольским войском вторгся в пределы Саяно-Алтая и захватил местные народы. Кыргызские князья Ӧребек-дигин, Алдайар и Идей-Инал признали власть монголов. Кыргызское государство потеряло политическую самостоятельность. Территория Хакасии была включена в состав монгольской кочевой империи, где составила один тумен.

После распада монгольской империи, в конце XIV в., по мнению ряда исследователей, различные племенные группы Хакасско-Минусинского края под эгидой кыргызов образовали единую этнополитическую общность "Хонгорай" (*Бутанаев, Худяков*, 2000. С. 153).

Роль кыргызской элитарной группы была настолько велика, что даже русские служилые люди в XVII столетии называли эту территорию "Кыргызской землей". Некоторые соседние народы, как, например, шорцы, называли Хакасию двусоставным именем "Хыргыс Хоорай" – Кыргызский Хонгорай*. Отождествление народа хоорай с кыргызами, вероятно, отражает его этногенетическую и этнокультурную преемственность с последними. По нашему мнению, общность хоорай можно рассматривать как начальный этап формирования хакасского народа.

Историк Н.Н. Козьмин считал, что объединение кыргызов в XVII в. "было именно государством, но находившимся в упадке". Кыргызская земля включала четыре княжества-улуса: Алтысарский, Исарский, Алтырский и Тубинский. Почти все эти улусы имели в своих названиях определения "нижний", "верхний", "внутренний", что, возможно, является показателем разложения родоплеменного строя и закрепления территориально-экономических связей. Все княжества с их ясачными людьми были "киргисского владения землицы"**.

В 1703 г. джунгарский контайша Цэван Рабдан, учитывая осложнившуюся политическую обстановку в Центральной Азии, переселил ближе к своей ставке по р. Эмель-гол значительную часть кыргызов. Угону подверглось "всего мужска и женска полу тысячи с три дымов". Значит, при коэффициенте 5 на каждое хозяйство общее количество уведенных кыргызов и их киштымов составило приблизительно 15 тыс. чел. Угон принял грандиозный размах и охватил более 70% всего населения Хакасии. Это событие коренным образом изменило политическую, этническую и демографическую ситуацию в регионе (*Бутанаев*, 2004. С. 31).

---

* Улус Подкатунский в XVII–XVIII вв. входил в зону политического влияния обских телеутов, а в XX в. шорцы населенных пунктов по среднему и нижнему течению р. Кондомы являли собой наиболее русифицированную часть этой этнической общности. Думается, единичное сообщение, полученное в конце XX в., нуждается в дополнительном подтверждении. Можно также отметить, что в шорском фольклоре встречается неэтимологизируемое восклицание "кыс коорай", приписываемое людоедам. – *Примеч. отв. ред.*

** По мнению другого известного историка, С.В. Бахрушина, енисейские киргизы находились "на стадии разложения родового строя", но при этом представляли собой "федерацию небольших племенных княжеств" (*Бахрушин*, 1955. С. 186–187, 190). Особо следует сказать о том, что обе точки зрения – как Козьмина, так и Бахрушина – были подвергнуты в свое время достаточно резкой критике со стороны Л.П. Потапова (*Потапов*, 1952. С. 60–62; 1957. С. 4–9). Потапову на массовом историческом материале удалось прекрасно показать факт сложения у енисейских киргизов феодальных отношений и охарактеризовать политический строй этих мелких улусов. На основе анализа письменных источников XVII в. Л.П. Потапов пришел к выводу о том, что это были "раздробленные феодальные улусы", которые "находились в феодальной зависимости от различных монгольских феодальных государств XVI–XVII вв., платили им дань и считались их киштымами" (*Он же*, 1957. С. 8–9 и гл. 1). – *Примеч. отв. ред.*

В 1707 г., согласно указу Петра I, в Кыргызской земле был построен Абаканский острог, поставленный ниже устья р. Абакана по правому берегу Енисея, между горами Унюк и Туран. После его возведения отряды казаков посылались в различные улусы для проведывания "воинских кыргызских людей". 30 августа 1707 г. в острог собрали 20 есаулов и "лучших людей" Тубинского улуса. Есаулы обещали Белому хану "быть в вечном подданстве и платить с себя поминков и ясаку по вся годы без недобору с человека по 6 соболей на год в тот новопостроенный острог". С постройкой острога начался активный процесс присоединения территории нынешней Хакасии к России.

31 августа 1708 г. Китай выразил протест против постройки русскими Абаканского острога и потребовал его ликвидации. На владение "урочищем Хонгороя" претендовал хотогойтский князь Дзасакту-хановского аймака Монголии Гун Бубэй (Гун Бек). Он был племянником Гендун-Дайчина, последнего правителя государства Алтын ханов. 20 августа 1727 г. в результате переговоров на р. Буре, в 20 км от Кяхты, между Россией и Китаем был заключен пограничный трактат. Раздел территории прошел по Саянам, от Кяхты до вершин Абакана, вплоть до владений Джунгарии. Все земли и народы, находившиеся по северной стороне Саян, отошли к России, а по южной – к Китайской империи. После присоединения территории нынешней Хакасии к России ее территория была разделена между Кузнецким, Томским и Красноярским уездами. Оставшиеся разрозненные группы кыргызов и их киштымов объединились в различные волости и землицы, созданные сибирской администрацией (*Бутанаев*, *Худяков*, 2000. С. 181).

В 1822 г., согласно реформе М.М. Сперанского, рассматриваемая территория была включена в состав новообразованной Енисейской губ. Разрозненные землицы и волости минусинских и абаканских татар были объединены в четыре степные думы: Кызыльскую, Качинскую, Койбальскую и Сагайскую, входившие в Минусинский у. Енисейской губ. (*Потапов*, 1952. С. 134–141; подробно см.: *Он же*, 1957. С. 238–276). Территории степных дум в общих чертах совпали с территориями бывших кыргызских улусов.

В 1893 г. степные думы местного инородческого населения были преобразованы в инородные управы*, а в 1913 г., согласно реформе П.А. Столыпина, их ликвидировали, и административные единицы стали называться волостями (*Бутанаев*, 2002. С. 73).

Процесс формирования хакасского этноса растянулся во времени. Он включает несколько последовательно сменяющихся этапов, различных по своей продолжительности. Первоначальный, или "кыргызский этап", связан с периодом существования кыргызского государства (VI–XIII вв.). Енисейские кыргызы, относящиеся к одному из древних народов Центральной Азии, стали предками не только хакасов, но и тянь-шаньских киргизов и частично рассеялись среди многих скотоводческих народов Саяно-Алтая. Следующий этап, который мы предлагаем обозначить как "хонгорайский" (XIV–XVIII вв.), охватывает время сложения и развития на этой территории этносоциального объединения, ставшего основой хакасской народности. Новый, или "российский этап", начался после присоединения ближайших исторических предков хакасов к России и характеризуется завершением главных процессов их консолидации (XVIII–XIX вв.). Национально-освободительное движение за восстановление государственности, развернувшееся во время революции 1905 г., только к 1923 г. добилось признания советской властью Хакасского у. В 1925 г. он был переименован в Хакасский округ и вошел в состав Западно-Сибирского края. В 1930 г. хакасский народ получил свою автономию.

---

* Койбальская дума прекратила свое существование еще в 1858 г., а составлявшие ее административные роды были приписаны к Качинской думе и думе Соединенных разнородных племен (Сайгайской) (подробнее см.: *Потапов*, 1952. С. 138). – *Примеч. отв. ред.*

ГЛАВА 2

ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ РОДОВОГО СОСТАВА ХАКАСОВ

В XVIII–XIX вв. у хакасов наряду с административно-родовым делением существовала традиционная форма разделения на патрилинейные экзогамные подразделения – сеоки (*сӧӧк* – букв. "кость"), обычно определяемые в литературе термином "род". Некоторые из них представляли собой остатки некогда существоваших крупных этнических групп.

Население Хакасии разделялось более чем на 150 сеоков. Они, если были многочисленными, становились основой для создания административных родов, а иногда, объединенные с крупными аймаками, оставались незамеченными сибирской канцелярией. Изучение родоплеменного состава хакасов важно для выяснения их этнической и этнокультурной истории.

Качинцы именовали себя "хааш" или "хаас" (второе произношение относится к более позднему времени). Скорее всего, этот этноним, как свидетельствует Г.Ф. Миллер, образован по имени самого многочисленного сеока "кашка" (хасха). Он соответствовал официальному Шалошину роду. Возникновение этнонима *хасха* (букв. "белая полоса на лбу лошади"), как утверждают легенды, было связано с мастью родового "ызыха" – рыжего коня с белой отметиной на лбу (*хасха позырах ат*). Этот освящаемый шаманами конь служил оберегом табунов данного сеока.

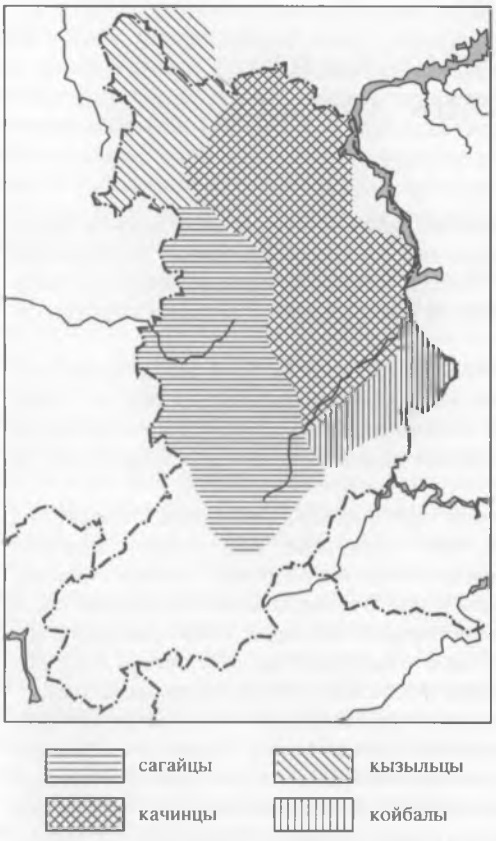
Средневековая элитарная группа кыргызов, сохранившаяся в хакасских степях*, в основном составила Тубинский род Качинской степной думы. Первоначально его образовали выходцы из Тубинского улуса, которые осели на территории Качинской землицы под г. Красноярском. После присоединения к России сеок *хыргыс* оказался не только среди качинцев, но и рассеянным среди сагайцев, кызыльцев и койбалов. Качинский сеок хыргыс насчитывал до 16 подразделений, что говорит о его сложном составе. В 1701 г. Тубинский род включал 13 ясачных (вероятно, не менее 70 душ обоего пола), а в 1801 г. в нем стало 536 душ мужского пола. За 100 лет численность его увеличилась, как минимум, в 10 раз.

Сеок *пӱрӱт* (бурут) представлен среди качинцев, сагайцев и кызыльцев. В Кузнецкой котловине и на Алтае немногочисленный род бурут был известен среди телеутов и южных алтайцев, а в Северо-Западной Монголии – среди хотонов, баятов, урянхайцев, торгоутов и дэрбэтов. Как сообщал А.В. Адрианов, буруты считались потомками монголов, пришедших со стороны Тувы и рассеявших кыргызов. Вероятно, этот сеок все-таки был частью кыргызов, ибо джунгары применяли термин "бурут" для обозначения тянь-шаньских киргизов. Алтайский сеок бурут признается некоторыми исследователями осколком енисейских кыргызов.

В июсских степях проживал сеок *соххы*. Он составлял Кубанов род Качинской степной думы. Административный род был назван по имени предка (*ӧбеке*) Хубану.

---

* Продвижение качинцев, ястынцев и аринцев на освободившиеся после угона кыргызов земли, начавшееся еще в XVII в., завершилось в основном в 1720 г., о чем красноречиво повествуется в русских исторических документах того времени: "…Коченские и Аренские и Ястынские служилые и ясашные татары со своих урочищ с женами и с детьми и со скотом…" уехали "…из Красноярска без отпуску…" "…вверх Енисея реки и живут в разных местах, **где прежде сего жили киргизы**" (Памятники Сибирской истории XVIII в., 1885. С. 282). Тем не менее какая-то часть кыргызов (возможно, кыргызских кыштымов, принявших имя "хыргыс"), несомненно, вошла в состав качинцев. В 1735 г., согласно материалам Г.Ф. Миллера, Качинская землица состояла из 10 волостей (улусов), 6 из которых были тюркскими (русское название улуса – Силошин, тюркское – Хашкалар аймак; Кубанов и Татушев / Сухулар аймак; Татаров / Бюрт аймак; Мунгатков / Изир аймак; и Тубинский / Табалар аймак; всего в них числилось 253 ясачных), а 4 – аринскими и ястынскими (41 ясачный) (данные приводятся по: *Потапов*, 1957. С. 176–177). – *Примеч. отв. ред.*



Расселение абаканских татар в XIX в. Показано в границах современной Республики Хакасия

По хакасским преданиям, сеок соххы произошел от легендарных героев – девушки-богатырши Паян-хыс и основателя сеока *пӱрӱт* Ир тохчына. В таком случае он должен иметь общие корни с кыргызами. Однако, по данным Г.Ф. Миллера, этноним "соххы" у качинцев был общим с аринцами Татышева рода (см.: *Потапов*, 1957. С. 177)*, хотя в XIX в. члены последнего относили себя к сеоку аара. Вероятно, сеок соххы был смешанного аринско-кыргызского происхождения.

Качинский сеок *ызыр* в основном располагался в степях междуречья Июсов и Енисея. Официальное его название Мунгатов род произошло от имени башлыка-"князца" Мунгата, жившего в первой половине XVII в. Этноним "ызыр" отождествляется с именем езерцев. Аргументами в пользу близости сеока ызыр с езерцами служат общность их этнонимов и масть родовых "ызыхов". Кроме того, сеок ызыр отмечен у кызыльцев (фамилия Батанаковых), которые отождествляют его с кыргызским родом. Вероятно, этот сеок был частью населения Исарского улуса. В хакасском историческом фольклоре этноним "ызыр" иногда употребляется вместо общего названия качинцев. Данные фольклора совпадают со сведениями Г.Ф. Миллера. Он сообщал: «Когда татарам приходится переводить на свой язык слово "качинцы", они говорят: "изыр-кичи"». Указанный факт подчеркивает преемственность качинцев с езерцами (*Бутанаев*, 1994).

Население Качинской степной думы сложилось из оставшихся кыргызов, а также перекочевавших из-под Красноярска и Восточных Саян киштымов и джунгарских беженцев. Однако удельный все кыргызов (езерцев) в этой административной единице был настолько велик, что даже в конце XVIII в. качинцев в русских документах иногда называли "киргизцами".

Койбалы (туба). Общим самоназванием жителей Койбальской степной думы стал термин "хойбал", произошедший от имени главы одного из их родов. Это административное название в течение XVIII в. вытеснило древний их этноним "туба". Однако сагайцы и кызыльцы продолжали называть койбалов "туба" вплоть до этнографической современности. У бельтыров же они были известны под именем "модар". В монгольских документах XVIII столетия вместо термина "койбал" употреблялось выражение "хонгорские модоры". Исходя из указанных данных, можно

* У Л.П. Потапова со ссылкой на архивные материалы Г.Ф. Миллера буквально сказано следующее: «...население Кубанова и Татушева улусов одинаково именуется по-татарски (т.е. по-тюркски) "сохулар аймак". Из этого можно заключить, что население этих улусов было родственным и принадлежало к тюркоязычному племени или роду, называвшим себя "соку", точнее, "сокы". Этот сеок до сего времени известен у качинцев» (*Потапов*, 1957. С. 177). – *Примеч. отв. ред.*

полагать, что основу койбалов составили южносибирские самодийцы – тубинцы и модары*. Среди хакасов они считались самыми древними жителями Хакасско-Минусинского края.

Один из самых крупных койбальских сеоков – *модар*, который соответствовал Таражакову административному роду. Свое официальное название он получил от фамилии Таражаковых. В состав Таражакова входил также сеок *чода*. Прародиной его считались земли по р. Усе. Судя по историческим преданиям, сеок чода был остатком кыргызов, сохранившимся от угона 1703 г. Действительно, он рассеялся среди сагайцев, качинцев и кызыльцев. Этноним "чода" (чооду, чогду, юты, зод) широко представлен среди народов Саяно-Алтая. Он относится к одной из древних, вероятно, дотюркских родоплеменных групп, ставшей субстратом южносибирских этносов. Вполне возможно, что исторические корни сеока чода тянутся к оленеводам Восточных Саян. До сих пор буряты называют тофаларов "зугдэ", а кроме-того, тофалары и даже степные тувинцы словом "чооты" (чооду) именуют тувинцев-тоджинцев.

Байкотовский род объединял членов сеока *пайгудуг*. Он обитал в долине р. Тубы. К началу XIX в. этот сеок передвинулся на правобережье р. Абакана в Койбальскую степь. Созвучие этнонимов байкотовцев (пайгудуг) и котовцев (ходыг) кетоязычных Яринской и Канской землиц – серьезный аргумент в пользу их кетского происхождения. По всей видимости, в данном названии присутствует формант "дуг", "дыг", который восходит к кетскому "денг" – "люди". Вероятно, тюркизация байкотовцев произошла задолго до появления здесь русских, ибо уже в XVII в. их называли не иначе, как "байкотовские татары" (*Бутанаев, Абдыкалыков*, 1955. С. 138)**.

Наследником Бугачеева аймака Тубинского улуса стал Бугачеев род Койбальской землицы. Его представители назывались "пӧгечи" (богоджи). Сеок *пӧгеч*! обитал на правобережье р. Енисея по р. Шуш. К началу XIX в. он перекочевал на левобережье Енисея в Койбальскую степь. Согласно преданиям, сеок пӧгеч! считался остатком кыргызов***, спасшихся от джунгарского угона. Однако указанный этноним был характерным не только для койбалов, но и для камасинцев Восточных Саян. Кроме того, род с одноименным названием обитал и на территории Южного Казахстана (богежі), что, вероятно, произошло в результате угона кыргызов в 1703 г.

Представители сеока *чарча* образовали яржи или аршинский род. Они обитали на правобережье Енисея по р. Кебеж. К началу XIX в. яржинцы переселились в междуречье р. Абакана и р. Енисея, в Койбальскую степь. В их составе находился сеок *чонмай*. Койбалы его дразнили: "Чонгмай, испугавшись коровы, забрался на верхушку березы". Вероятно, сеок чонмай относился к потомкам одного из таежных племен Саяно-Алтая.

Родовой состав койбалов – свидетельство сложного объединения кыргызов-тубинцев с их разноязычными данниками-киштымами. Процесс консолидации койбалов происходил в междуречье рек Абакана и Енисея на территории нынешней Хакасии. Тюркизация небольших самодийско-енисейскоязычных групп заверши-

---

* Ср. у Л.П. Потапова: "...вся землица Койбальская, вскоре после ее образования, как это теперь точно устанавливается, была разноязычной и говорила на кетоязычных и самодийскоязычных диалектах, но не по-тюркски, за исключением тубинцев-остальцев, говоривших, возможно, по-тюркски, если Миллер принял их за остатки енисейских киргизов" (*Потапов*, 1957. С. 199). "Тубинцы-остальцы", согласно разным источникам первой трети XVIII в., были одним из 14 или 16 койбальских улусов. "Койбальский этнический конгломерат, именуемый Койбальской землицей, состоял... из остатков племен и родов, входивших в XVII в. в соответствующие улусы Тубинской, Кашинской, Камасинской и Удинской землиц XVII в." (Там же. С. 200). – *Примеч. отв. ред.*

** Ср. с данными первой трети XVIII в., полученными Г.Ф. Миллером, о том, что население улусов Большого и Малого Байкотовского, а также улусов Аршупов, Урчин, Ингара, Сыской и Кольский говорило на коттовском языке (см.: *Потапов*, 1957. С. 199). – *Примеч. отв. ред.*

*** Согласно данным Г.Ф. Миллера, население Бугачева улуса, так же как и улусов Карнацкого, Аска, Джерчи и Ургунова, говорило на камасинском языке (см.: *Потапов*, 1957. С. 199). – *Примеч. отв. ред.*

лась, вероятно, в первой половине XVIII в., ибо уже в 1769 г. не только степные койбалы, но даже кайдынцы, обитавшие в верховьях р. Тубы, говорили "обыкновенно татарским языком".

Сагайцы.* Название "сагай" в XVIII столетии закрепилось за населением Сагайской землицы, где сеок сагай составил абсолютное большинство. Этноним "сагай" (в монгольской форме "сагаит") известен по письменным источникам с XIII в. н.э.

К одному из древнейших этнонимов Саяно-Алтая относится название сагайского сеока *чит! пӱӱр* – семь волков. В енисейских памятниках письменности упоминается внутренняя борьба кыргызов с племенем "семи волков", а также их подразделениями – синим волком и черным волком (*Бутанаев*, 1973. С. 152). Хакасский фольклор утверждает, что этот сеок происходил от мальчика, вскормленного волчицей. Члены сеока поклонялся родовой горе Хоорабас, находящейся в верховьях р. Ниня. По легендам, во времена всемирного потопа члены его якобы спаслись на вершине Хоорабаса. Широкое распространение этнонима "чит! пӱӱр" (чедибер, чедигер) среди жителей Кузнецкого Алатау – шорцев, верхотомцев, телеутов – свидетельствует об этногенетических связях сагайцев с ними.

Сагайский сеок *аба* – медведь – происходил от абинцев, расселявшихся в XVII в. около г. Кузнецка (Аба-тура) по р. Аба. Хакасы до сих пор называют Шорию "Аба чир!" – Абинской землей.

Название сагайского сеока *тиилек* восходит к одному из древнейших этнонимов Центральной Азии и Южной Сибири. В настоящее время носителями его – в несколько отличной форме – являются телеуты и теленгиты. Хакасы и тувинцы термином "тиилек" (телег) называют вообще всех алтайцев. Сеок тиилек (тиилегес, тиилегет) оказался составной частью бирюсинцев (фамилия Кичигешевых), а также кызыльцев (теленгеш, теленгет – Баскауловы). Выявленный нами этноним показывает присутствие среди южных хакасов (сагайцев и бирюсинцев) теленгитских элементов, а среди северных (кызыльцев) – телеутских.

Одним из прямых потомков кыргызов признается у хакасов сеок *иргит*, обитавший в верховьях Белого Июса и по р. Уйбат. Последний этноним отмечен в родовом составе южных алтайцев, тувинцев, дархатов и бурятских сойотов. Вероятно, этнический состав кыргызов включал в себя многие древние роды, которые вошли в состав и других народов Саяно-Алтая.

Сеок *туран* проживал среди сагайцев и бирюсинцев Дальнекаргинского рода. Согласно легендам, он был частью кыргызов, угнанных в Джунгарию и вернувшихся обратно. Об этногенетической связи туранцев с кыргызами свидетельствует фамилия Чертыковых, часть которых принадлежит к сеоку хыргыс (по р. Базе), а другая (по р. Абакану) – к сеоку туран. В "Чертежной книге" С. Ремезова за 1701 г. в верховьях р. Мрас-Су, рядом с Каргинской показана Туранская вол. Вероятнее всего, сеок туран наряду с каргинцами, первоначально относился к бирюсинцам. В местах их прежнего расселения находится г. Туран таг (высота – 1121 м), напротив Усть-Азаса, которая, по всей видимости, представляет их родовую гору.

Частью кыргызов считается сеок *сарыглар* – "желтые". По преданиям, в древности он обитал среди гор Саар-таг, от которых как будто и получил свое название. Родовой горой сарыгларов выступает скала Чалбарт (русские называют ее Чалпан), расположенная у современного г. Абаза. Мы полагаем, что в результате угона 1703 г. остатки сеока сарыглар оказались рассеянными среди сагайцев, бельтыров и качинцев. Тувинский род сарыглар, расположенный в долине р. Кемчика, по р. Ак-суг, сагайцами и бельтырами признается за своих родственников, ушедших от крещения.

Название сагайского сеока *ичеге* созвучно с именем средневековых чиков – народа, обитавшего в Туве по р. Кемчику. Члены сеока жили по берегам р. Бай в долине р. Аскиз, у подножия родовой горы Сахчах. Согласно легендам, сеок ичеге со-

* Подробно этническая история и формирование родового состава сагайцев проанализированы также в работах Л.П. Потапова (см., напр.: *Потапов*, 1947. С. 103–127; 1957. С. 228–233, 253–276). – *Примеч. отв. ред.*

хранился в Хакасии со времен всемирного потопа, а свое название получил в период временного пребывания в Туве.

Бельтиры*. Ядром бельтиров/бельтыров стал сеок *пилт!р* (букв. "метисы"), подразделявшиеся на "ах пилт!р" – "белые бельтиры" и "хара пилт!р" – "черные бельтиры". Согласно преданиям, их предки смешались с монголами. Бельтырский аймак Алтырского улуса известен с 1635 г. (*Долгих*, 1960. С. 106). Легендарным предком бельтыров считается Хан-Сурте, глава легендарных хооораев. Вместе со всеми жителями долины р. Абакана он, будто бы, был захвачен монголами и угнан за Алтай. Его сын Хан-Сулу убежал обратно и спасся на горе Хооргыс-тасхыл в устье р. Матура, после чего ее начали почитать как родовую гору бельтыров.

Бельтырский сеок *хахпына*, или хахпын, разделялся на "таг хахпыназы" – "горных хахпына", т.е. рожденных от гор, и "суг хахпыназы" – "речных хахпына", т.е. рожденных от рек. Родовой горой сеока считалась гора Ызых-таг в долине р. Арбаты. Судя по историческим преданиям, предки сеока переселились из Тувы. Мы полагаем, что имеются все основания сравнить имя хахпына с именем народа Капканас, который еще в XIII в. населял земли в истоках р. Енисея.

Название сеока *чыстар* – т.е. "черновые", "живущие в густом хвойном лесу", восходит к Чистарскому аймаку Алтырского улуса. Сеок разделялся на "ах чыстар" – "белые чыстары" и "хара чыстар" – "черные чыстары". Исторический фольклор утверждает, что предки чыстаров приплыли в берестяных лодках с верховьев р. Абакана. Возможно, это была группа тубаларов Северного Алтая, ибо до сих пор последние называют себя "чыштар" – "черневые люди".

Сеок *кич!н*, безусловно, относился к потомкам населения Кечинской вол., предок которых в начале XVIII в. переселился с территории Кузнецкого у., в долину р. Абакана, в устье р. Сос. Основная группа его осталась проживать в верховьях р. Мрас-Су и по р. Матуру в Мрасско-Изушерской вол. Кузнецкого у.

Бельтырский сеок *табан* генетически связан с кыргызами Табанского аймака. В 1616–1617 гг. посол к Алтын-хану В.Тюменец сообщал: "А шли они из Киргиз на Табынскую землю; а Табынская земля тое же Киргисские земли, только живут особе..." (*Вайнштейн, Долгих*, 1963. С. 94). Табаны до сих пор сохранили свое древнее местожительство в Саянах по р. Моноку, где когда-то проходили царские послы. Прародиной табанов считались земли по р. Табан чул – Табанский ручей, притоку р. Матура, а охотничьими угодьями была "Табан тайга" в бассейне р. Матура.

В состав сагайцев и бельтыров в основном вошли остатки бывших кыргызских аймаков Алтырского улуса. Кроме того, к ним примкнули небольшие группы переселенцев с территорий современных Алтая, Тувы, Шории и даже Джунгарии.

Бирюсинцы*** обитали в подтаежных местностях Кузнецкого Алатау. Их этноним в народе производят от слова "пӱрӱс", которое характеризует речь с неясным произношением и с усеченными грамматическими формами. В таком случае можно предположить, что бирюсинцы имеют нетюркское происхождение. Их таежная культура вызывала насмешку у степных хакасов. Бирюсинцев дразнили: "Пӱрӱс, пӱрӱс, пӱрӱлчек, пӱрл!г агасха тартылчах" – ("Бирюс, бирюсинец, любит затаиться, в лиственный лес стремится").

Самым многочисленным бирюсинским родом был Каргинский, подразделявшийся на "суг харгазы" – "речные каргинцы", или Дальнекаргинский, и "таг харгазы" – "горные каргинцы", или Ближнекаргинский. Этноним *харга*, как гласят предания, произошел от имени родовой горы Хара таг – Черная гора (высота – 1323 м), расположенной по р. Мрас-Су, около устья р. Азаса. На этой горе предки каргинцев якобы спаслись от всемирного потопа.

---

*Подробно этническая история бельтиров, а также их народная этногония рассматривались ранее в работах Л.П. Потапова и К.М. Патачакова (*Потапов*, 1957; *Патачаков*, 1959. С. 127–134). – *Примеч. отв. ред.*

**Впервые подробно этническая история этой части населения Сагайской думы была проанализирована Л.П. Потаповым (*Потапов*, 1947. С. 103–127). – *Примеч. отв. ред.*

В состав Ближнекаргинского рода входил сеок *сайын*. Мы склонны считать, что основная масса сайынов относилась к потомкам Саянского аймака Алтырского улуса. Их родовая гора Талбырт находилась в долине р. Таштыпа в Хакасии. Второй почитаемой горой была Хооргыс-тасхыл, где сайыны вместе с бельтырами и хобыйцами прятались от джунгаров. Этноним "сайын" созвучен с термином "соян", т.е. "тувинец". Представители сеока считались рожденными от матери-тувинки. Все эти противоречивые данные свидетельствуют о сложном происхождении бирюсинских сайынов, куда, скорее всего, вошли кыргызские и тувинские элементы.

Бирюсинский сеок *хызыл-хая* составил Кызыльский род. Он проживал в верховьях рек Таштып, Тея и Большая Есь, а также в Шории в верховьях р. Мрас-Су и по р. Пызас. По-шорски сеок именовался "кызай". В русских документах XVIII в. его иногда называли Кызылгаевым, Кызыл-каинским, Кызылкаргинским и Кызыл карга родом. Последние названия сближают этот сеок с родом харга. Однако исторический фольклор связывает этноним с их родовой горой "Хызыл хая" – Красная скала, находящейся в истоках р. Томи. Предком их считался мальчик, выросший в пещере на этой горе.

Кийский род по-хакасски именовался *хый*, а по-шорски *кой**. В русских документах XVIII в. его еще называли Койским, Кийско-Кивинским и даже Кивинским родом. Их родовая гора Пус-таг находилась в верховьях р. Матура. Сеок располагался в долине Матура и в верховьях р. Мрас-су по р. Кыйзас. Не исключена возможность связи этнонима "хый" с названием р. Кыйзас, где формант "-зас" представляет кетское слово "сас, сес" – река, что позволяет предположить, что предки кыйцев были кетоязычными.

Бирюсинский сеок *хобый* соответствовал Кивинскому роду. Легендарным прародителем хобыйцев выступает Хобый-Адас, имя которого легло в основу этого этнонима. По некоторым преданиям, предки сеока хобый были уведены из долины р. Абакана в Джунгарию, но оттуда бежали, некоторое время жили в устье р. Матура у подножия горы Хооргыс-тасхыл и затем переселились в долину р. Таштыпа. Хобыйцы поклонялись двум горам – Кöл-тайге, расположенной в верховьях Таштыпа, и Хооргыс-тасхылу, где Хобый-Адас прятался от джунгар. Обе поклонные горы находятся в бассейне р. Абакана, что подтверждает местное происхождение сеока хобый.

Основу бирюсинцев составили бывшие кыргызские киштымы Алтырского улуса, а также некоторые кыргызские и, возможно, тувинские элементы. Названия многих сеоков связаны с местами прежнего расселения. Некоторая часть бирюсинцев, обитавшая в верховьях Мрас-Су, в результате разграничения Томской и Енисейской губерний, после 1836 г. оказалась в ведении Кузнецкого у., и приняла участие в формировании шорцев.

Кызыльцы считали себя одним народом с сагайцами и вели свое происхождение от двух братьев – Сагаяха и Хызылаха. Однако фактически кызыльцы получили свое название от Кызыльского рода, который занимал ведущее положение и сплотил в XVIII в. вокруг себя население долины Июсов. Имя сеока *хызыл* – "красный", по легенде, возникло "из-за рыжих волос, которые будто бы были у их предков". Представители его являлись потомками одного из кыргызских аймаков Алтысарского улуса.

Кызыльский сеок *ажыг* соответствовал Ачинскому роду и разделялся на "улуг ажыг" – Большеачинский и "к!ч!г ажыг" – Малоачинский. Он признавался родственным сеокам *ызыр* и *сагай*. Если учесть, что последние отождествлялись в народе с потомками кыргызов, то, естественно, сеок ажыг будет иметь к ним прямое отношение.

---

* Еще во время экспедиционной рабооты Н.П. Дыренковой, в 1920-е годы, население разных шорских улусов бывшей Кийской вол. Кузнецкого у. использовало оба варианта этнонима – *кый* и *кой*, хотя уже в начале 1980-х годов, действительно, шорцы, относящиеся к этому роду, называли свой сöök лишь *кой*. – *Примеч. отв. ред.*

Прародиной ачинцев, согласно преданиям, считался район оз. Сана-кёль в бассейне р. Иртыша. Вероятно, это оз. Чаны, где проживали барабинцы. В 1745 г. участник Второй Камчатской экспедиции Я.И. Линденау отметил, что, если верить сообщениям кызыльцев, "то происходят они от барабинцев" (*Линденау*, 1983. С. 147). По всей видимости, какая-то часть барабинцев продвинулась на земли кызыльцев и смешалась с ними.

В состав Малоачинского рода входил сеок *нарбалар*, или *нарбазан*, к которому относилась часть хакасской фамилии Янгуловых. По преданию, этот сеок в древности обитал по р. Нарбе, находящейся за г. Красноярском. Действительно, южнее Красноярска имеется р. Нарва, приток р. Маны, впадающей в Енисей. Учитывая, что этноним "нарбалар" (где окончание "лар" обозначает множественное число в хакасском языке) существует и как "нарбазан", то можно предположить его камасинское происхождение. В языке саянских самодийцев-камасинцев и "конных" кашинцев (которые, кстати, жили по р. Мане) окончание множественного числа выражалось формантом "-сан".

Сеок *шуш* административно составлял Шуйский род. Д. Мессершмидт называл их киргизскими киштымами (шуш-киштим) и считал этноним производным от названия р. Шуша, притока р. Урюпа, где они обитали (*Messerschmidt*, 1962. S. 259). На наш взгляд, этноним "шуш" мог иметь и тотемное происхождение. По-кызыльски "шуш" – утка-крохаль. Невестки этого сеока не имели права использовать слово "шуш" в разговоре и заменяли его термином "сыртат" (одна из пород уток). Членам этого сеока нельзя было убивать уток и лебедей.

Сеок *пуга* носил официальное название Бугасарского, или Богасарского, рода. Согласно легендам, сеок "пуга" (букв. "бык") происходил от девушки, спасенной мифическим быком. Окаменевший образ этого быка находился под горой Куня (Кӱнӱ-таг), а по другой версии – под г. Хызыл-хая в долине р. Черный Июс. Этноним "пуга" встречался среди названий родов камасинцев (бугасан) и киргизов (бугулар) (*Долгих*, 1960. С. 240).

Кызыльский сеок *хамнар* соответствовал Камларскому административному роду. Этноним "хамнар" (букв. "шаманы"), вероятно, имел социальное происхождение и обозначал род потомственных шаманов. Даже его родовая тамга (знак собственности на скот) имела форму бубна (*түӱр таңма*). Как гласят предания, сеок хамнар в древние времена являлся частью сеока ажыг.

В состав Камларского административного рода входили также сеоки *хыргыс* и *тумат*. Сеок тумат обитал в районе оз. Айран-кель, местность которого до сих пор называется "Тумат чазызы" – Туматская степь. На Саяно-Алтае этот этноним встречается среди телеутов, южных алтайцев и тувинцев.

Кызыльский сеок *халмах*, скорее всего, является потомком части переселившихся телеутов, которых русские в XVII в. называли "белыми калмаками". Представители этого сеока проживали на северо-западе Кызыльской степной думы и до сих пор сохранили отдельный говор, известный у кызыльцев как "халмах чоогы" – "калмакская речь". Сеок халмах образовывал Аргунский административный род. В 1822 г. он был разделен между Енисейской и Томской губерниями. Больше-Аргунский род остался в пределах Томского у., а Мало-Аргунский вошел в состав Кызыльской степной думы.

Сеок *аргын* соответствовал административному Курчиковскому роду. Вероятно, он также был частью телеутов, ибо в названии Аргунского рода, за которым стоял сеок халмах, нетрудно увидеть этноним "аргын". Вполне возможно, что имя сеока связано с хакасским словом "аргын" – "ненастоящий", "нечистокровный" и обозначало группу населения, вошедшую в состав кызыльцев. Этот этноним совпадает также с названием казахского рода аргын. Можно предположить, что какая-то группа казахских аргынов вместе с телеутами (в Курчиковском роде, кстати, находился сеок *теленгет*) продвинулись на север нынешней Хакасии. Название Курчиковского рода возникло от имени башлыка Кийской вол. XVII в. Курчейки. В 1824 г.

при разграничении Томской и Енисейской губерний половина ясачных Курчиковского рода осталась в ведении Томской губ.

Рассмотрев этнический состав кызыльцев, можно констатировать факт принадлежности их в целом к потомкам енисейских кыргызов. В течение XVIII в. они впитали в себя небольшие группы выходцев с Северного Алтая и Прииртышья – телеутов, барабинцев и, возможно, казахов. Кроме того, сюда вошли древние самодийские элементы.

Анализируя данные хакасской этнонимики, можно отметить ее общность с народами Саяно-Алтая, что подтверждает в целом наследственность этноса с предшествующими историческими образованиями и его широкие историко-культурные связи. В XVIII в. наблюдался широкий процесс передвижения различных групп с Северного Алтая, Прииртышья, Восточных Саян, Тувы и долины р. Чулыма в степные просторы левобережья р. Енисея. Они консолидировались вокруг незначительного числа оставшихся и вернувшихся из угона кыргызов. В ходе исторического развития различные сеоки, обитавшие в последние два тысячелетия по периферии Минусинской котловины, подверглись сильному влиянию кыргызской культуры. После вхождения в состав России одни сеоки приобрели новые названия, другие передали свой этноним вновь образованным землицам и думам. Все названия основных групп хакасов (качинцы, сагайцы, койбалы и кызыльцы) – поздние и возникли под влиянием сибирской администрации по имени ведущих родов. Образование землиц и волостей происходило на основе родового деления хакасов, но уже в XVIII в., вероятно, не было монолитных селений, что привело к тому, что, с одной стороны, представители разных сеоков соединялись в один административный род, а с другой стороны, представители одного сеока оказались расчлененными между разными аймаками.

ГЛАВА 3

СРЕДА ОБИТАНИЯ И ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ЗАНЯТИЯ

География региона. Территория Республики Хакасия занимает западную часть Минусинской котловины и равняется 62 тыс. км². Она вытянута с севера на юг на 425 км, при ширине в наибольшей части 210 км. Эта площадь с юга ограничивается горным хребтом Западных Саян, с запада – Кузнецким Алатау. С восточной стороны Хакасию окаймляет р. Енисей, а по северу проходит Солгонский кряж, отделяющий районы Красноярского края.

В Хакасии выделяются три климатические зоны: степная, лесостепная и таежная. Степная зона охватывает территорию Минусинской котловины с абсолютными высотами до 500–600 м, составляя треть пространства Хакасии, здесь находилась основная часть всех аалов. Степная зона являлась базой для развития скотоводческого хозяйства. Зона характеризуется континентальным и засушливым климатом: в среднем количество осадков – 250–350 мм. Особенно мало осадков выпадает зимой (около 10%). Поэтому зимы в степной зоне малоснежны. Кроме того, постоянно дующие ветра уносят и этот небольшой снежный покров. Скот круглый год пасется на подножном корму. Северный холодный ветер, проникающий зимой в долину Среднего Енисея, называется по-хакасски "хыян". От пронизывающего насквозь "хыяна" часто погибал слабый скот. Зимой сухой и очень морозный воздух – "тот" – обжигал кожу лица и рук. От "тота" голые, не покрытые снегом участки степи сильно промерзают и становятся твердыми, как камень. Такие места по-хакасски назывались "тондах". Тондахи были опасны для неподкованных лошадей, которые на них повреждали себе ноги.

Летом в степях стоит жаркая, сравнительно маловетреная погода, от которой травы выгорают. Недостаточная увлажненность степей, особенно в вегетационный период, требует применения искусственного орошения покосов и пашен.

Лесостепная зона расположена в предгорьях Саян и Кузнецкого Алатау на высоте 600–800 м над уровнем моря. Она характеризуется умеренно-континентальным и более увлажненным (350–450 мм осадков) климатом. Зима здесь теплее, а лето холоднее. Весна наступает позже, чем в степях. В конце лета – начале осени бывают ранние заморозки. Лесостепная зона – это район древнего земледелия. Достаточная влажность не требовала тут дополнительного орошения, а черноземные почвы меньше подвержены ветровой эрозии.

Таежная зона охватывает обширные горные массивы Саян и Кузнецкого Алатау, расположенные выше 800 м над уровнем моря. Здесь холодный климат, большая влажность (1000 мм осадков). Зона тайги являлась лесным фондом и, главное, базой для развития охотничьего промысла.

Следует сказать, что суровый климат Саяно-Алтая естественно повлиял на склад характера местных жителей. Хакасские мужчины сдержаны, выносливы и немногословны. Не зря бытует среди них пословица: "Внутри мужчины гниет оседланный конь, готовый к бегу".

В Хакасии насчитывается более 150 рек. Через Минусинскую котловину протекает одна из великих рек мира – Енисей, именуемая по-хакасски "Ким" (Кем). Последний гидроним известен по письменным источникам начиная с VI в. н.э. В отличие от Тувы, где термин "хем" употребляется в широком значении "река", в Хакасии под словом "Ким" понимается только Енисей. На протяжении 300 км он окаймляет территорию Хакасии, принимая в себя на этом отрезке пути крупный левый приток – р. Абакан – длиной 450 км. Абакан (по-хакасски "Абыган, Агбан") –

самый крупный левый приток Енисея. В китайских летописях имеется сообщение, что кыргызы в VI в. н.э. основали свое государство "между реками Афу и Гянь", т.е. Абаканом и Енисеем (Материалы по истории кыргызов.., 1973). Правым крупным притоком Енисея на территории Минусинской котловины служит р. Туба, называемая по-хакасски "Упсу". В русских документах XVII в. она упоминалась как Упса. Современное русское название происходит от этнонима "туба". В долине этой реки обитало племя тубинцев. Топоним "Упсӱ" впервые зафиксирован в письменных источниках XIII столетия.

На севере протекает р. Чулым, образовавшаяся из слияний Черного (160 км) и Белого (150 км) Июсов. Река Чулым по-хакасски называется "Уӱс". Этот гидроним происходит от древнетюркского слова "Угӱз" – река. В Хакасии берет начало р. Томь (по-хакасски "том"), имя которой восходит к кетскому "том" – большая река.

Хакасия – часть Саяно-Алтайского нагорья, поэтому хакасы считают себя "горным народом". Согласно мифическим представлениям, их далекий предок женился на дочери горного хозяина – "таг ээз!", от брака которых и произошел местный люд.

С древнейших времен Хакасия связана караванными путями с Монголией, Китаем, Тибетом и Средней Азией. В эпоху Кыргызского каганата существовала кыргызская ветвь Великого шелкового пути. Через Саянские хребты шли дороги, соединяющие с соседней Тувой. Одной из древнейших следует считать дорогу по долине р. Оне (по-хакасски "Аны суг"). Этот путь упоминался еще в древнетюркских рунических памятниках VII–VIII вв. Например, в 711 г. через Саяны по р. Аны прошла армия древних тюрков под командованием Тоньюкука (*Малов*, 1951. С. 41).

Кузнецкий Алатау по-хакасски называется "Улгенн!г сын", т.е. Великий хребет. Согласно народным представлениям, он, не прерываясь, опоясывает всю землю, проходя с севера на юг, как водораздел между Енисеем и Обью, затем на юге сливается с Алтаем, Тянь-Шанем и Тибетом. Саянский хребет ("Саянский Камень") получил свое русское наименование в XVII в., когда Россия вступила в контакт с народами Южной Сибири. Ороним восходит к хакасскому термину "соян" – "тувинец" и в переводе обозначает "Тувинские горы".

В памятниках древнетюркской письменности и арабо-персидских источниках X–XI вв. Саяны назывались "Кӧгмен" (*Малов*, 1951. С. 66). Данный топоним до сих пор сохранился в форме "Кӧйпен" (звуки "м" и "п" обычно чередуются в хакасском языке). На древнем пути из Тувы в Хакасию (через Саяны по р. Аны) в верховьях р. Джебаша находится снежный пик "Кӧйпен тасхыл". Сохранившийся в народной памяти древнетюркский топоним Кӧйпен < Кӧгмен свидетельствует о культурной преемственности хакасов с прежними обитателями Саяно-Алтая.

Традиционные хозяйственные занятия. Традиционным занятием хакасов было скотоводство полукочевого типа, максимально приспособленное к местным природным условиям. Скотоводческое направление хозяйства в долине Среднего Енисея установилось уже в эпоху средневековья. В 1253 г. Вильгельм де Рубрук сообщал, что к северу от монголов "также нет ни одного города, а живет народ, разводящий скот, по имени Керкисы (т.е. *кыргызы*. – *В.Б.*)".

Минусинская котловина являлась одним из древнейших скотоводческих очагов Сибири. Основными видами стада здесь были лошади, крупный рогатый скот и овцы. Поэтому хакасы называли себя трехстадным народом. Лошади использовались как убойный скот на мясо и как средство передвижения. Кроме того, от них получали молочные продукты. Кобылиц доили три раза в день с подпуском жеребят, которых привязывали рядом к специальной коновязи "чиле". В больших кожаных сосудах "пулхунчах" заквашивали кумыс.

Наличие табунов свидетельствовало о зажиточности хозяина и поднимало его престиж среди скотоводов. Многие байские фамилии предпочитали разводить ко-

ней определенной масти. В хакасском языке имеется до 90 названий различных оттенков мастей лошади*, что говорит о древности коневодства.

Табуны паслись круглый год в степи и в горах на подножном корму. Лошади ходили косяками, охраняемые жеребцом. Средний косяк состоял из одного жеребца и 20–30 кобыл с жеребятами. Лошади уходили за 10–50 км от аала, где вольно паслись на своих отдаленных пастбищах. Зимой табуны укрывались в малоснежных горах.

Во время снежной зимы лошади способны копытить и доставать корм из-под снега глубиной до полуметра. Большой урон хозяйству приносили ранние весенние оттепели, после которых земля покрывалась ледяной коркой. В период весенней гололедицы (*ӱлег!н*) лошади страдали от недостатка подножного корма. К весне скот настолько ослабевал, что не в силах был тебеневать. Истощенный за зиму скот назывался "көд!рткен мал", т.е. "скот, который надо поднимать". Хакасский обычай требовал, чтобы каждый проходящий мимо обессиленного животного дал ему корм и помог подняться.

Во второй половине XIX в. рабочих лошадей стали держать на скотных дворах. Для того чтобы прокормить коня, надо было заготовить один стог (*улам*) из 50 копен по 5 пудов каждая. Обессилевшую рабочую лошадь летом отпускали в степь отдохнуть и нагулять жир. Такая форма отгула называлась "хур". Отпущенный в степь конь "хур ат" за лето полностью поправлялся. Осенью его уже употребляли в работу. Рабочие лошади использовались под верховую езду и для гужевого транспорта.

Крупный рогатый скот сдавали под присмотр пастухов. Однако зимой его держали во дворах и по возможности пускали кормиться на аальный выпас "аал сагы", а на ночь загоняли в крытый хлев. В течение зимнего сезона на одну корову требовался стог сена в 30 копен по 5 пудов каждая. В зимниках для дойного скота, устраивали теплые хлева (*!нек хазаазы*), молодняк и яловый скот держали в полукрытых сараях (*сеер*), а для телят делали обмазанную кизяком клетушку (*кирпе*). Весной, когда еще не появилась зелень, коров выводили пастись на прошлогоднюю отаву (*ниге*), а осенью выгоняли на острова кормиться сухой травой (*хоот*).

Для коров в хлеву насыпали подстилку "чадын" из прошлогоднего сушеного навоза. Зимой, при чистке скотных дворов весь кизяк сгребали во дворах в кучу, а летом перекапывали и боронили. Когда навоз перегорит и станет сухим, его рассыпали в коровниках. Дойный скот давал основное летнее пропитание. Из молочных продуктов хакасы могли приготовить до 40 различных видов блюд.

Доение осуществлялось подсосным способом. Для телят на летниках делали специальные привязи *чиле*. Аркан длиной в 6–10 м привязывали с двух сторон к кольям. От него отходили постромки (*чыхта*), к которым за ошейник (*мончар*) цеплялись телята. Вечером телят подпускали к коровам. Как только корова отпускала молоко, их за ошейник привязывали к чиле. Если погибал теленок, то из его шкуры делали чучело (*тулуп*), которое при дойке ставилось перед коровой. Последняя облизывала его, принимая за живого, и давала молоко.

Лошади и коровы относились к крупному скоту (*чоон мал*). Если крупный скот достигал количества 100 голов, то в разговоре употребляли выражение "множество скота". Их хозяин уже считался баем.

Местная порода овец с плотной шкурой и жесткой шерстью была хорошо приспособлена к суровым зимним условиям Хакасии. Отары овец круглый год держались на подножном корму. Баи нанимали для себя чабанов на весь год. Каждая отара, сдаваемая чабану, насчитывала до 1 тыс. голов. Мелкие хозяева одного аала

---

* В тюркских языках лингвистами выделены 39 терминов для обозначения цвета, большая часть из которых могла применяться также и для определения масти коня: из них "общие цветовые обозначения" (15 терминов), "кони и другие животные" (12) и "специальные цвета коней" (см.: *Doerfer*, 1995). – *Примеч. отв. ред.*

объединялись в коллектив по совместному выпасу овец, где соблюдалось правило очередности (*тееc*). Каждый хозяин ставил свои знаки собственности – метки (*ин*) на ушах овец. Хакасами была выработана специальная терминология, насчитывающая более 15 названий различных меток. Мелкий рогатый скот давал хакасу мясо, кожи и шерсть.

Общая численность скота в Хакасии определялась на 1917 г. в 461 827 голов. По всей Восточной Сибири не было ни одного р-на с таким же развитым скотоводством.

В XVIII–XIX вв. значительное место в хозяйстве хакасов занимала охота. Это была мужская профессия. Женщинам не разрешалось прикасаться к оружию. Юношей приучали к охоте с 15 лет, когда мужчина, как считалось, достигал совершеннолетия. Первый промысел пушных зверей начинался с сентября–октября. Осенью выезжали в тайгу на лошадях и с собаками-лайками (*пагырчан адай*). Лайка выслеживала белок, загоняла их на дерево и лаем сообщала хозяину о добыче.

В конце ноября, после выпадения глубоких снегов, охотники возвращались домой. В это время они уплачивали албан за вторую половину года. После уплаты ясака родовые князцы выдавали им боеприпасы: по килограмму пороха, свинца и т.д. В конце декабря – начале января охотники выходили в тайгу на второй сезон, который длился до конца апреля. Они отправлялись без коня и без собак, на лыжах и тянули за собой нарты (*санах*) с провизией. На одни нарты укладывали до шести пудов груза (в основном продукты). Лыжи были подбиты камусом, поэтому при подъеме в гору они не скользили назад. На них развивали большую скорость и могли догнать бегущего по снегу марала.

Таежничать уходили обычно артелями (*аргыс*) по четыре-пять человек. Жили в одном балагане (*одаг*). Запас продовольствия был общий, но порох и свинец у каждого свой. Согласно обычному праву, всю добычу артели после охоты делили между собой поровну (*тин ӱлес*).

Руководил артелью опытный охотник, называемый *одаг пазы*. По его имени назывался весь участок. Он, как самый старший, спал в почетном углу (*тӧр*) балагана. В обязанности одаг пазы входило следить за порядком и дисциплиной в артели, получать от охотников всю дневную добычу, устраивать по случаю крупных успехов угощение (*той*). Он отвечал за приготовление пищи. Утром и вечером члены артели питались из общего котла в балагане. На сутки охотник получал в паек один "хурут" (сырцы в виде лепешечки). Собакам для легкого бега давали по утрам один "тохчах" (колобок из талкана с маслом). После охоты одаг пазы приглашал всех членов артели к себе и делал угощение.

По представлению хакасов, таежные звери были якобы скотом "горных хозяев". Охотники обязательно по вечерам в балагане играли на *хомысе* (музыкальном инструменте) и рассказывали сказки. "Горные хозяева" любили слушать музыку и за доставленное удовольствие посылали охотникам добычу. В тайге нельзя было излишне радоваться удаче, жаловаться на свою участь, называть вещи своими именами. Каждый убитый соболь торжественно отмечался всей артелью. Делалось угощение "албагы тойы". Сто белок по цене равнялись одному соболю. Поэтому когда охотник набивал сотню белок, отмечался подобный же праздник под названием "тунчух тойы" – праздник одной связки. В одной связке насчитывалось 100 белок. Лапки от шкурок белок и соболей обычно отрезались. Из них делались меховые опушки "хума" для полы шуб. Например, для отделки одной полы шубы уходило не менее 300 беличьих лапок.

Охотились хакасы кремневыми ружьями (*отыхтыг мылтых*). Заряжались они со ствола. Произведя выстрел, охотники снова отсыпали мерку пороха, забивали пыжи и пули. Поэтому каждый охотник имел снаряжение из мерки для пороха (*ирелдей*), натруски (*таар мӱӱз!*), формочки для выплавки пуль (*халып*) и т.д. Вплоть до XIX в. пользовались наряду с ружьями еще и луком со стрелами.

Хакасы знали до 30 различных видов капканов и приспособлений для ловли зверей и птиц. На соболя охотились с сетью *ч!п*, длина которой достигала 80 м, а ширина – примерно 1,8 м. Охотник по свежему следу находил укрытие соболя (обычно каменные россыпи или валежник) и раскидывал вокруг сеть. Затем зверька выкуривали дымом или ждали, когда он сам выскочит. Запутавшегося в сети соболя убивали тяжелой лыжной палкой. Таким способом за сезон добывали в среднем три-пять зверьков. В конце XIX в. стали применять железные капканы, которые увеличили улов соболей в несколько раз. Капканы ставились в снегу под свежий след. Соболь, пробежав в одну сторону, обязательно возвращался след в след. Опытный охотник ставил по нескольку десятков капканов, а потом ежедневно по "путику" ездил их проверять. Кроме того, на соболя ставили специальные плашки – "тахпай". Приманкой служила тушка белки.

В XVIII в. в Хакасии водились бобры (*хундус*). Хакасы специально следили за ними и разводили бобровые гнезда. Один бобр равнялся по цене трем соболям. Не менее ценным считался мех выдры (*хамнос*). Одна выдра стоила 20 овец или соболя. Выдр и бобров ловили специальными сетями "пара" в виде длинных и узких вентерей с широкой горловиной. Лучшие выдры считались по р. Оне в верховьях р. Абакана. Одежда из шкур соболя, бобра и выдры была только байским достоянием. Их шкурами платили ясак (*албан*) и калым.

Для ловли диких коз на тропинках зверей (*орых*) вырывали специальные ямы (*кӱрӱп*) или устанавливали самострелы (*ая*). Один охотник мог ставить до 150 самострелов. В июне, когда расцветал дикий пион, коз били, призывая манком *сымысхы*. Звук манка подражал голосу детеныша. Заслышав его, самка выбегала к охотнику. Осенью, как только желтела листва на деревьях, на горных переходах устраивались засады (*сах*). Несколько человек загонщиков шли в обход и своим шумом гнали коз в сторону охотников. Добыча делилась поровну между стрельцами и загонщиками.

На маралов хакасы охотились у солонцов (*марачы*). Рядом на дереве устраивали лабаз (*пахпа*), на котором ночью караулили зверей. Иногда делали ловушку (*хаза*). Для этого естественный солонец по кругу огораживали высоким частоколом. Входную дверь настораживали на чеку. Марал приходил на знакомый солонец, проникал через дверь внутрь, но чека срабатывала и захлопывала дверь ловушки. Таким способом ловили маралов для срезания пантов (*сыын мӱӱз!*). Целебные панты очень ценились китайскими купцами. Для сохранности их отваривали в соленой воде вместе с баданом.

Осенью, когда у маралов шел гон, охотились с помощью горна (*пыргы*). Звуки его подражали призывам самцов на поединок. Трубили в пыргы в сумерках, вечером и на рассвете, чтобы бегущий зверь не разобрался в ситуации. После удачной охоты звероловы, приближаясь к аалу, победно трубили в пыргы. Женщины и дети, услышав эти звуки, с радостью выбегали их встречать.

В Саянских горах водилась кабарга. Охотились на нее при помощи специаль-

Охотник-сагаец на зове маралов с горном *пыргы* в руке. Фото Н.В. Федорова. 1912. Из коллекции Музея им. Н.М. Мартьянова (г. Минусинск)

Жилой дом в д. Верх-База. Фото Д.А. Функа, 2003 г.

ной ловушки – *тис*. По гребням гор, где были переходы кабарги, делались длинные загороди. В них оставляли узкие проходы, где ставились волосяные петли (*хыл*). Кабарга, пробегала вдоль загороди и, устремившись в проход, попадала головой в петлю. Ловили ее из-за дорогостоящей мускусной железы (*хайыр*) самцов. Мускус очень ценился китайцами, тибетцами и другими народами Центральной Азии как прекрасное лекарство. Еще в раннем средневековье восточные путешественники знали, что лучший в мире мускус добывался в стране кыргызов.

На медведя охотились в январе, когда он крепко спал в берлоге. Обнаруженное логово охотник метил своей тамгой. По хакасским законам другой человек не имел права занимать меченое место. Охота на медведя сопровождалась сложными обрядами. Хакасы считали его братом человека. В силу религиозных запретов медведя нельзя было прямо называть "аба", т.е. медведь. Говорили иносказательно: "апчах" – старик, "аган" – дедушка, "хайрахан" – господин, "тир тон" – потная шуба и т.д., ибо боялись прогневить его своим неуважением.

Группа охотников отправлялась к найденному месту. Каждый из них занимал установленную позицию. Один охотник засовывал в отверстие берлоги небольшое ветвистое дерево "сыгдаган" и будил им зверя. Разбуженный зверь в ярости тянул на себя просунутую лесину "сыгдаган" и появлялся у загороженного входа берлоги. В этот момент ему стреляли в голову. Убитого медведя свежевали на месте. Череп вешали на дерево. Ночью устраивали поминки "аба тойы", т.е. медвежий праздник. По убитому медведю нарочно плакали и причитали со словами: "абам ölд!", т.е. умер наш отец. Всю ночь не спали и рассказывали сказки под струны чатхана или хомыса (*Бутанаев*, 2000. С. 65–68).

В степной части Хакасии существовала облавная форма охоты (*аб*)*. Ее участниками становились все жители аала. В связи с этим бытовала пословица: "Аал –

* Наиболее ярко ее описание в XVIII в. было оставлено нам Г.Ф. Миллером: "У татар в Красноярском уезде на Июсе и Абакане и сагайских и бельтирских татар это делается так. Они собираются по 300–400 человек, среди них так же женщины и дети, все верхом. Сначала они образуют линию, в которой один

кӱнн!н абы п!р, аал-хончыхтын хобы п!р" ("У аальной общины единая облавная охота, у соседей – единые сплетни").

Охота была суровым и нелегким трудом. Недаром хакасы говорили: "Силы женщины забирают дети, силы мужчин забирает тайга".

Зарождение плужного земледелия со сложными ирригационными системами относится к периоду Кыргызского каганата. После монгольского завоевания произошел упадок земледельческой культуры. Ко времени присоединения Хакасии к России земледелие сохранилось только в подтаежных районах и было подсечно-мотыжного типа.

В целом хакасы вели традиционное хозяйство с локальными особенностями у каждой этнографической группы.

В результате перехода большей части населения к оседлому образу жизни (к 1890 г. – более 80% хозяйств) изменилась структура стада, повсеместно появились стационарные жилища. Под влиянием русских крестьян развилось плужное земледелие, огородничество, сенокошение. Государственный рынок полностью вытеснил мелкое металлургическое производство и гончарство. Однако продолжали сохраняться многие традиционные черты натурального хозяйства.

человек находится от другого на расстоянии 100 саженей. Затем оба крыла постепенно сближаются, а так как вся линия всадников непрерывно движется вперед, то получается круг. Старшина охоты, избираемый всей охотящейся группой, едет вперед посредине. Ему подчинены еще два старших охотника, которые командуют (правым и левым) крыльями. У него имеется еще несколько подручных, которых он рассылает туда и сюда, если замечает какой-либо беспорядок. Как только оба крыла сомкнутся, со всех сторон поднимается громкий охотничий крик, тогда дичь начинает сбегаться, но со всех сторон возвращается назад и наконец сильно утомляется. Старшина охоты, с несколькими хорошими стрелками, находится в середине круга, и они все время бьют дичь. Если же какое-либо животное пытается прорваться, то оно наталкивается опять на вооруженных людей, и его тут же убивают, ибо люди расставлены друг от друга на небольшом расстоянии, но достаточном для полета стрелы, чтобы поразить зверя. Если же зверь попадает в такое место, где стоят женщины и дети, то ему обычно удается ускользнуть, ибо они не вооружены и нужны лишь для того, чтобы круг был шире, а крик громче. Бывает однако и так, что животное уходит из круга, но за ним гонится какой-либо хороший стрелок, догоняет его и убивает, так как от непрерывной беготни в круге животное очень устает. Иногда удается убить в одном таком круге до 100 штук дичи, ибо олени и козули ходят стадами, по 50 и больше животных. Но иногда охотники и ничего не добывают. Тогда они сразу же идут дальше в другое место. Иногда они делают два круга в один день, иногда только один. При одном круге они идут вперед до 10 верст, прежде чем круг сомкнется. Вся убитая дичь сносится в одно место и делится поровну между всеми. Это иногда продолжается непрерывно 3–4 недели" (цит. по: *Потапов*, 1957. С. 185–186). – *Примеч. отв. ред.*

ГЛАВА 4

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Жилища и поселения. В XVIII–XIX вв. главным видом поселений хакасов были аалы – полукочевые селения, объединявшие небольшое количество домохозяев (10–15 юрт). К 1917 г. хакасы проживали приблизительно в 520 аалах. Они обычно назывались по фамилии или имени аального старшины. Если он умирал и на его место выбирался другой, то менялось и название всего поселения. Скотоводство – основа хакасского хозяйства – определяло характер и ритм жизни аала. Основным местом расположения аала являлся зимник (*хыстаг*), который обычно находился по берегам рек, где имелись покосы, пашни, вода и лес. На зимнике жили с октября до апреля. Как только зазеленеет степь, аал перекочевывал на весеннюю стоянку (*частаг*), которая располагалась в степях. Весной здесь рано появлялись травы и было много снеговой воды. На частаги от зимников уезжали на расстояние от 10 до 30 км. С весенней стоянки на летник "чайлаг" перекочевывали в середине мая – начале июня. Однако в XIX в. большинство хакасских скотоводов переселялись на летник сразу с зимника. В сентябре перекочевывали на осеннюю стоянку "кӱстег". Скот перегонялся с летних пастбищ на острова и выкошенные луга. Здесь люди и скот находились до поздней осени и затем возвращались на зимники. Перекочевки совершались согласно сезонам в зависимости от пастбища и по устоявшемуся маршруту (*Бутанаев,* 1981. С. 68–81).

Основным жилищем у хакасов служила каркасная юрта *иб.* Она легко переносилась. Стены ее состояли из раздвижных решеток "тирме" и дверной рамы, а купол состоял из жердей "ух", прикрепленных нижними концами к решеткам, а верхними вставленными в круг дымохода "хараачы". Одно звено решетки тирме делалось из 20–30 сосновых планок, скрепленных между собой сыромятными ремешками из конской кожи. На одно звено решетки уходила кожа одного жеребенка. Средняя по размерам юрта составлялась из шести тирме. Летом юрту покрывали берестой, а зимой – войлоком. Богатые хозяева покрывали юрты белым узорчатым войлоком. Войлочные покрышки (*сабах*) укрепляли волосяными арканами. В первой половине XIX в. войлочная юрта стоила от 75 до 150 руб., а берестяная 30–35 руб. (ГАКК. Ф. 303. Оп. 1. Д. 1. Л. 4–10.)

С середины XIX в. в Хакасии получили распространение деревянные юрты *агас иб.* Они были шести-, восьми-, десятиугольными, а у баев – двенадцати- и даже четырнадцатиугольными. Бревенчатые стены делались из 8–10 венцов. Высота средней юрты доходила до 3,5 м, при диаметре 10 м. Крыша обычно покрывалась лиственничной корой. В 1840 г. в Хакасии насчитывалось 3073 войлочных и 890 деревянных юрт. В 1890 г. было уже 4047 деревянных юрт и 4939 домов (ЦГИА. Ф. 1589. Оп. 1. Д. 516. Л. 4–10). В конце XIX столетия на зимниках стали строить деревянные дома русского типа (*тура*).

Во всех традиционных жилищах в центре располагался очаг, а над ним в крыше находилось дымовое отверстие (*тӱнӱк*). Очаг выкладывался из камней. Над ним ставился железный треножник, где устанавливался котел. Место за очагом являлось почетным (*тӧр*). Здесь имели право сидеть хозяин юрты и почетные гости.

Дверь традиционных хакасских жилищ была строго ориентирована на восток. Такое расположение двери, вероятно, было связано с почитанием солнца. Внутреннее пространство юрты разделялось на мужскую и женскую половины. Правая сторона от входа, т.е. северная, считалась женской, а левая, т.е. южная, – мужской. Напротив входа у противоположной стены ставилась супружеская кровать (*оорган*). Она изготавливалась из дерева. Кровать завешивалась шелковым пологом. На женской

В юрте сагайца. Фото Н.В. Федорова, 1912 г. Из коллекции Музея им. Н.М. Мартьянова

половине вдоль стен находились три буфетные стойки с посудой, имеющие общее название "алтынзархы параан". С южной стороны делались три стойки "ӱстӱнзархы параан", где устанавливались сундуки с имуществом. Пол традиционных жилищ был земляной. Он застилался невыделанными шкурами "талбах", а сверху покрывался кошмами. Для почетных гостей стелился узорчатый белый войлок.

Хакасская юрта и ее убранство были полностью приспособлены к жизни номадов. В связи с переходом на оседлый образ жизни хакасы стали строить русские дома, которые в начале XX в. вытеснили традиционные жилища. В настоящее время деревянные юрты сохранились только в селениях долины р. Абакана и только в качестве летних кухонь.

Традиционные хакасские селения – аалы – меняются на глазах. Если в 1928 г. в Хакасии из 567 поселений насчитывалось 295 моноэтничных хакасских аалов (43,9%) и 84 аала (12,5%) с некоторой примесью русского населения, то в настоящее время собственно хакасских населенных пунктов осталось не более 100. Этому способствовала коллективизация 1929–1930 гг., а затем, в 1957 г., преобразование колхозов в совхозы.

Плита в доме. С. Ооты Аскизского р-на. Фото В.И. Харитоновой, 2005 г.

В городах, возникших в Хакасии только в советское время, формируется

Хакасы: *1* – семейная пара. Фото начала XX в.; *2* – старик за изготовлением деревянной чаши. Фото начала XX в. Из коллекции Музея им. Н.М. Мартьянова

хакасское городское население. Доля горожан среди хакасов росла высокими темпами. Так, с 1970 по 1979 г. их удельный вес повысился с 17,6 до 27,3%. В 1989 г. из 80 328 хакасов 34 736 были горожанами (43%) и 45 592 (57%) – сельскими жителями. В Абакане хакасы составляют лишь около 10% всего населения. Архитектура городов Хакасии не отличается своей оригинальностью. Предпринимаются только первые попытки строительства общественных зданий с учетом этнических традиций.

Одежда. Народный костюм хакасов представляет собой исторически сложившийся комплекс, впитавший за долгое время своего развития различные моды и

традиции предшественников. Он не находит своих прямых аналогий с комплексом одежды соседних народов Южной Сибири, исключая некоторые общие элементы, и отличается национальным своеобразием. Одежда повседневной носки шилась из местных тканей, а также из хлопчатобумажных тканей фабричного производства. Последние стоили дешево и поэтому их могли приобретать даже бедняки. Праздничная одежда шилась из шелковых тканей, которые привозили в Хакасию купцы из Китая, Туркестана и России. Ткани с крупными фабричными рисунками (*улуг ойыглыг*) считались мужскими и шли на изготовление одежды мужчин, а с мелкими (*к!ч!г ойыглыг*) – женскими и предназначались для женщин. Предпочтительными для костюма считались красный, синий, зеленый, коричневый, бордовый и черный цвета. Хакасы не любили желтый цвет, ибо он ассоциировал с видом духа-хозяйки малярии (*тудан ээз!*) и желтухи (*сарыг хат*).

Основным видом нательного белья у мужчин служила рубаха (*ир көгенег!*), а у женщин платье (*ипч! көгенег!*). Рубахи и платья для повседневной носки шились из хлопчатобумажных тканей, а праздничные – из шелка. Покрой мужской рубахи напоминал женское платье, но она была намного короче женской рубахи и не имела клиньев (*чыынчах*). На ее пошив шло до 5 м ткани. Она кроилась с поликами (*ээн, инмен*) на плечах, с разрезом на груди и отложным воротником, застегивающимся на одну пуговицу (*төс марха*). С боков стана вшивались по два клина (*сабыг*). Спереди и сзади ворота делались складки (*чыырынды*), благодаря чему рубаха оказывалась очень широкой в подоле. Объемные рукава с частыми сборками у поликов (*ээн пазы*) заканчивались узкими обшлагами (*моркам*), вокруг которых также делались сборки. Под мышками вставлялись квадратные ластовицы (*холтых*). Полики, обшлага и подол мужской рубахи делались из одной и той же ткани.

На женское платье шло до 7 м полотна. Две полосы (*ин*) материи составляли переднюю часть стана, две шли на спинку и одна на рукава. В отличие от мужской рубахи, посередине спинки женского платья вшивались два узких клина “чыынчах”, а с двух боков вставлялись по одному широкому клину “сабыг“. Задний подол делался длиннее переднего и образовывал небольшой шлейф (*хузурух*). В женском платье под правой ластовицей находился разрезной карман (*нан !зеб!*). К стану сначала пришивали воротник, а затем рукава. На шве рукава под мышками и над обшлагами оставляли непроштыкованные полоски длиной в четверть, которые скреплялись швом “через край” (*чөрбеп*). Такие полоски назывались “хут сыынчан”, т.е. место притяжения души человека. Цвет материала, использовавшегося на полики, ластовицы, обшлага, кайму (*көбее*), идущую вдоль подола, и углы отложного воротника женского платья, отличался от цвета крупных деталей платья.

На праздничном женском платье полики, обшлага и кайма украшались узорами. Кроме того, по краю обшлагов и подола нашивались надставки “одырынчы” из материи, цвет которой отличался от основной гаммы стана, спинки и рукавов. Под воротником с двух сторон разреза пришивали по перламутровой пуговице, украшенные кораллами и серебряными навершиями (*силб!*). Необходимо отметить особое отношение хакасов к пуговицам и воротнику, считавшимся хранителем души (*хут*) человека. При продаже одежды обязательно следовало отпороть пуговицы, иначе вместе с ними уйдет счастье. На одежде умерших их не отпарывали, а срезали. Когда старую рубашку пускали на тряпки или портянки, то обязательно отпарывали воротник, дабы освободить ее “душу”. Согласно хакасским поверьям, человеку нельзя ходить в рубашке с разорванным воротом, поскольку в такой одежде только хоронят.

Поясная одежда хакасов состояла из нижних штанов (*ыстан*) и верхних брюк (*чанмар*), названия которых были общими для всех тюркских народов. Повседневные мужские брюки шились из темной хлопчатобумажной ткани, а праздничные – из плиса. Для мужской поясной одежды существовало два типа покроя. Наиболее распространенными были брюки ыстан с квадратными вставками *тахтай*. Штанины

Орнаменты у хакасов из коллекции Музея им. Н.М. Мартьянова: *1* – на качинской шубе. 1948 г.; *2* – деталь орнамента. Фото начала XX в.

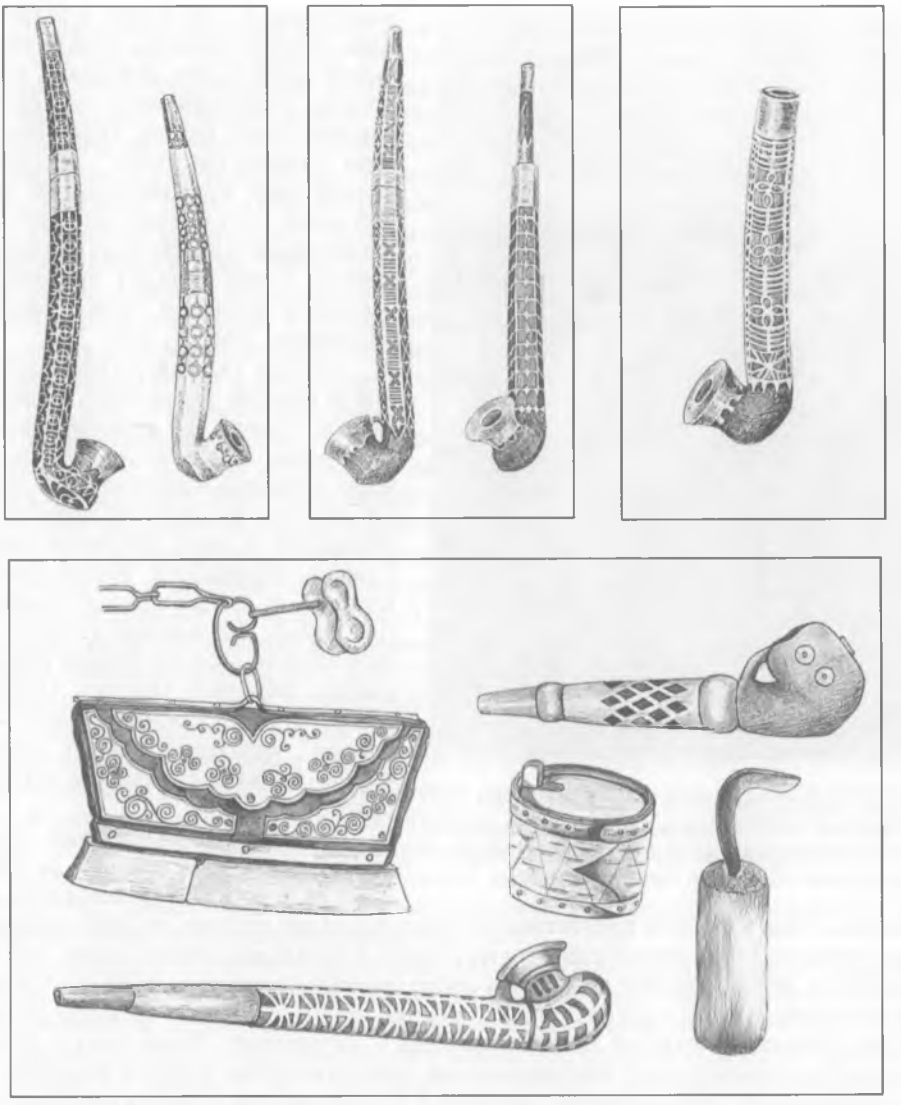
делались из двух согнутых вдоль прямоугольных полотнищ, между которыми вставлялось дно (*тӱп*) из четырех треугольных клиньев, сшитых между собой попарно. Над клиньями спереди и сзади пришивались квадратные вставки тахтай. Благодаря им брюки получались с очень широким разводом: расстояние между вытянутыми штанинами достигало сажени. Штанины и вставки тахтай вверху подгибались и прошивались, образуя поясной край (*чага*). Брюки держались на шнурке (*пил паг*), свитом из белой шерсти и пропущенном внутри подшитого поясного края. Другой тип брюк назывался *пут хабы* и шился без вставки тахтай, только с клиньями "тӱп" между штанинами.

Праздничные мужские брюки *плис ыстан* обязательно делались с прорезными карманами (*!зеп*) по бокам. Поверх карманов нашивались шелковые или парчовые лампасы (*таспа*), алевшие из-под подола рубахи в виде раздвоенной вилки.

Женские панталоны *сӱбӱр* обычно шили из синей дабы. По своему крою они не отличались от мужских штанов первого типа. Штанины заправлялись в голенище сапог. Концы их не должны видеть мужчины и особенно свекор.

Среди баев были популярны мужские халаты "чимче" (*чыпча*). Для повседневной носки они шились из сукна, а праздничные – из плиса или шелка. Подклад делался из холста или синей нанки (*көк пӧс*), а в подтаежной местности – из меха горностая и колонка. Полы халата были прямыми. Длинный шалевый воротник, обшлага рукавов и борта обшивались черным бархатом. В архивных делах XIX в. часто встречаются упоминания о мужских халатах: "Халат шелковый красной китайчатой материи" стоимостью 125 руб.; "мужской халат голубой китайчатый подклад девятельного холста" стоимостью 15 руб. и т.д. (ЦГАРХ. Ф. и-1. Оп. 1. Д. 21. Л. 100).

Мужской халат, как и любая другая мужская верхняя одежда, обязательно подпоясывался шерстяным кушаком (*хур*), два конца которого, согласно традиции,



Курительные трубки и курительные принадлежности. Рисунки. Из коллекции Музея им. Н.М. Мартьянова

завязывались узлом и спускались спереди. Праздничный халат чимче подпоясывался шелковым кушаком “ч!бек хур” с золотой каймой и разноцветными кистями на концах. С левой стороны кушака прикреплялся нож в деревянных, орнаментированных оловом ножнах (*хынныг пычах*), а за спиной привешивалось на цепочку серебряное огниво (*отых*) с коралловыми инкрустациями.

Трубки (*хаӈза*) вместе с кисетом мужчины носили в кармане, а женщины за голенищем сапога. Хакасские трубки часто инкрустировались оловом или серебром.

Замужние женщины поверх праздничного костюма (халатов и шуб прямого покроя) обязательно надевали своеобразную безрукавку “сигедек”. Девушки и вдовы не имели права носить подобный наряд. Сигедек шили распашным, с прямым разрезом. Полы сходились посередине и завязывались у ворота. Широкие проймы, ворот и полы украшались радужной каймой (*чеек*). Вокруг проймы нашивались две до-

Девушки-хакаски бирского рода в суконных халатах *сикпен*. Улус Тазьмин. Фото Н.В. Федорова, 1912 г. Из коллекции Музея им. Н.М. Мартьянова

рожки чеека, а по полам и вороту – одна. Каркас сигедека делали из четырех слоев ткани, склеенных клейстером, благодаря чему он хорошо сохранял свою форму. Подобная основа называется "чаба". Первоначально чаба изготовлялась из тонкой кожи. Это подтверждается данными языка: в некоторых диалектах термин "чаба" (*чама*) сохранился именно в значении "кожа, шкура" (*Бутанаев*, 1999. С. 204).

Сигедек был двух типов: отрезной и прямой. Последний шился из шелка. Спинка его украшалась растительным орнаментом. Для отрезного сигедека использовался плис. Он состоял из лифа на подкладе и пришитой к нему юбочной части. Спинка украшалась тремя, пятью или семью аппликациями "пыраат" (см. ниже). Под каждой из них делались сборки и с двух сторон пропускались кисточки (*чачах*). Присобранная в талии юбочная часть "хондырых" изготовлялась из шелка, парчи, бархата с нашитой по низу бахромой.

Женский праздничный халат *тузалых* кроился прямым со сборками на подоле. На уровне колен подол халата сзади и с боков простегивался сухожильными нитями, образующими перехват "тузалых" (т.е. "путы") из мелких сборок. Создавалось впечатление, что ноги связаны и человек может упасть. От этого своеобразного перехвата происходит и наименование самого халата. Тузалых обычно шился из шелка или плиса на подкладе из хлопчатобумажной ткани. Воротник – кительный. Левая пола с прямоугольным выступом (*пайир*) запахивалась на правую сторону. Борта и манжеты рукавов опушивались мехом выдры, шириной в четыре пальца. С двух сторон под рукавами тузалыха имелись петли "!лб!к", за которые женщины для красоты привязывали шелковые платки или длинные декоративные кисеты (*Бутанаев*, 1998).

Женский халат тузалых украшался своеобразной радужной вышивкой "чеек", которая несла основную декоративную нагрузку. Чеек представлял собой нашитые вплотную, ряд за рядом, швом "через край", узенькие шнурочки, сплетенные на руках из цветного шелка. Сначала три человека ровно ссучивали три нити одного цвета. Затем из трех ссученных нитей сплетали шнурочки, которые нашивали на одежду, обязательно по два одноцветных рядом. В декоре "чеек" сочетались цвета, напоминавшие радугу: малиновый, оранжевый, белый, голубой, зеленый, алый. Ширина вышитой дорожки равнялась ширине большого пальца.

Декором чеек украшался кительный воротник (*мойдырых чеег!*), прямоугольный выступ "пайир" левой полы (*паар чеег!*), рукава повыше локтя (*ниин учындагы чеек*) и подол над сборками (*тузалых чеег!*). Халат тузалых обязательно носили вместе с безрукавкой сигедек. После смерти хозяйки, согласно традиции, праздничную одежду хоронили вместе с ней. В настоящее время подобные наряды практически не сохранились.

По праздничным дням молодые женщины надевали распашной кафтан "сикпен", или "хаптал". Он шился из тонкого черного сукна и был двух типов: отрезной и прямой. Шалевый воротник покрывался красным шелком или парчой. На лацканах нашивались перламутровые пуговицы (*тана*) или раковины каури, а края окаймлялись жемчужными пуговицами (*ӱзӱмчӱк*). Под лацканом, на левом борту сикпена у застежки нашивались три, шесть или девять (по три в три ряда) перламутровых пуговиц "тана". Обшлага рукавов и клапаны карманов шили из черного бархата или плиса и украшали шелковыми узорами. Следует отметить, что концы обшлагов сикпена (как, впрочем, и у другой женской верхней одежды) в долине Абакана делались со скошенным выступом в форме конского копыта. Подобная форма называется "омах". Скошенные обшлага были удобны для прикрытия лица стыдливых девушек от назойливых взглядов парней. Форма "омах" характерна также для одежды бурят и калмыков, что свидетельствует об этнокультурных связях хакасов с монгольскими народами.

Спинка прямого сикпена украшалась растительным орнаментом, а линии соединения проймы рукавов обшивались декоративным швом *ӧрбе* – козлик или козлежка наперекрест. Шелковые нитки шва "ӧрбе" пересекаются и образуют косую сетку. Для хакасской вышивки характерны яркие цвета растительного орнамента, причем у качинцев доминируют сочетания стилизованных трехлистников (*ӱс азыр*), а у кызыльцев и сагайцев – натуральные стебельчатые цветки (*от пӱр!*). Мастерицы сначала вырезали трафарет (*ӱлгӱ*) из бересты или бумаги, а затем переводили орнамент на ткань. При шитье хакаски применяли более 15 различных швов: тамбурный (*сӧз!рт!п т!ккен ч!к*), шов "через край" (*чӧрбеп т!ккен ч!к*), штыковка (*точып т!ккен ч!к*), гладь (*толдырып т!ккен ч!к*) и др. (*Кидиекова*, 1979. С. 125).

Отрезной сикпен украшался аппликациями "пыраат". Шелковый квадрат материи натягивался на картон и пришивался по низу спинки. По виду фигура аппликации напоминала трехрогую корону. В ряду насчитывалось три, пять или семь пыраатов. Каждый из них обшивался тамбурным швом, затем декоративной вышивкой "ӧрбе", которую затем вновь окаймляли тамбурным швом. Над аппликацией вышивался рисунок "пять лепестков" (*пис салаа*), напоминающий лотос. Возможно, этот рисунок был заимствован из орнамента монгольских народов, где почиталось изображение лотоса, приносящего людям счастье.

Под каждым пыраатом спинка собиралась в четыре продольных складки, которые обшивались декоративным швом ӧрбе. Кисточки здесь не пришивались. Красивые аппликации пыраат являлись предметом тщеславия мастериц, которые любили продемонстрировать перед людьми свое искусство. Хакасское название данного вида орнамента "пыраат", т.е. "бурятский", возможно, свидетельствует о его происхождении (*Бутанаев*, 1989. С. 125).

Зимой хакасы носили шубы из овчины – "тон". Многие бедняки ходили в шубах даже летом. Причем, в жару руки вынимали из рукавов, и шуба держалась на кушаке, обнажая голый торс. Форма ношения скинутой с плеч шубы на поясе называется "пилт!рбес". Шубами могли укрываться вместо одеяла. Согласно хакасскому поверью, шубу клали поперек человека, воротником к стене. Накидывать ее воротником к голове запрещалось, ибо так укрывали только покойников.

Мужские шубы всегда кроились отрезными (*кизек чарынныг*). Задняя часть подола была длиннее передней, чтобы было удобно сидеть в седле. Воротник – отложной, борта прямые.

В хакасской одежде левая пола (*паар*) всегда запахивается на правую (*!чӧр* – букв. "внутренняя пола") и застегивается наглухо у ворота на одну пуговицу (*чага марха*).

Края бортов мужской шубы и обшлага рукавов обшивались меховой опушкой "хума", обычно из меха выдры. Отрезная спинка делалась с глубокими проймами (*холторым*). При ее раскрое обязательно левая лопатка вырезалась шире и длинее,

Хакасская шуба. Рис. А.П. Лекаренко, 1925 г. KKKM оф 7626-65 Г-578

а правая уже и короче на ширину трех пальцев (*ӱс !л!г*). Узкий выступ на спинке мужской одежды называется "чӱлчӱк". Мужчинам запрещалось надевать шубы, не имеющие такого выступа. Ниже спинки вставлялось до шести клиньев (*сабыг*), расширяющихся к подолу. Под рукавами шубы пришивались деревянные пуговицы или ажурные бляшки "нандых" в виде двух головок лошадей, к которым за петлю пристегивались полы шубы во время хождения по снегу или при посадке на лошадь. У бедняков шуба была единственной зимней одеждой, причем зачастую шили они ее из шкур павших овец.

Женщины носили шубы двух типов: с отрезной спинкой (*кизек чарынныг*) и прямые (*суур чарынныг*). В качестве повседневной женской одежды служила нагольная шуба "суу тон" с прямой спинкой и небольшим шлейфом. По бортам она обшивалась меховой опушкой "хума". Воротник делался отложным, полы – прямыми. Для украшения использовалась декоративная вышивка ӧрбе, идущая по швам спинки и проймам рукавов. На одну хакасскую шубу шло девять овчин (три на спину, три на грудь и по одной на рукава и воротник). В сильные холода поверх шубы надевали доху "чахы". Она шилась прямой из собачьих или козлиных шкур шерстью наружу. Подклада не было. Дохи носили и мужчины, и женщины во время поездки по морозу.

Для свах существовала специальная свадебная шуба (*идект!г тон*). Левая ее пола имела четырехугольный выступ "пайир", украшенный на груди несколькими дорожками радужной каймы чеек. Воротник шубы – кительный, хотя во второй половине XIX – начале XX в. чаще встречался отложной. Воротник из меха выдры или бобра с тыльной стороны обшивался выдровой опушкой хума, вслед за которой шла шелковая кайма. Свадебная шуба отличалась своеобразным перехватом подола, откуда и получила название "идект!г", т.е. "имеющая подол". Подол на уровне колен, с боков и сзади простегивался девятью, одиннадцатью или тринадцатью рядами ниток (*тартхан ч!бек*). Вокруг подола получались сборки, именуемые "тоорым". Нижняя часть подола, покрытая складками, образовывала подобие юбки и называлась "хондырых" (т.е. так же, как и юбочная часть сигедека).

По праздникам хакасские баи надевали нарядные сапоги *саллыг ӧд!к* или *хатыг ӧд!к* (букв. "твердая обувь"). Они шились из выделанной шкуры дикого козла ворсом внутрь. Сапоги были с квадратными, немного загнутыми кверху носками, на низком каблуке и на толстой многослойной подошве. Подошва толщиной в два-три пальца состояла из пяти или семи слоев сафьяновой кожи – красного, синего, зеленого, белого, желтого, черного цветов. Разноцветные слои подошвы носят название "сал". Женские сапоги *саллыг ӧд!к*, кроме того, на подъеме по швам головки украшались мишурой или бисером. Они производили особый эффект на ногах всадника,

сидящего верхом на лошади. Знатные люди носили *саллыг öд!к* как летом, так и зимой.

В летние праздники женщины надевали хромовые сапоги *т!м öд!к* (*т!м маймах*), которые украшались золотым шитьем. Головка сапог разрезалась пополам и затем сшивалась золотыми нитями (*алтын ч!п*). Мишурой также обшивался язычок головки в местах соединения с голенищем. Золотые нити сначала ровно наматывались на шило и в таком виде пришивались сухожилиями. Золотом шитая обувь (*алтын ораган öд!к*) считалась почетной и была доступна только байским женам. В архивных источниках за 1825 г. есть упоминание, что женские "пимы золотым шитьем шитые" стоили 60 руб. (ГАКК. Ф. 31. Оп. 1. Д. 199. Л. 68).

Среди летних головных уборов у мужчин были популярными черные войлочные шляпы *киис пöр!к*, изготовленные из овечьей или коровьей шерсти. Поля (*кӱрее*) с двух сторон подгибались вверх. К началу XX в. они были полностью вытеснены фабричными (*слепе*). Зимой мужчины носили круглые шапки *хурусха пöр!к* с околышем из мерлушки и мерлушковым верхом. Тулья сшивалась из четырех клиньев (*тала*). Шили хакасские шапки на войлочной основе, которая служила для сохранения приданной им формы. В сильные морозы мужчины одевали рысьи малахаи (*ӱс пöр!к*). Околыш и клапан, пришитый на затылочной части, делались из рысьего или лисьего меха. В начале XX в. малахаи *ӱс пöр!к* полностью вышли из употребления.

По праздникам зажиточные хакасы носили бобровые (*камчат пöр!к*) или собольи (*к!с пöр!к*) шапки. Они были круглыми, с околышем шириной в 15 см из меха бобра или соболя. Низ околыша обшивался черной матерчатой каймой. Невысокая тулья, поднимающаяся на 5–7 см выше околыша, сшивалась из четырех клиньев (*тала*) черного плиса, а подклад – из белой мерлушки или смушки. Между мерлушковым подкладом и плисовой тульей вставлялась войлочная основа. До революции одна шапка "камчат пöр!к" равнялась стоимости лошади. Среди архивных документов XIX в. попадаются описания подобных головных уборов. Например: "шапка круглая, околыш камчатского бобра, верх зеленого бархату" стоимостью в 100 руб. (1825 г.).

Замужние и пожилые женщины зимой носили праздничные шапки *хапчых пöр!к*. Они шились с круглым околышем из меха выдры или бобра. Внизу околыш подбивался черной мерлушкой. На севере Хакасии, в долине Июсов, широкий выдровый околыш делался с вырезом для лица, закрывая уши и затылок. Высокая плисовая или бархатная тулья сшивалась из четырех длинных пятиугольных клиньев, которые образовывали квадратный верх. Тулья имела вид мешка (*хапчых*) длиной в 30–40 см. Четыре ее стороны и квадратный верх расшивались разноцветными узорами. На маковке укреплялась перламутровая пуговица "тана" с красной кисточкой или пришивались красные и синие ленты. Подклад шился из мерлушки. Между подкладом и тульей вставлялся войлочный круг по размеру головы, придававший прочность заданной форме. При ношении такой шапки высокая тулья свешивалась на бок и, как флюгер, меняла направление в зависимости от сильного ветра.

Комплект костюма свахи завершал особый головной убор *тӱлгӱ пöр!к*, сшитый из меха чернобурой лисы. Согласно хакасскому фольклору, он сохранился с кыргызских времен. Высокие поля шапки тӱлгӱ пöр!к делались в виде кокошника с разрезом позади. Основа (*чаба*) полей склеивалась клейстером из трех слоев холста или вырезалась из дубленой кожи. Сверху основа покрывалась шелком или парчой, а на лицевой части нашивались полосы лисьего или выдрового меха, между которыми вставлялись (кожаные) полоски "ырынды". Если пришить цельную шкуру лисы, то поля провисали. Круглая тулья покрывалась шелком. На макушке прикреплялась красная кисточка "чалаа". Шапку тӱлгӱ пöр!к носили поверх платка. В XIX в. она стоила от 50 до 500 руб.

Невеста надевала на свадебную церемонию особую шапочку *сахпа* или *тагаях*. Околыш ее шился из меха выдры с вырезом для лица. Низ околыша оторачивался черной мерлушкой. Затылочная часть сахпы покрывалась бархатом или плисом, по которому нашивались девять эллипсовидных перламутровых пуговиц "тана". Широкий верх в виде раструба делался из дубленой кожи или проклеивался из нескольких слоев ткани. Основа верха подгибалась по кругу и закреплялась, как на форменной фуражке. Затем верх покрывался парчой или шелком. На макушке прикрепляли перламутровую пуговицу "тана" и красную шелковую кисточку "чалаа".

Согласно хакасской моде, женщины должны выглядеть дородными. Их широкие одежды дополнялись с двух сторон платками. Обычно под рукавами выходных шуб и халатов делались петли, куда привязывались большие шелковые платки (*нан арчол*) с кистями на концах. Зажиточные дамы, а также свахи вместо них привешивали длинные сумочки "!лт!к", сшитые из плиса, шелка или парчи. Их бока вышивались шелковыми нитками или бисером, образующими сказочные растительные узоры. Вверху сумочка !лт!к закрывалась украшенным колпачком, а низ делался в виде конуса с кисточками на конце. Носилась она поверх сигедека и по длине немного уступала его нижнему борту.

Девушки, носившие множество косичек (*сӱрмес*), украшали их различными подвесками. На концах передних косичек, рассыпанных по плечам (их насчитывалось девять и более с каждой стороны), привязывали кисточки "чачах поос" или "нинч! поос", сделанные из коралловых и бисерных снизок. Сначала на сухожильную нить нанизывались коралловые бусины. Затем кисточки чачах поос разделялись на шесть бисерных снизок (*самзылга*), сплетенных по две между собой. Вверху они прикреплялись к косичкам за шнурок из конского волоса. В XIX в. вместо чачах поос девушки часто стали привязывать "чапрах" – серебряные монеты с кисточкой.

Основную декоративную нагрузку несли косички, спускавшиеся на спину (их насчитывалось три или пять), к которым привязывались накосные украшения "тана поос". Основа "чаба", сделанная из четырехугольного куска дубленой кожи, покрывалась плисом. По середине нашивалось от трех до девяти (три по три ряда) перламутровых блях "тана", иногда соединенных между собой вышитыми узорами. Края орнаментировались радужной каймой чеек. Внизу пришивались три кисточки из коралловых бус, каждая из которых разделялась на бисерные снизки. Накосное украшение тана поос вплеталось в косички за шнурок из конского волоса гривы.

Замужние женщины украшали себя коралловыми сережками *хос ызырга*. Они изготовлялись из медной проволоки, изогнутой вверху в виде кольца. На нижнюю часть нанизывались три коралловых бусины "суру", между которыми вставлялись маленькие бусинки. На конце подвешивалась серебряная 50-копеечная монета с шелковой кисточкой. Вдовы не имели права носить сережки в полном снаряжении. Они или оставляли по две коралловых бусины, или носили только одну сережку. Согласно поверьям, женские уши не должны быть пустыми, так как к кораллам притягивается душа.

Во время праздников замужние женщины и свахи, помимо сережек, надевали пару височных подвесок *улуг ызырга* (букв. "большие серьги"), состоявших из шести больших и шести маленьких кораллов (по три больших и три маленьких на каждую). Они нанизывались на медную проволоку, которая вверху скручивалась в виде дужки (*хараачы*). Между кораллами вставлялись орнаментированные серебряные пластинки "ӱзӱрӧн", облегавшие бусины снизу и сверху. Подвески улуг ызырга заканчивались серебряными монетами (достоинством в 1 руб. с изображением двуглавого орла) и украшались шелковыми кисточками. Каждая пара соединялась на груди фигурной серебряной цепочкой "самзылга". Люди победнее изготовляли самзылгу из бронзы. Подвески укреплялись при помощи матерчатых петель "хандырга", которые одним концом привязывались за дужку – хараачы, а другим цеплялись за небольшую косичку "хос сӱрмес", специально сплетенную на висках.

Кораллы покупались хакасами у татар, которые привозили их из Средней Азии. Одна большая бусина приравнивалась по цене к стоимости вола или лошади. Бедняки приобретали дешевый искусственный коралл "хуйга", отличавшийся от настоящего мягкой структурой и ярко-красным цветом.

Пальцы рук украшались серебряными кольцами *пурба* и перстнями *чӱстӱк*. Декоративный верх перстня делался в виде орнаментированного круга, сердечка, полумесяца или эллипса с коралловыми инкрустациями. Количество последних обязательно было нечетным (от одного до пяти). Кольца носили не только женщины, но и мужчины. Мужчины носили их на указательном пальце правой руки, а женщины – только на безымянном и среднем. Согласно обычаям, нельзя было доить корову без колечка на руке. Кормящая мать в качестве оберега обязательно носила сережки и серебряное кольцо. С покойника, наоборот, необходимо было снять все серебряные украшения. Любовь хакасов к серебряным изделиям объясняется не только практичностью данного металла, но также и представлениями, что лунный блеск серебра притягивает жизненную силу человека.

Необходимой принадлежностью свадебного наряда свахи являлся нагрудник *пого*. Основа его делалась из проклеенных клейстером четырех слоев хлопчатобумажной ткани или куска дубленой кожи. Она вырезалась в виде полумесяца с закругленными рожками и обтягивалась плисом или бархатом. На лицевой стороне пришивались перламутровые пуговицы "тана", пространство между которыми заполнялось кораллом и бисером в виде кругов, сердечек, "почек", трехлистников и других узоров. Вдоль бортов нагрудник пого окаймлялся жемчужными пуговицами "ӱзӱмчӱк". По нижнему краю пускалась бахрома из бисерных снизок "силб!рге" с мелкими серебряными монетками на концах. Согласно хакасской традиции, пого готовили женщины своим дочерям перед свадьбой. Пого относится к одному из самых дорогостоящих украшений. В настоящее время пого, как нагрудное украшение, получило широкое распространение среди хакасских женщин, которые носят его на всех праздниках.

Итак, национальный костюм хакасов, несмотря на некоторые локальные варианты, представляет собой единый этнокультурный комплекс. Среди социально-классовых групп одежда отличалась не покроем, а качеством материала. Специальная одежда имелась для чабанов, охотников, шаманов и т.д. Основная дифференциация мужских и женских нарядов отразилась в головных уборах, вышивке и украшениях. Самобытный костюм хакасского населения имеет местные корни, что подтверждается историческими источниками и фольклором. В эпоху позднего средневековья хакасский наряд подвергся значительному влиянию со стороны монгольской культуры. После присоединения Хакасии к России начался процесс проникновения элементов одежды русских крестьян. Серебро представляло основной металл, используемый для изготовления украшений, что позволяет характеризовать хакасскую культуру как "серебряную".

Пища. Основной пищей хакасов, как и других скотоводческих народов Южной Сибири и Центральной Азии, служили зимой мясные, а летом молочные блюда. На зиму в хозяйстве забивалась лошадь (*согым*) или корова и около 30 овец. Овец забивали способом "ӧзеп", т.е. разрезали диафрагму и разрывали пальцами аорту (*холга*), проходящую вдоль позвоночника у сердца. Крупный рогатый скот и лошадей забивали способом "чӱлӱмнеп", т.е. ударом ножа в затылок, под первый шейный позвонок. Грехом считалось резать горло животному или убить его обухом топора в лоб. Однако в XIX в. под влиянием русских крестьян именно эти способы получают широкое распространение. Способ ӧзеп сохранился только при забивании скота на жертвоприношениях, а способ чӱлӱмнеп – на поминках при забивании ездового коня "хойлага". Животное перед убоем обязательно кормили. Запрещалось его резать натощак. Голову забиваемого скота разворачивали в сторону захода солнца и произносили: "Сага чазых, п!ске азых" ("Тебе грех, а нам пища"). Туша

Свахи у хакасов: *1* – сагайка из улуса Синявинского, *2* – качинка. Фото Н.В. Федорова, 1912 г. Из коллекции Музея им. Н.М. Мартьянова

крупного скота разделялась на четыре части "тобе", а мелкого на две – грудную (*кöг!с*) и заднюю (*кöч!к*). Баранью голову, пока шкура не снята, не отделяют от туши. Кости расчленяют ножом по суставам. Ломать их запрещалось. Если кости поломать или разрубить, то верили, что у хозяина не будет счастья и скот переведется, ибо расчлененный скот якобы мог возродиться.

В день убоя скота готовилась свеженина (*тамах*), на которую приглашались все соседи. В первом казане варились самые лучшие куски мяса, называемые "ӱрсӱн". К ним относились следующие части правой половины туши (левая половина варилась обычно для покойного на поминках): верхние два ребра, бедренная кость, плечевая кость, грудная кость, первый позвонок, нижняя челюсть овцы (челюсть крупного скота не клали), язык, печень, легкие и сердце с осердием. Необходимо подчеркнуть, что эти куски мяса (за исключением бедренной кости) никогда не кладутся на стол для покойного во время поминок. Горячие куски вареного мяса ӱрсӱн складывали на деревянное корытце "типс!", и прежде, чем приступить к трапезе, совершали обряд "оор-пус тударга" (букв. "держать священный пар для кормления духов"). Хозяин юрты становился с почетной стороны (*от пазы*) и 3 раза поднимал корытце с мясом над очагом. Челюсть овцы убирали, ибо ее нельзя было преподносить духам. К числу запрещенных для этого обряда относились также баранья голова, лопатка и голень. Затем совершалось кормление богини огня *От инез!*: от грудины (*тӧс пазы*), от первого ребра (*погана пазы*) и от сердца (*чӱрек тӧз!*) или от бедренной кости (*ч!л!н пазы*) отрезали по три кусочка мяса или сала и бросали в горящий очаг правой рукой.

Хакасы так же, как и многие другие скотоводческие народы Южной Сибири и Центральной Азии, соблюдали древний народный этикет распределения кусков мяса во время трапезы. Самой почитаемой частью мяса у хакасов считается задняя часть овцы – "кӧч!к". Ее обязательно давали как гостинец (*тулуп*) самому уважаемому гостю. Когда дарили заднюю часть, то обязательно отрезался кончик курдюка, дабы счастье не покинуло этот двор.

Глава дома обязательно получал первый шейный позвонок – атлант (*молтырых*), первые два ребра и бедренную кость. При обгладывании атланта произносилось следующее благословение: "Ты – вожак черной головы, ты – самый младший из шейных позвонков, в трудную минуту защищай, а если я упаду – не калечься!" Обглоданный атлант насаживали на палочку и втыкали в золу очага со стороны дверей (*от соо*) или засовывали в его отверстие сухую траву и бросали в огонь. Детям его есть не давали – шея заболит. Его никогда не кидали собакам или на улицу.

Верхние два ребра (*погананан кигене*) не расчленяли и полностью не обгладывали. Хозяин юрты немного их обкусывал, обязательно оставлял верхнюю жирную часть "пай пазы" ("богатый верх") и бросал в огонь со словами: "От ӱлӱз!" ("Доля огня"). Если нечаянно они были полностью объедены, то вместе с ними бросали кусочки сала, говоря: "Ээз!не ӧлчей ползын!" ("Пусть будет хозяину счастье"). Атлант и первые два ребра, кроме хозяина, никто не смел есть. Считали, что в противном случае в этом доме не будет расти скот. Бедренную кость "тохпах ч!л!н" хозяин юрты мог преподнести уважаемому гостю в знак особого почтения. Однако эту кость запрещалось выбрасывать на улицу целой. После гостя хозяин отбивал ножом ее узкий конец "пай пазы" и при этом произносил: "Пайын пир!" ("Отдай свое богатство!").

Самому уважаемому гостю преподносили лопатку (*чарын*). Женщинам запрещалось ее давать. Если за столом находился племянник (*чеен!*), то дядя (*тайы*) сначала 3 раза ударял ножом по гребню лопаточной кости и только затем передавал ее первому. Без этой процедуры племянник не смел есть ее на глазах дяди. Если за столом находился зять, то хозяин юрты передавал лопатку ему. Тот обгладывал мясо, а потом ножом разрубал гребень (*т!рсек*) лопаточной кости и показывал ее тестю. Последний смотрел через лопатку на солнце и производил гадание. Если гребень был кровавый, то зять будет жить хорошо, если наоборот, то это считалось плохим знаком. Когда лопасть лопатки широко просвечивала, то с удовлетворением отмечали: "Хазаан улуг полтыр, малын ӧзер" ("Твой двор велик, твой скот увеличится"). Сильный выступ (*ыргах*) основания лопатки служил приметой умножения скота и наоборот.

Баранью грудину (*хой тӧз!*) клали только перед самой уважаемой гостьей, а на свадьбе – обязательно свахе (*пас худагай*). Мужчинам запрещалось ее есть.

Человеку, заколовшему крупный рогатый скот, давали в награду горловину (*моосmа*), а заколовшему овцу – грудинку (*төс хара*). Ее отрезали вместе со шкурой, подсаливали и зажаривали на огне. Грудинка считалась деликатесом (*чеест!г тамах*).

Тазовые кости женщинам запрещалось давать, поскольку считали, что при родах таз не расширится. Давали их мужчинам. Зато селезенку *төлөн* могли есть только женщины. Хакасы предполагали, что у мужчин и детей от нее будет колоть в боку. Селезенку нашпиговывали салом и луком, насаживали на вертел и обжаривали на углях. Сердце (*чӱрек*) мужчине есть не предлагали, иначе он станет трусом. Зато он обязательно получал последнее нижнее ребро *сӱбе*. Вероятно, это связано с библейским мифом о женщине, сотворенной Богом из мужского ребра. Как считают хакасы, у мужчины якобы не достает правого нижнего ребра.

Некоторые виды пищи должен был съесть только один человек. Например, нижнюю челюсть овцы (*кипсее*) двоим нельзя обгладывать, иначе они станут врагами. Глаза одной коровы также обязан съесть один человек. Если их разделят между собой несколько, то они смертельно рассорятся. Поэтому в народе враждующих людей называют "!нек хараа ч!скен чон" – "люди, съевшие глаза одной коровы". Сестрам или братьям запрещали делить между собой одно куриное яйцо, иначе, как считали, что сестры выйдут замуж за одного мужчину, братья будут жить с одной женщиной.

Лодыжки (*хазых*), плюсны (*толарсых*) и надколенные чашечки (*томых*) после обгладывания собирали под кровать. Они приносили удачу; их называли *малның хуягы* – оберег скота. Их нельзя выбрасывать на улицу собакам, так как скот переведется. Когда накопится тысяча лодыжек (*альчиков*), то их хоронили на скотном дворе со словами "хой өсс!н, мал турзын!" ("пусть растут овцы, пусть умножается скот!"). Полагали, что они притягивали душу скота. Надколенную чашечку нужно обгладывать очень чисто, не задевая поверхности ножом. В противном случае у этого человека дети будут некрасивые, с рубцами на лице. Плюсна с неотделенной лодыжкой правой ноги считалась защитником хозяина (*к!з! хадарчызы*). Эти косточки зашивали в материю и помещали за косяк дверей юрты. Согласно хакасским поверьям, вор побоится проникнуть в такое жилище, ибо эти косточки покажутся ему многочисленной стражей.

Мясо, заготовляемое на весну, называется "ӱӱче". Обычно для этого почти половина туши коня засаливается в кадке. Добавляли туда перца, чеснока и замораживали вместе с бурдюком масла. Весной, обычно в апреле, когда подует теплый ветерок *кӱӱлгек*, подтаявшее мясо ӱӱче доставали из кадки, вялили и коптили. Мясо немного отваривали в соленой воде, разрезали на длинные узкие полосы и вялили на солнце. Вяленое мясо называли "салыг". Ранней весной мух в Хакасии не бывает, и поэтому вяленое мясо не засиживалось. Для копчения разрезанное на полосы мясо подвешивали у дымохода (*мӱнӱк*) или к двум перекладинам "хуртус" над очагом. Копченое мясо называли "ыстаан ит". Копченое и вяленое мясо уже не портилось. Его разрезали на куски, смешивали с крупой и сырцами "хурут" и "п!ч!ро" и засыпали в кожаные мешки. Полуфабрикат из сушеного мяса с крупой и сырцами назывался "порча". Он мог сохраняться в течение года, но в основном употреблялся до весеннего забоя скота. Из него могли быстро приготовить вкусный суп "порча ӱгре". Для этого в казан с кипящей водой сыпали требуемое количество чашек порча. Затем для вкуса в суп добавляли кислую творожистую массу "ааречы", ибо обычно супы не солились. Хакасы были уверены, что соль отрицательно влияет на остроту зрения.

Следует отметить, что хакасы предпочитают употреблять в пищу супы "ӱгре" и различные бульоны "мӱн" с отваренным мясом. Наиболее популярными были крупяной суп "чарба ӱгре" и ячменный "көче ӱгре", обычно подаваемые во время обеда.

Хакасы умели делать различные колбасы. Самый простой вид колбасы – "чочых". Хорошо промытая прямая кишка овцы выворачивалась салом внутрь и отва-

ривалась в супе. Деликатесом считается колбаса "харты", сделанная из прямой кишки лошади. Прямую кишку хорошо промывали и выворачивали наизнанку так, чтобы наружный жир оказался внутри. Готовая харты подавалась в нарезанном кольцами виде, обязательно охлажденной. Колбаса, сделанная из прямой кишки коровы (а в подтаежных местах и медведя), называется "хосханах". Прямую кишку хорошо промывали и также выворачивали наизнанку. В деревянном корытце крошили сало (особенно ценилось медвежье) и лук. Затем по вкусу добавляли соль и перец и этим фаршем начиняли кишку. Последняя завязывалась с двух сторон и коптилась над очагом юрты. Копченая колбаса хосханах служила для угощения очень почетных и дорогих гостей.

Во время забоя крупного скота обязательно делали колбасу "хыйма". Мясной начинкой служила накрошенная сечкой жирная мякоть вместе с "хазы" – внутренним салом лошади. Потом добавляли лук, перец и готовый фарш заправляли в кишки. Колбаса хыйма перевязывалась во многих местах, как сардельки, и варилась в казане вместе с супом. Жир лошади не застывает, поэтому колбасу хыйма ели, держа вертикально в руках, отрезая только под завязанными местами, чтобы не проливать бульон. Хыйма считалась почетным кушаньем (*чеест!г тамах*).

До настоящего времени одно из самых любимых и праздничных блюд – кровяная колбаса (*хан-сӧл*). Ее обязательно готовят, когда режется скот (за исключением свиней, которых стали разводить только в конце XIX в.). Кровь собирали в чашу, отжимали руками сгустки (*кирспек*) и приносили в юрту отстояться. Вместе с кровью овцы, согласно обычаю, в юрту обязательно несли и ее правую переднюю ногу. Наверху отстоявшегося продукта собиралась жидкая кровь ("ах хан" – белая кровь), а внизу – густая ("хара хан" – черная кровь). Их разливали в разную посуду. Из жидкой крови делали колбасу "сымай хан". В нее добавляли молоко или бульон, немного солили и наполняли ею прямую (*чочых*), двенадцатиперстную (*ачых пӧӧн*) и тонкую кишки (*суг !чеге*). Кишки завязывались и варились в воде. Колбаса, приготовленная из густой крови, называется "тир!с хан". В нее добавляют молоко, соль, мелко накрошенное внутреннее сало и лук. Тир!с хан готовят в слепой кишке (*туюх пӧӧн*) и в рукаве желудка (*хоты*). Для того чтобы начинка колбасы равномерно заполнила внутренность кишки и особенно рукав желудка, используют специальную деревянную спицу "сии". Она также служит "прибором" для проверки готовности "тир!с хана" путем прокалывания. Кровяная колбаса варится очень быстро. Хакасы говорят: "!нек мӱӱреенче ханы пыс парадыр" ("Пока корова промычит, ее кровь уже сварится").

У хакасов, как и у других скотоводческих народов, была широко распространена молочная кухня. Молочные продукты носили общее название "ахсых" или "ах тамах" – белая пища. К ним относились с особым почтением. Например, согласно хакасским поверьям, если молоко вылить на землю или в воду, то молочный скот не будет "держаться".

Лакомым блюдом считались пенки вареного молока "ӧреме". Свежее молоко медленно кипятили в большом казане. В момент закипания туда засыпали размолотые корни сараны (*сип*) или кандыка (*пис*), которые способствовали образованию толстого слоя пенок до трех пальцев толщины (*ӱс !л!г*). Затем их осторожно снимали, смешивали с талканом, молотой черемухой или даже брусникой (*нирл!г ӧреме*). Под конец их прессовали под гнетом (*сыы*) и замораживали. Ӧреме было почетным блюдом, им угощали уважаемых гостей, разрезая на ломтики.

Сметану (*ч!г ӧреме*) получали путем отстаивания молока в деревянных ведерках и берестяных туесах. Ее снимали сверху ложкой в отдельную посуду. На сметане готовят популярное блюдо "потхы" (*ӧреме потхы*). Сметану варили на медленном огне в казане до тех пор, пока она не закипит. Затем туда добавляли немного пшеничной муки, несколько сырых яиц и подливали айран. Сметанная каша все время помешивается. Когда обильно выделится наверху масло, то она готова. Потхы считается почетным блюдом. По поверью, мужчинам нельзя соскребать и есть подгоревшую к казану корочку этой сметанной каши, иначе у женатых будет нелегкая жизнь, а у

молодых во время свадьбы будет ненастная погода. Для женщин подобного запрета не было.

В XVII–XVIII вв. среди населения Хакасии одним из популярных молочных напитков был кумыс (*хымыс*). Но в XIX столетии, когда его вытеснил айран, кумыс продолжали делать только табунщики и крупные коневоды. Разводили его в летний период, с мая до августа. Закваску получали из мослов лошадей, которые размельчались и потом кипятились на медленном огне. Полученный из них навар смешивали с кобыльим молоком, налитым в большую бутыль. Полученную закваску "хымыс хордии" сначала вливали в кожаный мешок из коровьей кожи "когор" (*көгөр*) или "пулхунчах", емкостью в шесть-десять ведер. Сюда добавляли немного жидкого айрана, ежедневно подливали свежего кобыльего молока и перемешивали мутовкой. Для лучшего брожения мешки "когор" закутывали войлоком. Перебродивший кумыс разливали в кожаные фляги (*торсых*). По мере накопления его перегоняли на молочную водку (*хымыс арагазы*). Однако в целом кумысу уделяли незначительное внимание по сравнению с другими напитками. Интересно отметить, что незначительный удельный вес кумыса в пищевом рационе характерен и для других народов Саяно-Алтая (в отличие, например, от казахов).

Самым распространенным летним напитком хакасов был айран, приготовленный из кислого коровьего молока. Закваску (*айран хордии*), как правило, получали из остатков прошлогоднего айрана. Весной ездили по аалам в поисках его. Получив у запасливого хозяина бутылку прошлогоднего айрана, отдавали взамен бутылку свежего молока. Если так не поступить, то у хозяина уйдет счастье.

Если прошлогоднего айрана не было, то закваску готовили сами. Айран держали в больших кадках "сабан". Ежедневно его перемешивали по нескольку раз мутовкой (*адых*, *пысхы*). На поверхности айрана собирался маслянистый налет (айранное масло, *өнер*). По нему определяли крепость будущей араки. Если өнер был желтого цвета, то айранная водка получится крепкая, если белого – слабая. Айран употребляли и для лечения парши скота.

Значение айрана в питании хакасов трудно переоценить. Сами хакасы говорят: "Все здоровье народа от айрана". Это универсальный напиток: им угощают любого пришедшего в юрту, его используют в ритуальных целях, он прекрасно утоляет жажду и голод. Для получения дальнейших продуктов айран перегоняли на молочную водку "айран арагазы".

У хакасов существовало два вида самогонных аппаратов. Древнейшим считался "хазан-хахпах". Это был самогонный аппарат западномонгольского (ойратского) типа. Он состоял из большого казана, установленного на треножнике (*очых*). В него наливали айран, а сверху закрывали деревянной сферической крышкой (*хахпах*). В крышке имелись два отверстия, куда вставлялись изогнутые деревянные трубы (*сорга*). Другим концом они упирались в два чугунных кувшина "ырагы", стоявших в корыте "кӧлбе" с холодной водой. Прежде чем вода в корыте (*кӧлбе суу*) нагреется, один казан айрана полностью успевали перегнать. Наполненность кувшинов и крепость араки проверяли специальным "прибором" (*амзор*). Он представлял из себя длинную палочку с прикрепленными волокнами конопли на конце. Амзор опускали в кувшин и по отметкам на стержне отпределяли наличие араки. Для дегустации конопляные волокна обсасывались. Крепость араки была не больше 5–10°. В редких случаях, чтобы получить хмельной напиток покрепче, делали повторную перегонку. Такая арака называлась "хорачын". Для герметичности аппарата места соприкосновения крышки с казаном и деревянными трубами замазывали свежим коровьим навозом, смешанным с золой. Интересно отметить, что выражение "хазан сыбирга" (букв. "замазать котел") в современном хакасском языке обозначает "перегнать айран на молочную водку".

В XIX в. среди хакасов распространился самогонный аппарат восточномонгольского (халхасского) типа – "ӱлгер" или "соян хахпах". Он был заимствован хакаса-

Хакасы за приготовлением араки. В юрте Ильи Михайловича Тазьмина. Сеок ах-хасха, улус Капчальский. Фото Н.В. Федорова, 1910 г. Из коллекции Музея им. Н.М. Мартьянова

ми из Тувы. Об этом факте свидетельствует и его название "соян хахпах" – "тувинский аппарат". Термин "ӱлгер" происходит от тувинского "булгээр" и монгольского "булгэр". Самогонный аппарат ӱлгер состоял из большого казана, вмазанного в печь (*кимеге*). На нем устанавливали коническую кадку без дна. Внутри ее делался наклонный лопатообразный желоб "чайолдырых" с выходящим наружу носиком (*сорга*). Сверху кадка закрывалась небольшим охладительным котлом "тахтай" или "чылапчы", наполненным холодной водой. При кипении пары айрана поднимались вверх до соприкосновения с охладительным котлом, превращались в капли араки и по желобу "чайолдырых" стекали в кувшин.

После перегонки айрана в казане оставалась творожистая гуща "поча". Обычно творожистую гущу процеживали через холщовый мешок "сӱӱмек" и отделяли сыворотку "сарыг суг". Отложенная творожистая масса называется "ааpчы". В дальнейшем из нее делали сушеные сырцы "хурут" и "п!ч!рӧ". Хурут готовили из смеси ааpчы с топленым маслом в виде небольших круглых лепешечек. Их нанизывали на шнуры и высушивали на солнце или над очагом. Хурут, смешанный с черемухой, называли "хара хурут" – "черный хурут". Для его приготовления свежую черемуху разминали на терке и обжаривали в казане до появления сока. Затем туда наливали ааpчы, добавляли сметану, и слепленные колобки сушили на солнце. Копченый хурут также назывался "хара хурут" – "черный хурут". Связки с ним сушились подвешенными у дымохода или на жердях "хуртус" над очагом. При копчении он чернел от дыма и становился очень твердым. Осенью хурут сушили на солнце. Приготовленный таким способом продукт назывался "ах хурут" – "белый хурут". Он имел белый цвет, был мягким и рыхлым. На одно хозяйство заготавливали до двух мешков хурута.

Хурут не портился от длительного хранения. Хакасы употребляли его вместо хлеба. Зимой его подавали гостям к чаю, смешанным с кусками сливочного масла. Замороженная смесь из хурута и масла называется "тиспек". Это было почетное блюдо. Хурут брали в качестве дневного провианта пастухи. У охотников во время преследования зверя одна лепешечка хурута служила суточным рационом питания.

Если хурут размачивали в воде и смешивали со сметаной, то блюдо именовалось "хаймах". Это очень сытное блюдо обязательно запивалось чаем.

Другой вид сырцов, сделанных из ааρчы, называется "п!ч!рӧ". Для его изготовления творожистую массу ааρчы выжимали сквозь пальцы рук (в настоящее время пропускают через мясорубку). Выжатые полоски "п!ч!рӧ" раскладывались на специальные маты и сушились на солнце. Для их сушки около юрты на двух столбах укладывали перекладину, называвшуюся "архы". Каждая семья на зиму обязательно заготавливала по мешку п!ч!рӧ. Их хранили в специальных кожаных мешках "тулуп", сшитых из цельной шкуры животного.

В подтаежной зоне Хакасии население сочетало скотоводство с земледелием. Поэтому в пищу широко употреблялись и мучные изделия. Самым популярным видом злаковых являлся ячмень "кӧче" (*арба*). Из него делали знаменитый талкан (*талган*), широко употреблявшийся в пище хакасов. В каждом хозяйстве держали специальный инвентарь для его приготовления. Сюда относились железная чаша "хооргыс", деревянная ступа "согах", ручная веялка "сарго" и ручная мельница "тербен". Талкан хранили в кожаном мешке "адына", в котором он не сыреет и не мякнет. Такие мешки обычно брали с собой охотники в тайгу.

Из талкана готовили кашу "талган потхы" или "саламат". Ее любили готовить охотники в тайге. Второй вид каши из талкана – "сатырма" (*хаях потхы*) – готовился на масле. В чашу с кипящим маслом насыпали талкан (или пшеничную муку), добавляли крупу и кедровый орех. Сатырма считалась детской пищей. Третий вид каши назывался "саторан". Талкан (*или мука*) сначала обжаривался в казане. Затем туда наливали молоко и варили на нем "саторан". Готовую загустевшую кашу заправляли маслом. У русских в Сибири все виды указанной каши называются саламатом.

Мучные продукты использовались хакасами для изготовления различных напитков. Самый популярный – "абыртхы" – хакасский квас, сделанный из талкана.

Жернова ручной мельницы *тервен* в хозяйственной пристройке. С. Ооты Аскизского р-на. Фото В.И. Харитоновой, 2005 г.

Для его закваски готовили солод "уут". Проращивали зерна ржи, пшеницы или ярицы. При появлении зеленых ростков зерна сушились и потом мололись на ручной мельнице. Солод клали в остуженную массу из талкана, размешанного в теплой кипяченой воде. В наше время вместо талкана стали использовать отваренный картофель. Его разминают, добавляют туда солода, теплой воды и немного муки. Соль не кладется. Готовый абыртхы процеживают. Его употребляли зимой и держали в берестяной посуде "синек".

Хмельной напиток "поза" получали из ярицы (*арыс*). В русском языке имеется соответствующее название "буза", заимствованное из тюркских языков. Сначала готовят месиво из ржаной муки на теплой воде. Затем его охлаждают, через два-три дня кладут солод и закваску (*хордын*). После этого его мешают и заливают кипяченой водой. Получается сладкое сусло (*сӧкпек*). Через день-два перебродившее сусло превращается в хмельной напиток поза. Для быстрого брожения сусла его подогревали, опуская в него накаленные камни. За ночь оно доходило. Буза, полученная в результате ускоренного брожения, называется "санмал" (*поза санмалы*). Конечный продукт, полученный из бузы, – хлебная водка "ас арагазы". Ее перегоняли таким же образом, как и айран. Барду "поча", оставшуюся после перегонки, сливали скоту.

Дары щедрой природы Хакасии с большим успехом использовались в хакасской кухне. Плоды растений имели общее наименование – "чир тамагы" – земляная пища. С ранней весны и до поздней осени выкапывали съедобные коренья, рвали полезные травы, собирали ягоды. В августе шли за плодами черемухи. Для дальнейшего хранения их высушивали. Черемуха употреблялась для изготовления особого блюда "нымырт потхы". Ее сначала мололи на мельнице или растирали на терке "паспах". В казане варили сметану. Затем, когда она закипит, в нее сыпали талкан и молотую черемуху.

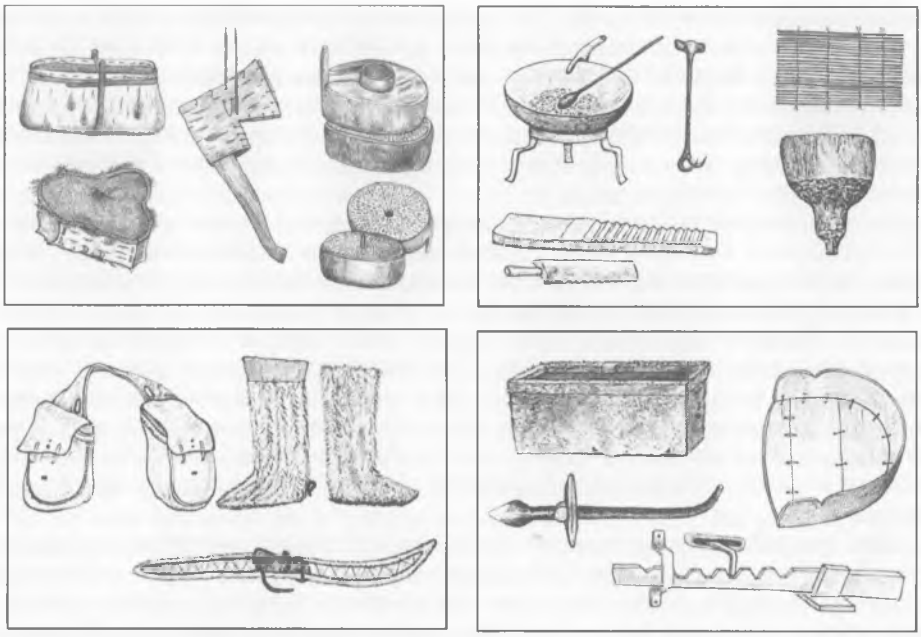
Хакасы принимали пищу 4 раза в день. Рано утром готовили завтрак – "иртенг! азырал". К нему подавали обычно сметанную кашу "потхы", пили чай с сыром. Около 12 час. дня обедали -"кӱнӧртк! азырал". Обязательно варили мясной суп. Во второй половине дня, около 4–5 час., был вечерний чай или паужин "иир азыралы". Поздно вечером садились за ужин – "чадын азыралы". На нем заправлялись основательно мясом, ели супы, пили чай.

За столом соблюдался строгий этикет. Во главе его сидел хозяин юрты, по правую руку от него, со стороны переднего угла (*мӧр*), – почетные гости. Женщины, особенно невестки, размещались за отдельным столиком на женской половине юрты. Хакасские столы (*с!рее*) были низкими. За ними сидели, согнув ноги по-турецки. Запрещалось сидеть на корточках или вытянув ноги вперед.

Итак, система питания хакасов относится к центральноазиатской модели. Основу их кухни составляли мясо-молочные блюда, дополненные продуктами собирательства, земледелия, охоты и рыболовства. Большое развитие получило изготовление молочных блюд. Хакасы широко употребляли различные каши и крупяные супы, умели консервировать мясные, молочные и растительные продукты. Этикет гостеприимства требовал приготовления специальных яств, а религиозные верования – культовой пищи.

Средства передвижения. Повсеместно зимой для передвижения использовались сани (*соор*), а летом телеги (*хангаа*). В подтаежных и горных районах Хакасии делали лыжи и нарты. Лыжи известны двух видов. Небольшие лыжи-голицы (*халбырах*) делались из лиственницы и не подбивались камусом. Они предназначались для хождения по весеннему насту, а у безлошадных бедняков – для зимней пастьбы овец. Второй вид лыж – сана – делался из черемухи, подбивались эти лыжи камусом и употреблялись для хождения на охоту.

Охотничьи нарты (*санах*) изготовляли из ели, но полозья камусом не подбивали. В конце декабря – начале января охотники отправлялись в тайгу без коня и без



Предметы материальной культуры хакасов. Рисунки начала XX в. Из коллекции Музея им. Н.М. Мартьянова

собак, на лыжах и тянули за собой нарты с провизией. На одни нарты укладывали до шести пудов груза (в основном продукты).

Хакасские седла (*изер*) состояли из деревянной основы и по своей конструкции не отличались от древнекыргызских. Передняя лука мужского седла делалась узкой и заостренной, а женского – широкой, четырехугольной или ромбической (*ыраат-тыг*). Сверху седло закрывалось кожаными подушками (*типсе*), которые укреплялись татором – кожаным ремнем с серебряными пластинами. Кроме того, мужская упряжь коня состояла из кожаных чепраков с серебряными бляхами, а женская – из плисовых чепраков, украшенных каймой "чеек" и раковинами каури. Праздничные стремена (*хыдат !зене* – букв. "китайские стремена") отливались из бронзы и по форме были аналогичны монгольским. Передние и задние луки хакасских седел украшались железными пластинами с серебряной насечкой. Главное отличие хакасской таушировки – насечка волоченой проволокой. Она не имеет прямых аналогий в искусстве художественной обработки металла других скотоводческих народов Южной Сибири и Центральной Азии. Только хакасские мастера использовали тонкую, витую серебряную проволоку для набивки растительного орнамента на поверхности железных пластин.

ГЛАВА 5

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ, СЕМЬЯ И СЕМЕЙНЫЙ БЫТ

До присоединения к России население Минусинской котловины, хотя и сохранявшее в значительной степени патриархально-родовые пережитки, уже знало классовую дифференциацию. Представителями правящего класса выступали *чайзаны*, или "лучшие люди", а эксплуатируемый класс составляли *харачы* (т.е. чернь), или "улусные люди". Последние представляли основную массу населения. Чайзаны были хозяевами крупных стад скота и предводителями больших групп зависимого населения. Однако существенное социальное значение придавалось происхождению человека и статусу его рода. Население Хонгорая разделялось на "хасха сеок" – "белую кость", т.е. элитарный род, к которому относились кыргызы, и на "пора сеок" – "серую кость", т.е. низшее сословие, к которому причисляли киштымов, эксплуатируемый класс.

Кыргызские князья, стоявшие во главе улусов, носили титул "бег". Каждый из них имел свое знамя. Среди кыргызских князей существовали привилегированные лица, за особые заслуги перед монголо-джунгарскими ханами освобожденные от уплаты албана. Они имели титул *тархан*. В "Кыргызской земле" были известны алтысарский князь Маши Тархан и алтырский Конгор Тархан Яйзан.

Каждый князь или члены княжеских фамилий имели своих "улусных людей", главной обязанностью которых являлась воинская повинность. Чайзаны были окружены многочисленной челядью. В их хозяйстве работали пастухи и *хулы* (букв. "рабы"), которые в русских документах именовались холопами. В основном ими были закабаленные бедняки. Служба холопа хозяину, по традиционным представлениям, сохранившимся в фольклоре, продолжалась и на том свете. В исторических преданиях упоминается о захоронениях хулов вместе с умершим чайзаном. Обычно чайзаны кочевали со своими родственниками и улусными людьми, которые вместе составляли отдельные княжеские аймаки. Всего же кыргызских улусных людей, помимо киштымов (см. о них ниже), в конце XVII в. находилось в кочевьях по р. Абакану и Июсам более 3 тыс. чел. Вероятно, речь идет о душах мужского пола. Значит, вместе с детьми и женщинами (при коэффициенте 5) их насчитывалось около 15 тыс. чел. (*Бутанаев, Худяков*, 2000. С. 161).

Для укрепления политического строя чайзаны содержали чиновничий аппарат. Чиновники носили монгольский титул "тӱзӱмер". При беге находились "яргучи" (*чаргычы* – судья), осуществлявшие высший суд по нормам обычного права. Они представляли особую касту профессиональных хранителей законов. Исполнением княжеских приказов и сбором албана-дани/ясака занимались "чазоолы", т.е. есаулы. В ведении каждого чазоола находилось примерно 40 юрт. Для записи собранного ясака использовались деревянные бирки "кирт!к", на которые наносились особые цифровые знаки. Кыргызы, вероятно, имели свою письменность, которую применяли в делопроизводстве. Например, в 1701 г. при заключении договора с Российским государством князья составили документ "за их татарским письмом". К началу XVIII столетия в делах Красноярской канцелярии накопилось кыргызских "одиннадцать писем, которые писаны на бумаге, да одно письмо на бересте, а подлинно оных писем перевесть на русское письмо в Красноярске некому". Некоторые хонгорские чайзаны обучались монгольской грамоте. В 1684 г. князь Еренак отправил в Красноярск письмо, которое было "писано по-калмыцки". Всего известно три его послания русскому правительству на монгольском языке.

Хакасы: *1* – с оз. Шира. Фото Н.В. Федорова, 1911 г.; *2* – семья Доможаковых. Сеок хасха, улус биджинский. Фото П.Е. Островских, 1894 г.; *3* – семья у своего жилища. Фото начала XX в. Из коллекции Музея им. Н.М. Мартьянова

3

Опорой княжеской власти служили дружины "хозон" (*т.е. хошун*), состоявшие из воинов-батыров. По данным хакасского фольклора, у каждого бега насчитывалось до 40 витязей (*матыр*). Они являлись знатным военным сословием и имели небольшой штат улусных людей (*кизек чонныг, кизек маллыг*). В русских документах батыры отождествляются со "служилыми людьми". В начале XVII в. насчитывалось "киргиских служилых людей не много, человек с полтораста". В мирное время батыры находились при ставке бега. Во время военных действий они выступали предводителями отдельных боевых отрядов и ополчений, набранных из "улусных людей" и даже киштымов. Рядовое население обязано было нести воинскую повинность и поэтому мужчин, платящих подать, называли "ухчы" – "боец, стрелок".

Среди народов Южной Сибири кыргызы выделялись своей воинственностью. Русские служилые люди отмечали, что "всегда опасно от киргизов, которых человек с 1000, только гораздо воисты..." Военное преимущество кыргызов давало им возможность держать киштымов в повиновении. Благодаря служилому сословию батыров кыргызские беги сохраняли свою власть над улусными людьми и осуществляли необходимую мобилизацию рядового населения.

Действовал институт киштымства, система которого зародилась еще в эпоху древнетюркских государственных объединений. Киштымами (*кистимнер*) являлись вассальные племена и роды, проживавшие в таежной зоне Саяно-Алтая. Они подвергались своеобразной социально-этнической эксплуатации со стороны господствующей кыргызской племенной группы. Русские документы характеризовали киштымов как "черных людей ясачных мужиков" или просто "ясачных людей" (Там же. С. 168).

Киштымы, несмотря на свое зависимое положение, управлялись собственными главами-башлыками и имели свои охотничьи угодья. Каждый улус владел определенными "киштымскими урочищами", посягательство на которые грозило военными столкновениями. Киштымы считались вечными должниками. В трудные годы они приходили в "Кыргызскую землю" кормиться, получали в долг скот, различную

одежду и утварь. Для обеспечения гарантии сбора дани существовала система заложничества. Причем, если киштымы полностью не выплачивали албан, то в залог забирались их жены и дети.

Каждый бег, стоявший во главе улуса, имел от 500 до 1000 киштымов. Например, алтырский князь Талай владел "ясачными людьми по реке по Мрассе де и на Кондоме с 1000 человек", а у князя Исарского улуса Иченей Мергена насчитывалось по р. Кану с 500 киштымов.

После присоединения к России навсегда исчезло данничество киштымов и господство кыргызов над ними. В настоящее время термин "кистим" сохранился только в фольклоре. Часть бывших киштымов в XVIII в. переселилась в степи Минусинской котловины и приняла участие в формировании хакасской народности. Этим объясняется, в частности, наличие сеока "кистим" среди койбалов, фамилий Кыштымовых (*кистимнер*) среди качинцев и личных имен Кистим среди хакасов.

Род (*сӧӧк*). В XVIII – XIX вв. общественный быт, религиозное мировоззрение и семейно-брачные отношения хакасов находились в рамках патриархально-родового уклада, основывавшегося на делении по родам. Как и у всех тюрков Саяно-Алтая, род носил название "сеок" (сӧӧк) – букв. "кость". "Кость" в данном случае рассматривалась как исходная, самая глубинная сущность человека. Согласно хакасским представлениям, черты рода наследуются по костной основе и крови. Сеоки объединяли людей одной крови, одной кости и одного происхождения.

Принадлежность к сеоку определялась по мужской линии. Как правило, основоположниками рода становились славные предки, имена которых иногда сохранялись в качестве этнонима. Эти легендарные родоначальники величались "адас", т.е. патриархи. Так, сеок хобый ведет свое происхождение от зачинателя рода Хобый-Адаса, предок бельтыров Хан Сулу в исторических преданиях назывался иногда Бельтыр-Адас, именем "Хам-Адас" (т.е. адас шаманов) называли мифического предка и патрона шаманов (*Бутанаев*, 2004. С. 42). Последний пример, с нашей точки зрения, подтверждает родовой характер шаманских верований.

Вместе с тем встречаются и исключения из правил, когда родоначальником выступает женщина-прародительница, называемая "иней". Так, сеок "талджан-хасха" обязан своим именем прародительнице Талджан-Иней. От легендарной девы Баянхыс ведет свое происхождение сеок "соххы", от прародительницы Мана-Иней начинается родословная сеока "иргит" и т.д. На горе Козеелиг-таг по р. Бай находилось изваяние "иней козее", считавшееся изображением праматери сеока "ичеге" (фамилия Саражаковы). По легендам, во времена всемирного потопа она спаслась на родовой горе Сахчах, а в дальнейшем, спустившись в долину р. Бай, окаменела. Ежегодно Саражаковы совершали ей жертвоприношения.

Названия родов отражают сложный процесс формирования этнического состава хакасов. Значительная часть этих самоназваний связана с представлениями о тотемическом происхождении. В данном случае сеок был основан на понятии мифического родства реального предка с вымышленным основателем, который представлялся в образе зверя, птицы, горы или растения.

Тотем являл собой своеобразную связующую нить не только между природой и клановой группой, но и между членами рода. Аналогичные представления бытовали и в среде кочевников Центральной Азии. Своими предками древние тюрки считали легендарную волчицу, кыргызы почитали барса, буряты – быка. Тотем выступал как священный символ мифического родства и социального положения отдельного человека, принадлежащего к данной общине. Благодаря генеалогической связи с тотемом ее член наделялся определенными правами и обязанностями, которые указывали на его положении в общинной иерархии.

В средневековую эпоху, после развала многих кочевых империй, остатки некогда могущественных народов стали родами в составе новых этнических образований. Так, у хакасов появились сеоки кыргыз, туба, теленгит, ойрат, тумат, сартах и ряд других.

Члены одного сеока считались между собой братьями – "абыя" и сестрами – "абыга". Каждый род придерживался строгих экзогамных норм. Браки между представителями одного сеока не допускались. Соблюдался обычай родовой экзогамии (*хыс алыспас*). Нарушение указанных родовых норм грозило изгнанием или даже смертью.

В XIX в., после возникновения и распространения фамилий, обычное право стало разрешать браки между лицами одного сеока, если в их родословном древе по отцовской линии не прослеживалось кровного единства до седьмого колена. Хакасы предполагали, что смена крови (*хан алысханы*) происходит у потомков только через семь поколений. За указанное число поколений благодаря смешению с кровью с женской стороны происходит "отдаление кости", т.е. рода.

Родословие по-хакасски называлось "тӧрел" (букв. "происхождение, сословие, порода"). Согласно предписаниям степных законов, каждый человек обязан был знать свою родовую генеалогию до седьмого и даже до девятого колена, а также происхождение своего рода.

Сеоки выполняли брачно-регулирующие функции. В XIX в. они частично уступили свои позиции фамилиям – большим семьям. Принцип родовой экзогамии стал нарушаться, и на его месте стала функционировать фамильная экзогамия.

Очень крупные сеоки в начале XIX в. разделились на более мелкие фамильные группы, называемые "киджеге" (букв. "косичка, носимая мужчинами в качестве прически") или "чараа" (букв. "пробор волос на голове)". Киджеге вели свое происхождение от родных братьев, имена которых стали фамилиями (*ӧбеке*) или даже подразделениями фамилий. Члены одного киджеге называли друг друга "ӧбеке харындас" или "ӧбеке пиче", т.е. брат или сестра по общему предку. Браки между ними запрещались. Обозначение подразделений родов терминами "киджеге" или "чараа" возникло от сакрального значения волос, где якобы находится жизненная сила (*хут*) человека и его рода.

Хакасские сеоки сохраняли свои религиозно-обрядовые функции. Среди сагайцев и кызыльцев был распространен культ родовых гор, в которых будто бы находились духи-хозяева, покровители рода. Например, у сеока хобый родовой горой являлась гора Коль-тайга, стоящая в верховьях Таштыпа; у сеока сайын таковой считалась гора Талбырт в долине Таштыпа; у сеока хара чыстар – гора Пос-таг в устье р. Большие Арбаты; у сеока хый – Пус-таг в верховьях Матура; у сеока харга – Хара-таг в долине Мрас-Су и т.д. Указанные горы считались местом зарождения сеока. Как правило, в ходе камланий или во время пребывания на них кропили вином и делали им жертвоприношения. Посредством почитания культа предков происходило утверждение родовых форм взаимопомощи, которые играли немаловажную роль в сохранении хакасского этноса. Члены других сеоков относились равнодушно к посторонним родовым горам и не оказывали им такой чести. Почитание их вполне возможно отождествить с культом родовых предков. Их величали не иначе, как "Улуг абам" ("Великий мой отец"). Женщины по отношению к ним соблюдали обычай избегания "хазынас", т.е. не называли их по имени, а иносказательно – "Улуг таг" ("Великая гора"), не показывались перед ними без головного убора, не имели права подниматься на них. Родовым горам систематически, один раз в три года, совершали жертвоприношения "таг тайыг". В качестве жертвы на них забивалось от одной до трех лошадей. Для покупки жертвенных животных и устройства родового праздника с каждого члена сеока чайзаны собирали вместе с албаном специальные деньги на это жертвоприношение (*тайыг ахчазы*).

Для характеристики патриархально-родовых пережитков в быту и семейных отношениях необходимо рассмотреть вопрос о соотношении сеока с административным родом. В XIX в. административные роды фактически не соответствовали древнему делению хакасов и, как правило, включали в себя несколько сеоков. Многие кровнородственные образования оказались расчлененными не только между адми-

нистративными родами, но и между бывшими племенными группами. Например, Ближнекаргинский род у сагайцев включал в себя сеоки харга, туран, сайын, тилегес; Таражаков род у койбалов – сеоки чода, модар, ханг. Вместе с тем сеок чода оказался в составе койбалов, сагайцев, кызыльцев и качинцев; сеок пурут находится среди качинцев, кызыльцев и сагайцев.

Территории хакасских ведомств в XIX в. не подразделялись на родовые участки. Представители разных родов жили смешанно друг с другом. К концу XIX в. память о родовых территориях осталась только в легендах и преданиях.

В отличие от административных родов, сеоки являлись кровнородственными образованиями, генеалогия которых восходила к единому предку. В XIX в., согласно нашим подсчетам, население Минусинской котловины подразделялось более чем на 150 сеоков. Строгая родовая экзогамия в это время уже сменилась фамильной экзогамией. В далеком прошлом остался институт родовой мести, который в XIX веке уже никак не проявлял себя. Память о древнем родовом делении дожила в Хакасии до наших дней.

Аальная община. Изучение аальной общины позволяет раскрыть глубинные процессы, сопровождавшие обычно-правовые отношения среди скотоводов Минусинской котловины. В рассматриваемый период хакасы, проживавшие отдельными селениями, составляли полукочевые сообщества. Основой их существования были коллективное владение пастбищами, семейно-родовые и соседские производственные связи. Население аала не всегда являлось постоянным. Можно было выйти из общины, перекочевать в другое место и даже образовать новое поселение. Легкость образования аала и текучесть его состава, по сравнению с земледельческой деревней, один из характерных признаков полукочевой аальной общины.

В языке хакасских скотоводов сообщество, проживавшее в едином селении, обозначалось сочетанием "аал-кӱн" (букв. "сельские люди"). Зарождение аальной общины относится к легендарным временам героических сказаний, в которых по отношению к жителям селений употреблялось именно это выражение – "аал-кӱн". Необходимо отметить, что второй компонент этого термина – "кӱн", т.е. "люди", "народ" – относится к разряду архаизмов и не употребляется самостоятельно в современном хакасском языке.

Аалы, представленные одним семейством, т.е. семейная община, являлись, вероятно, древним типом хакасских поселений. Подобные аалы были небольшими по размерам и часто назывались так же, как и основной сеок. Например, "хобыйлар аалы" – аал кивинцев, "сарыглар аалы" – аал сарыгларов, "ызырлар аалы" – аал езерцев и т.п. Однако в XIX в. подобные патриархально-семейные аалы не были характерными для хакасов и сохранялись как пережиток.

В целом на начало XX в. аалы типологически разделялись на: 1) селения, состоявшие из близких родственников и объединенные семейно-родственными отношениями (по нашим подсчетам, около 100 аалов – 20%); 2) селения с разнородным составом домохозяев, объединенных соседско-производственными связями (приблизительно 390 аалов – 75%); и 3) селения, возникшие на базе байского хозяйства с юртами работников, т.е. не представлявшие собой характерную общину (примерно 30 аалов – 5%). Как видим, большую часть селений составляли общины, объединенные соседско-производственными связями.

Распорядительным органом аального мира являлся сход (*чыылыг*), а исполнительными его органами были старшина *аалбазы* (*глава селения*) и десятники (*аал чазоолы*). На сходе решались дела о разделе наследства, разводах, выделении покосов, о взятии на поруки или отдаче под суд конокрада, отпуске на заработки члена общины или принятии в свою среду нового человека.

Сходы возбуждали ходатайства перед родовыми старостами и управой, разбирали споры между жителями. Неимущие бедняки (*хул*) и беглые (*хасхын*) на сходе не имели права голоса. На общинном сходе избирался на один год старшина (*аалбазы*)

и его помощники. Как правило, аалбазы был крупным баем, который по возрасту был освобожден от уплаты албана-ясака. Эта должность, как и в целом органы управления в аале, не были установлены "Уставом" 1822 г. и сохранялись в силу сложившихся традиций. Поскольку аалбазы управлял членами общины, принадлежащими к различным административным родам, постольку внутренняя структура аала несла в себе как пережитки родовых отношений, так и черты соседской общины.

Аалбазы выполнял полицейские, судебные и фискальные функции. Он разбирал общинные и семейные дела. В голодные годы он помогал общинникам продуктами, за что те должны были отрабатывать у него в страдную пору. При перекочевках никто не имел право раньше него тронуться с места. Аалбазы получал подарки от общинников при первой добыче молодого охотника, от первого промысла кедрового ореха, первого улова рыбы в году.

Аальная община закрепляла за собой определенные покосные и пахотные близлежащие территории, т.е. являлась в какой-то степени земельной общиной. Однако степь не была разграничена и считалась общим достоянием. Выделение покосов для плательщиков повинностей производилось аальной общиной в лице аалбазы.

Большая часть покосных угодий и пашенных земель огораживалась поскотинами (*сиден*). Городьба зачастую делалась совместной с соседними аалами. Порой ее общая протяженность достигала 50 км. Прежде чем строить поскотину, вымеряли ее общую протяженность и затем раскладывали по числу душ, желающих принимать участие в пользовании угодьями. Часть общей городьбы, выделенная для каждого хозяина, называлась "тала". Сколько хозяев, столько должно быть "тала". Каждая "тала" состояла из определенного количества вкопанных столбов, огороженных четырьмя продольными жердями. Так, получивший участок покоса на 50 копен (т.е. один пай) обязан был огородить 25 сажен поскотины (что равнялось одной "тала").

В аалах существовала выборная должность главы поскотин (*сиден-базы*), представитель которой все лето следил за сохранностью городьбы. Кроме того, сиденбазы присматривал за брошенными покосами, расчищенными от леса пашнями и за залежью. Огороженный сенокос мог поступить в пользование другого не ранее чем через 6 лет после того, как от него отступились. Брошенную в залежь землю другой мог пахать только спустя 3 года после того, как хозяин от нее отказался.

В каждом аале хозяева (*кроме баев*) объединялись в коллектив (*теес*) по совместному выпасу скота, где соблюдалось правило очередности. Каждый член такого коллектива по очереди в течение дня смотрел за объединенным скотом. Аальный скот пасся на выгоне недалеко в степи и со стадом других аалов обычно не смешивался. Правило очередности "теес" соблюдалось не только при выпасе аального скота, но также во время ночной охраны скота, поливе мочажных покосов, отбывании гоньбовой повинности.

Многие обычаи в аальной общине основывались на принципах взаимопомощи. Община принимала участие в событиях, связанных с рождением ребенка, свадьбой или поминками. Когда весной вялили мясо, летом забивали овец или осенью резали скот, каждый член общины по очереди делал угощение (*тамах*), на которое созывались соседи и жители аала. По обычаю гостеприимства, каждый общинник имел право прийти на застолье.

Согласно обычному праву, каждый член аальной общины принимал участие во взаимопомощи (*ӧме-хама*). Взаимопомощь устраивалась для того, чтобы перекочевать на летник, скрутить аркан, таврить жеребят, скатать войлок, забить на зиму скот. В первую очередь на ӧме-хама должен был прийти дядя по матери (*тайы*) или племянник по сестре (*чеен*). Если общинник сам не мог принять участие во взаимопомощи, то он давал коня, телегу или требующиеся орудия труда. Благодаря взаимопомощи скотоводческое хозяйство могло перекочевать на летник или зимник за

день. В отличие от помочи, öме-хама была добровольной помощью, а не долговым обязательством.

В случае несчастья, если сгорит усадьба или вымрет от эпизоотии скот, пострадавшей семье помогали всем миром. Погорельцу запрягали лошадь с телегой, на которой тот объезжал соседей и окружающие аалы. Каждый общинник обязан был поделиться с ним всем, чем мог. Такая материальная помощь называлась *тӧгем*. Если среди общинников оказывался безродный и немощный инвалид, то его по очереди содержали в юртах аала. Такой бедняк сутками жил у различных хозяев. Эта совместная помощь называлась "хада хабас" (*Бутанаев*, 2004. С. 56).

В конце XIX – начале XX в. аальная помощь являлась средством поддержания хозяйств рядовых хакасов.

Важную роль играли также охотничьи и рыбачьи артели. Для ловли рыбы в некоторых речках устанавливали "пара" – коллективную плотину, в центре которой прикрепляли рыбоприемный короб. Рыба ловилась после икромета, когда начинала спускаться по течению. Установка пара была трудоемким делом. Поэтому здесь принимали участие почти все жители аала. Пойманная рыба распределялась между всеми членами аальной общины.

Общественные праздники, согласно обычаям, проводились всем аалом. Минусинские татары отмечали такие праздники, как "тун пайрам" (первого айрана после перекочевки на летник), "айран солындызы" (последнего айрана после перекочевки на зимник), "тайығ " жертвоприношения) и др. Ежегодно летом совершались "небесные жертвоприношения" – "тигір тайығ ", которые проводились на священных вершинах. Небесный праздник был общим мероприятием, не зависевшим от родовой принадлежности участников.

Организацией проведения "небесного жертвоприношения" занимался *тӧс пазы* – глава религиозной общины, который переизбирался каждые три года. Зачастую им бывал *аалбазы*. Тӧс пазы выступал как хранитель обычаев и религиозных святынь. В качестве атрибута власти он получал от руководителя моления переходной жезл (*сабыт*), который хранился у него под сводами мужской половины юрты в течение избранного срока.

Глава общины обязан был привезти на заклание белого валуха с черными щеками или ушами, называемого по-хакасски *мара пастығ ах сілеке*. Кроме главы общины на "небесное жертвоприношение" привозили ягнят и другие люди, обязавшиеся оказать материальную помощь для совершения моления. По степным законам, им преподносили овечью голову, которая имела сакральное значение. Кто получал ее, тот обязан был на следующий "тигір тайыҥ" привезти ягненка. Согласно правилам, овечью голову вручали юношам, которые по возрасту становились плательщиками ясака.

В праздники общинники по очереди приглашали друг друга в гости.

Социальное лидерство. Социальная структура и административно-правовые институты у народов Южной Сибири в XIX в. отражали своеобразие сложившихся у них социально-экономических отношений, характеризовавшееся сильным влиянием Российской государственной системы. Уравнивая байскую верхушку хакасов с сородичами в качестве ясачных людей, царизм в то же время отвел им роль чинов низшего звена феодально-административного аппарата, сосредоточил в их руках сбор ясака и судопроизводство. Административно-должностные начальники в хакасских ведомствах назывались *башлыками*. Они стояли во главе родового управления. В XIX в. наследственность власти сменяется выборностью. Бегов (родоначальников) выбирали из достойных родов, среди которых не должно быть конокрадов, людей с очевидными психическими отклонениями и незаконнорожденных.

Бегу подчинялись чайзаны, возглавлявшие административные роды, или "джоны" (*чон* – букв. "народ"). В официальных документах они назывались улусными башлыками, родовыми князьцами или родовыми старостами. Термин "чайзан" происхо-

дил от китайского титула "цзяй-сян" и был заимствован через монгольский язык во времена правления династии Юань, где так обозначали правителей улусов.

В обязанности чайзана входило вести учет числа платежных душ своего рода, разбирать исковые дела и собирать албан. Символом власти чайзана являлась родовая печать – "тамга", с которой он никогда не расставался. Около юрт башлыков – бегов, чайзанов и есаулов – специально устанавливали 6-аршинные шесты с красными флажками (*туг*). За свою службу башлыки сначала получали денежное пособие, а с 40-х годов XIX в. им стали выделять официальное жалованье.

Каждый член рода обязан был отбывать трудовую повинность на своего чайзана, называемую "нымыс" (букв. "служба"). Обычно хакасы отрабатывали определенное время в хозяйстве башлыка. Рядовой скотовод, ставший слугой (*нымысчы*), согласно правилам очереди "теес", и находившийся в услужении у чайзана, в документах степных дум числился как "десятник у князьца". Они запрягали коней, сопровождали чайзанов в поездках, прикуривали ему трубку, выполняли различные работы по дому. Официально не утвержденная форма патриархально-феодальной эксплуатации "нымыс" просуществовала вплоть до начала XX в.

Низшим рангом башлычества были *чазоолы* – сборщики податей. Они исполняли также полицейские обязанности. Символом власти чазоола служила серебряная нагайка "тобырчых", которая носилась за поясом. В случае необходимости он всегда мог пустить ее в ход для наказания виновных. Рядовые скотоводы в качестве непременного атрибута носили с собой простые плетки. При входе в юрту, в отличие от чазоола, им следовало оставлять их около дверей.

Родовое управление в степных думах было основано на личном подчинении каждого родовича. Представители разных родов жили смешанно, а связь между входящими в один сеок являлась наследственной. Поэтому чазоолы собирали албан не с определенных участков, а каждый с 40 юрт своих единородцев. Выделение 40 юрт в качестве податной единицы для сборщика ясака сохранилось со времен Кыргызского государства, где каждый аймак в административном отношении подразделялся на группы в 40 аалов.

Должность чазоолов была выборной, но бессрочной. Во время сбора албана содержание их оплачивалось особым расходом. Хотя помимо этого чазоолы собирали сами небольшие суммы денег "чореен чобаг", – т.е. за "хождение по мукам", в размере от 50 до 80 коп. с человека, которые шли непосредственно в их карман.

Выбирали чазоолов из байской молодежи. Они платили всего половину албана или вовсе освобождались от податей. Все башлыки пользовались общественными льготами, получали денежное пособие, что еще больше укрепляло их экономическую мощь.

В XIX в. социально-классовое деление аала основывалось на имущественной дифференциации хозяйств и главным образом на скот. Однако эти показатели необходимо брать в комплексе, учитывая не только содержание скота, но и занятия подсобными промыслами, наем работников, отпуск рабочей силы и т.д. Для обозначения классово-сословного деления в хакасском языке применялся термин "хурах" или "чӱӱр" (напр., *пос хурах к!з!* – "человек своего класса"). Термин *хурах* восходит к древнетюркскому слову "кур" – "положение, чин, достоинство, ранг". А слово "чӱӱр", вероятно, связано с древнетюркским обозначением правящего класса "чур"; например, *чур тегин* – царевич, *бег чур* – князь и др. Исходя из этих фактов, можно предположить, что социально-классовое деление у предков хакасов возникло еще во времена Кыргызского государства.

Сложное переплетение патриархально-феодальных и зачатков капиталистических отношений лежало в основе выделения "чох-чоосов" – наиболее эксплуатируемой части трудового населения. К ним относились бесхозные бедняки и хозяйства, имевшие одну–две лошади, менее 10 коров и до двух–трех десятков овец. Не располагая прочной экономической базой, чох-чоосы вынуждены были искать побочные

заработки, идти в кабалу и в наем. Среди них имелось несколько социальных групп: 1. "Хулы" – самая бесправная и неимущая группа бедняков. Обычно это были обездоленные сироты или не имевшие своего хозяйства люди, закабаленные долгами, иногда наследственными. Хулы находились в разной степени феодальной и кабальной личной зависимости от баев. Название данной социальной группы происходит от древнетюркского слова "кул" – "раб". 2. "Халтары" – беднейшая группа чох-чоосов, нанимавшаяся работать на золотые прииски, соляные разработки, заводы и другие промышленные предприятия вне аальной общины. Обычно весной халтары нанимались трудиться на золотые прииски. Осенью производился расчет. Но, растратив свой небольшой заработок, они снова должны были с осени и до весны наниматься работать на солеваренные заводы, копать колодцы, жечь древесный уголь и т.д. Халтаров можно считать базой для формирования класса промышленных рабочих у хакасов. 3. Батраки, называемые по-хакасски "чалчы", являлись наемными работниками и представляли основную часть чох-чоосов. За свою работу они получали у баев зарплату "чал". Батраки имели свое небольшое хозяйство и многочисленное семейство. Нанимавшиеся "чалчы" могли быть и из своей общины. Родовая принадлежность не играла роли.

Среди хакасов было много "ортымов" – середняков. Они не держали батраков и жили за счет своего труда. Если принять за основу скотоводческого хозяйства содержание крупного рогатого скота (по статистическим материалам 1909–1910 гг., крупный рогатый скот у хакасов составлял 51,5% всего поголовья), то в начале XX в. насчитывалось 52% личных хозяйств ортымаков. Они владели от 10 до 49 голов крупного рогатого скота. По обеспечению лошадьми (от 3 до 25 голов) ортымаки в среднем по трем ведомствам составляли 59% наличных хозяйств. Сравнительно слабое развитие капиталистических отношений у хакасов объясняет нам, почему группа средних хозяйств была у них довольно многочисленной.

Эксплуататорским классом хакасского общества являлось байство (*пайлар*), которое сосредоточивало в своих руках многочисленный скот, мочажные земли и зимние выпасы. Они представляли как бывшую феодальную знать, так и нарождавшихся представителей буржуазии. К баям относились богатые скотоводы, владевшие более чем 100 головами крупного скота (лошади и коровы). Баи в широком смысле этого слова, т.е. разбогатевшие скотоводы, составляли около 15% всех хозяйств, но численность феодальной по своему историческому происхождению "аристократии" не превышала 4%.

Баи разделялись на ряд социально-сословных групп: 1. "Пугдуры" – крупные скотовладельцы, имевшие тысячи голов скота и огромные территории зимних пастбищ, несколько заимок и обширные сенокосные угодья. Работали на них десятки хулов и много различных наемных работников вместе с семьями. Табунное коневодство, овцеводство и разведение крупного рогатого скота имело товарное направление. В руках пугдуров были сосредоточены большие богатства. Поэтому их иногда называли "чызаан пай", т.е. бай, у которого "гниет богатство". По данным обследования 1909–1910 гг., в каждом хозяйстве пугдура насчитывалось в среднем до 700 голов скота, в переводе на крупный. Пугдуры были феодально-байской верхушкой хакасского общества, втягивавшейся в товарно-капиталистические отношения. 2. "Тёнгисы" – древняя родовая знать, владевшая наследственными имениями. В их руках находилось много скота и золота. Тёнгисы имели большие семейства и держали многочисленную прислугу. В их хозяйстве применялся труд потомственных должников-хулов и других работников. На рубеже XIX–XX вв. тёнгисы по своему богатству не уступали пугдурам. Согласно древней традиции, они в основном продолжали вести табунное коневодство. Тёнгисы имели в среднем на двор от 200 до 300 голов скота в переводе на крупный. 3. "Кистемы" (*кистем пайлар*) – мелкие баи, главным образом, разбогатевшие выходцы из середняков. В эту категорию попадали также обедневшие баи. Состояние свое они строили, как правило, за счет пере-

продажи скота, поставки сена, продажи товаров в кредит, получения прибыли от мельницы, извоза и т.п. Среди них встречались ростовщики, ссужавшие беднякам деньги под проценты. В среднем кистемы имели в хозяйстве по 100–200 голов крупного скота. Название "кистем", несомненно, восходит к обозначению киштымов – вассального населения Кыргызского государства и свидетельствует о преемственной связи социально-классовых институтов хакасов с их предками. Это был нарождающийся новый социальный слой сельскохозяйственной буржуазии, вышедший из простого люда.

Семья и семейный быт. Заключение брака в хакасском языке выражается понятием "хыс алысханы" (букв. "обмен девушкой"). Бытующее название подчеркивает первостепенное значение мужчины и его рода при определении брака с женской стороной. Смысл жизни определялся в вечном человеческом бытии на Земле, чтобы не прервался род людской.

Обычное право запрещало двум братьям проводить свадьбу в один год. В случае нарушения этих жизненных принципов хакасы верили, что один из них долго не проживет. Исключение делалось для братьев-близнецов, которым свадьбу делали в один день. Души близнецов, согласно религиозным верованиям, представляют единую субстанцию и имеют магическую связь между собой.

Перекрестные браки – двух родных братьев на двух родных сестрах – и обмен невестами запрещались. Согласно поверьям, если один из них будет жить хорошо, то другой непременно станет несчастным. До тех пор пока старший брат не женится, младшему не разрешалось обзаводиться семьей.

В один год устраивать свадьбы дочери и сыну не разрешалось (только через год). Если сначала женится сын, то в этот год дочери выходить замуж нельзя. Если она все же выйдет, то считали, что супружеская жизнь будет несчастная. Однако если дочь выйдет замуж раньше, то сыну тогда можно жениться в этот год. Если умрет глава семьи, то в течение года детям не разрешалось устраивать семейно-брачные дела (*Бутанаев*, 2004. С. 109).

Вопрос о свадьбе детей решали родители. Как правило, они сначала разбирали родовую принадлежность девушки, ибо плохой род может испортить потомство. Брачная жизнь носила название "хоных" (букв. "ночлег, жизнь, хозяйство"). Хакасское правило гласило: первый брак – Богом соединенный, второй брак – мучительный, третий брак – дьявольский. Обычное право, разрешая иметь трех жен, отвело им разную роль в семейной жизни и разное социальное положение. Первый брак нельзя было разбивать. Хакасы полагали, что после своей смерти супруги первого брака продолжат совместную жизнь и на том свете. Судьба и семейная жизнь человека якобы предопределена Верховным творцом.

Обычное право поощряло дуально-родовой брак ("сӧӧк нандыты" – "возврат сеока"). Он был связан с обычаем авункулата, когда отдавалось предпочтение кузенным бракам. У хакасов существовало два вида кузенных браков: с дочерью или сыном брата матери и с дочерью или сыном сестры матери. Например, если девушка из сеока кыргыз вышла замуж за парня из сеока пурут, то ее дочь должна выйти замуж за мужчину из сеока кыргыз. Происходил возврат потомства ушедшей в другой сеок женской половины рода. Такие браки часто были неравными по возрасту. Предпочтение бракам со стороной дяди по матери выражалось одним из свадебных ритуалов "паргаа хабарга" (букв. "хватать паргу"). Жених обязательно готовил почетный подарок "паргаа" для мужской родни по матери и женской родни по отцу, принимавших активное участие и в судьбе, и в женитьбе своих племянников.

Подарок *паргаа* состоял из лучших частей туши крупного скота – стегна (*уча*) и грудины (*тӧс*). Задняя часть крупного скота, называемая "улуг паргаа" – большая парга, дарилась дяде по матери (*тайы*) от имени жениха. Поэтому ее называли "ир паргаазы" – "мужская парга". Грудина крупного скота имела название "к!ч!г паргаа" – "малая парга". Второй вид подарка носил название "хыс паргаазы" – "девичья

парга". Человек, обязанный поднять (см. ниже) подарок "паргаа", заранее готовил бочонок вина для угощения. В первый день свадебного пира устраивали веселое представление. Дядя по матери или муж сестры отца (*улуг чисте*) должны были поднять недоваренное мясо двумя руками из большой кадки. Но им всячески мешали. Натирали салом и сажей лицо, запихивали в рот куски жира. Поднявши паргу, они торжественно поворачивались к родне и произносили: "Мы еще будем поднимать паргу, мы еще придем на вашу свадьбу, мы еще возьмем в жены ваших девушек, мы еще вам отдадим в жены наших девушек! Пусть следующие потомки, также поднимая паргу, проводят будущие свадьбы!"

После окончания пиршества подарок паргаа увозили к себе домой, где созывали соседей и, говоря: *"Тойга чӧрд!м, паргаа хаптым!* ("Я был на свадьбе, я схватил паргу!"), делали угощение. Одному человеку в течение жизни полагалось получить "паргаа" до 3 раз. Если этот подарок кто-нибудь получал более 3 раз, то пользы от благословения за "паргаа" для молодоженов не будет.

При завершении цикла свадебных обрядов, во время поездки "торгин" (*кузее той*) в дом родителей невесты, над женихом совершалась своеобразная экзекуция, называемая по-хакасски "чаргы" (букв. "суд"). Новоиспеченного зятя ставили перед дядей по матери или мужем сестры отца невесты, которые "награждали" его троекратным ударом кнута. Удары сопровождались назиданиями: "Бью тебя витым кнутом для того, чтобы мы стали вечными родственниками. Уважай старших! Не перечь тестю и теще!" Обычай чаргы утверждал особое значение родни жены и поддерживал институт кузенных браков.

Основной формой заключения брака было похищение девушки (*тутхын*) с уплатой калыма. Если девушку увозили силой и не добивались ее согласия, то жених вынужден был ее вернуть прибывшей погоне, заплатив выкуп за "бесчестье". В некоторых случаях незадачливого похитителя догнавшая родня избивала до бесчувствия.

Старинной формой заключения брака считался сговор (*чахсынаӈ алысханы*), брак чести (букв. "обмен по-хорошему"). В данном случае детей сватали в возрасте трех или пяти лет. Со времени обручения и вплоть до совершеннолетия детей родители мальчика ежегодно, весной, во время копчения мяса, и осенью, во время забоя скота на зиму, привозили сватам "арчу" – ценные подарки, продукты и вино. При сговоре калым не платили, ибо он окупался арчой. Необходимо заметить, что год от года, приближаясь к свадьбе, приношение арча увеличивалось в размерах. Свадебные приношения, как и калым, представляли собой подарки, составленные из "девяток". Например, когда делали угощение "хаяхтыӈ уча" – масляное застолье, то родителям девушки привозили девять котлов топленого масла, девять кожаных мешков с хакасскими сырцами и девять мешков сыра. На застолье "талӈанныӈ уча" ("пир с талканом") родители жениха готовили девять котлов ячменного талкана, залитого сверху маслом. К началу XX в. вместо девяти котлов стали привозить уже один котел и восемь маленьких казанков. Большой котел талкана отец девушки оставлял у себя, а остальные посылались как гостинец родственникам – в первую очередь дяде невесты по матери.

В связи с тем, что сватовство обмена браком "по-хорошему" длилось от 10 до 20 лет, степные законы предусматривали определенные требования. В том случае, если жених отказывался от нареченной невесты по сговору, родители ее ничего не возвращали. Если жених умирал, то девушку выдавали за кого-нибудь из его братьев. Если невеста, засватанная по обычаю чахсынаӈ алысханы, откажется или умрет, то вместо нее отдавали ее сестру или возвращали двойную стоимость всех затрат (*Бутанаев*, 1998. С. 180).

У хакасов соблюдался обычай левирата, называемый "халдых". В случае смерти мужа молодую вдову через год отдавали за младшего деверя. Во время похорон родственники называли одного из младших братьев, который должен был заменить

покойного. При согласии вдовы отдавали замуж ее за холостого младшего брата или младшего родственника умершего, которого называли "халдых" (букв. "остаток"). У халдыха согласия не спрашивали. "Жизнь не должна прекращаться", – говорили в таких случаях.

Через год после смерти мужа, после последних поминок при наступлении новолуния, родственники приводили в юрту вдовы младшего деверя. По обычаю он облачался в охотничье снаряжение, навьючивал на спину седло, на плечо перекидывал ружье, а в руках держал уздечку и котелок. Войдя в юрту жены умершего старшего брата, деверь клал седло и уздечку на кровать, а из ружья стрелял в дымовое отверстие юрты. Этим действием он изгонял злых духов, погубивших старшего брата. Вполне возможно, что седло и уздечка представляли собой условный знак подчинения воле общества.

При левирате сохранялось материальное благополучие семьи умершего брата, и, главное, дети вырастали среди своего сеока. Все имущество оставалось в одном доме, калым больше не платился. Если при таком браке женщина оказывалась намного старше мужа, то, когда она состарится, обычаем разрешалось мужчине в качестве второй жены брать в жены ее младшую сестру или другую младшую родственницу (*пасты*).

Вплоть до советской власти у хакасов сохранялся обычай сорората (*пастылас*). Если мужчина становился вдовцом, он имел право жениться на младшей сестре или младшей родственнице супруги. Обычай сорората был вызван к жизни теми же причинами, что и левират (*халдых*). Отказ девушки от такого брака в тех патриархальных условиях бывал исключительным случаем. Мужчина имел право жениться на младшей родственнице жены также в том случае, если жена его пропала без вести. В данных обстоятельствах срок давности истекал через три года. При сорорате имущество умершей жены сохранялось в доме, а дети вырастали среди своих родственников.

Заключение брака требовало уплаты калыма. Наряду с калымом сторона жениха обязана была отдать за невесту в подарок лучшего коня – "башат" (букв. "головной конь"). Как говорили хакасы, меняем "баш на баш", т.е. голову девушки на голову коня.

Важное значение для вступающих в брак играл свадебный обряд поклонения невесты луне и солнцу. Он являлся своего рода венчанием и присягой на верность в супружестве. Если мужчина брал вторую жену, то "венчание" перед луной и солнцем совершали, но в дом ее вводили не через двери, а через окно. Если он женился в третий раз, то над третьей женой этот обряд не проводили. Когда свекор имел три жены, то третью свекровь невестки не почитали иносказанием (*чайытпас*), ибо эту спутницу жизни не привели на поклон луне и солнцу.

После обряда поклонения луне и солнцу невесту вводили в юрту, где исполнялся обряд приобщения к очагу (*отха пазыртханы*). С этих пор она становилась хозяйкой домашнего очага. Посаженная мать после обряда поклонения огню совершала обряд инициации над невестой. Она кусала ей большой палец левой руки, пока не появлялась кровь, и произносила благословение: "Кусаю большой палец невесты, не нарушай установленных правил, не забывай свою посаженную мать!" Если над юношей обряд инициации совершали во время первой охоты, то для девушки такой обряд осуществлялся в момент вступления в брак.

Родители невесты не имели права присутствовать на свадьбе. Они устраивали отдельное пиршество после приезда молодых от родителей жениха (у сагайцев и кызыльцев сразу после свадьбы, а у качинцев – через три месяца). Свадебная обрядность хакасов, несмотря на некоторые локальные варианты, в целом была едина для всех этнических групп. В общем свадебный комплекс сводился к следующим этапам: сватовство малолетних ("саблыг той") или похищение девушки ("тутхын") и приезд погони ("сӱргӱн"), затем малый праздник ("к!ч!г той"), мировая ("чарас"),

Сваха и невеста – качинки из улуча Чаркова. Фото Н.В. Федорова, 1912 г. Из коллекции Музея им. Н.М. Мартьянова

собственно свадьба (“улуг той”) и праздник по случаю приезда невесты в гости к своим родителям (“тӱрг!н”).

До настоящего времени сохраняются основные элементы свадебного комплекса (праздник волос – “сас тойы”, поклонение невесты луне и солнцу, ритуальная пища “поджа потхы”, бросание голени “чода”, суд над женихом и т.д.). Молодые на свадьбу шьют себе национальные костюмы из одной материи. Сохраняются еще нарядные одежды свахи. Однако невесте уже не шьется свадебный головной убор “сахпа”. В связи с тем, что современные девушки не носят косичек, на свадьбе производится только имитация заплетания волос в две косы. Ушли в прошлое погоня “сӱргӱн”, уплата калыма и “башата”, дарение “парги”, полностью исчез обычай сватовства малолетних. Поездка к родителям “тӱрг!н” везде стала делаться по-сагайски, сразу же после большого тоя. В целом свадебные обряды значительно упростились.

Развод по-хакасски называется “хат хосханы” (букв. “отвержение женщины”), при котором решающую роль играл мужчина. Другого понятия развода (т.е. на равных условиях) в хакасском языке не встречается. По степным законам, брак у хакасов расторгался только по воле мужа или в связи с его смертью. “Отчужденная мужем” жена имела право выйти замуж за другого человека. Во время развода учитывали виновную сторону. В случае развода по вине жены муж обязан был вернуть ей домашнюю обстановку и полученный в приданое скот, но без приплода. Мужу следовало вернуть стоимость калыма и свадебных расходов. Дети оставались у отца.

Если мужчина был виновником развода, то женщине возвращали приданный скот и ее имущество. Сверх того, муж должен был преподнести в качестве штрафа “ат-тон”, т.е. одного коня в убранстве и одну шубу или семь–девять овчин для шитья шубы. Сторона родителей жены калым обратно не возвращала, однако дети оставались в семействе отца.

Особенностью семьи хакасских скотоводов являлось то, что она, как правило, совпадала с отдельным хозяйством. Общего названия для семьи, которая бы соответствовала кровнородственным, экономическим и правовым связям в хакасском обществе, не существовало.

Отец, женив сына, ставил ему отдельную новую юрту с северной стороны от своей, но в пределах одной усадьбы и меньшей величины. В юрте отца женатый сын с невесткой не имели права жить. Остальные сыновья, женившись, также получали юрты рядом. Женатые сыновья до выделения из хозяйства жили в одной усадьбе. По хакасскому обычаю, каждая семья должна иметь свое жилище. Поэтому понятие жениться по-хакасски передается словом “ибленерге” (букв. “обзаводиться домом”). Юрта отца называлась “улуғ иб” – “большой дом”, а жилища женатых сыно-

вей – "кічіг иб" – малый дом. Причем огонь в очаге последних разводили из углей, взятых из "большого дома". Юрты невыделенных детей находились в одной ограде, скот не был разделен и ходил под одним отцовским тавром, питание было совместным, а работа – общей, т.е. все дела совершали вместе. Невестки по очереди готовили пищу, выкуривали айранную водку "араку", шили одежду. Крупный скот являлся общим, однако овцы разделялись и ходили под разными метками (*ин*). Продукты хранились в одном амбаре.

Одна из главных функций семьи связана с рождением потомства и воспитанием детей. Рождение детей называется "пала табарға" (букв. "найти ребенка"), а воспитание – "кізі идерге" (букв. "делать человека"). Согласно традиционным представлениям, рожденный ребенок еще не стал человеком, его надо сделать таким.

Дети экономически зависели от родителей. До тех пор пока у женатого сына не родится двух–трех детей, отец не выделял его из своего хозяйства. Когда молодая семья обзаводилась детьми и родители удостоверялись в ее крепости, происходило выделение сына из хозяйства. Отец обязан был выделить ему долю наследства, состоящую из скота и имущества. Обычно давали одного ездового коня, 40–50 овец, 10–15 коров. Богатые наделяли сына еще косяком лошадей. Наследство давали весной, когда скот перезимовал и ожидался приплод. При выделении из хозяйства сыновей родственники отца в наделе не участвовали.

Выделенный сын становился самостоятельным хозяином. Он мог организовать новый аал или перекочевать в любое селение своего ведомства. Но, как правило, сыновья не покидали аал отца и жили рядом.

Младший сын оставался при родительском доме и получал в наследство имущество отца. По этому поводу пословица гласит: "Таган остается на огне, младший сын остается в доме". Младший имел, таким образом, две доли наследства – свою и отцовскую. Вероятно, не зря младшего сына по-хакасски называют "очы" (от + чы), т.е. "хранитель домашнего очага".

Особые отношения существовали к дяде по матери – "тайы". Как гласит хакасская легенда, в древние времена одна девушка родила внебрачного ребенка. Боясь гнева родителей, она оставила ребенка в степи. Однако ее брат принес незаконного племянника к себе и воспитал его. С тех времен дядя по матери в большом почете. При рождении ребенка он обязан был подарить ему несколько голов скота. Новоиспеченный племянник (*чеен*) с раннего детства получал свою собственность. Тайы изготовлял для него первую колыбель. Считалось, что в колыбели, сделанной дядей по матери, ребенок хорошо растет. За ее изготовление дядю отдаривали особым подарком "ахтаг", состоявшим из одежды или ягненка. Когда ребенок достигал годовалого возраста, устраивали праздник "киспек тойы" – пиршество срезанных волос, на котором дядя первый раз подстригал волосы племяннику и делал ему подарки. От племянника требовалось соблюдение почтительного отношения к дяде по матери, например, запрещалось становиться на порог его юрты, иначе он обеднеет, у него вымрет скот.

Хакасский свадебный женский костюм. Рисунок А.П. Лекаренко, 1925 г. КККМ оф 7626-94 Г 607

Обряды, связанные с первым годом жизни ребенка. На третий день после рождения ребенка проводили "к!н тойы" – празднование отпавшей пуповины. Собирались

На хакасской свадьбе в аале Казановка. Фото начала XX в. Из коллекции Музея им. Н.М. Мартьянова

соседи и пожилые люди. Забивался барашек и делалась сметанная каша "потхы". До этого дня ничего не выносили из юрты (даже мусор), ничего не давали посторонним (даже воду из колодца). Отпавшую пуповину торжественно заворачивали и клали в шкатулку, где хранился и ножик, которым ее обрезали. Отпавшая пуповина считалась счастьем и притягивала душу ребенка. В случае смерти человека его душа должна была прийти к своей пуповине. Поэтому ее всегда клали вместе с умершим.

Во время к!н тойы с почестями выносили березовый шест – "алтын теек", служивший опорой для роженицы. Его клали на крышу юрты или скотного двора. Прежде чем вынести "алтын теек", на нем подвязывали белый платок, говоря: "Агын ал!" ("Возьми белый подарок!"). Из него же изготовляли лучок со стрелой, которые подвешивались к колыбели для охраны малыша от злых сил. На следующие роды срубали новую березу. Во время к!н тойы совершали захоронение последа ("пала инез!" – букв. "мать ребенка"). Обряд его захоронения назывался "сӱгдек". Последу хакасы придавали особое значение в связи с тем, что он охраняет плод в утробе матери и от него якобы зависит здоровье и судьба ребенка. После обрезания пуповины послед мыли водой, смазывали маслом и, положив в бересту, хранили под изголовьем кровати.

Отец ребенка выкапывал в юрте ямку. Причем для последа девочки на женской половине юрты, а мальчика – на мужской. Необходимо было выбрать такое место, где никто не будет ходить или наступать (под кроватью, сундуками, полками или под стеной). Если захоронить послед на месте, где ходят люди, ребенок вырастет морально подавленным. Если захоронить его неглубоко (ниже колена), то женщина будет часто рожать, если глубоко (выше колена) – редко. Послед хоронили вверх пуповиной. Если захоронить наоборот, то женщина больше не сможет рожать.

Захоронение последа выполняла повитуха. Она застилала дно ямки белым войлоком или берестой. Затем аккуратно сворачивала послед в белый войлочный или матерчатый мешочек и опускала его в ямку. Вместе с последом хоронится березовая палочка, на которой резалась пуповина. Над последом сооружали шалашик из

девяти (для мальчиков) или семи (для девочек) березовых щепочек и намазывали их специально приготовленной кашей из сметаны (*потхы*). Приготовленный к захоронению послед повитуха окуривала богородской травой, брызгала вином, посыпала крупой и табаком, произнося: "Кури, ешь и пей, бабушка! Пусть твой ребенок также будет сыт и здоров!" Затем послед закрывался белой материей и засыпался землей. Необходимо было завернуть его в теплое одеяло. Иначе если последу будет холодно, то и роженица также будет мерзнуть.

Похоронив с почестями послед, повитуха 3 раза по солнцу обводила роженицу вокруг этого места. Каждый раз, обойдя "могилу" последа, роженица ногой наступала на захороненное место, произнося: "Мать Умай, охраняй своих детей! Мать моего ребенка (т.е. послед), пусть твои дети будут здоровы! Мать моего ребенка, пусть окрепнет моя поясница! Мать моего ребенка, дай мне свои силы!".

После торжественных проводов последа собравшиеся старики и старухи приступали к трапезе. По этикету, на этом обряде требовалось сохранять веселое выражение лица и смеяться.

Колыбель делали только после рождения ребенка и обязательно на новолуние. Ее, согласно обычаю, изготовлял дядя по матери (тайы) или дедушка по матери (*тайага*). Иногда заказывали мастеру. После изготовления люльки делали "пиз!к тойы" – праздник укладывания ребенка в колыбель. Собирались родственники и соседи. Мастеру за работу давали ягненка. За колыбелью приходили к нему домой, угощали вином, дарили что-нибудь из одежды, а его женс – платок. Изготовленную колыбель отец приносил в свою юрту и ставил на почетном месте (*төр*). Ее сразу закрывали пологом, так как не разрешали без ребенка держать открытой. Колыбель окуривали богородской травой и обмахивали от злых сил мужскими брюками (*хара чага*). Затем ее обмазывали костным мозгом, маслом и сметанной кашей потхы для того, чтобы богиня Умай была сытой в этой колыбели.

Прежде чем укладывать в колыбель малыша, совершали следующий обряд. Если это был мальчик, то в пеленки заворачивали нож в ножнах, огниво с опояской и березовое полено для скобления крошек в табак (*хырчаннас*), а если девочка, то ножницы, наперсток с иглой и огниво с опояской. Повитуха или бабушка укладывала завернутые вещи в колыбель, которую 3 раза качала и баюкала: "Пууй-баай, не будь плаксой!" На третий раз она раскачивала ее так, что все вываливалось на землю. В этот момент повитуха восклицала: "Онар ба, тискер бе?" ("Удача или неудача?"). Все присутствующие кричали: "Онар, онар!" ("Удача, удача!"). Так делали до трех раз. Затем в колыбель укладывали щенка или кошку и раскачивали так, чтобы на третий раз они вывалились. После этой процедуры колыбель считалась обжитой. В данном случае остерегались опускать новорожденного в новоизготовленную люльку, ибо только в гроб сразу помещают человека.

После указанного обряда в колыбель торжественно укладывали ребенка и благословляли: "Пусть будет крепким изголовье колыбели, пусть будет много сестер! Пусть будет крепким колыбельный ремень, пусть будет много братьев!". В качестве оберега ("аргыс" – букв. "спутник") на дно люльки клали нож для мальчиков и ножницы для девочек. В противном случае шаманы могли украсть душу (*хут*) ребенка, а горные хозяева заменить на свое чадо. В качестве амулетов на дугу (*санмырах*) колыбели белой и синей шелковыми нитями привязывали коготь медведя и лучок со стрелой. В люльку клали щепки от разбитого грозой дерева. Злым силам они кажутся полыхающим пламенем. Каждое новолуние колыбель окуривали богородской травой и произносили 3 раза заклинание "хурай". Пустую люльку качать запрещалось. Если укладывали ребенка спать при старом месяце, то обращались за помощью к богине Умай. При перекочевках колыбель укрепляли на седле. Если переправлялись через речку, то ребенка брали на руки, а в люльку клали чурку (*торыспах*).

Колыбель для ребенка служила два–три года. Ее нельзя было ломать и выбрасывать. Следующие дети также росли в ней. Однако если ребенок умирал в грудном

возрасте, то его колыбель считалась нечистой ("хара пиз!к" – букв. "черная люлька"). Ее обычно относили в горы и бросали в пещеру со всеми принадлежностями.

После того как окрепнут ребенок и его мать, обычно месяца через три, проводили именины – "пала тойы". К этому торжеству готовились тщательно, поскольку, согласно народной традиции, в жизни человека было всего три личных праздника – именины, свадьба и той по случаю кончины. На мясо резали овец и изготавливали молочную водку араку. Водку наливали в большой казан, установленный на женской половине юрты. Повитуха на именинах исполняла роль виночерпия. Гости взамен полученной от нее чашки араки бросали в казан с молочной водкой монету, кольцо, перстень или перламутровые пуговицы. Это были подарки на зубок (*міс*), чтобы у малыша зубы быстрее прорезались. Затем, после осушения казана, их привязывали к колыбели или делали браслетик на руку младенца (*ымай сыынчан пілектöс*). На именинах родственники дарили скот: лошадей, коров или овец. Пожилые старцы пили чай и желали ребенку взять их долю долголетия.

На именинах ребенок получал имя. Девочке имя давали пожилые женщины, а мальчику – старцы. Если у ребенка был дядя по матери, то именно он нарекал именем племянника. За хорошее имя родители ребенка преподносили родственникам в подарок лошадь или одежду. Имя человека таинственно связывалось с его жизнью и приобретало сакральный смысл.

У хакасов была разработана своя система имен, количество которых сейчас нам трудно учесть. В какой-то степени это объясняется тем, что, во-первых, младенца не называли по именам умерших, а во-вторых, почти любое слово могло стать антропонимом. В ряду имен девочек встречаются названия продуктов питания и принадлежностей украшений. Для мальчиков выбирали названия предметов мужского пользования. Если ребенок рождался в праздник (обычно христианский), то его нарекали по этому знаменательному дню. Братьям и сестрам предпочитали давать сходные по звучанию имена.

Как только ребенок делал первые самостоятельные шаги, совершали обряд "разрезания пут" (*тузамах кизерге*). Бабушка брала нож (если был мальчик) или ножницы (если девочка) и перед ногами малыша на земле чертила крест. Потом она троекратно имитировала разрезание веревочных пут, трижды бросала нож или ножницы между ног и благословляла: "Я разрезаю твои путы! Пусть земля, на которую ты ступишь, будет твердая, как медь, пусть земля, по которой ты пойдешь, будет твердая, как железо!" Обычно ребенка ходить не учили. Когда созреет, то сам пойдет, как говорили старики. В редких случаях для этого делали трехколесную коляску.

Воспитание детей в основном лежало на женщине. Поэтому хакасская пословица гласит: "Ипчі кӱзіш пала алган, ир кӱзін тасхыл алган" ("Силу женщины забирают дети, силу мужчины забирает тайга, т.е. охота)".

Рождение и воспитание хакасского ребенка проходило под эгидой веками выработанных национальных устоев и традиций.

ГЛАВА 6

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

Религиозные представления. *Шаманизм**. Хакасский шаманизм представляет собой интереснейший пласт духовной и материальной культуры этнических групп, которые были объединены под общим названием "хакасы"; однако до настоящего времени можно прослеживать детали, позволяющие выявлять специфику шаманства (мировоззрения и духовной культуры) и шаманизма (непосредственной практики шаманов), как минимум, у сагайцев и качинцев. В историческом плане в некоторой степени традиция различалась у всех групп, о чем свидетельствуют зафиксированные этнографами особенности материальной культуры (в первую очередь описания шаманских костюмов и атрибутов).

Шаманы у хакасов, как и у других народов, считались людьми необычными, избранными духами для служения соплеменникам. Настоящими, великими шаманами, становились единицы. Доля шаманов в общем числе населения была незначительна. Например, в 1885 г. у сагайцев насчитывалось 26 шаманов (из них только две женщины); это не более 0,2% от общего числа. По данным 1924–1925 гг., в Хакасии зарегистрирован 71 шаман (17 женщин); это также 0,2% от всего хакасского населения. Интересно, что из этих шаманов только 39 имели бубны и костюмы, т.е. были уважаемыми, великими шаманами.

По этой переписи можно указать еще на некоторые любопытные данные. Например, из выявленных шаманов только 15 считались наследственными. Учитывая любовь исследователей к идее "родового", "наследственного" шаманизма, приходится предположить, что либо у хакасов это требование было не обязательным, либо к 20-м годам XX столетия в шаманизме произошли серьезные изменения.

Еще одна излюбленная шамановедами идея – "шаманской болезни" – также не получает у хакасов абсолютного подтверждения: по свидетельству переписи, обрели шаманский дар после тяжелых болезней только 42 чел. (причем нельзя сказать, что в отношении их речь шла именно о психосоматических расстройствах, которые определяют комплекс симптомов становления шамана). Одновременно указали на то, что стали шаманами по своей воле 14 специалистов.

Вместе с тем данные 1924–1925 гг. свидетельствуют о том, что шаманские практики в тот период были в активной стадии развития, ритуальные действа совершались довольно часто: с 1917 по 1924 зарегистрировано 4025 камланий, не говоря уже о том, что далеко не все события такого рода можно было учесть. Напомним, в эти годы шаманы действовали еще довольно свободно, может быть, даже более свободно, чем до революции: представители советской власти начали притеснять их несколько позже, а церковным деятелям после революции было не до шаманов – священники одними из первых оказались в немилости у новой власти.

Однако уже в конце 1920-х годов шаманские практики перестали быть безопасными. В 1930-е годы большинство шаманов были сосланы. Впрочем, осуждались они в первую очередь не как шаманы, а как противники советской власти или кулаки. Вернувшимся в 1950-е годы шаманам запрещалось проводить ритуалы. Некоторые из них (Е.М. Кызласов, Е. Саражаков, К. Арыштаева) вынуждены были дать письменное отречение от шаманской практики. Однако Е.М. Кызласов, например, продолжал камлать, сделав себе маленький бубен. Правда, для проведения ритуалов он уезжал в отдаленные места. Некоторые оставшиеся шаманы камлали вплоть до 1970-х годов. После войны, во время которой произошло общее оживление различных рели-

* Автор параграфа "Шаманизм" – В.И. Харитонова.

Качинка с детьми. Фото Н.В. Федорова, 1911 г. Из коллекции Музея им. Н.М. Мартьянова

гий и верований, появлялись даже новые посвященные шаманы, например, Дмитрий Казачинов.

Однако уже в 1930-е годы в связи с арестами некому было обучать избранников. Это породило особую группу "шаманов без бубнов", представители которой живы и сейчас – например, Т.С. Бурнакова, С.Р. Майногашева и др. Однако они не считают себя настоящими шаманками. Обе женщины прошли через тяжелейшие страдания "шаманской болезни", с которой каждой пришлось справляться самостоятельно, как и начинать свою практику. Над ними в советский период иногда просто смеялись, что бабушка Тади (Т.С. Бурнакова) рассказывает в своих камланиях:

Сейчас горные не выходят.
Теперь они выйдут. Вы знаете, почему
Они не выходят.
Для чего выходить? Народ сейчас плохой,
меня будут поносить.
Не насмехавшегося надо мной человека не осталось:
Шаман-баба! Божья баба! Дура баба!
Дурью мается! А я, несмотря на насмешки,
Не сдавалась. Мне сейчас 84 года...

Поскольку никто не взялся за их введение в шаманство (обучение) и не посвятил, они пользуются теми познаниями, которые усвоили в детстве (обе представительницы известных шаманских родов). У Тади, например, большая шаманская родословная. Она рассказывает: "Из рода шаманов я... Все – шаманы... Отец Апаниса – Адойгах, отец Адойгаха – Чапрах, а его отец – Чапа, а его отец уже – *хам* Харах, а старше *хам* Хараха – *хам* Хоргыс, старше Хоргыса – *хам* Сюбе или *хам* Толгай... Я знаю до восьмого колена шаманов. Шаманский род, так нас называли".

Обе женщины до сих пор иногда практикуют, совершая очистительные ритуалы. Сейчас они – предмет интереса российских и зарубежных этнографов, а также местных неошаманов, периодически посещающих их. Т.С. Бурнакова, брат которой был известным хакасским сказителем, отличается талантом импровизатора. Она до

сих пор легко импровизирует по любому поводу. При этом в ее практике представлено своеобразное двоеверие.

Тади использует в ритуальной практике наряду с традиционными для бытового шаманства предметами детали христианского культа: у нее есть небольшая икона Божьей Матери, которой она, как и сковородой с горящей богородской травой либо можжевельником, "очищает" попросившего о помощи, делая круговые движения посолонь над его головой и вдоль тела. Любопытно, что это выполняется вполне сознательно над теми, кто имеет отношение к христианской религии, о чем Тади может специально сообщить в своих импровизационных песнопениях:

... Вот, вот образок мой.
Я же делаю это, божий человек;
Я это сделала, вот этот человек,
Чтобы не болел...
... Вот, вот крест кладу я,
Вот, вот крест кладу я,
Берет, берет, берет, берет!
К ребенку не притрагивайся, не притрагивайся!
Эбденей ты? Эбденей!
Сейчас уходи! Уходи! Уходи! Уходи
По направлению к текущей воде...
...Крестись, крестись, крестись хоть немного, крестись!
(*говорит клиентке*).

Традиция профессионального шаманизма в Хакасии была прервана, но "шаманские призывы" происходят и по сей день. Современные избранники духов идут индивидуальным путем психоэнергетического развития (В.Н. Чебочаков, Л.В. Горбатов). Есть несколько неошаманов, получивших изначальные знания на курсах магии, гипноза, целительства. Одни "получали посвящение" у представителей тувинских шаманских объединений М.Б. Кенин-Лопсана (Т.В. Кобежикова), другие пытаются учиться у "шаманов без бубна" (это значительно влияет на трансформацию традиции) или *чаланчых* – знахарей (в народе тех и других могут называть *сабырыгчы* – ворожеи). Современные продолжатели шаманской практики не знают или плохо знают традиционный шаманизм, некоторые знакомы с ним по печатным источникам (подробно о современном состоянии шаманизма в Хакасии см., напр.: *Харитонова,* 2000. С. 79–106; 2005. С. 176–196; *Kharitonova*, 2005. P. 227–239).

Хакас у Окуневской стелы ("бирская каменная баба"). Фото Н.В. Федорова, 1910 г. Из коллекции Музея им. Н.М. Мартьянова

Представления о мироустройстве (см.: *Butanaev,* 1991. P. 65) связаны с делением Вселенной на три мира. Верхний, *Чаян чирi*, – небесная

Шаман-качинец. Фото. Из коллекции Музея им. Н.М. Мартьянова

обитель девяти творцов, главный* – *Чалбырос-чаян* или *Худай-чаян*, а также *Кугурт-чаячы* – громовержец, *Чалтырах-Чаячы* – создатель света, *Ымай-іче* – хранительница детских душ и богиня плодородия, *Пулай-хан*, который следит за нравственностью и верой.

Средний, *Кӱніг-чир*, – место обитания людей и духов местности, природных стихий. Важнейшие духи – горные, *таг ээзи*; их глава – *Хубай-хан*. Хозяин ветра – *Чилдей-хан*, воды (рек) – *Сугдай-хан*, огня – *Хоорай пиче*, мороза – *Хумдузах*. В среднем мире, на западе его, находится дворец покровителя и главы всех шаманов – *Ада* или *Адам-хана* (в переводе "мой Отец-хан") с супругой *Инем-хан;* дорогу к дворцу охраняет страж дорог *Кермес-хан*.

В нижнем, девятиярусном мире, *Айна-чирі*, правят семь подземных божеств: *Эрлик-хан* (или *Чинес-хан*), его сын *Иткер-Молат* и дочь *Учам-Толай*, а также глава царства душ умерших *Узут-хан*, глава последнего слоя подземного царства, ада *Тамы-хан*.

Эрлики создали все злое, в том числе болезни, а по некоторым сведениям, и шаманов; верховные божества – все доброе. В среднем мире среди людей идет борьба добра и зла. Посредниками между божествами и людьми являются шаманы, *хамнар*. Они делились на две категории. Самые мощные, великие шаманы – *пугдур* – имели до девяти бубнов, множество тёсей (*töc*), костюм. Они совершали отдаленные шаманские путешествия, вплоть до Северного Ледовитого океана и Средиземного моря. Избавляли от бесплодия, получая жизненную силу от богини Умай, предотвращали эпидемии и эпизоотии, руководили жертвоприношениями, сопровождали похороны, предсказывали будущее. *Пулгос* – мелкие шаманы – имели один бубен, простой шаманский наряд, путешествия ограничивались соседними районами, предсказания были менее достоверны, ритуалы мало эффективны.

К шаманам примыкали *чаланчых*, которые не были посвящены, не имели шаманского костюма и бубна; это лекари магико-мистического толка, которые избав-

* По свидетельству информантов П. Островских, у качинцев не существовало представлений о едином высшем божестве (*Островских*, 1895. С. 336). – *Примеч. отв. ред.*

ляли от испуга, сглаза и т.п. (бытовое шаманство) (см. также: *Бутанаев*, 1996. С. 175).

Не все шаманы переносили шаманскую болезнь. Избранник духов переживал ее иногда в сильной психосоматической форме. Часто она протекала в варианте, близком к эпилепсии. Одно из сильнейших переживаний (соотносимо с инициацией) – сон-видение с отделением тела от скелета, расчленением по суставам с последующим размалыванием на каменной мельнице, провариванием в бронзовом котле, просеиванием через медное сито в поисках *артых сёёк* – "лишней кости" (*Алексеев*, 1984. С. 111–113).

Будущий шаман обязательно проходил обучение у старшего, сильного и опытного шамана в уединенном священном горном месте. В обучение входили освоение психоэнергетической и ритуальной практик, песнопений-молитв, заклинаний *алгысов*.

Если избранник отказывался от шаманской судьбы, то над ним совершал камлание опытный и сильный шаман; забирая тёсей, он запирал их в горах или на дне океана. Но тёси через некоторое время освобождались и снова осаждали избранника.

Если в аале не было преемника умершего шамана, то он выбирался путем специального обряда с примеркой шаманского костюма и взятием в руки бубна. Тот, кому наряд пришелся впору и кто ощутил в себе шаманскую силу, проходил обучение и начинал практику.

Есть сведения о протаскивании души шамана при посвящении через скалу – *хайа*, точнее, через крохотное отверстие – "с игольное ушко" – в скале. Так посвящал шаманку Опростин (Орджоникидзенский р-н) ее отец-шаман.

Избранник после обучения должен был предстать перед Адам-ханом, чтобы получить шаманский дар в виде тёсей. В дороге его встречал Кёрмес-хан, проверяя его истинность и чистоту намерений. Адам-хан определял костюм и бубен нового шамана, ставил его родовую тамгу (печать) на шестигранной черной ели у своего дворца, на горе Борус. Избранники могли "видеть" Адам-хана как необычный свет. После путешествия к нему проводилось посвящение – *тириг тайы* (*Бутанаев*, 1996. С. 170).

Сильные шаманы получали тёсей не только от Адам-хана, но и от звезд, огня, молнии, гор. Они могли передаваться, в том числе по наследству. Тёси умершего

"Шаман-камень". Аскизский р-н Республики Хакасия. Фото В.И. Харитоновой, 2003 г.

шамана – *хара тёс* (черная основа) – старались поскорее найти себе нового хозяина, не попадаясь на глаза Адам-хану, так как он мог запереть их в горе. Тёси могли выбрать нового кандидата, человека с "лишней костью", у которого тут же начиналась шаманская болезнь.

Шаманские тёси делились на чистых, *арыг тёстер* (обитают на небе, в горах, в огне; рисовались на верхней части бубна), и нечистых, *пуртах тёстер* (обитают под землей, в воде, в тайге; рисовались на нижней части бубна). Имевший пуртах тёстер считался "пожирателем душ" или черным шаманом, *чех (чеек?) хам*.

Шаман называл своих тёсей армией, хан сирии, они подчинялись ему. Он видел тёсей в виде вихря, зверей, птиц. Некоторые назывались конкретно: Кӱчӱн – тёс в образе змея, *Ыайгах* – гуся. Есть тёсь-хранитель – *хагба*; тёсь, проверяющий наличие лишней кости шамана – *сайгот*. У каждого шаманского атрибута свой тёсь: *тӱлбек–тёс* – хозяин костюма, *тӱбен* – хозяин бубна, *очаӈ* – хозяин колотушки (*Бутанаев*, 1996. С. 172).

В хакасской традиции шаманы никогда не готовили себе сами ни атрибуты, ни костюмы. Задачей шамана было увидеть во сне или получить сведения от тёсей, а иногда от самого Адам-хана, о том, как должен был выглядеть тот или иной атрибут, деталь костюма и т.д., узнать, где именно надо взять материал для изготовления, и сообщить это близким. Родственники делали все необходимое.

Бубен (*тӱр*, *тӱӱр*) у хакасов был большой (75 × 70 см), почти округлый; обечайка широкая (от 12 см) с бугорками в верхней части (шесть и более), с ременной петлей. Внутри на обечайке металлические подвески. В верхней половине поперечный железный стержень с металлическими подвесками и лентами. Рукоять – березовая орнаментированная пластина. Обтягивался кожей самца марала; наносились рисунки верхнего и среднего мира. Колотушка (*орба*) – костяная, с одной стороны обтянута комусами самца козули, с другой – медные бляхи, кольцо с лентами (*чалама*). Инструмент близок к шорскому (качинцы, сагайцы, бельтиры) и саяно-енисейскому (часть качинцев) типам (*Прокофьева*, 1961. С. 443).

Костюм незначительно варьировался: короткие куртки или более длинные кафтаны из шкур овец, козуль, изюбров, сшитые мехом внутрь, покрытые черным сукном. Украшались в основном на спине раковинами каури, бубенцами, бахромой из длинных лент, могли подвешиваться два птичьих крыла, птичьи лапы с когтями. Кызыльцы и качинцы имели дополнительно наплечные накидки – кусок материи, чаще красной, с бахромой и металлическими подвесками, раковинами каури.

Головной убор – суконные островерхие шапки. Передняя часть украшена раковинами каури, длинной бахромой, закрывавшей лицо и грудь шамана. Сверху (часто) – пучок перьев филина; сзади – спускавшийся хвост-коса из матерчатых лент с колокольцами. Важной деталью костюма был пояс (*Прокофьева*, 1971).

Шаманы – посредники между людьми и духами – контактировали с последними в измененных состояниях сознания, вызываемых с помощью ритма бубна, ритуальных движений, песнопений, психоэнергетических приемов (наркотики не использовались); выполняли функции жрецов, лекарей, предсказателей. Ритуальная деятельность осуществлялась при общественных молениях на лоне природы, при лечении – в юртах.

Общественные моления (излагается по: *Бутанаев*, 1996. С. 169–179) – *тайыг* – совершались летом: жертвоприношение небу – *тегир тайии*, реке – *суг тайии*, каменным изваяниям, *менгирам*, – *иней тайии*, горам – *таг тайии*, березе – *хазын тайии*. Это происходило в сакральных местах, которых насчитывается не менее 200 – каменные изваяния, *иней тас*; наскальные писаницы, *пичиктиг хая*; насыпанные груды камней, *обаа*. На месте обряда ставилась трехлетняя береза, *пай хазын*, украшенная *чалама* – красные, синие, белые ленточки. Ставился жертвенник, *алтын сирее*, коновязь для *ызыха* – священного коня, разводился костер. Во время молений все кланялись на восход солнца.

Перед камланием в юрте ставили березу, готовили араку – молочную водку, кололи белого ягненка. Шаман в открытую дверь юрты призывал своих тёсей, исполняя алгысы, издавая свист. Тёсям кропил араку и восклицал: "Сёёк!"; окуривал *ирбеном* (богородской травой). В камланиях использовался призыв "Хобат!", который нельзя произносить без конкретного дела – тёси могут обидеться и навредить шаману. Собрав тёсей, шаман отправляется с ними выполнять задачу камлания. Одного-двух обязательно оставлял под порогом охранять жилище. Длительность камлания зависела от сложности дела. Если шаман ставил перед тёсями непосильную задачу, они могли покинуть его, тогда он терял силу. Иногда шаман, желая проучить кого-либо или просто отдохнуть, мог "прилепить" своих тёсей. Чтобы тёси не "прилипли", присутствовавшие на камлании брали в рот черные угольки, а на горле рисовали крестик. Завершив камлание, шаман проверял присутствовавших – не прицепились ли к кому злые силы. В финале он распускал тёсей: чистых – в разные стороны, нечистых притягивал к колотушке. Обычно при этом просил не забирать "огонь его глаз" (связано с *чула* – одной из "душ")*.

По представлениям хакасов, у человека имеется до семи "душ": жизнь обеспечивает *тын* (букв. "дыхание"); зрение, "огонь глаз" – *чула*, путешествующая ночью в образе светящейся фигуры; жизненную силу – *хут* (днем находится под ногтями ног, а ночью – под корнями волос головы). У каждого есть ангел-хранитель *хагба*, у шамана – еще и особая душа *мыгыра*. Есть душа рода – *сӧӧк чулазы* (находится в родовом дереве). Похищается обычно хут; в лечебных камланиях шаман отправляется на ее поиски. Довольно распространено было "воровство душ", в первую очередь детских, *чех-хамами*. При краже души где-то умирал человек, а пациент шамана возвращался к жизни. Чех-хамы считались очень сильными, именно к ним обращались в критических ситуациях. Они могли уничтожать своих соперников-шаманов. С воровством душ сопряжены шаманские войны; чаще всего воевали с шаманами соседей – тувинцев.

Вера в Ах-Худая. До начала XX в. ни один из исследователей не сумел зафиксировать наличие у хакасов особой национальной формы религии, помимо шаманизма. Все путешественники, чиновники и даже православные священники были уверены, что местные жители являлись "шаманствующими идолопоклонниками". В XIX столетии чиновники Минусинского округа докладывали правительству: "Лам среди здешних инородцев не имеется. А есть... шаманы и шаманки, которые в приличной для сего одежде и бубном в руках (но только, разумеется, не без своих выгод), при природных гимнастических движениях, давая заметить, что они имеют связь с невидимыми силами, лечат больных и сопровождают похороны, передавая инородцам будущность, что они по необразованности своей и не отвергают" (ЦГИА. Ф. 1264. Оп. 1. Д. 280. Л. 25).

Впервые наличие своей веры в единого бога – Ах-Худая – у хакасов зафиксировал Д. Лаппо. В своей работе "Троеверы" он отмечал, что хакасы "строго различают веру и культ Худаю – Единому Богу, от шаманского культа. Кам, шаман не может даже присутствовать при жертвоприношении Худаю" (*Лаппо*, 1905. С. 38). Сами хакасы утверждали, что они "никогда не смешивают этого служения высшему Богу, Худаю, с камланиями; все они в один голос говорят, что это моление – не шаманство; эта жертва не имеет ничего общего с шаманством, что это есть их старая вера, когда они еще не знали Христа" (Там же. С. 51).

Имеющиеся в нашем распоряжении материалы позволяют предполагать существование у хакасов веры, сходной с алтайским бурханизмом, истоки которой восходят к временам Кыргызского государства и к буддизму. На территории Минусинской котловины найдено более 30 буддийских статуэток, большинство из которых

---

* Подробные описания такого рода камланий койбальских и качинских шаманов в конце XIX в. были сделаны Н.Ф. Катановым (1897) и П. Островских (1895). – *Примеч. отв. ред.*

хранится в Минусинском краеведческом музее. Они отлиты из бронзы или вырезаны из мрамора. Большая часть буддийских статуэток изготовлена ранее XVIII в. и происходит из Тибета. Это свидетельствует о проникновении отдельных элементов буддизма к предкам хакасов еще в монгольскую эпоху.

К XVII в., вероятно, относятся постройки первых буддийских храмов, кумирен и субурганов. Один из субурганов находился в верховьях р. Уйбата по р. Кискач. В 1980 г. при расчистке территории дойного гурта в Медвежьем логу по р. Кискач, бульдозером был срезан небольшой холм, где были обнаружены две статуэтки с маленькими чашечками. До сих пор окружающая местность у хакасов носит название "суурган", т.е. субурган.

Отдельные элементы в культуре хакасов также позволяют говорить о том, что им были знакомы некоторые символы буддизма. В орнаменте, особенно на вышивке спинок национальных шуб, распространены аппликации "пыраат" в виде трехрогих корон, над которыми вышивались пять лепестков, напоминающих изображение лотоса. Вероятно, под словом "пыраат" подразумевали лотос – буддийский символ.

То, что часть ритуалов, связанных с жертвоприношениями, проводилась у хакасов без участия шаманов, было отмечено многими этнографами. Возможно, это также следует отнести к свидетельствам, подтверждающим существование особой веры, не связанной с шаманизмом.

В 1905 г. в Хакасии наметилось национально-религиозное движение, во главе которого встали хакасские баи и башлыки. Руководители двух ведомств Сатик Окунев (Усть-Абаканская управа) и Хара-Билек Чебодаев (Аскизская управа), бывшие лидерами первой политической организации "Союз сибирских инородцев", выступили против распространения "русской религии" (*хазах худайы*) среди коренных жителей Хакасии. Они выдвинули лозунг за широкое внедрение "Белой веры". Из юрт начали убирать христианские иконы, перестали почитаться шаманы и православные священники. Хакасские баи распространяли слухи о том, что не станет власти русского хана, не будет русского бога, а вернется господство (мифического) Хоорай-хана. Однако эти подстрекательства не привели к широкому национальному движению народных масс. "Союз сибирских инородцев" был разогнан, а С. Окунев и Х. Чебодаев вынуждены были скрыться за границей (*Бутанаев*, 2002. С. 142).

Христианизация. После присоединения Хакасии к России царизм приступил к христианизациии хакасов*. Уже в 1719–1720 гг. почти все кызыльцы были крещены митрополитом Филофеем. Новокрещеные приписывались к церквям ("тиг!р иб" – букв. "небесная юрта"), которые располагались далеко за пределами их проживания. Первая церковь в долине р. Абакана была воздвигнута в 1772 г. в с. Аскиз по просьбе хакасских башлыков. Одним из инициаторов постройки церкви выступил сагайский князец Амзор Наиров, сын чайзана Наира Тулбечекова, одного из первых башлыков, принявших подданство России. В то время в долине Абакана насчитывалось около 500 душ обоего пола новокрещеных. В 1770 г. депутат Г. Ульчугачев от имени кызыльцев ходатайствует перед епископом Варлаамом "построить из собственного своего кочту посредине своего жительства, то есть в деревне, коя прозывается Учуре церковь во имя Петра и Павла..." Она была построена в 1773 г.

Среди кызыльцев насчитывалось новокрещеных 486 душ обоего пола. Всего к 1770 г. усилиями христианских проповедников было крещено до 9 тыс. хакасов.

Несмотря на предлагаемые льготы большая часть хакасов еще долгое время придерживалась своих древних верований, которые именовались в официальных документах "шаманская вера" или "камларский толк". В 1823 г. среди хакасов Минусинского округа насчитывалось 6632 христианина и 9819 иноверцев. Причем, в Сагайской думе было 3493 христианина и 5645 шаманистов, в Качинской, соответственно, 2088 и 4058, а в Койбальской думе – 1051 христианин и 116 шаманистов.

---

* Подробно см.: *Гладышевский*, 2004. – *Примеч. отв. ред.*

Православная часовня в центре г. Абакана. Фото В.И. Харитоновой, 2005 г.

В XIX в. все хакасы официально переходят в лоно христианской церкви. Окончательное крещение хакасов произошло 15 июля 1876 г. в с. Аскизе с 6 час. утра до 16 час. дня. Всего было крещено 3003 чел. Среди них "существовала секта шаманов-идолопоклонников, которую держали 662 души инородцев, смотря на них другие инородцы, которые не были просвящены таинствами святого крещения, долгое время не присоединялись к христианской вере сами, не давали крестить и детей своих". Согласно этому сообщению, к 1876 г. среди сагайцев оставалось 662 шаманиста.

Поминально-погребальная обрядность*. По хакасским поверьям, в момент смерти человека душа *тын* (букв. "дыхание") отрывается и, превратившись в птицу (у взрослых – в журавля, у детей – в ласточку, у сказочных богатырей – в девять жаворонков или в кукушку, у врагов – в дятла), улетает в сторону заката солнца, где находится страна мертвых (*ӱзӱт чирі*). Местом разрыва души тын считается аорта, проходящая у сердца. Другая часть души – "чула" – является хозяином человека и сосредоточивается якобы в зрачках. После смерти она выходит из глаз и превращается в "сӱрӱн", т.е. поминальную душу. В течение года во время поминок она незримо присутствовала среди живых людей. Третья часть души умершего имеет название "харан" (т.е. черная душа). Она оставалась на месте смерти человека и причиняла людям вред. Среди северных хакасов (у кызыльцев и июсских качинцев) бытовало представление еще о двух видах души умершего. Одна называлась "оол" и

* Излагается по: *Бутанаев*, 1988. С. 107–132; 1996. С. 156–168.

Православные иконы в юрте А.С. Кильчичаковой. Д. Ооты, Аскизский р-н. Фото В.И. Харитоновой, 2002 г.

оставалась якобы вместе с трупом стеречь останки. Другая – "ибірткі" (букв. "обходящая") – в течение 40 дней обходила все места, которые посещал бывший ее хозяин, и затем отправлялась на божий суд. Всего же хакасы насчитывали до семи видов различных субстанций человека. Кроме того, особую душу – *мыгыра* – имел шаман. Это была жизненная сила, которую он якобы получал от своего владыки Адам-хана при первом посещении мифической столицы шаманов "Хам ордазы". Мыгыра пряталась им внутри своего родового дерева. Если другой шаман найдет ее и проглотит, то неминуема смерть первого.

Покойного одевали в лучшую одежду, специально приготовленную для похорон. Летом обряжали в летнюю, а зимой – в зимнюю одежду. Рубашку и платье одевали навыворот, а шубу – внутренней полой (*ічӧр*) наверх. Одежда покойника обязательно разрезалась. В противном случае умершего не примут в страну мертвых.

Гроб (*хомды*) изготовляли коллективно, не допуская участия близких покойного. В степной части Хакасии материалом для его изготовления служил тополь, а в подтаежных местах – лиственница и сосна. На месте рубки дров его раскалывали пополам и выдалбливали сердцевину. Поэтому во время причитания по умершему говорили: "Ты стал сердцевиной твердого дерева!" Баи делали гробы из двух составных сундуков.

В гроб клали разрезанный вдоль войлок супружеского ложа. Причем женщине уделялась задняя половина (*олбы кисті*), а мужчине лицевая часть (*олбы алны*), обшитая разноцветным сукном. Под голову умершей женщине подкладывали разрезанную пополам женскую подушку (*азах частых*), а мужчине – мужскую (*пас частых*). Причитая над скончавшимся супругом, восклицали: "Супружеское ложе разделилось". Снимали полог над супружеской постелью и разрезали его пополам. Северной стороной занавеса покрывали умершую женщину, а южной – мужчину. Одинокий (вдовый) человек уже не имел права держать этот полог над своей постелью. Если мужчина после смерти первой жены женился второй раз, последняя обязана

была принести новую постель. Согласно народным представлениям, супруги первого брака, как уже упоминалось, обязательно встретятся на том свете, и их постельные принадлежности соединятся.

Хакасы хоронили умерших на возвышенных местах, вдали от пашен и покосов. Могилу копали неглубоко, обычно глубиной по колено. Покойного из дома выносили в полуденное время, когда солнце повернет на запад. В начале XIX в., когда хакасы жили еще в войлочных юртах, для этого разбирали решетку стены, а в деревянных юртах подкапывали основание. Особо этот обычай соблюдался, когда скончались родители, а в живых остались маленькие дети. В конце XIX в. умерших выносили только через двери вперед ногами.

Гроб с покойным устанавливали на телегу (летом) или на сани (зимой). Транспорт ставили поперек дверей. Во дворе, как только вынесли умершего из дома, совершали обряд "хурайлааны" – магическое ограждение живых от умершего. Смысл его заключался в том, чтобы уходящий в тот мир не взял с собой души живых людей, особенно детей. Вдовая женщина (замужним нельзя) наливала молоко в деревянную чашечку, закрывала ее белой материей и, держа ее в руке, обходила 3 раза вокруг телеги с гробом со словами: "Хурай, хурай! (т.е. помилуй и спаси!). Не оглядывайся назад. Пусть твое счастье останется дома! Пусть твои дети останутся здоровыми!" Шествие свое она начинала с запада на восток против движения солнца (*тискер*). Со стороны восхода солнца вдовая женщина, совершавшая обряд, останавливалась и спрашивала: "Онар ба, тискер бе?" ("радость или печаль?"). Все присутствующие мужчины восклицали: "Тискер, тискер" ("печаль и горе"). Затем это молоко давали пригубить всей семье покойного или закрытым ставили на его стол. Чашечка с молоком стояла там три дня. Потом молоко давали выпить собаке или выливали в очаг.

На кладбище гроб с покойным сначала клали сбоку от могилы, причем мужчину с южной стороны головой на запад, а женщину с северной. Могилы были расположены с запада на восток. Покойного хоронили головой на запад, куда якобы

Приготовление могилы. Фото Н.В. Федорова, 1910 г. Из коллекции Музея им. Н.М. Мартьянова

уходили души умерших. Как только начинали зарывать могилу, женщины сразу возвращались домой. В XIX в. хакаски на похороны совсем не ходили. Участники похорон, идущие на кладбище, обязательно подпоясывались темным кушаком и втыкали в головной убор или в полу одежды иголку вперед острием.

Хакасы в течение года совершали пять поминок "кирек": на третий день после смерти, на седьмой, на сороковой, на сотый (ныне полгода) и на годовщину смерти. Возникновение дней поминок хакасы связывают с почитаемой птицей фламинго (*хысхылых*), одна из супружеской пары которых, согласно мифам, прилетала на место гибели своего спутника именно в эти дни.

Первые поминки устраивались на третий день после смерти. Участвовали в них только пожилые люди. Обычно на этот день пищу жгли (*тамах ӧртирге*) только в юрте. На кладбище не выходили. Если же человека хоронили на третьи сутки, то в таком случае поминальный костер по всем правилам делали у могилы. Качинцы кормили поминальную душу – *сӱне* – сжиганием трех чашек с пищей после обеда, а сагайцы по чашке 3 раза в день – утром, в обед и вечером во время застолья. Кызыльцы кормят покойного во время поминок дома не днем, а ночью. Вечером на закате солнца сжигали в очаге одну чашку с едой, в полночь – вторую и накануне рассвета – третью. Как правило, пищу из первой чашки бросала вдова умершего, из второй – его сестра, а из третьей – близкая пожилая родственница по мужской линии, т.е. из рода покойного. Жгли пищу только пожилые женщины. Умершему мужчине ее кладут в огонь правой рукой, а женщине – левой. Сжигаемая пища – "чид!мн!г тамах" – должна быть жирной; она в основном состояла из талкана, масла и мяса. Ее никогда не солили. Сжигаемая пища дает своеобразный запах – "хуюх", которым якобы насыщается душа умершего человека. При кормлении умершей женщины жгли продукты с северной (женской) стороны очага, а мужчины – с южной (мужской). Из каждой чашки в огонь бросали по три горсти. Первую горсть из первой чашки брали справа и сыпали в огонь, наклоняя руку тыльной стороной вверх (*онар*). В этот момент молчали, ибо такой наклон руки принят в общении с живыми людьми. Смысл его заключается в том, чтобы счастье не ушло в потусторонний мир. Вторую горсть брали слева и клали пищу, наклоняя руку тыльной стороной вниз (*тискер*). При таком положении руки приговаривали: "Не голодай и не испытывай жажду! Ты ушел в другой мир и больше не вернешься!" Третью горсть брали с противоположной стороны чашки и опускали пищу, опять наклоняя тыльную сторону руки вверх. Из второй чашки горсть с едой бросали, сначала наклоняя руку тыльной стороной вниз, затем вверх и в конце опять вниз. Пища из третьей чашки сжигалась так же, как и из первой.

По хакасскому обычаю, на поминки обязательно приглашался сказитель-хайджи, который под аккомпанемент чатхана исполнял героическое сказание всю ночь. Поминальная душа сӱне любит слушать горловое пение. Она якобы садится на другой конец чатхана и начинает подыгрывать и притягивать к себе голос хайджи. В такой момент сказитель теряет *хай*, т.е. горловое пение. Для того чтобы этого не произошло, хайджи у себя под горлом и на чатхане чертил угольком крестик. За исполнение героических произведений во время поминок на сороковой день сказителю дарили в подарок что-либо из одежды умершего.

Вторые поминки совершают на седьмой день. Вечером шестого дня в юрте семьи умершего собирались родственники и соседи со своими продуктами и вином. Приходить с пустыми руками нельзя. Принесенную провизию складывали на столе для покойного. Во время поминок за руку не здоровались, а кивали головой. За столом вилками не ели, а только ложками и руками. В дни поминок нельзя колоть дрова или что-либо мастерить, так как этим причиняется боль телу умершего. Ночью запрещалось спать, иначе душа сӱне может повредить здоровью.

Утром седьмого дня все отправлялись на кладбище. Перед выходом обязательно открывали непочатую посуду с вином и 3 раза брызгали в очаг. На кладбище в

изголовье могилы раскладывали поминальный костер. Дрова для него специально привозили из дома. На костре жгли пищу описанным способом, говоря: "Ты стал кормиться только таким способом. Не давай хватать пищу злым силам. Мы о тебе думаем, но ты о нас не думай. Прими нашу пищу!" На край костра лили вино, попеременно наклоняя стакан сначала вправо (если держали правой рукой), обращаясь к покойному: "Ты теперь только таким образом пьешь", затем влево и опять вправо. Остаток сардых с добавленной сверху порцией араки давали выпить стоящему рядом.

Вернувшись к обеду с кладбища, родственники садились за стол и совершали тризну. До семи дней членам семьи покойного нельзя есть сердце, печень и почки, иначе умерший будет чувствовать мучительные боли в этих органах. После тризны седьмого дня близкие родственники брали со стола нетронутые сердце, печень и почки, трижды обводили ими вокруг своей груди и со словами "Пусть умерший не думает о нас, пусть его печень не кончается!" бросали их за дверь. После этого обряда им разрешалось есть указанные внутренности.

Самым знаменательным днем считается сороковой. В этот день душа умершего осознает свою смерть. Она становилась за очагом и наступала на золу. На золе ее следов не оставалось, и тогда душа сýне плачет: "Я стала как зола и пепел!" Она вдруг замечала, что у нее нет тени, что травинки под ней не гнутся. Тогда она с горечью восклицала: "Моя смерть – это истина!"

Родственники собирались накануне, к вечеру 39-го дня. В юрте указанным выше способом сжигали три чашки пищи. Всю ночь не спали, а на утро отправлялись на кладбище, где разводили поминальный костер и опять кормили покойного.

Полугодовые поминки (также как и годовщину смерти) обязательно делали на исходе старого месяца. На новолуние запрещались всякие дела, связанные с покойным, за исключением только тех поминок, которые велись по счету дней. Накануне вечером собирались в кругу семьи умершего. В очаге жгли только две чаши с едой (сагайцы после 40 дней дома уже пищу не жгут). Ночью не спали и слушали сказителя. Утром все выходили на кладбище, где на поминальном костре сжигали две чаши с едой и один мешочек с провизией. Качинцы долины Июсов и сагайцы мешочек с провизией бросали в огонь на сороковой день. Кормление покойного на полгода у могилы происходило следующим образом. Сначала поминальная пища бросалась в костер из первой чаши, затем сжигался мешочек с провизией и заканчивалось кормление второй чашей. Мешочек бросала в огонь одинокая вдовая женщина. Сначала она отрезала верх (*хапчых ахсы*). Затем, 3 раза покрутив мешочек над костром, опускала в огонь, повернув его отверстием в сторону захода солнца. Вместе с вечной едой обязательно заворачивали в верхнюю часть мешочка плечевую кость с отбитым узким концом и лопатку (для мужчин) или середину грудинки (для женщин). Когда мешочек бросали в костер, то восклицали: "Возьми свой кошелек, пользуйся своим пропитанием! Пусть твоя вечная пища никогда не кончится!" После этого отрезанной верхней частью мешочка "улуг хапчых" или белым платком та же вдовая женщина 3 раза вращала по движению солнца над огнем, говоря: "Хурай-хурай". Потом быстро завязывала на нем три узелка и отдавала хозяину дома со словами: "Пусть твоя чистая душа не пропадет, пусть этот завязанный узелок станет защитой твоему святому жилищу. Пусть мое моление оградит твою жизненную силу. Пусть будет счастье!" До тех пор, пока мешочек не сгорит, все сидели без движения и хранили гробовое молчание. За выполнение этой миссии ей дарили платок или платье.

Последние поминки совершались через год. Накануне вечером собирались родственники в доме умершего. Здесь сжигали только одну чашку еды, из которой в огонь бросали одну горсть. Наутро отправлялись на кладбище, где в последний раз разводили поминальный костер и сжигали одну чашку пищи, бросая в огонь всего одну полную горсть. Затем эту чашку надламывали и говоря: "Аягын ал!" ("Возьми

Надмогильные сооружения у с. Верх-Аскиз. Рисунок А.П. Лекаренко, 1925 г. КККМ оф 7626-95 Г 608

свою посуду"), оставляли ее вверх дном в голове могилы. Завершали поминальный комплекс обрядом "ибіріг" – магическим обходом могилы. После кормления покойного, как только угасает огонь костра, родственники обходили 3 раза могилу с запада на восток, против движения солнца. Возглавляли шествие вдова или вдовец, держа в руках горящую головню и посох, за ними двигались остальные, зажав в ладонях сухую траву (нельзя быть с пустыми руками). При обхождении могилы вдова или вдовец стучали по ней горящей головней и три раза ударяли над головой умершего. Остальные хлестали сухой травой и приговаривали: "Мы бьем тебя огненной головней и сухой травой! Мы закружим твою голову! Больше не проси у нас еды!" Дойдя до восточной стороны, все останавливались, угощались аракой и кланялись в сторону могилы. Могилу обходили 3 раза. После третьего раза головню клали в изголовье могилы со словами: "Твой огонь потух". Сухую траву бросали в костер. Потом все отряхивали подолы, говоря: "Пусть злые силы больше не привязываются к нам. Ты совсем уходишь, больше не думай о нас. Ты ушел в истинный мир и больше не вернешься!" Согласно представлениям хакасов, после совершения обряда ибіріг душа сүне уже не сможет выйти из могилы, так как ей закружили голову (т.е. она потеряла ориентацию) и окружили огнем.

Через год после смерти приглашали шамана для изгнания из дома черной души – "харан". Считалось, что если ее не изгнать, она будет приносить несчастье оставшимся членам семьи. Для этого обряда необходимо приготовить череп и четыре голени лошади, девять колючих веток шиповника, девять веток черемухи, девять черных камней, три ветки боярышника и лезвие косы. Указанные вещи клали у дверей и закрывали черным платком. Вечером к дверям юрты привязывали черной масти быка или коня, если умерший был мужчина, или черную телку или кобылицу, если это была женщина. Наутро скотину забирал себе шаман.

Обряд изгнания харан совершали на исходе старого месяца, ночью. Дымоход юрты закрывали шкурой черной козы, а очаг тушили перевернутым казаном. В кромешной темноте кам начинал искать душу харан. Причем у умершего мужчины она пряталась на южной (мужской) половине юрты, а у женщины – на северной (женской). Люди тихо переминались с ноги на ногу, стоя вокруг потушенного очага,

Нераскопанный Салбыкский курган. Фото начала XX в. Из коллекции Музея им. Н.М. Мартьянова

дабы она не пробралась к ним. Внезапно шаман хватал душу, которая начинала стенать и жалобно плакать. Она не хотела уходить из дома и умоляла оставить ее здесь. К искусному подражанию шаманом голосу мертвого никто не оставался равнодушным. Все начинали плакать навзрыд. Однако жалеть харан нельзя, иначе кам не в силах будет отправить ее в потусторонний мир, и она превратится в дьявола. Шаман вбивал ее в бубен, сажая на черное животное, привязанное у юрты, и гнал ветками колючих кустарников за пределы своей земли. Качинцы отправляли харан вниз по Енисею до Ледяного моря (Пус талай) и на дне какого-то Черного моря (Хара талай) запирали ее в скале. Койбалы уводили ее в Восточные Саяны и замуровывали в горе Ыргах-Таргах. Кызыльцы возвращали харан на древние родовые кладбища у мифического оз. Сана көл (вероятно, оз. Чаны в Барабинской степи), где когда-то проживали их предки. Сагайцы отправляли харан на запад в верховья Абакана, на мифическую гору "чит! путтыг Пулан таг" (семиногая Лось-гора). Здесь находилась земля ӱзӱтов, т.е. потусторонних духов. Сначала шаман заставлял душу харан пройти через волосяной мост "хыл көбірткі". Если она была грешной, то падала вниз и погибала. Затем ее проводили сквозь отверстие горы "Ӱттіг тас" (букв. Дырявый камень), расположенной вверх по Абакану, выше устья р. Аны. Успешно пройдя сквозь Ӱттіг тас, она, наконец, достигала мифической горы Пулан-таг, которую по-русски называют горой Шаман, в верховьях р. Кызаса. Назад ей дороги уже не было. Шаман, закончив свою миссию, произносил: "Черная земля стала могилой, твердое дерево стало гробом, а ты сам перевалил гору Пулан-таг".

Погребально-поминальные обряды хакасов, хотя и испытали влияние христианства, тем не менее вплоть до начала XX в. в значительной мере сохраняли свою древнюю основу. Несмотря на наличие многих локальных вариантов, в целом погребально-поминальный комплекс, с нашей точки зрения, можно рассматривать как единый применительно ко всем группам хакасов.

Народная медицинская практика. В течение многих веков у хакасов складывался народный опыт лечения людей. Лечебные травы составляют базу народной медицины. Зубные боли лечили отваром горькой полыни, семенами белены, ромашкой. От желудочно-кишечных заболеваний применяли отвар шиповника, черной

смородины, от простуды – отвары вересковых растений. Хакасы знали целебные свойства таежных горячих источников, которые и сейчас пользуются широкой популярностью на Саяно-Алтае. Их действие на организм человека, как полагают, – универсальное. Сильными лекарствами считаются мускусная железа кабарги, медвежья желчь, мумиё, маральи панты, прополис, каменная соль. При молочнице у детей делали прижигание: у мальчиков на макушке и между лопатками, у девочек на груди. Однако в народней медицине было много иррациональных методов, заключающихся в магических действиях. Хакасы поклонялись изображениям различных идолов. Например, у входа в юрту находился медвежий фетиш *аба төс*. Он представлял из себя стоящую на глиняной ножке березовую развилку, к которой были прекреплены медвежья лапа, железное кольцо и подвязаны синие ленточки. Медвежий идол сторожил жилища от злых сил и помогал при болезнях нижних частей тела. Если человек заболел, то приглашалась старая шаманка. Обряд совершали только при старом месяце на закате дня. Перед *аба төс* жгли крупу и сухой борщевик, а больной в это время ему кланялся. Шаманка ударяла по железному кольцу и, совершая обряд кормления, произносила молитвы. После кормления тёсей человек якобы выздоравливал.

Почти все внутренние болезни и различные душевные расстройства хакасы приписывали действиям злых духов. Например, если больной страдал психическим расстройством, его болезнь считалась пришедшей от горных духов (*таг ээзі*). Для исцеления необходимо было поставить у дверей юрты священного коня "ызыха" бурой масти (любимая масть этих духов) и сделать жертвоприношение.

Любое внезапное заболевание, выраженное в общем недомогании, по-хакасски называется "урунчах". При урунчахе считалось, что человек наступил на "дорогу" нечистого духа или непочтительно отнесся к оберегам домашнего очага – *төс*.

Головные боли считались происходящими от небесных сил. Для того чтобы вернуть их расположение, ставили сивого коня, который являлся небесным ызыхом, и обмахивали голову больного березовым опахалом (*сабыт*) с привязанными к нему белыми и синими флажками. Полагали, что сивый ызых и березовое опахало притягивают к себе внимание небесных сил.

Тиф насылал на людей ызых черной масти *тума төс* в отместку за их непочтение. Можно предположить, что термин "тума" этимологически связан с "Тува" (звуки "м" и "б" чередуются в хакасском языке). В таком случае тума төс можно было бы считать тувинским онгоном, а болезнь – исходящей из Тувы. Желтуху хакасы представляли в образе желтой женщины – "сарыг хат", которая обитает в желтых водорослях Желтого моря.

У каждой болезни имелись хозяева. При заболевании паршой и чесоткой молились Тайгыму, при коньюнктивите – Пуру, при панариции – бабушке Хартыгас, при молочнице – Апсыл-хану, при малярии – Тудан-хайрахану, при бронхиальной астме – Аяртыму и т.д.

Заболевание оспой хакасы связывают с появлением невидимых женщин – "гостей" из другого мира, где травы не вянут и реки не замерзают, где находятся пестрые горы и пасется пестрый скот. Народ оспы похож на людей солнечного мира, но светлый и белоглазый (т.е. глаза без радужной оболочки). Сын царицы Хара-Сарыг в результате печальных странствий попал в страну оспы. По фольклорным описаниям, эта земля располагалась где-то за Восточными Саянами. Сын царицы и его конь были невидимы для людей оспы. Там, где стал пастись его конь, начали умирать пестрые лошади этой страны. Там, где появлялся он сам, люди оспы заболевали. Когда он, увидев ханскую дочь, поцеловал ее, то девушка от прикосновения умерла. Великая их шаманка Палагыр-хам узнала, что из солнечного мира пришел гость – "тіріг ӱзӱт" (т.е. живой дух), и он является источником заболевания. В результате камлания сын царицы Хара-Сарыг был "вбит в ее медный бубен" и выдворен шаманкой обратно на свою родину. Вместе с ним была отправлена и ханская

дочь, которую он умертвил невинным поцелуем. С тех пор люди оспы стали "гостить" в нашем мире. Как гласят мифологические рассказы, если бы сын царицы Хара-Сарыг не посетил землю оспы, эта болезнь не нашла бы к нам дорогу.

Во время оспы хакасы устраивали домашний праздник. На стол ставили угощение, как будто принимая почетных гостей. "Большие гости" должны хорошо повеселиться и уйти. К коновязи привязывали оседланных лошадей для их мнимого разъезда. Если болезнь обострялась, то в доме устраивали особые пляски. Женщины раздевались донага и танцевали перед больным, чтобы невидимые "гости" застеснялись и собрались в обратную дорогу. При сильном недомогании человека воровали у соседей скот (как правило, овцу, вместо которой затем возвращали свою), тайно забивали и горячим мясом кормили больного. Такая жертва называлась "*ӧтер*". Происходил обмен души больного человека, которую похитила оспа, на душу жертвы ӧтер.

Если человек умирал, значит, он плохо встретил "гостей". Умерший от оспы присоединялся к "гостям" и уходил в их страну. Магическая форма лечения заключалась в изгнании "гостей" путем задабривания и запугивания.

Праздничная культура. Природно-климатические условия Хакасии еще в глубокой древности способствовали формированию особого хозяйственно-культурного типа – кочевого и полукочевого скотоводства – и связанных с ним специфического уклада жизни и культурно-бытовых традиций. В этих обстоятельствах сложился особый цикл хозяйствования, ход которого определялся по лунному календарю. Начало этого цикла связано с наступлением весны, что и стало отмечаться как праздник Нового года. Название праздника "Чыл пазы" буквально означает "начало года".

Хакасы пользовались системой измерения времени и пространства, созданной еще далекими предками тюрко-монгольских народов Южной Сибири. Во времена Кыргызского государства, как сообщали китайские летописи, население с помощью "двенадцати животных считает годы". Год начинался с периода весеннего равноденствия.

Жители одного аала всегда встречали Чыл пазы вместе. Каждая семья, даже самая бедная, по мере возможностей усердно готовилась к празднику. Необходимо было справить и обрядиться в новую одежду. До начала Чыл пазы на всей территории аала – на скотных дворах, в кошарах, у коновязей, вокруг юрт – весь сор, все нечистое тщательно убиралось и выметалось. Юрту внутри и снаружи очищали от снега, грязи и пыли; снимали войлочное покрывало дымохода и проветривали до тех пор, пока не исчезал запах дыма. Выносили из юрты и трясли постель, одежду, обувь. При этом соблюдалась одна обязательная формальность – оставить возле дверей дома, в углу кошары немного мусора, чтобы не вымести удачу.

Празднование Чыл пазы начинали с прилета первых птиц, первого кукования кукушки и растягивали до первых раскатов грома.

В день весеннего равноденствия, рано утром, жители аала выходили на ближайшую возвышенность и встречали восход солнца. Следовало совершить моление на играющее в утреннем мареве солнце. Затем возвращались домой. Во время праздника Чыл пазы предстояло совершить ритуальное кормление семейно-родовых тёсей. Вероятно, в этом обряде отразилось поклонение воскресающим силам природы. Вслед за этим начинался общий аальный праздничный пир (*той*). Наступал черед взаимных визитов и угощений. В каждую юрту, богатую или бедную, надо было зайти хотя бы ненадолго. Люди обращались друг к другу со словами: "Чыл пазы чылды, чылан кибі сойылды! ("Пришел Новый год, снялась змеиная шкура"). Хозяин, зачерпнув араки небольшой деревянной или фарфоровой чашкой и попросив благополучия для скота, брызгал вино вверх и по сторонам юрты, отливал немного в огонь и выпивал остальное, стряхнув остатки из чашки в огонь. Следующая чаша араки подавалась по очереди каждому из гостей хозяином на мужской половине, хо-

зяйкой – на женской. Одновременно на столиках появляются приготовленное заблаговременно угощение, состоящее из сыра, сметаны и чая с печеньем.

В мае звучали первые раскаты грома, служившие завершающим вестником наступившего Нового года. При первом громе следовало, обежав 3 раза по солнцу вокруг юрты, окропить небо и землю айраном и произнести: "Элем-Салам!" ("Пусть выйдет Старый год, пусть войдет Новый год!"). Первый весенний гром очищал окружающий мир от нечисти старого года.

Праздник **Урен-хурты** – основной земледельческий праздник, посвященный благополучию посева, чтобы червь не погубил зерно. Зарождение плужного земледелия со сложными ирригационными системами относится в Минусинской котловине к периоду Кыргызского государства (VI–XIII вв.). До сих пор остатки старинных оросительных сооружений называются "хыргыс аргылары" – кыргызские арыки или "хыргыс чолы" – кыргызские трассы, а древние пашни "хыргыс тарлаа" – кыргызские пашни.

После завершения посевной все готовились к празднику Урен-хурты, делали хлебное вино из остатков зерна, вино из перебродившего айрана, хлебные и молочные продукты. В назначенный день люди выходили на пашни, где разводили костры. Руководитель праздника обращался к земле, просил духа-хозяина пашни оградить молодые побеги от уничтожения вредными насекомыми и дать хороший урожай. После ритуальной части собравшиеся на поле потчевали друг друга вином со словами: "Урен хуртын тайна" (Жуй зернового червя!").

У хакасов видное место занимал скотоводческий праздник Тун-пайрам – праздник первого айрана, обычно проводившийся в степных районах в конце мая – начале июня, после перекочевки скотоводов с зимника на летник. В это время перезимовавший скот поправлялся на первом зеленом корму и появлялись первые молочные продукты. Тун-пайрам был связан с почитанием скотоводства – основы традиционного хакасского хозяйства.

К этому празднику готовились заранее. Заводили первый айран, готовили первые молочные продукты, шили новые национальные платья. В определенный день жители нескольких аалов собирались утром на ближайшей горной вершине, где устанавливались березки, коновязь, и разводили там большой костер. К коновязи привязывали ритуального коня, называемого по-хакасски "ызых". Ызых освящался и считался хранителем благополучия скота. Почтенный старец подходил к коню, мыл его молоком, окуривал богородской травой "ирбен". К хвосту и гриве привязывали ленточки красного и белого цветов, а коня после этого отпускали на волю, сняв уздечку. Старец кроплением айрана на ритуальные костер, березки, коновязь благословлял небо, землю и желал, чтобы скот и молочные продукты не переводились.

После ритуальной части устраивались конные скачки, соревнования в силе и ловкости. Победителей щедро угощали айраном и аракой. Первый айран и первая арака считались лекарственными напитками. Поэтому во время праздника их нельзя было проливать на землю. По обычаю, вся приготовленная первая молочная пища должна быть съедена во время праздника. Оставлять ее на следующий день запрещалось.

Большой популярностью у хакасов пользуется борьба (*кӱрес*). В ней существуют определенные правила. Соперники приблизительно делятся по весовым категориям. Борцы-соперники выходят на поле с разных сторон, обвязанные поясом (*хур*). Они подходят друг к другу, и каждый из них дает возможность своему сопернику схватиться руками за пояс. Судья дает сигнал и начинается схватка. Обычными приемами борцов являлись захваты ногой, бросок через бедро, броски через голову в положении "полулежа" (прогибом). При проведении борцовских приемов борцы не должны выпускать из рук пояс соперника. Победителем считался тот, кто положит на спину или на четыре конечности своего соперника.

Стрельба из лука – еще один вид спортивных игр. Меткость в стрельбе – качество, ценившееся в хакасском обществе и в мирное, и военное время. С появлением

огнестрельного оружия стрельба из лука, как военное искусство, стала исчезать и сохранилась лишь как вид спорта.

Самая популярная часть праздника Тун-пайрам – конные скачки (*чарыс*). Почти каждый сельский житель прекрасно разбирался в лошадях и мог отобрать наиболее пригодных для участия в скачках коней.

Существовали строгие правила проведения скачек. Дистанция заезда – от 3 до 10 км. Старт находился вдали от места проведения праздника, но финиш всегда был в центре, и всегда возле него толпились сотни зрителей, ждавшие исхода скачек.

Осенью, после жатвы, устраивали праздник урожая Уртӱн-той. Из молодого зерна готовили хмельной напиток "поза" и перегоняли его на водку (*тун арага*). Застолье устраивали прямо на току, сидя за маленькими хакасскими столиками. Под руководством почетного старца совершалось кропление водкой в сторону окружающих гор и читалось благословление земле. Во время уборки урожая на краю пашни оставляли пучок несрезанных колосьев под названием "хыра ӱлӱзі" (доля "духа-хозяина пашни"). На празднике их торжественно завязывали цветными ленточками. Обряд посвящали духу-хозяину пашни в благодарность за полученный урожай.

Устное народное творчество. Богатство духовного мира хакасов отразилось в устном народном творчестве, которое достигло высокого развития. Наиболее распространенный и почитаемый жанр фольклора – богатырские сказания, сохраняющие архаичность языка. Их исполняли под аккомпанемент музыкальных инструментов длинными зимними ночами. Некоторые сказания были настолько большими, что затягивались на несколько дней. Если сказитель спутает слова или не закончит исполнение, то существовало поверье о том, что век его укоротится. После завершения сказания делали небольшое пиршество "нымах тойы". Сказители пользовались большим уважением и часто приглашались в гости в разные концы Хакасии. Их с удовольствием брали в тайгу на охоту. Они ночами должны были исполнять героические сказания. "Горные хозяева" якобы любили слушать музыку и сказки. За полученное удовольствие они давали свой "скот", т.е. зверей. После охоты происходил равный раздел добычи между всеми членами артели. Героические поэмы исполнялись горловым пением, что придавало ощущение необычности. Согласно народным представлениям, умение петь горлом дает "хозяин" горлового пения (*хай ээзі*). По хакасским легендам, хай ээзі пришел в Хакасию из Тувы. Он сначала поселился среди сагайцев в междуречье Большой и Малой Еси. Следует отметить, что перекрестки рек и дорог – любимые места этого хозяина. Первый встречный хакас так испугался вида хай ээзі, что от отвращения невольно произнес "татай" (магическое слово, выражающее брезгливость). Хай ээзі, обидевшись, ушел и поселился в междуречье Июсов среди кызыльцев, где до сих пор находятся лучшие хайджи.

Танцевальное искусство хакасов, как и других народов Сибири, восходит к древним охотничьим и скотоводческим культам. В основном танцы (*пеелбек*) состояли из подражания повадкам животных и зверей.

Традиционные мелодии песен (*ыр, сарын*) не имеют большого разнообразия, особенно у населения долины Абакана, где господствует унылый однообразный мотив. В июсских степях на севере Хакасии песни более мелодичны и приятны на слух. Особенно интересно слушать древние плачи (*сыыт*) и песни об известных князьях (Оджен-бег, Ханза-бег). Стихосложение хакасских песен имеет тот же закон и форму, как и у других тюркоязычных народов Саяно-Алтая. Конечная рифма не обязательна, но, как правило, необходимы начальная аллитерация и параллелизм построения фраз.

У хакасов встречаются самые различные музыкальные инструменты – ударные, духовые, струнные, смычковые, шумовые. Их насчитывается более 10 видов. Наиболее древним, вероятно, надо считать бубен, который был взят "на вооружение" шаманами. Смычковые инструменты (*ыых*), как и у всех азиатских народов, держались вертикально на колене. Делали их из одного куска дерева (кедра) с длин-

ным грифом, резонансовый ящик затягивался кожей. Навершие грифа иногда украшалось в виде головы лошади.

Самый распространенный музыкальный инструмент называется *чатхан*. Это длинный полый ящик с концами, загнутыми в виде бараньих рогов. На верхней стороне натянуты семь или девять струн из проволоки или бараньих кишок. Согласно легендам, в древние времена волшебная музыка находилась в руках семи циклопов-сыгыров. Чатхан был выкраден одним смышленым мальчиком и таким образом попал к хакасскому народу. В настоящее время в Хакасии при музыкальном колледже Хакасского госуниверситета создано отделение национальных музыкальных инструментов. Имеется государственный ансамбль хакасских песен и танцев "Улгер".

Музыкальная культура*. Собиранием и изучением музыки хакасских тюрков (сагайцев, кызыльцев, качинцев, койбалов, бельтир, моторов) занимались А. Кенель, В. Беляев, А. Стоянов, А. Асиновская, В. Шевцов, Л. Карачакова.

Архаика музыкального мышления хакасов связана с вокальными жанрами, включенными в *кип-чоох* (прозаические рассказы о духах-хозяевах природы), "песенками животного эпоса" (В.В. Радлов), шаманским обрядом, заговорами на животных (которые исполнялись как музыкальная речитация).

"Песенки животного эпоса", имевшие двучленное вопросо-ответное строение, стали истоком *тахпах* и детских народных песен с сигналами-звукоподражаниями голосам животных и птиц.

Музыкальное интонирование в шаманском обряде было связано с звучанием обрядовых инструментов (бубна Льва алтае-саянского типа с орнаментированной вертикальной рукояткой и поперечной "тетивой" с позвонками у сагайцев и кызыльцев, бубна с пластинчатой диагональной рукояткой у качинцев, подвесок на шаманском костюме), музыкальной речитацией текста, звукоподражательными сигналами голосам животных и птиц, песенными заклинаниями силлабического строения с определенной двудольной метрикой, певшимися в узком диапазоне терции. В прошлом был известен шаманский лук.

Центральное место в жанровой системе занимал ***героический эпос*** – героические сказания алыптығ нымах исполнялись эпическим певцом *хайджи* или *нымахчи* в вокально-инструментальной манере (горловое пение *хай* сопровождалось аккомпанементом двухструнной щипковой лютни *хомыс* или – позднее – семиструнной щипковой цитры *чатхан*). Эпос исполнялся в смешанной форме (после стихотворно-музыкального эпизода обязательно следовала его прозаическая трансляция). Разновидностью эпоса были героико-исторические прозаические сказания *кип-чоох* с включением вокальных эпизодов, которые исполнялись в манере хай и с инструментальным сопровождением. Был известен жанр песни-плачи по умершим *сыыт*, с развитой песенной диатонической мелодикой.

Распространены песенные жанры *тахпах* (короткая песня) – песенные импровизации канонической структуры на устойчивую мелодическую формулу, требующие от певца-импровизатора *тахпахчи* качеств композитора и поэта. Поэтическая форма тахпах – два объединенных тематическим параллелизмом аллитерационных четверостишия – реализуется в строфической музыкальной форме, синтаксис которой отражает стиховую организацию. *Ыр* (длинная песня) – представляет устойчивое соединение текста и мелодии, и отличается от тахпах свободой музыкально-поэтической композиции.

Обрядовые вокальные жанры связаны со свадебным обрядом *той* (импровизационные песенные высказывания от лица свата, дружки, свахи, отца невесты, подруг невесты, "прощальная песня" невесты, застольные песни представляли собой структурно свободный музыкальный речитатив изменчивого ритма), похоронными

* Автор параграфа – О.Э. Добжанская.

Подготовка сказительницы Анны Васильевны Курбижековой к записи сказания "Хан Мирген". 1979 г. Абакан. Фото из личного архива Г.Г. Кужаковой

причитаниями (узкообъемная формульная мелодия которых отражает силлабику стиха, с обязательными репризами второй фразы в каждой полустроке). Игровым песням и песням-состязаниям юношей и девушек свойственен двух- или четырехдольный метр с ритмическими ударениями на сильных долях и симметрией структуры (вопрос-ответ). Хореография представлена круговой песней пляской замедленного темпа *ойын*, играми с элементами танцевальной пантомимы.

Музыкальные инструменты. Эталонирующее значение в культуре имела продолговатая семиструнная цитра с костяными подставками на деке *чатхан* (кызыльцы, сагайцы) или *ядыган* (качинцы), строй которой нормировал песенные звукоряды и принципы мелодического интонирования. Помимо чатхана, использовавшегося для аккомпанемента эпическому пению *кай*, лирическим песням, сольного исполнения, существовали щипковая лютня *хомыс* для сопровождения эпических сказаний, двухструнная смычковая лютня *иых* для сопровождения песен, флейта *хобрах* из ствола сухого растения у кызыльцев, сагайцев и качинцев для игры песенных мелодий и звукоподражаний голосам животных, заимствованная русская гармонь *кат комус* (качинцы).

Фоноинструменты представлены охотничьими манками на животных (манок на марала *пыргы* – конусообразная труба из двух выдолбленных половинок хвойного дерева, манок на козу *сымысхы* – двухъязычковая пищалка из бересты, *сыгыртак* – манок на рябчика-свисток из пера дикой утки или глухаря у качинцев, лук *яг* (качинцы), *чагах* (сагайцы), *окча* (моторы), скотоводческими орудиями (*камчы* – хлопаю-

щий бич, *тадырос* (кызыльцы) или *тырлос* (сагайцы) – пастушеская забчато-колесная трещотка, в литературе описаны "колокольцы на обруче" – кольцевой систр с позвонками.

Календарь. До принятия христианства предки хакасов пользовались своим календарем. Еще в период Кыргызского государства, как сообщали восточные летописи, население с помощью "двенадцати животных считают годы". В настоящее время память о двенадцатилетнем цикле (*мӱчел*) сохранили только люди самого преклонного возраста. Каждый год носил имя определенного животного, шел в определенном порядке и, согласно народным представлениям, имел свои признаки и особенности. Из пяти мӱчел составлялся "век" (*пӱкӱл*), в котором насчитывалось 60 лет. Хакасская система счета времени фиксировала суточный период, месяцы и лунные годы. Солнечными часами у хакасов служила юрта, двери которой были ориентированы на восток, а внутреннее убранство имело традиционное расположение. Когда солнце поднималось на "длину повода коня", то лучи освещали внутренний круг дымохода. Затем солнце, поднявшись на "высоту аркана", проникало к женскому изголовью кровати, что соответствовало летом 8–9 час. утра. Далее солнечный луч, медленно продвигаясь по северной (женской) стороне, освещал первую буфетную полку (*к!ч!г !лгӧр*) и к обеду достигал второй полки (*улур !лгӧр*). К 4 час. вечера луч падал на кадку с айраном. Наконец, солнце скользило по верхней части дымохода, над дверью и исчезало из юрты. Это означало, что солнце опустилось на "длину повода коня" и наступила пора загонять скот в хлева и доить коров.

Хакасский месяц насчитывал 30 дней. Он делился на две фазы: "ай наазы" – новая луна и "ай ирг!з!" – старая луна. На 14-й день наступало "белое полнолуние" (*ах толы*). 15-й день носил название "красное полнолуние" (*хызыл толы*) и был последним днем новой луны. По представлению хакасов, в день "красного полнолуния"

Хакаски-качинки демонстрируют игру на чатхане. Фото Н.В. Федорова, 1910 г. Из коллекции Музея им. Н.М. Мартьянова

месяцу обрезали горло, и он, обагренный кровью, медленно начинал умирать. Счет старой луны вели в обратном направлении. На второй день старой луны месяц исчезал из поля зрения. Время рождения нового месяца называлось "ай аразы", т.е. междулуние.

Январь по-хакасски назывался "кӱрген" – месяц Плеяд. В январе хакасы наблюдали видимое схождение Плеяд с Луной и по ним определяли характеристики будущего года. Если Луна "покрыла" Плеяды, то будет холодный год, если прошла рядом, то урожайный. В январе обычно Плеяды имели схождение с Луной на девятый день новолуния. Если Луна "соединялась" с Плеядами на восьмой или десятый день новолуния, то год обещал быть плохим.

Февраль носил название "пӧз!г" – месяц высокого восхождения солнца. По народным приметам, в это время солнце поднималось "на длину аркана". Северные хакасы, живущие в долине Июсов, именовали его "хузургул айы" – месяц орла. Это был период сильных ветров, когда сдуваются гнезда орлов. Подтаежное население Хакасии нарекло его "азыг айы" – месяц медведя. В феврале медведи, якобы, переворачиваются во сне на другой бок.

Март в степной части Хакасии именовался "хаанг", т.е. месяц возвращения перелетных птиц, гомон которых по-хакасски обозначается как "хаанг-хоонг". У северных хакасов долины Июсов он назывался "харга айы" – месяц вороны. Вороны, радуясь возвращению перелетных птиц, приветствуют их своими криками. Подтаежное население южной Хакасии именовало март "кӧр!к айы" – месяц бурундука. В это время наступал гон этих зверьков и они резвились в тайге.

Апрель по-хакасски называется "хосхар" и, вероятно, соотносится с общетюркским "кочкар" – баран. В этом месяце происходил окот овец и начиналась их стрижка. Северные хакасы, живущие в долине Июсов, апрель знают как "кӧӧк айы" – месяц кукушки. Верили, что кукушка – это девушка, которая в результате беспрерывного плача от своего горя превратилась в вещую птицу. Когда она возносилась из своей юрты в небеса, ее мачеха успела схватить за одну ногу и сняла башмачок. Поэтому считают, что у кукушки разноцветные ноги, а из снятого башмачка выросли цветы "кукушкины сапожки". В этот период, по хакасским поверьям, нельзя выходить утром на улицу натощак. Если услышишь первый раз голос кукушки, не позавтракав, то весь год будешь голодным. Поэтому необходимо обязательно промолвить "Мин тохпын" ("Я сыт), и кукушка будет обманута.

Май в степной части Хакасии носил название "силкер" и понимался как месяц одевания деревьев листвою. Подтаежные жители май обозначали как "хандых айы" – месяц заготовки кандыка, имевшего большое значение в структуре питания.

Июнь назывался "тос айы" – месяц заготовки бересты. Название сохранилось с тех времен, когда хакасы летом жили в берестяных юртах. В июле наступала сенокосная пора и поэтому он назывался "от айы" – месяц травы. Август именовался "оргах айы" – месяц жатвы.

Сентябрь величали "улгер" – месяц восхождения Ориона. Согласно хакасским легендам, Орион – это души трех маралух, превратившихся в звезды. В древние времена жил богатырь Кокетей, который вскормил собаку Хубай хус, рожденную от яйца турпана. По хакасским поверьям, турпан разбивает первое снесенное яйцо, иначе из него рождается белая мифическая собака Хубай хус. От нее не может скрыться ни один зверь, ни одна птица. Однажды Кокетей вместе с собакой Хубай хус погнался за тремя маралухами. Загнанные звери попросили помощи у богов и были взяты на небо. Кокетей был превращен в звезду Сириус (*Кӧкетей чылтыс*). Там он вместе со своей собакой должен вечно гнаться за тремя маралухами. Только в "последний год" мира Кокетей сойдет на землю и поможет людям.

Октябрь в степной части Хакасии назывался "кичкер", т.е. месяц малых морозов. Другое название этого месяца – "чарыс айы" (букв. "разделение") – связано с

осенним равноденствием. Считалось, что в это время зима вступала в борьбу с летом и поэтому половина месяца теплая, а половина – холодная.

Ноябрь был известен как "хырлас", т.е. месяц больших холодов (когда леденеют большие реки). Подтаежное население Хакасии именовало ноябрь "хуртуях айы" – месяц старухи. В этот период, как объясняют хакасы, день становился настолько короток, что пока старуха оденется, наступал вечер.

Декабрь по-хакасски называется "алай" – месяц исторжения воплей – из-за большого мороза. Подтаежное население Хакасии нарекло его "к!ч!г ай" – месяц коротких дней. В этот период высота солнца в полдень достигает "длины конских пут". Считается, что оно "заснуло". В начале января, по народным приметам, день прибавляется на "шаг птицы", а в конце месяца на "длину веревки для привязи телят".

По положению небесных светил – луны и солнца – хакасы прогнозировали изменение погоды. Когда вокруг солнца или луны появился радужный круг или радужные "уши", то это служило приметой к холоду и ненастью, т.е. зимой к снегу, а летом к дождю. Если перед восходом солнца небо обагрилось, то будет ясно. Отсутствие дождя при рождении новой луны свидетельствовало о будущем сухом месяце. Если в это время пойдет дождь (летом) или снег (зимой), ожидался дождливый или снежный месяц. Как говорили, луна умывает свое лицо. Если месяц родился лежащим, с острыми загнутыми концами, то будет холодная погода, а если стоящим со сглаженными концами – теплая. Если на восьмой день новолуния пойдет дождь, то он длился до полнолуния, а если дождя не было, то в этот отрезок времени его не ждали. Если на полнолуние не потеплело – морозы продлятся до восьмого дня "старолуния". С сочетанием небесных светил хакасы связывали не только будущие урожаи в растениеводстве, но и с тем, как будут пополняться их стада овец и лошадей.

ГЛАВА 7

СОВРЕМЕННАЯ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ И МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ В ХАКАСИИ

Республика Хакасия, как субъект Российской Федерации, возникла на политической карте в 1991 г. на волне суверенизации российских автономий. До этого времени регион входил в состав Красноярского края на правах автономной области, однако уже в конце 80-х годов стремление политической элиты области уйти из-под опеки Красноярского края просматривалось весьма отчетливо. Один из руководителей региона того времени, ныне депутат Верховного Совета Хакасии В.М. Торосов, говорит по этому поводу следующее: "С началом перестройки в Советском Союзе мы неоднократно обращались в центр с просьбами о расширении наших самоуправленческих полномочий. Поворотный шаг в этом деле произошел с приездом в Хакасию в 1989 г. генсека М. Горбачева. Когда он на месте ознакомился с экономическим потенциалом региона, похвалил его, мы осторожно ему посетовали: мол, потенциал-то у нас высок, да статус низок. Вскоре мы провели первый Съезд хакасского народа, который единодушно одобрил инициативу облсовета вынести в Верховный Совет РСФСР ходатайство об образовании Хакасской АССР, и 3 июля 1991 г. положительный результат был, наконец, достигнут*.

В настоящее время законодательную и исполнительную власти в республике образуют однопалатный Верховный Совет Республики Хакасия, состоящий из 75 депутатов, и Правительство Республики Хакасия, возглавляемое председателем. Председатель правительства избирается всем населением республики, обладающим правом голоса. Это государственное устройство не претерпело изменений за все годы трансформаций в России и, вероятно, может считаться оптимальным для субъекта Российской Федерации. Несомненно, такая политическая устойчивость благоприятно сказалась на экономике республики. Как подчеркнул в своем интервью председатель парламента республики В.Н. Штыгашев, опубликованном в местной прессе накануне годовщины создания Республики Хакасия (3 июля 2004 г.), "теперь же, когда тринадцать лет спустя ставится вопрос, чего же мы больше получили – плюсов или минусов, необходимо помнить, что главной целью преобразования была экономическая самостоятельность, возможность решать местные вопросы у себя и самим, не перекладывая на край или Российскую Федерацию. И надо сказать, что, начиная примерно с 1998 г., Хакасия постепенно демонстрирует успешность своего развития, преодолевая спад промышленного производства, повышение показателей бюджета, налоговых поступлений и других параметров социально-экономического развития. Республика имеет все перспективы в ближайшие три–четыре года войти в двадцатку развитых регионов Российской Федерации".

Местное самоуправление в Хакасии осуществляют главы районов и городов, избираемые населением, и районные (городские) Советы депутатов. В сельских поселениях представительные и исполнительные полномочия сосредоточены в лице главы села (поселка), также избираемого населением.

В конце 2004 г. в республике одновременно прошли очередные выборы главы исполнительной власти региона и депутатов республиканского парламента. Именно

* Из интервью В.М. Торосова 30 июня 2004 г. // Текущий архив Верховного Совета Республики Хакасия. № 102 (442).

На улице в с. Верх-Тёя (Усть-Чульская сельская администрация Аскизского р-на Республики Хакасия). Фото В.И. Харитоновой, 2005 г.

эти последние выборы внесли некоторое изменение в представительстве титульной национальности в республиканском парламенте, в результате которых доля хакасов в этом представительном органе заметно возросла и достигла 11 чел. Дело в том, что в пореформенные годы у хакасов, в отличие от титульных национальностей многих других республик России, наблюдалось заметное сокращение численности их представительства во властных структурах. Так, в Верховном Совете республики максимальное число хакасов – 13 чел. – было в начале 90-х годов лишь в составе первого созыва, а во втором и третьем созывах соответственно – 8 и 3.

На организационной сессии Верховного Совета республики в январе 2005 г. был утвержден состав президиума нового парламента. Его национальный состав выглядит более сбалансированным, чем в предыдущие созывы. Так, руководить деятельностью законодателей будет Президиум, состоящий из 12 членов, среди которых трое – представители титульной национальности республики, в том числе председатель Верховного Совета. Было объявлено о формировании фракций в Верховном совете Республики Хакасия. О своем создании заявили группы депутатов, собравшиеся "под знамена" "Единой России", "Хакасии", "Родины", ЛДПР и довольно редкой для региональной политической арены Партии пенсионеров.

Руководство республики старается уделять должное внимание вопросам межэтнического взаимодействия и стабильности. В августе 1997 г. в ходе проведения торжественных мероприятий, посвященных 290-летию вхождения Хакасии в состав Российского государства, состоялось подписание соглашения о сотрудничестве между правительством республики и Чон-Чобі – исполнительным органом Съезда

* Материалы получены в пресс-службе правительства Республики Хакасия.

хакасского народа. Это важное событие среди действий, направленных на формирование механизма реализации государственной национальной политики. В настоящее время деятельность республиканского правительства в сфере национальной политики и межнациональных отношений обеспечивает Комитет по делам национальностей при правительстве Республики Хакасия. В республике действует Координационный совет по межнациональным отношениям при правительстве Республики Хакасия, который функционирует на основе Соглашения о социальном партнерстве, гражданском мире и согласии между правительством Республики Хакасия и общественными объединениями, в том числе национально-культурными (заключено 28 июня 2001 г.). На основе этого соглашения была образована Общественная палата – постоянно действующий консультативный орган при правительстве Республики Хакасия.

Однако нельзя не сказать и о том, что за годы реформ, как показали этносоциологические исследования последних лет в Хакасии, в целом усилилось отчуждение между населением и властью, снизилась возможность людей влиять на политику органов государственного управления и местного самоуправления. Реформы, по мнению жителей республики, не привели к декларируемому расширению свобод и демократизации общества, к росту политической активности граждан. Снизилась в пореформенный период степень уверенности людей в благоприятном будущем своих народов (*Попков, Костюк, Тугужекова*, 2003. С. 124). Несмотря на то что политическое пространство Хакасии включает в себя довольно много общественно-политических образований, степень участия граждан в их деятельности выглядит очень невысокой. Так, половина жителей столицы республики не принимают участие в их деятельности и не интересуются политикой. А ряды тех, кто определился со своими политическими предпочтениями, по мнению специалистов, представляют из себя распыленные, четко не оформленные общественные структуры (*Алексеев, Остапенко*, 2005. С. 277).

В настоящее время в Республике Хакасия действует 31 национальное республиканское общественное объединение*. В общественной и культурной жизни республики наиболее заметна деятельность таких общественных объединений как Хакасская региональная общественная организация российских немцев "Видергебурт", культурно-национальная общественная организация "Полония", Хакасский республиканский еврейский национально-культурный центр "Ха-тиква", Хакасский республиканский армянский национально-культурный центр "Наири", Хакасская республиканская грузинская общественная организация "Грузия" и др.

В числе наиболее известных непосредственно хакасских объединений следует назвать республиканское общественно-политическое движение Совет старейшин родов хакасского народа, лигу хакасских женщин "Алтынай", "Союз женщин Хакасии", а также "Клуб деловых женщин". По этническому составу первые две из них чисто хакасские, две другие – преимущественно хакасские. Есть у них, в частности у женских организаций, политические лозунги: например, реализация прав женщин во всех сферах жизнедеятельности, особенно во властных структурах. И все же основная их деятельность сводится к тому, чтобы помочь обездоленным, в первую очередь, детям, оставшимся без попечения родителей, а также малообеспеченным и многодетным семьям. В последние годы в связи с резким ухудшением ситуации одним из направлений их деятельности стала борьба с алкоголизмом и наркоманией в хакасских семьях. Большую работу эти организации проводят в сельской местности. Заслуживает особого внимания инициатива Совета старейшин, выступившего с призывом ко всем хакасам взять из детских домов в семьи осиротевших детей из своего рода.

Хакасскими общественными объединениями республики были проведены следующие наиболее значимые мероприятия: X съезд хакасского народа, круглый стол

* Материалы получены в Министерстве юстиции Республики Хакасия.

"Положение хакасских женщин на рынке труда", республиканские праздники "Чыл пазы" (хакасский Новый год) и "Тун пайрам", слет-парад родов хакасского народа Ширинского р-на "Солбан"; проведение праздника "Возвращение Хуртуйах Тас", посвященного возвращению священного изваяния хакасского народа на исконное место близ аала Анхаков Аскизского р-на. В конце 2003 г. впервые состоялся I республиканский фестиваль народного творчества общественных объединений Республики Хакасия "Многоголосье земли хакасской", в котором участвовали коллективы 17 национальных объединений Республики Хакасия.

Общественный резонанс получил X съезд хакасского народа, созванный 28 февраля 2003 г. по инициативе ряда хакасских общественных объединений и республиканских творческих организаций. Главным на повестке дня был вопрос о современном состоянии хакасского народа. На съезде обсуждалась проблемы безработицы, алкоголизации, деградации, разрушения традиционного уклада жизни хакасов. Примечательно, что правительство Республики Хакасия по обращению X съезда хакасского народа и, "учитывая, что на состояние республики существенное влияние оказывает социальное самочувствие хакасского населения, которое преимущественно проживает в сельской местности и в значительной мере испытывает на себе все тяготы проводимых реформ, приняло постановление "О реализации предложений X съезда хакасского народа" (№ 164)*.

Если говорить о том, что же отстаивают политики-хакасы, то прежде всего это права хакасского народа как национальности, давшей название республике. Это включает в себя и необходимое представительство во всех уровнях власти, и развитие национальной культуры, языка и т.д. Пожалуй, в более аккумулированном виде эти требования хакасских политиков представлены в программе и заявлениях вышеназванного республиканского общественно-политического объединения Совета старейшин родов хакасского народа. Кроме того, хакасские политики являются членами популярных среди населения региональных партий и движений, выступающих за политическую стабильность, в поддержку курса президента в регионах, и отстаивающих социальные гарантии, а также повышение уровня жизни населения.

Убедительным подтверждением постепенного проникновения в духовный мир жителей Хакасии национально-культурных символов можно считать массовый характер празднований дат, связанных с народными традициями и обычаями. Например, в республике стало традицией ежегодно отмечать такие исконно национальные праздники хакасов как день весеннего равноденствия Чыл пазы и Тун пайрам. Последний был восстановлен усилиями творческой интеллигенции и первое время отмечался лишь в Аскизском р-не. По инициативе общественной организации "Национальная память" Верховным Советом и правительством республики введен государственный праздник "Дни тюркской письменности и культуры". Национальная хакасская культура нашла свое отражение и в государственных символах республики – гербе и флаге. Новостройки в городах и районных центрах республики все чаще украшаются архитектурными элементами, традиционным для хакасов орнаментом и узорами.

Известно, что с начала 1990-х годов во всех без исключения российских регионах наблюдался рост религиозной активности. Не стала исключением и Хакасия. Отмечаемый исследователями рост религиозного сознания среди хакасского населения прежде всего был связан с процессами национально-культурного возрождения, что, в свою очередь, послужило индикатором этнического сплочения. К числу особенностей периода религиозного возрождения хакасов, пожалуй, следует отнести тот факт, что, несмотря на проведенную в прошлом среди них христианизацию, сегодня значительная часть хакасов обратилась не к православию, а к своим тради-

* Материалы получены в пресс-службе правительства Республики Хакасия.

ционным народным верованиям – в частности, шаманизму. Вместе с тем перечень действующих сегодня в республике конфессий весьма широк. По данным Министерства юстиции республики, в Хакасии в настоящее время ведут свою деятельность 30 конфессий и разных религиозных течений. Из имеющихся 170 религиозных объединений 65 имеют права юридического лица, 105 действуют без государственной регистрации. Практически половину всех религиозных объединений составляют протестантские религиозные объединения (50%), пятая часть (20%) приходится на новые религиозные движения, которые обычно принято называть деструктивными тоталитарными сектами, около 18% – общества традиционной религии хакасского народа, а также мусульмане, католики, старообрядцы, почти 16% – приходы Русской православной церкви*. При этом среди членов этих организаций, особенно протестантских, довольно высок процент молодежи и наблюдается тенденция дальнейшего их роста. Благодаря политике протекционизма, проводимой правительством по отношению к имеющимся в республике конфессиям, в религиозной сфере отмечается стабильность, сохранение межконфессионального мира.

В культурной жизни хакасов одними из самых острых на сегодняшний день остаются проблемы сохранения и функционирования хакасского языка, его социального статуса. Не случайно, согласно классификации ЮНЕСКО, хакасский язык входит в группу языков, которым грозит опасность исчезновения. В то же время по данным Всероссийской переписи населения 2002 г., у хакасов отмечается довольно высокий уровень владения родным языком – 96,9%, что свидетельствует о резком росте числа знающих родной язык (Национальный состав и владение языками.., 2004. С. 158). Данное обстоятельство, на наш взгляд, объясняется прежде всего несколько завышенной самооценкой владеющих языком, своего рода следствием известных процессов национального возрождения, наблюдавшихся в 1990-е годы в регионах Российской Федерации, когда, например, в Хакасии рост этнического самосознания титульной национальности республики наиболее отчетливо обозначился в обращении к родному языку. Вместе с тем, по нашему убеждению, полученные в ходе проведения переписи данные все же не совсем адекватно отражают реально сложившуюся на сегодняшний день языковую ситуацию в названных регионах. Вероятно, отчасти это объясняется нечеткой формулировкой вопросов, что свидетельствует о недостаточной методической проработке переписного листа. По этой причине, говоря о положении родного языка в данном регионе, мы главным образом будем опираться на материалы разных этносоциологических исследований и результаты нашей полевой работы.

Исторически сложилось так, что хакасы в подавляющем большинстве свободно владели русским языком. Материалы последней переписи населения (2002 г.) показали, что численность хакасов, знающих русский язык, достигла 98,6% (Национальный состав и владение языками.., 2004. С. 24). По данным опроса по проекту "Этнорегиональные модели адаптации к условиям трансформирующегося общества (постсоветский опыт)", осуществленного в 2003 г. в Хакасии, "совершенно свободно владеет русским, думает на этом языке" 68% и "довольно свободно говорит" 29% хакасов**. Несмотря на то, что 80% опрошенных хакасов считают родным языком язык своей национальности (правда, среди молодежи, в группе 20–24-летних, численность таковых равна только 56%), пятая часть "говорит на хакасском языке

---

* Материалы получены в Министерстве юстиции Республики Хакасия.

** Данное исследование было осуществлено в Хакасии в 2003 г. в рамках исследовательского проекта "Этнорегиональные модели адаптации к условиям трансформирующегося общества (постсоветский опыт)", поддержанного РГНФ (№ 03–01-00042а). Руководитель проекта – Л.В. Остапенко, руководитель исследования в Хакасии – З.В. Анайбан. Согласно выборке, было опрошено 600 столичных жителей республики, в том числе 300 хакасов – представителей титульной национальности – и 300 русских. Целью исследования было изучение масштабов и степени адаптации населения Республики Хакасия в новых социально-экономических условиях.

с большими затруднениями" и каждый десятый "вообще не говорит на своем языке". Из них только менее половины совершенно свободно владеет родным языком (42%). Данное обстоятельство сложилось не "вдруг" и не "сегодня" и имеет уже свою историю. Достаточно сказать, что подобная ситуация с родным языком отмечалась на протяжении последних нескольких десятилетий. По данным статистики в начале 1990-х годов не знали родного языка 24% хакасов (*Боргоякова*, 2000. С. 21). По мнению местных филологов, даже те хакасы, которые знают родной язык, характеризуются "ограниченными знаниями" хакасского языка и не имеют активной языковой практики. По результатам опроса, лишь около 5% хакасов разговаривают дома "только на хакасском языке", около трети "только на русском" (27%) и две трети на обоих языках (67%). Кроме того, ни один опрошенный из числа титульной национальности не назвал хакасский язык в качестве основного языка общения на работе. На наш взгляд, при всем том, что русский язык был и остается языком межнационального общения во всех российских регионах, столь пассивное использование родного языка, в первую очередь в семейно-бытовой сфере, следует рассматривать как не совсем благоприятное явление для сохранения хакасского этноса.

По мнению специалистов, ситуация усугубляется еще и тем, что при всей своей малочисленности хакасы в республике расселены дисперсно, что, естественно, не способствует широкому распространению хакасского языка и его активному применению в повседневной жизни. В этой связи нельзя не сказать и о том, что во многих хакасских семьях не уделяется достаточного внимания, а порой игнорируется использование родного языка как языка общения в семье, где собственно должны закладываться основы и первые навыки владения языком. Возможно, это следует рассматривать как отголоски языковой политики советских времен, когда знание хакасского языка оценивалось как нечто не престижное и не обязательное. Сегодня же хакасская речь все больше слышна на улицах города, ощущается все большее ее использование в повседневном общении, особенно среди хакасской интеллигенции.

На хакасском языке в республике издается несколько газет, ежедневно в течение сорока минут выходят телевизионные и радиопередачи на хакасском языке. В республиканском театре действует национальная труппа, ставятся спектакли, написанные на хакасском языке. В то же время пресса, радио и телевидение испытывают недостаток в профессиональных журналистах, радио- и телеведущих, знающих на должном уровне хакасский язык что, бесспорно, свидетельствует о его недостаточном распространении среди самих хакасов. Между тем, экспертный опрос по теме "Проблемы развития хакасского этноса в условиях российских реформ 1990-х годов", осуществленный в Хакасии под руководством новосибирских социологов в рамках общего проекта "Этносоциальные процессы в Центральной Азии: Евразийская перспектива" (1999 г.), показал, что, по мнению экспертов-хакасов, для расширения круга знающих хакасский язык необходимо, в том числе, увеличить количество часов вещания на радио и телевидении (*Костюк, Попков, Тугужекова*, 2000. С. 25–26). В эту схему укладываются и результаты опроса 2003 г. Так, в подавляющем большинстве хакасы читают газеты, слушают радио, смотрят телепередачи на обоих языках (от 60% до 80%), примерно треть из них – только на русском (от 20 до 38% опрошенных), а использование в данном случае "только хакасского языка" вообще не отмечается. Вместе с тем, как отмечает в своем исследовании В.П. Кривоногов, в данном случае сказывается и то обстоятельство, что "несмотря на успехи национальной литературы и книгопечатания за последние десятилетия объем этой литературы до сих пор невелик, и не удовлетворяет современного читателя. Изучение книжного фонда сельских библиотек показало, что книги на хакасском языке составляют обычно 1–3% общего числа" (*Кривоногов*, 1996. С. 90).

В этом плане гораздо лучше обстоят дела в системе школьного образования. На протяжении последних десяти лет в школах отмечается тенденция расширения

Школа в с. Ооты Аскизского р-на. Фото В.И. Харитоновой, 2005 г.

преподавания хакасского языка. Сегодня в 78 школах (27% от всего числа общеобразовательных школ) хакасский язык преподается как учебный предмет с 1-го по 11-й классы. В 17 национальных школах обучение в начальных классах ведется на хакасском языке. В настоящее время хакасский язык изучается во многих дошкольных учреждениях республики (*Боргоякова*, 2000. С. 20).

Республика Хакасия традиционно относится к регионам со стабильно ровными межнациональными отношениями. Главным фактором, определяющим состояние межэтнических отношений в республике, как отмечают исследователи, является уровень этнической толерантности основных этнических групп Хакасии. В данном случае стабильному фону способствует отсутствие религиозной розни и изоляционизма этнических общностей, позиция национальной и в целом республиканской интеллигенции, а также взвешенная политика местного правительства. В республике нет региональных политических сил, вооруженных идеями националистического радикализма (*Она же*, 1998. С. 27). Добавим также, что благоприятное развитие этнического взаимодействия в данном регионе в немалой степени определено особенностями национального характера самих хакасов, которым присуще спокойствие, рассудительность, неспешность в своих начинаниях.

О климате межэтнического взаимодействия в республике можно судить и по оценкам самих жителей, полученных в ходе реализации разных этносоциологических исследований в Хакасии. По данным вышеназванного опроса 2003 г. по проекту "Этнорегиональные модели адаптации к условиям трансформирующегося общества (постсоветский опыт)" негативную оценку межнациональных отношений дали лишь 5% опрошенных. При этом в ответах, данных хакасскими респондентами, имеются определенные гендерные различия. Хакасские мужчины воспринимают сложившиеся в республике межэтнические отношения наиболее спокойно. Женщины-

Таблица 1

Оценка состояния межнациональных отношений в Хакасии, (опрос 2003г., %)

№	Варианты ответов	Хакасы		
		всего	мужчин	женщин
1.	Отношения нормальные, спокойные	45	52	40
2.	В целом нормальные, но временами ухудшаются	43	38	47
3.	Отношения напряженные	5	5	5
4.	Другое	1	1	1
5.	Затрудняюсь ответить	6	4	7
6.	Итого	100	100	100

хакасски несколько чаще, чем мужчины, указывают на ухудшение климата межэтнического взаимодействия (см. табл. 1).

Позитивным явлением можно назвать сравнительно высокий уровень удовлетворенности хакасов их отношениями с представителями других национальностей (см. табл. 2). Подобные позитивные оценки свидетельствуют в целом о сравнительно благоприятной атмосфере взаимоотношений людей в республике, что, несомненно, служит укреплению стабильности в обществе, благоприятной почвой для проведения в нем тех или иных преобразований, в том числе оптимизации процесса адаптации жителей республики к рыночным условиям (*Анайбан, Остапенко, Субботина,* 2000. С. 3, 15).

Важно обратить внимание на оценку динамики межнациональных отношений в республике. Материалы экспертного опроса, реализованного в Хакасии по теме "Проблемы развития хакасского этноса в условиях российских реформ 1990-х годов", показали, что основная часть опрошенных хакасов (59%) отметили стабильность этнических отношений на протяжении 90-х годов, 7% полагали, что они улучшились и 13% считали, что за эти годы взаимоотношения ухудшились (*Костюк, Попков, Тугужекова,* 2000. С. 10).

Вместе с тем межэтническая ситуация в республике была не всегда столь безоблачна. Многие исследователи по результатам проведенных в 1990-е годы исследований, отмечая присутствие в республике скрытой формы межнациональной напряженности, напрямую связывали это явление с резким ухудшением условий жизни населения, углублением социального неравенства (Жители Хакасии о своей жизни, 1994. С. 13, 31). Кроме того, в начале 1990-х годов в республике имели место случаи

Таблица 2

Степень удовлетворенности жителей Хакасии
взаимоотношениями с людьми других национальностей (опрос 2003 г., %)

№	Варианты ответов	Национальности	
		русские	хакасы
1.	Полностью удовлетворен	43	24
2.	Скорее удовлетворен	42	54
3.	Скорее неудовлетворен	2	9
4.	Полностью неудовлетворен	1	3
5.	Затрудняюсь ответить	12	10
6.	Итого	100	100

обострения отношений между хакасами и русскими в этнополитической сфере. Тем не менее подобные трения были скорее исключением и не оказали серьезного дестабилизирующего влияния на развитие этнополитической и межэтнической ситуации в регионе в целом (*Юраков*, 2000. С. 282). Как показали опросы жителей Хакасии, в настоящее время все еще имеются проблемы в сфере культуры межнационального общения, в первую очередь выражающиеся в проявлении негативных этнических стереотипов и предрассудков.

Особо подчеркнем, что по результатам исследования 2003 г. в ряду трудностей приспособления к новым условиям жизни "современную межэтническую ситуацию (рост межэтнической напряженности)" указали как среди хакасов, так и среди местных русских лишь от 2 до 5%. Что касается вопроса о перспективах развития межнациональных отношений в республике, то две трети хакасов полагают, что в обозримом будущем отношения между лицами разных национальностей в Хакасии либо улучшатся, либо же останутся прежними, т.е., по крайней мере, ухудшения не произойдет. Следовательно, потенциал сдерживания и предотвращения межэтнической напряженности в республике достаточно велик и он реально функционирует (Там же. 2000. С. 300).

В заключение целесообразно рассмотреть, что же является основной составляющей этнической идентичности у хакасов – государствообразующей нации Республики Хакасия? Этот аспект имеет особую значимость, поскольку этническая идентичность означает не только ощущение людьми своей принадлежности к тому или иному этносу, но и еще то, как они представляют свою республику и как они себя соотносят с ней, насколько происходящие в регионе процессы понятны и близки им. Многие современные авторы, основываясь на результатах социологических исследований, подчеркивали, что социальный оптимизм населения способствует экономическому росту страны, так как помимо экономических факторов людей сплачивает чувство единения со своим народом, возникает "чувство команды", "командный дух". Все это, в конечном счете, благоприятствует улучшению жизни этноса в целом.

По результатам опроса 2003 г. хакасы чаще ощущают себя "в равной мере представителями Республики Хакасия и Российской Федерации" (58%). Лишь 4% хакасов считают себя "больше представителем Российской Федерации" или "только представителем Российской Федерации". В то же время среди хакасов по сравнению с местными русскими почти втрое выше доля тех, кто ощущает себя "больше представителем республики" или "только представителем республики" – соответственно 37% хакасов против 14% русских.

Представляют интерес в этой связи мнения жителей относительно того, что является для них Родиной: среди предложенных вариантов большинство хакасских респондентов выбрали ответ "моя Родина – республика, в которой я живу" (60%). Есть и те, кто считает своей родиной СССР – 7%.

Из всего числа опрошенных идентифицируют себя со своим этносом среди хакасов 95%. Численность хакасов, для кого их этническая принадлежность представляется весьма значимой, достигает 76%. Доля тех, кто ответил, что для них национальная принадлежность "мало значима" или "совсем не значима", составляет среди них 20%.

В этой связи следует отметить, что специалисты, изучавшие динамику национально-смешанной брачности у хакасов, выявили, что, несмотря на довольно высокий уровень заключенных смешанных браков среди хакасов, этот фактор не несет прямой угрозы депопуляции и ассимиляции хакасов, поскольку довольно значительная доля детей в этнически смешанных семьях считают себя хакасами. В то же время многие национальные особенности у них ослаблены, среди них можно чаще встретить не владеющих хакасским языком, не знакомых со многими элементами национальной культуры (*Кривоногов*, 1996. С. 124, 130, 133).

Ценность национальной идентичности в сознании хакасов заметно укрепилась в последние годы. Особенности отношения к своей этнической принадлежности проявляются во многих аспектах жизнедеятельности опрошенных. Например, отвечая на вопрос о том, кем бы Вы хотели видеть своих детей, представители титульной национальности наряду с такими позициями, как "людьми, имеющими хорошую работу", "людьми с высшим образованием", "богатыми, состоятельными людьми", указали, в отличие от русских, также на необходимость "знания языка и культуры моей национальности". Такое суждение высказали в равной мере как представители старших возрастов, так и молодежь.

В настоящее время в структуре этнического сознания хакасов важное место занимает и чувство общности исторической судьбы, прошлого народа. Подтверждением тому служат результаты упомянутого экспертного опроса 1999 г. Так, эксперты, давая оценку изменениям различных сторон жизни хакасского народа, в первую очередь указали на то, что за годы реформ улучшилось национальное самосознание и развитие духовной культуры хакасов (каждый второй опрошенный) (*Кривоногов*, 1996. С. 36, 38).

Таким образом, сложившуюся современную этнополитическую и межэтническую ситуацию в Республике Хакасия можно отнести к числу наиболее благоприятных и стабильных. Наблюдаемый в республике позитивный климат межэтнического взаимодействия в значительной мере способствует оптимизации адаптации населения к новым социально-экономическим реалиям. Несмотря на невысокую в целом степень общественно-политической активности жителей Хакасии, хакасы, благодаря участию в организациях, выражающих этнополитические и этнокультурные интересы хакасского народа, выглядят более общественно активными, нежели русские. Отмеченная актуализация процессов этнокультурного развития способствует росту этнического самосознания хакасов, что на данном этапе для хакасского народа является, несомненно, важным и необходимым.

БИБЛИОГРАФИЯ

Абдрахманов М.А. Особенности развития словарного состава при диалектно-языковом смешении (на материале некоторых групп лексики тюркского говора дер. Эушта Томского района) // Уч. зап. ТГПИ. Томск, 1959. Т. XVIII. С. 195–220.

Абдыкалыков А. Переселение енисейских киргызов в начале XVIII в. и их историческая судьба // Этнические культуры Сибири: Проблемы эволюции и контактов. Новосибирск, 1986. С. 81–99.

Абдыкалыков А. Енисейские киргизы XVII веке. Фрунзе, 1968.

Аборигены Кузбасса. Современные этнополитические процессы / Сост. В.М. Кимеев, В.В. Ерошов. Кемерово, 1997. 304 с.

Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.

Административно-территориальное деление Сибири: Справочник. Новосибирск, 1966. 220 с.

Адрианов А.В. Айран в жизни минусинского инородца // Зап. РГО. Отд. этнографии. СПб., 1909. Т. 34. С. 489–524.

Адрианов А.В. Кузнецкий край // Живописная Россия. СПб; М., 1884. Т. XI. С. 273–302.

Адрианов А.В. Путешествие А.В. Адрианова в 1883 г. // Изв. имп. РГО. СПб., 1883. Т. XIX, вып. 5.

Адрианов А.В. Путешествие в Кузнецкий край // Изв. имп. РГО. СПб., 1881. Вып. 4, отд. 2.

Адрианов А.В. Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное в 1881 г. // Зап. ИРГО. СПб., 1888а. Т. XI. С. 147–422.

Адрианов А.В. Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное летом 1883 г. по поручению ИРГО и его Западно-Сибирского отдела членом-сотрудником А.В. Адриановым. Предварительный отчет. Омск, 1888б.

Адрианов А.В. Сööки и шуточные характеристики инородческих родов (сööков) // *Потанин Г.Н.* Очерки северо-западной Монголии. СПб., 1883. Вып. IV. С. 936–941.

Адрианов А.В. Шагаа. Сойотский Новый Год. Кызыл, 1993 (Томск, 1917).

Ай-Толай, Алтын-Сом. Поэмы по мотивам шорского эпоса / Пер. с шорского А.И. Смердова. Новосибирск, 1972.

Ай-Толай. Героические поэмы и сказки Горной Шории. Новосибирск, 1948.

Аксянова Г.А. Одонтологическое исследование в Горной Шории // Полевые исслед. Ин-та этнографии. 1983. М., 1987. С. 98–105.

Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1842. Т. 4. 501 с.

Алгазин В.С. Растительное сырье Новосибирской области. Новосибирск, 1944. 74 с.

Александровский В.П. Волостное районирование Томской губернии // Экономические очерки Томской губернии. Томск, 1925. С. 46–102.

Алексеев В.П. Антропологические данные и проблемы происхождения шорцев // Уч. зап. ХакНИИЯЛИ. Абакан, 1965. Вып. XI. С. 86–100.

Алексеев В.П. География человеческих рас. М., 1974. 352 с.

Алексеев В.П. К происхождению кумандинцев // Уч. зап. Горно-Алтайского науч.-исслед. ин-та истории, языка и литературы. Горно-Алтайск, 1964. Вып. 6. С. 53–58.

Алексеев В.П. Краниология хакасов в связи с вопросами их происхождения // Тр. Киргизской комплексной археолого-этнограф. экспедиции. М., 1960. Т. 4. С. 269–364.

Алексеев В.П. Основные этапы истории антропологических типов Тувы // СЭ. 1962. № 3. С. 49–58.

Алексеев В.П. Очерк палеоантропологии Тувинской автономной обл. // Антропологический сб. М., 1956. Вып. 1. С. 378–380.

Алексеев В.П. Палеоантропология Алтае-Саянского нагорья в эпохи неолита и бронзы // Антропологический сб. (М., 1961. Вып. 3. С. 107–206. (ТИЭ. Нов. сер. Т. 71).

Алексеев В.П. Черепа из древних погребений на территории Тувы // УЗ ТНИИЯЛИ. Кызыл, 1955. Вып. 1. С. 103–108.
Алексеев В.П. Происхождение хакасского народа в свете данных антропологии // Матер. и исслед. по археологии, этнографии и истории Красноярского края. Красноярск, 1963. С. 135–164.
Алексеев В.П., Гохман И.И. Антропология азиатской части СССР. М., 1984. 208 с.
Алексеев М.П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей. Иркутск, 1941.
Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. 317 с.
Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1992. 242 с.
Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984. 232 с.
Алексеев О.К. "Јимей-Ару ла Шимей Ару" // Алтай баатырлар. Горно-Алтайск, 1964. Т. 4. С. 65–107 (1875 стих. строк).
Алексеев П.М., Остапенко Л.В. Адаптация жителей Абакана к условиям политической модернизации // Постсоветская Хакасия: трансформационные процессы и этнорегиональные модели адаптации: Этносоциологические очерки. М., 2005. С. 245–280.
Алексеев Э.А. Раннефольклорное интонирование: Звуковысотный аспект. М., 1986.
Алтай јанг / Сост. М.П. Чочкина, В.А. Муйтуева. Горно-Алтайск, 1995 (на алтайск. яз.).
Алтай баатырлар. Горно-Алтайск, 1974. Т. VIII.
Алтай баатырлар. Горно-Алтайск, 1995. Т. XVII.
Алтай кеп-куучындар / Сост. Е.Е. Ямаева и И.Б. Шинжин. Горно-Алтайск, 1994 (на алтайск. яз.) 415 с.
Алтай фольклор. К.И. Максимовтынг телеут диалект тилле јууган фольклор бичимелдериненг (Алтайский фольклор. Из записей К.И. Максимова, собранных на телеутском диалекте). Горно-Алтайск, 1995.
Алтай: Историко-стат. сб. Томск, 1890.
Алтайская духовная миссия в 1909 г. // Православный благовестник. М., 1910. Т. 1. № 11. С. 472.
Алтайская духовная миссия в 1911 г. // Православный благовестник. М., 1912. Т. 1. № 6. С. 244–340.
Алтайская и киргизская миссии Томской епархии в 1892 г. Бийск, 1893.
Алтайские героические сказания. Кан-Алтын. Исполнитель Т.А. Чачияков. Новосибирск, 1997 (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
Алтайские народные сказки. Новосибирск, 2002 (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
Алтайский национальный костюм. Горно-Алтайск, 1990. 80 с.
Алтайско-Томская часть Сибири по данным сельскохозяйственной переписи 1916 г. Томск, 1927.
Алтайский фольклор: (Матер. по чалканскому диалекту). Горно-Алтайск, 1988. 216 с.
Алтайцы (Матер. по этнической истории). Алтай улус (Этнолык тӱкизи аайынча јуунты) / Сост. Н.В. Екеев. Горно-Алтайск, 2005. 175 с.
Амшина Х.Ч. Ономастикон сибирских татар (на материале Тюменской области). Тюмень, 1999. Ч. 1. 240 с.; Ч. 2. 216 с.
Анайбан З.В. Женщины Тувы и Хакасии в период российских реформ. М., 2005.
Анайбан З.В., Остапенко Л.В., Субботина И.А. Уровень удовлетворенности русских и хакасов различными аспектами жизни в условиях трансформирующегося общества (по материалам этносоциологического исследования в Хакасии) // Информ.-аналит. бюл. М., 2003. № 2. 17 с.
Андриевич В.К. К истории Сибири. СПб., 1889. Ч. I. 220 с.
Анохин А.В. Азиатская музыка тюркских и монгольских племен. Рукоп. // Архив ИГИРА; Архив ГАОМ.
Анохин А.В. Богатырский эпос. Рукоп. // Архив ГАОМ.
Анохин А.В. Душа и ее свойства по представлению телеутов // Сб. МАЭ. Л., 1929. Т. VIII. С. 253–269.
Анохин А.В. Кузнецкие инородцы Томской губернии // Шорский сб.: Историко-культурное и природное наследие Горной Шории. Кемерово, 1994. Вып. 1. С. 49–64.

Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии // СМАЭ. Пг., 1924. Т. IV, вып. 2. 152 с.

Анохин А.В. Музыкальная этнография. Рукоп. // Архив ГАОМ.

Анохин А.В. Народное песенное музыкальное творчество алтайцев, монголов, шорцев: Доклад, читанный в отделении Томского Русского музыкального общества 20 марта 1908 г. рукоп. // Архив ИГИРА. Папка ФМ № 115; Архив ГАОМ.

Антропова В.В. Лодки // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961а. С. 107–130.

Антропова В.В. Лыжи народов Сибири // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961б. С. 5–36, 83.

Антропова В.В. Лыжи народов Сибири // Сб. МАЭ. 1953. Т. 14. С. 5–36.

Антропо-экологические исследования в Туве. М., 1984. 224 с.

Антропоэкология Центральной Азии. М., 2005. 328 с.

Аравийский А.Н. Шория и шорцы // Тр. Томского краевого музея. 1927. Т. I. С. 125–138.

Араличев И.В. В Горной Шории // Дружба народов. 1952. № 5. С. 216–227.

Арзыматов А. Передвижение енисейских киргизов в Или-Иртышское междуречье в XVIII веке // Матер. по истории и экономике Киргизии. Фрунзе, 1963. С. 119–148.

Аристов Н.А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности // Живая старина. 1896. Вып. 3–4. С. 277–456.

Асиновская А. Хакасы // Музыкальная культура Сибири. Новосибирск, 1997. Т. 1, кн. 1: Традиционная культура коренных народов Сибири / Гл. ред. Шиндин Б.А. С. 307–345.

Асиновская А.А., Шевцов В.Н. О музыкально-драматургических закономерностях хакасского героического эпоса (на примере сказания "Хан Кичегей") // Музыкальное творчество народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1986. С. 73–110.

Афанасьев А.Г., Бедин В.И., Кимеев В.М. Экомузей "Чолкой" // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М., 1994. С. 7–13.

Ахатов Г.Х. Выступление // Вопросы диалектологии тюркских языков. Казань, 1960. С. 106–107.

Ахатов Г.Х. Диалект Западно-Сибирских татар. Уфа, 1963. 195 с.

Бабушкин Г.Ф. О шорской диалектологии // Вопросы диалектологии тюркских языков. Фрунзе, 1968. С. 120–122.

Бабушкин Г.Ф. Орфография шорского литературного языка. Новосибирск, 1938. 49 с.

Бабушкин Г.Ф., Донидзе Г.И. Шорский язык // Языки народов СССР: Тюркские языки. М., 1966. Т. 2. С. 467–481.

Багашев А.Н. Антропологический состав средневекового населения Среднего Прииртышья // Палеоантропология и археология Западной и Южной Сибири. Новосибирск, 1988. С. 22–54.

Багашев А.Н. Палеоантропология Западной Сибири. Лесостепь в эпоху раннего железа. Новосибирск, 2000. 373 с.

Багашев А.Н. Этническая антропология тоболо-иртышских татар. Новосибирск, 1993. 152 с.

Багашов А.Н., Юрина Л.Г. Группы крови системы АВО и резус (Д) у тарских татар // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий: Тез. докл. по антропологии, археологии и этнографии. Омск, 1984. С. 36–40.

Байлагашев В.А. Этноним народа и его культура // Деятельность Андрея Ильича Чудоякова и духовное возрождение шорского народа. Новокузнецк, 1998. С. 17–22.

Бакай Н. Легендарный Ойрот-хан // Сибирские огни. 1926. № 4.

Балахничева Н.В., Самойлов А.В. К оценке здоровья детей телеутов // Молодые ученые – здравоохранению. Новокузнецк, 1989а. С. 8–9.

Балахничева Н.В., Самойлов А.В. Малые пороки развития в популяции телеутов // Молодые ученые – здравоохранению. Новокузнецк, 1989б. С. 99–101.

Бантыш-Каменский Н. Дипломатическое собрание дел между Российским и Китайским государством с 1619 по 1792 гг. Казань, 1882.

Бараба: Историко-статистические этнографические и экономические очерки // Сибирский вестн. 1893. № 73.

Бартольд В.В. Система счисления орхонских надписей в современном диалекте // *Бартольд В.В.* Сочинения. М., 1965. Т. 5. С. 363–364.

Басандайка. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1947. 220 с.;
Баскаков Н.А. Введение в изучение тюркских языков. М., 1969. 383 с.
Баскаков Н.А. Алтайская семья языков и ее изучение. М., 1981.
Баскаков Н.А. Алтайский язык (введение в изучение алтайского языка и его диалектов). М., 1958. 115 с.
Баскаков Н.А. Алтайский язык // Языки народов СССР. М., 1966. Т. 2: Тюркские языки. С. 506–522.
Баскаков Н.А. Диалект кумандинцев (куманды-кижи): грамматический очерк, тексты, переводы и словарь. М., 1972.
Баскаков Н.А. Диалект лебединских татар-чалканцев (куу-кижи). М., 1985. 233 с.
Баскаков Н.А. Диалект черневых татар (туба-кижи). Грамматический очерк и словарь. М., 1966.
Баскаков Н.А. Диалект черневых татар (туба-кижи). Тексты и переводы. М., 1965.
Баскаков Н.А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая (Термины, их значение и этимология) // СЭ. 1973. № 5. С. 108–113.
Баскаков Н.А. К вопросу о классификации тюркских языков // Изв. Академии наук СССР. Отд. литературы и языка. М., 1952. Т. IX, вып. 2. С. 131–132.
Баскаков Н.А. Тюркские языки. М., 1960. 242 с.
Баскаков Н.А., Тощакова Т.М. (сост.) Ойротско-русский словарь. М., 1947.
Батьянова Е.П. Ашкыштымы // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М., 1994. С. 14–27.
Батьянова Е.П. Генеалогические представления телеутов // Традиционное мировоззрение и культура народов Сибири и сопредельных территорий. Улан-Удэ, 1990а. С. 44–46.
Батьянова Е.П. К портретам сибирских шаманов // Полевые исследования ИЭА РАН. М., 2005а. С. 150–165.
Батьянова Е.П. К этнополитической ситуации в Кемеровской области. М., 1993. (Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Док. № 39).
Батьянова Е.П. Культ эмегендеров у телеутов // Духовная культура народов Сибири. Томск, 1980. С. 119–124.
Батьянова Е.П. Метаморфозы этнической самоидентификации (на примере телеутов) // Этническая культура: проблема самосохранения в современном контексте (культурологические очерки). М.; Нальчик, 1997. С. 148–161.
Батьянова Е.П. Некоторые вопросы этнического самоопределения телеутов // Проблемы истории СССР. М., 1979. Вып. 9. С. 92–110.
Батьянова Е.П. Представления телеутов о природе шаманского дара // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: Матер. междунар. конгр. Москва, 7–12 июня 1999 г. М., 1999. С. 309–323 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5. Ч. 2).
Батьянова Е.П. Род и община у телеутов: Автореф. дис. … канд. ист. наук. М., 2002.
Батьянова Е.П. Современная модификация традиционных религиозных представлений и обрядов телеутов // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М., 1990б. С. 132–149.
Батьянова Е.П. Структура телеутского сеока // Полевые исследования Ин-та этнографии 1983. М., 1987. С. 55–66.
Батьянова Е.П. Телеутская версия бурханизма // ЭО. 2005б. № 4. С. 70–85.
Батьянова Е.П. Телеуты рассказывают о шаманах // Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова. М., 1995. С. 48–62.
Батьянова Е.П. Экзогамия у телеутов // Проблемы антропологии и исторической этнографии Западной Сибири. Омск, 1991. С. 71–79.
Батьянова Е.П., Функ Д.А. Телеуты. М., 1992. 270 с. (Матер. к сер. "Народы и культуры". Вып. XVII, кн. 1).
Бахрушин С.В. Енисейские киргизы в XVII в. // Науч. тр. М., 1955. Т. 3, ч. 2. С. 176–224.
Бахрушин С.В. Очерки по истории Красноярского уезда в XVII в. // Науч. тр. М., 1959. Т. 4. С. 47.
Бахрушин С.В. Сибирские служилые татары в XVII в. // Исторические зап. 1937. Т. 1. С. 55–80.
Бахрушин С.В. Ясак в Сибири в XVII в. // *Бахрушин С.В.* Науч. тр. М., 1955. Т. III. ч. 2.

Беликова О.Б. Разведки и раскопки на Среднем Чулыме // Археологические открытия 1980 года. М., 1981. С. 165.
Белковец Л.П. Сведения о Сибири в путевых дневниках И.-Г. Гмелина // Некоторые вопросы истории Сибири. Томск, 1972. С. 172–193.
Белозерова М.В. Колхозное строительство // Шорский национальный природный парк: Природа, люди, перспективы. Кемерово, 2003 г. С. 170–176.
Белозерова М.В., Садовой А.Н. Национальная политика 20–30-х гг. XX в. и ее социально-экономические последствия // Шорский национальный природный парк: Природа, люди, перспективы. Кемерово, 2003. С. 160–170.
Бельгибаев Е.А. Традиционная материальная культура челканцев бассейна р. Лебедь (вторая половина XIX–XX в.). Барнаул, 2004. 299 с.
Бельгибаев Е.А., Назаров И.И. Традиционное рыболовство таежных групп Алтая // Древности Алтая. Горно-Алтайск, 2003. № 10. С. 164–171.
Бережко А. Горная Шория, год 1922-й // Огни Кузбасса. 1972. № 1. С. 7–9.
Бирюкович Р.М. Звуковой строй чулымско-тюркского языка. М., 1979. 202 с.
Бирюкович Р.М. Морфология чулымско-тюркского языка. М., 1979а. Ч. I. 91 с.
Бирюкович Р.М. Морфология чулымско-тюркского языка. Саратов, 1981. Ч. II. 184 с.
Битадзе Л.О. Антропология и популяционная генетика шорцев: Автореф. дис. ... канд. биолог. наук. М., 1986. 20 с.
Бичурин И.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. I. 380 с.
Благовещенская О.И. Устное творчество шорского народа // Запоризький Державний педагогічній і учітельский інститут: Наукові записки. Київ, 1952. Т. 3. С. 31–49.
Благодатов Г.И. Музыкальные инструменты народов Сибири // Сб. МАЭ. 1958. Т. 18. С. 187–207.
Блюм А., Филиппова Е.И. Перепись на Алтае // Этнография переписи – 2002. М., 2003. С. 72–93.
Богатырев Н. Об ореховом и зверовом промысле кумандинских инородцев Бийского уезда // Алтайский сб. Барнаул, 1908. Т. IX. С. 1–31.
Богданов В.И. Антропологический состав и вопросы происхождения тувинцев // Проблемы антропологии древнего и современного населения Центральной Азии. Новосибирск, 1986.
Богданова В.И. Некоторые вопросы формирования антропологического состава современных тувинцев // СЭ. 1978. № 6. С. 46–58.
Богданова В.И., Халдеева Н.И. Одонтологические признаки у тувинцев // Современные проблемы и новые методы в антропологии. Л., 1980. С. 184–195.
Богданова М. Путевые записки В.И. Якушкина о его поездке по Ачинскому и Минусинскому округам в 1854 году // Абакан (литературно-художественный журнал). Абакан, 1958. Вып. 10. С. 193.
Богомолов В.Б. Орнамент барабинских татар // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 123–135.
Богомолов В.Б., Томилов Н.А. Этнографические коллекции Омского государственного объединенного исторического и литературного музея // Народы Южной Сибири в коллекциях Омского государственного объединенного исторического и литературного музея. Томск, 1990. С. 7–25.
Богомолов В.Б., Томилов Н.А. Этнографические коллекции Омского государственного объединенного исторического и литературного музея // Народы Южной Сибири в коллекциях Омского государственного объединенного исторического и литературного музея. Томск, 1990. С. 7–23.
Большая советская энциклопедия. М., 1970. Т. 1. 608 с.
Бонюхов А.А. О микрогидронимах Горной Шории // Краевед Кузбасса. Новокузнецк, 1971. Вып. 4. С. 145–155.
Бонюхов А.А. О топонимии Горной Шории // Некоторые вопросы географии, экономики и культуры Кузбасса. Новокузнецк, 1966. С. 119–122.
Бонюхов А.А. Русские название населенных пунктов в Горной Шории // Краевед Кузбасса. Новокузнецк, 1970. Вып. II. С. 291–313.
Бонюхов М.И. Отражение в топонимии некоторых диалектных особенностей шорского языка // Некоторые вопросы языка и литературы: XII науч. конф. Новокузнецкого пед. инта. Новокузнецк, 1974. С. 38–41.

Боргояков М.И. О кангатах и их языке // Происхождение аборигенов Сибири и их языков: Матер. Всесоюзной конф. 3–5 июня 1976 года. Томск, 1976. С. 51–54.
Боргояков М.И. Вопросы этногенеза хакасов XVII–XVIII вв. и исторические предания // Уч. зап. ХакНИИИЯЛИ. (Сер. "История"). Абакан, 1974. Вып. 19. № 5. С. 120–131.
Боргояков М.И. О происхождении названия Сора // Уч. зап. ХакНИИЯЛИ. (Сер. "Филология"). Абакан, 1973. Вып. 18. № 2. С. 142–144.
Боргоякова Т.Г. Государственная национальная политика Российской Федерации и Республики Хакасия: реальность и перспективы // Россия и Хакасия: 290 лет совместного развития. Абакан, 1998. С. 23–29.
Боргоякова Т.Г. Социальный статус и функционирование хакасского языка // Республика Хакасия как субъект Российской Федерации: опыт, проблемы, перспективы. Абакан, 2000. С. 16–23.
Борина Л.С. Формирование этнического самосознание шорцев (вторая половина XIX–XX вв.). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2003. 22 с.
Бородаев В.Б, Контев А.Ж. Монастырь Аблай-хит как памятник социально-политической истории ойратов XVII века // Россия, Сибирь и Центральная Азия (взаимодействие народов и культур). Барнаул, 1999.
Бородулин А.Л. Артиллерия – цвета дыма и пламени // Армия Петра I. М., 1994. С. 40.
Бояршинова З.Я. Население Западной Сибири до начала русской колонизации. Томск, 1960. 152 с.
Бояршинова З.Я. Население Томского уезда в первой половине XVII века // Тр. Томского гос. ун-та. Томск, 1950. Т. 112. С. 24–210.
Бравин Н.З., Беляев И.А. Указатель имен к статье Н.А. Аристова: "Заметки об этническом составе тюркских племен и сведения о их численности" // Зап. ИРГО по отд. этнографии. СПб., 1903. Т. 28, вып. 2. 32 с.
Брук С.И. Население мира: Этнодемографический справочник. М., 1981.
Брук С.И., Чебоксаров Н.Н. Метаэтнические общности // Расы и народы. М., 1976. Вып. 6. С. 15–41.
Булыгин Ю.С. Первые крестьяне на Алтае. Барнаул, 1974.
Бутанаев В.Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан, 2003. 260 с.
Бутанаев В.Я. Вооружение и военное дело хакасов в позднем средневековье (по материалам фольклора) // Военное дело древних племен Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1981. С. 196.
Бутанаев В.Я. Историческая судьба енисейских кыргызов по данным фольклора народов Южной Сибири // Вопросы этнической истории киргизского народа. Фрунзе, 1989. С. 67.
Бутанаев В.Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 93–105.
Бутанаев В.Я. Медведь по воззрениям хакасов // Медведь в древних и современных культурах Сибири. Новосибирск, 2000. С. 65–68.
Бутанаев В.Я. Новая Уйбатская сабра // Уч. зап. ХакНИИЯЛИ. (Сер. "Филология"). Абакан, 1973. Вып. 18. № 2. С. 149–153.
Бутанаев В.Я. О якутско-хакасских лексических параллелях // Проблемы реконструкций в этнографии: Сб. науч. ст. Новосибирск, 1984. С. 114.
Бутанаев В.Я. Об этническом имени хакасов в эпоху позднего средневековья // Археология и этнография Южной Сибири. Барнаул, 1984. С. 134–140.
Бутанаев В.Я. Погребально-поминальные обряды хакасов в XIX – начале XX в. // Историко-культурные связи народов Южной Сибири. Абакан, 1988. С. 107–132.
Бутанаев В.Я. Происхождение хакасов по данным этнонимики // Историческая этнография (традиция и современность). Л., 1983. С. 68–73.
Бутанаев В.Я. Происхождение хакасских родов и фамилий. Абакан, 1994. 93 с.
Бутанаев В.Я. Социально-экономическая история хакасского аала (конец XIX – начало XX вв.). Абакан, 1987. 175 с.
Бутанаев В.Я. Социально-экономическая история Хонгорая (Хакасия). Абакан, 2002.
Бутанаев В.Я. Степные законы Хонгорая. Абакан, 2004.
Бутанаев В.Я. Традиционная культура и быт хакасов. Абакан, 1996. 223 с.
Бутанаев В.Я. Традиционные способы ведения скотоводства у хакасов // Вопросы этнографии Хакасии. Абакан, 1981. С. 68–81.

Бутанаев В.Я. Традиционные способы охоты у хакасов в XIX в. // Культурные и хозяйственные традиции народов Западной Сибири. Новосибирск, 1989. С. 128–133.
Бутанаев В.Я. Хакасские народные названия исторических памятников // Вопросы древней истории Южной Сибири. Абакан, 1984. С. 127–135.
Бутанаев В.Я. Хакасские тамги и вопрос об аальной общине // Изв. СО АН СССР, 1980. № 11. (Сер. общественных наук). Вып. 3. С. 100–103.
Бутанаев В.Я. Хоорай аттары. Б.м., б.г.
Бутанаев В.Я. Этническая история хакасов XVII–XIX вв. // Матер. к сер. "Народы Советского Союза". М., 1990. Вып 3: Хакасы. 273 с.
Бутанаев В.Я. Этническая культура хакасов. Абакан, 1998. 350 с.
Бутанаев В.Я. Этнокультурные связи хакасов с населением Прибайкалья в эпоху позднего средневековья // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. Новосибирск, 1989. С. 125.
Бутанаев В.Я., Абдыкалыков А. Материалы по истории Хакасии XVII – нач. XVIII вв. Абакан, 1995. 250 с.
Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И. Хакасский исторический фольклор. Абакан, 2001.
Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И. Чир!м тамырлары. Абакан, 1982. 100 с.
Бутанаев В.Я., Монгуш Ч.В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан, 2005. 200 с.
Бутанаев В.Я., Худяков Ю.С. История енисейских киргизов. Абакан, 2000.
Буцинский П.Н. Заселение Сибири и быт первых ее насельников. Харьков, 1889.
Быконя Г.Ф. Заселение русскими Приенисейского края в XVIII в. Новосибирск, 1981.
Бычков О.В. Русские в кедраче: региональные особенности сибирского промысла // Русские первопроходцы на Дальнем Востоке в XVII–XIX вв. Историко-археологические исслед. Владивосток, 1998. Т. 3. С. 202–218.
Ваганов Н.А. Хозяйственно-статистическое описание волостей Алтайского округа. СПб., 1886. Ч. 1–4.
Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы: Историко-этнографические очерки. М., 1961. 217 с.
Вайнштейн С.И. Историческая этнография тувинцев. Проблемы кочевого хозяйства. М., 1972. 314 с.
Вайнштейн С.И., Васильев В.И. К проблеме этнической принадлежности коренного населения лесостепного и горно-таежного регионов Западной и Средней Сибири ко времени прихода русских // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1983. С. 88–95.
Вайнштейн С.И., Долгих Б.О. К этнической истории хакасов // СЭ. 1963. № 2. С. 93–97.
Валеев Ф.Т. Западносибирские татары во второй половине XIX – начале XX вв. Казань, 1980. 232 с.
Валеев Ф.Т., Томилов Н.А. Татары Западной Сибири: история и культура. Новосибирск, 1996. 224 с.
Валихонов Ч.Ч. Избр. произв. М., 1986.
Ванчикова Ц.П. К истории хоринских родов // Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники. Улан-Удэ, 1995.
Василевич Г.М. Некоторые термины ориентации в пространстве в тунгусо-маньчжурских и других алтайских языках // Проблема общности алтайских языков. Л., 1971. С. 223–226.
Василевич Г.М. Типы обуви народов Сибири // Сб. МАЭ. Л., 1963. Т. 21. С. 3–64.
Васильев В.И. К проблеме этногенеза северосамодийских народов // Социальная организация и культура народов Севера. М., 1974. С. 133–175.
Васильев В.И. Проблемы формирования северосамодийских народностей. М., 1979. 244 с.
Васильев В.И. Шорцы // Народы мира: Историко-этнографический справочник. М., 1988. С. 522.
Васильев Илларион. Взгляд на политическое состояние инородцев, обитающих в Сибири // Вестн. Европы. 1823. № 2.
Вербицкий В. Выписка из журнала миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии, священника В. Вербицкого // Христианские чтения. СПб., 1862а. Ч. 1. С. 544–556.
Вербицкий В. Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии, священника В. Вербицкого за 1861 г. // Странник. М., 1862б. № 5. С. 145–156.
Вербицкий В. Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии за 1862 г. // Православное обозрение. М., 1863. Т. 4. № 2. С. 143–161.
Вербицкий В. Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии за 1863 г. // Православное обозрение. М.,1864. Т. 13. № 2. С. 145–169.

Вербицкий В. Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии за 1864 г. // Православное обозрение. М., 1865. Т. 16. № 2. С. 150–160; № 3. С. 257–274.
Вербицкий В. Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии за 1865 г. // Православное обозрение. М., 1866. Т. 19. № 1. С. 71–94.
Вербицкий В. Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии за 1866 г. // Православное обозрение. М., 1867. Т. 8. № 1. С. 165–180.
Вербицкий В. Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии, священника Василия Вербицкого за 1867 г. // Православное обозрение. М., 1868. Т. 1. С. 41–63.
Вербицкий В. Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии, священника В. Вербицкого за 1869 г. // Душеполезное чтение. М., 1871а. Т. 12. № 2. С. 45–81.
Вербицкий В. Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии за 1874 г. // ТГВ. 1875. № 15–17.
Вербицкий В. Кочевья инородцев Кузнецкого округа по реке Томи, Мрасс и Кондоме // Памятная книжка Томской губернии за 1871 г. Томск, 1871б. С. 242–249.
Вербицкий В. Миросозерцание и народное творчество Сибирских инородческих племен (Этнограф. материалы) // Литературный сб. СПб., 1885. С. 337–351.
Вербицкий В. Обозрение станов Алтайской Духовной Миссии в 1889 году //ТЕВ. Томск, 1889. № 21. С. 15–16.
Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. Горно-Алтайск, 1993. 221 с.
Вербицкий В.И. Алтайские инородцы: Сб. этнограф. ст. и исслед. М., 1893. 221 с.
Вербицкий В.И. Алтайцы. Томск, 1870. 224 с.
Вербицкий В.И. Записки кочевого алтайца // Вестн. ИРГО. 1858. Ч. 24, кн. 10–12.
Вербицкий В.И. Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской духовной миссии священника Василия Вербицкого за 1860...–1869 гг. // Душеполезное чтение. 1861. Ч. 3. № 9. С. 75–98; 1862. Ч. 1. № 3. С. 266–297; 1868. Ч. 1. № 4. С. 151–165; 1869. Ч. 1. С. 70–76; Православное обозрение. 1864. Т. 13. № 2. С. 145–169; 1865. Т. 16. № 2. С. 150–160. № 3. С. 257–274.
Вербицкий В.И. Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской Духовной Миссии священника Василия Вербицкого за 1861 год. М., 1962. 32 с.
Вербицкий В.И. Сеоки алтайцев // ТГВ. 1865. № 42.
Верещагин В.И. Поездка по Алтаю летом 1908 года // Алтайский сб. Барнаул, 1910. Т. 10. С. 3–64.
Верпаховская Е.В. Некоторые материалы по народной медицине сибирских татар // Духовная культура народов Сибири. Томск, 1980. С. 174–179.
Вертков К., Благодатов Г., Язовицкая Э. Атлас музыкальных инструментов народов СССР. М., 1975. 398 с.
Вилков О.Н. Город Сургут и его торговля в XVII в. Новосибирск, 1997. 61 с.
Вилков О.Н. Ремесло и торговля Западной Сибири в XVII в. М., 1967. 290 с.
Винокуров Ю.И., Джаткамбаев А.Ж. Кош-Агачский район: вчера, сегодня, завтра. Барнаул, *2003*.
Владимир (Петров), архиепископ. Архимандрит Владимир. Алтайская Духовная Миссия в 1870 г. // Сб. сведений о православных миссиях и деятельности Православного Миссионерского Общества. М., 1872. Кн. 2. С. 263–430.
Владимир, епископ. О миссиях Томской Епархии Алтайской и Киргизской в 1882 г. // ТЕВ. Томск, 1883. № 8. С. 216; № 10. С. 279.
Владимир, епископ. Отчет об Алтайской духовной миссии за 1875 г. // Миссионер. М., 1877. № 9–17.
Владимир, епископ. Отчет об Алтайской духовной миссии за 1879 г. // ТЕВ. Томск, 1880. № 5. С. 99–103; № 6. С. 114–118.
Владимир, епископ. Отчет об Алтайской духовной миссии за 1880 г. // ТЕВ. Томск, 1881. № 17. С. 8–385.
Владимирцев Б.Я. Общественный строй монголов (Монгольский кочевой феодализм). Л., 1934.
Волкова К.В. Восстание татар Тарского уезда 1628–1631 гг. // Экономика, управление и культура Сибири XVI–XIX вв. Новосибирск, 1965. С. 114.
Вяткина К.В. Монголы Монгольской Народной Республики // Восточно-Азиатский этнограф. сб. М.; Л., 1960. С. 239.

Вяткина К.В. Общие черты материальной и духовной культуры у западных монголов, бурят и южных алтайцев. М., 1964.
Гагемейстер. Статистическое обозрение Сибири. СПб., 1854. Ч. 2.
Гаджиева И.З., Бирюкович Р.М. Реликты древнетюркского синтаксиса в современных тюркских языках на материале чулымско-тюркского языка // СТ. 1983. № 2. С. 3–15.
Галаганов З.П. История Горной Шории. Кемерово, 2003. Кн. 1: 1925–1939 гг.
Галданова Г.Р. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века: структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск, 1983.
Гельмерсен (Г. Подполковник). Телецкое озеро и Телеуты восточного Алтая // Горный журнал. СПб., 1840. Ч. I, кн. 1. С. 41–61; кн. 2. С. 239–261; кн. 3. С. 421–446; кн. 4. С. 17–57.
Генофонд и геногеография народонаселения / Под. ред. Ю.Г. Рычкова. СПб., 2000. Т. I. 611 с. 2003. Т. II. 671 с.
Георги И.Г. Абинцы // Шорский сб. Кемерово, 1994. Вып. 1. С. 9–19.
Георги И.Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопримечательностей. СПб., 1799. Ч. 3: О народах самоедских, маньчжурских и восточных сибирских...
Георги И.Г. Описание обитающих в Российском государстве народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1799. Ч. II: О народах татарского племени. 178 с.
Герман А.В. В верховьях Кондомы // СИО. Новосибирск, 1933. № 3–4. С. 135–148.
Геродот. История. IV. 2.
Гершельман Э. Обычный уклад семейных отношений Алтай-Кижи // Революция права. 1929. № 4.
Гильфанова Ф.Х. Антропонимии тобольских и тюменских татар середины XVIII–XIX вв. (К проблеме этнической истории). Новосибирск, 1999. 19 с.
Гиренко Н.М. Система терминов родства и система социальных категорий // СЭ. 1974. № 6.
Гладышевский А.Н. К истории христианства в Хакасии. Абакан, 2004. 136 с.
Гмелин И.Г. Поездки по Рудному Алтаю в августе – сентябре 1734 года // Кузнецкая старина. Новокузнецк, 1994б. Вып. II. С. 140–169.
Гмелин И.Г. Путешествие по Сибири // Шорский сб. Кемерово, 1994а. С. 9–16.
Головачев Д.М. В верховьях Томи // Землеведение. 1894. Т. 1. С. 62–81.
Головачев П. Сибирские миссии // Сибирские вопр. СПб., 1908. 8 авг. № 17–18.
Головачев П.М. Сибирь. М., б/г. 236 с.
Гончарова Т.А. Этнический состав населения Нижнего Притомья и его динамика в XVII – начале XXI вв.: Автореф. ... дис. канд. ист. наук. Томск, 2004. 23 с.
Гордеева О.И. Об одной стороне освоения шорцами русского языка (произношение согласных в речи шорцев на русском языке) // Уч. зап. ТГУ. Томск. 1971. С. 176–180.
Гордиенко П. Ойротия. Горно-Алтайск, 1994. 141 с.
Горлова И.Д. Материалы комиссии Н.А. Ваганова как источник для характеристики крестьянской общины на Алтае // Крестьянская община в Сибири XVII – начала XX в. Новосибирск, 1977.
Горно-Шорский район // Сибирская советская энциклопедия. Новосибирск, 1931. Т. III. С. 61.
Городков Н. Просвещение христианскою верою инородцев Западной Сибири // ТЕВ. Томск, 1888. № 17. Неофиц. часть. С. 1–15.
Горожанкина С.М., Константинов В.Д. География тайги Западной Сибири. Новосибирск, 1978. 192 с.
Горохов А.М. Краткое этнографическое описание Бийских или Алтайских калмыков // Журнал Министерства внутренних дел. 1840. Ч. XXXVIII, кн. 10. С. 202–228.
Грайворонский Г.Г. Современное аратство Монголии. М., 1997.
Грамматика алтайского языка. Казань, 1869.
Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии. М., 1980.
Гребенева Л.П. Кариес зубов у детей телеутов Бековского сельсовета Кемеровской области // Молодые ученые – здравоохранению. Новокузнецк, 1989а. С. 30–31.
Гребенева Л.П. Прорезывание постоянных зубов у детей Бековского сельсовета Кемеровской области // Молодые ученые – здравоохранению. Новокузнецк, 1989б. С. 32–33.
Громыко М.В. Некоторые вопросы истории сибирского крестьянства в период феодализма // Проблемы истории советского общества Сибири. Новосибирск, 1970. С. 4–37.

Громыко М.М. Западная Сибирь в XVIII в. Новосибирск, 1965.
Громыко М.М. Территориальная крестьянская община Сибири (30-е гг. XVIII – 60-е гг. XIX в.) // Крестьянская община в Сибири XVII – начала XX в. Новосибирск, 1977.
Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Л., 1926. Т. 3.
Губогло М.Н. Бегство от фрустрации. От редактора // Постсоветская Хакасия: трансформационные процессы и этнорегиональные модели адаптации. Этносоциологические очерки. М., 2005. С. 5–10.
Гуревич Б.П. Международные отношения в Центральной Азии в XVII – первой половине XIX в. М., 1979.
Д. Язык чулымских инородцев // ТГВ. 1858. № 44.
Данилин А.Г. Бурханизм (Из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае). Горно-Алтайск, 1993.
Данилин А.Г. Бурханизм на Алтае и его контрреволюционная роль // СЭ. 1932. № 1.
Данилин А.Г. Опыт работы с национальной ойротской песней // Сов. музыка. 1936. № 12. С. 49–52.
Данькина Н.А. Репрессии интеллигенции Хакасии в конце 1920 – начале 1930-х годов // Актуальные проблемы истории и культуры Саяно-Алтая: Научный сб. молодых исследователей. Абакан, 2004. Вып. 5. С. 75–79.
Даркевич В.П. Аргонавты Средневековья. М., 1976.
Дебец Г.Ф. Антропологические исследования в Камчатской области. М., 1951. 264 с. (ТИЭ. Нов. сер. Т. 17).
Дебец Г.Ф. Палеоантропология СССР. М.; Л., 1948.
Дебец Г.Ф. Палеоантропология СССР. М.; Л., 1948. 392 с. (ТИЭ. Нов. сер. Т. 4).
Дебец Г.Ф. Селькупы (Антропологический очерк) // ТИЭ. Нов. сер. М.; Л., 1947. Т. 2. С. 103–145.
Дебец Г.Ф., Трофимова Т.А. Западносибирская экспедиция 1937 г. // Кр. сообщ. о научных работах НИИ и Музея антропологии при МГУ за 1938–1939 гг.
Демидов В.А. Октябрь и национальный вопрос в Сибири 1917–1923 гг. Новосибирск, 1978.
Демидова И.Ф., Мясников В.С. Первые русские дипломаты в Китае. М., 1966.
Демин М.А. Коренные народы Сибири в ранней русской историографии. СПб.; Барнаул, 1995. 195 с.
Димей и Шимей. Кумандинское сказание // Колчан сердечных стрел / Пер. и переложения А. Преловского. Красноярск, 1995. С. 321–376.
Дмитриева Л.В. Язык барабинских татар. Л., 1981. 225 с.
Добжанский В.Н. Примечания // Кузнецкие акты XVII – первой половины XVIII вв. Кемерово, 2000. Вып. 1. С. 68.
Добжанский В.Н. Примечания // Кузнецкие акты XVII – первой половины XVIII вв. Кемерово, 2002. Вып. 2. С. 20–21, 66.
Добромов И.Г. "Черное молоко" в Ипатьевской летописи // Русская литература. 1982. № 3. С. 202–203.
Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. М., 1960. 622 с. (ТИЭ. 1960. Т. 55).
Дополнения к актам историческим. СПб., 1848. Т. 3; 1859. Т. 7; 1866. Т. II; 1869. Т. 11.
Дочевский П.И. Охота в Томской губернии // Научные очерки Томского края. Томск, 1898. С. 4–23.
Драверт А.И. Об использовании корневища сусака в качестве суррогата хлеба. Омск, 1921. 15 с.
Дремов В.А. Материалы по краниологии тюркоязычного населения Томского Приобья // Антропология и историческая этнография Сибири. Омск, 1990. С. 52–72.
Дулов В.И. Социально-экономическая история Тувы. XIX – начало XX в. М., 1956.
Дульзон А.П. Диалекты татар-аборигенов Томи // Уч. зап. ТГПИ. Томск. 1956. Т. XV. С. 297–379.
Дульзон А.П. Поздние археологические памятники Чулыма и проблема происхождения чулымских татар // Уч. зап. ТГПИ. Томск, 1953. Т. 10. С. 127–334.
Дульзон А.П. Система счета времени у чулымских татар // КСИЭ. 1950. Вып. 10. С. 60–63.
Дульзон А.П. Словарные материалы XVIII в. по кетским наречиям // Уч. зап. ТГПИ. 1961. Т. 19, вып. 2. С. 158.
Дульзон А.П. Термины родства и свойства в языках Нарымского края и Причулымья // Уч. зап. ТГПИ. Томск, 1954. Т. 11. С. 59–94.

Дульзон А.П. Топонимика Западной Сибири, как один из источников ее древней истории // Из истории Кузбасса. Кемерово, 1964. С. 246–257.
Дульзон А.П. Тюрки Чулыма и их отношение к хакасам // Уч. зап. ХакНИИЯЛИ. Абакан, 1959. Вып. 7. С. 93–102.
Дульзон А.П. Чулымские татары и их язык // Уч. зап. ТГПИ. Томск, 1952. Т. 9. С. 76–211.
Дульзон А.П. Чулымско-тюркский язык // Языки народов СССР. Тюркские языки. М.; Л., 1966. Т. 2. С. 446–466.
Душеполезное чтение. 1864. № 7; 1871. № 7; 1883. № 7; 1884. № 3.
Дыренкова Н.П. Брак, термины родства и психические запреты у киргизов // Сб. этнограф. матер. Л., 1927а. № 2. С. 7–12.
Дыренкова Н.П. Грамматика шорского языка. М.; Л., 1941. 307 с.
Дыренкова Н.П. Культ огня у алтайцев и телеут // Сб. МАЭ. Л., 1927б. Т. VI. С. 63–78.
Дыренкова Н.П. Кумандинские песни "taqpaq" // Советский фольклор: Сб. ст. и матер. М.; Л., 1941. № 7. С. 82–90.
Дыренкова Н.П. Материалы по шаманству у телеутов // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. 10. С. 108–190.
Дыренкова Н.П. Отражение борьбы материнского и отцовского начала в фольклоре телеутов и кумандинцев // СЭ. 1936. № 6. С. 70–84.
Дыренкова Н.П. Охотничьи легенды кумандинцев // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949. Т. XI. С. 110–132.
Дыренкова Н.П. Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков // Сб. памяти В.Г. Богораза. М.; Л., 1937. С. 123–145.
Дыренкова Н.П. Пережитки материнского рода у алтайских тюрков // СЭ. 1937. № 4.
Дыренкова Н.П. Получение шаманского дара по воззрению турецких племен // Сб. МАЭ. М.; Л., 1930. Т. XI.
Дыренкова Н.П. Род, классификационная система родства и брачные нормы у алтайцев и телеут // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926а. Вып. I. С. 247–259.
Дыренкова Н.П. Родство и психические запреты у шорцев // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926б. Вып. I. С. 260–265.
Дыренкова Н.П. Умай в культе турецких племен // Культура и письменность Востока. Баку, 1928а. Т. 2. С. 134–139.
Дыренкова Н.П., Потапов Л.П. Озуп и абыл – хозяйственные орудия шорцев Кузнецкой тайги (из области первобытной культуры турецких племен) // Культура и письменность Востока. Баку, 1928б. Кн. III. С. 103–123.
Дьяконова В.П. Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск, 2001. 222 с.
Дьяконова В.П. Некоторые палеоэтнографические черты в традиционной культуре тувинцев // Материальная культура народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 209–210.
Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический очерк. Л., 1975. 164 с.
Дьяконова В.П. Посуда народов Южной Сибири в собраниях МАЭ // Материальная и духовная культура народов Сибири. Л., 1988. С. 50–71.
Дьяконова В.П. Хакасские собрания музея антропологии и этнографии АН СССР // Вопросы этнографии Хакасии. Абакан, 1981.
Дэвлет М.А. Петроглифы на кочевой тропе. М., 1982.
Евтюхова Л.А. Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии // Матер. и исслед. по археологии СССР. М., 1953. № 24.
Емельянов Н.Ф. Население Среднего Приобья в феодальную эпоху (состав, занятия, повинности). Томск, 1980. 252 с.
Еремин Г.И. Доисламские верования "заболотных" татар Западной Сибири (К вопросу об этногенезе) // Вопросы истории СССР. М., 1972. С. 409–439.
Ермолаев А.П. Краткий отчет об исследованиях в Урянхайском крае в 1915–1918 гг. // Сибирские зап. 1919. № 4–5.
Ермолов Л.Б. К изучению пассивной охоты у таежных этносов Западной Сибири // Этнокультурная история населения Западной Сибири. Томск, 1978. С. 125–129.
Ермолов Л.Б. Средства пассивной охоты как индикатор оседлости // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. Томск, 1983. С. 191–200.

Ерошов В.В. Бачатское отделение Алтайской духовной миссии // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М., 1994. С. 32–44.

Ерошов В.В. Деятельность Алтайской духовной миссии в Кузнецком округе Томской губернии // Современные проблемы исторического краеведения. Кемерово, 1993. С. 45–48.

Ерошов В.В. Из истории Алтайской духовной миссии // Шорский сб. Кемерово, 1994. Вып. 1. С. 230.

Ерошов В.В., Кимеев В.М. Тропою миссионеров. Алтайская духовная миссия в Кузнецком крае. Кемерово, 1995. 132 с.

Есипова А.В. Из истории изучения родного языка детьми шорской национальности // Чтения Памяти Э.Ф. Чиспиякова (к 70-летию со дня рождения). Новокузнецк, 2000. Ч. I. С. 13–21.

Ефимова А. Телеутская свадьба // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. Вып. 1. С. 225–246.

Ефимова С.В., Томилов Н.А. Материалы по этнической одонтологии тюркоязычного населения Западно-Сибирской равнины // Антропология и историческая этнография Сибири. Омск, 1990. С. 35–52.

Жители Хакасии о своей жизни. Результаты социологического исследования по теме "Состояние межнациональных отношений в Республике Хакасия в оценках и представлениях массового сознания". М.; Абакан, 1994. 72 с.

Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.

За десять лет. Кузнецкий округ к 10-й годовщине Октябрьской революции // Приложение к газете "Кузбасс". Щегловск, 1927. С. 71–73.

Завалишин И. Описание западной Сибири. М., 1865. Т. 2: Томская губерния. 277 с.

Закон РСФСР "О языках народов РСФСР" // Вед. Съезда народных депутатов РСФСР и Верховного Совета РСФСР, 1991. № 50.

Западная Сибирь. Россия. Полное географическое описание нашего Отечества. СПб., 1907. Т. 16.

Захарова И.В. Двенадцатилетний животный цикл у народов Центральной Азии // Новые материалы по древней и средневековой истории Казахстана. Алма-Ата, 1960. С. 32–65.

Звезда Алтая. 1925. № 267.

Зверев М.К. Недостатки ухода за молочным скотом в деревне // Алтайский крестьянин. 1912. № 4. С. 8–10.

Зиняков Н.М. История черной металлургии и кузнечного ремесла древнего Алтая. Томск, 1988.

Зиняков Н.М. Черная металлургия и кузнечное ремесло Западной Сибири. Кемерово, 1997. 367 с.

Зияев Х.З. Узбеки в Сибири (XVII–XIX вв.) Ташкент, 1968. 75 с.

Златкин И.Я. История Джунгарского ханства. М., 1983.

Золотарева И.М. Антропологическое исследование долган // СЭ. 1965. № 3. С. 27–39.

Золотарева И.М. Территориальные варианты антропологического типа якутов (в связи с проблемой их происхождения) // Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975. С. 231–248.

Зольников Д.М. Времена и нравы (от гражданской войны до наших дней глазами участника событий и ученого-историка). Новосибирск, 2000.

Зубов А.А., Халдеева Н.И. Одонтология в современной антропологии. М., 1989. Гл. III. С. 105–179.

Зыков Ф.М. Поселения, жилища и хозяйственные постройки якутов (XIX – начало XX в.): Историко-этнографическое исследование. Новосибирск, 1986. 102 с.

Иванов П.Г. Сибирские турки и их наречие. Томск, 1927. 31 с.

Иванов П.Г. Татары среднего течения реки Чулыма (краткий предварительный отчет о поездке летом 1928 года с этнографо-лингвистическим обследованием турецко-татарского населения среднего течения р. Чулыма) // Тр. ТОКМ. Томск, 1929. Т. 2. С. 87–91.

Иванов С.В. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья // Сб. МАЭ. М., 1955. Т. XVI. С. 165–265.

Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX в. Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости. М.; Л., 1954. (Тр. Ин-та этнографии. Т. XXII).

Иванов С.В. Орнамент // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961. С. 72–375.
Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX – начала XX вв.) // Народы Севера и Дальнего Востока. М., 1963. 500 с.
Иванов С.В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар (XVIII – первая четверть XX в.). Л., 1979. 194 с.
Ивановский С. Записки Бачатского отделения, Алтайской Миссии, священника Сергея Ивановского за 1894–1895 год // Православный благовестник. 1895. Т. 2. № 10. С. 74–82; № 12. С. 166–178; 1896. Т. 2. № 15. С. 317–324; № 16. С. 360–371.
Иванченко Н.В. Кедровый промысел на Алтае // Алтайский сб. 1992. Вып. XV. С. 11–14.
Из духовного наследия алтайских миссионеров. Новосибирск, 1989. 271 с.
Ильин А. Музыкальное творчество алтайцев // Сов. музыка. 1950. № 8. С. 63–65.
Иннокентий (Соколов К.), архиепископ Бийский. Алтайская Миссия в 1909 году // Православный благовестник. 1910. № 11. С. 472–473.
Иннокентий (Соколов К., протоирей). Алтайская духовная Миссия в 1897 году // ТЕВ. 1898. № 5. Миссионерский отд. С. 18–29.
Иннокентий (Соколов), архиепископ Бийский. Алтайская Духовная Миссия в 1911 году // Православный благовестник. 1912. № 2. С. 81–84. № 5–9.
Иннокентий (Соколов), архиепископ Бийский. Алтайская Духовная Миссия в 1913 году. Томск, 1914. С. 4–79.
Иннокентий (Соколов), архиепископ Бийский. Алтайская Духовная Миссия в 1914 году // ТЕВ. 1915. № 10–11. С. 457–459.
Иннокентий (Соколов), архиепископ Бийский. С Алтая (Из записок миссионера) // Православный благовестник. 1894. № 1. С. 54.
Иннокентий, епископ. Алтайская Духовная миссия в 1910 году. Томск, 1911. С. 3–106.
Инородческий вопрос на Алтае // Православный благовестник. М., 1909. Т. 1, кн. 2. С. 152–438.
Иванова С.В. Жилые и хозяйственные постройки якутов // Сибирский этнограф. сб. М.; Л., 1952. Т. 1. С. 239–319.
Иркитова А.А. К вопросу о положении сельского населения области в годы войны // Алтай и тюрко-монгольский мир: (тезисы, статьи). Горно-Алтайск, 1995. С. 107–109.
Историко-этнографический атлас Сибири. М., 1961.
Историческая записка о Китайской границе, составленная советником троицко-савского пограничного правления Сычевским в 1846 году. М., 1875.
Исторические акты XVII столетия (1633–1699): Матер. для истории Сибири. Томск, 1897. Вып. 2.
Исторические акты XVIII столетия: Матер. для истории Сибири. Томск, 1890.
Исторический очерк Сибири: Период от 1700 г. до воцарения императрицы Елизаветы Петровны 25 ноября 1741 г. Иркутск, 1886. С. 108–109.
История культуры Алтая. Барнаул, 1999. Ч. I. 148 с.
История Республики Алтай: Древность и средневековье. Горно-Алтайск, 2002. 359 с.
История Сибири. Л., 1968. Т. 1.
История Хакасии с древнейших времен до 1917 г. М., 1993. 525 с.
Исхакова С.М. Узбекский элемент в языке сибирских татар // Уч. зап. Казанского гос. пед. ин-та. Казань, 1970. Вып. 74. С. 140–150.
Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 года. Кемерово, 1990. Вып. 4: Национальный состав.
Итоги Всесоюзной переписи населения в 1959 г. М., 1962. 283 с.
Итоги Всесоюзной переписи населения в 1970 г. М., 1973. Т. IV.
Итоги Переписи 2002 года // www.perepis2002.ru
Ихтисамов Х. Заметки о двухголосном гортанном пении тюркских и монгольских народов // Музыка народов Азии и Африки / Сост. В.С. Виноградов. М., 1984. Вып. 4. С. 179–193.
Казанцева В.П. Из истории социально-экономического развития Горного Алтая в годы восстановления народного хозяйства (1920–1927 гг.) // Уч. зап. Горно-Алтайского науч.-иссл. ин-та истории, языка и литературы. Горно-Алтайск, 1970. Вып. 9. С. 29–46.
Как живешь, Шанда? Сидим без света // Газета "Наша жизнь" (Гурьевского р-на Кемеровской обл.).1994, № 6. Январь.
Каландаров Т.С. Шугнанцы: Историко-этнографическое исследование. М., 2004. 478 с.
Калишев И.В. Я – телеут // Кузбасс. 1989. 13 июля.
Кандаракова Е.П. Обычаи и традиции чалканцев. Горно-Алтайск, 1999. 176 с.

Кандаракова Е.П. Чалканские сказки. Горно-Алтайск, 2005. 160 с.
Каншин Т. Из записок мрасского миссионера Алтайской миссии // Шорский сб. Кемерово, 1994. Вып. 1. С. 27–31.
Каралкин П.И. Кумандинцы // КСИЭ. Л., 1953. Вып. 18. С. 29–38.
Карлов В.В. Советская историография об общинных институтах и обычном праве народов Сибири // Историография этнографического изучения народов СССР и зарубежных стран. М., 1989.
Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. М., 1976.
Карпини Джиованни дель Плано. История монголов. М., 1957.
Карпухин А.Ю. История изучения челканцев // Челканцы в исследованиях и материалах XX века. М., 2000. С. 7–19.
Каруновская Л.Э. Представления алтайцев о Вселенной // СЭ. 1935. № 4/5.
Каруновская Л.Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // Сб. МАЭ. Л., 1927. Т. VI. С. 19–36.
Кастрен А. Путешествие А. Кастрена по Лапландии, Северной России и Сибири (1838–1844, 1845–1849) // Магазин земледелия и путешествий. М., 1860. Т. 6. С. 410–411.
Кастрен М.А. Путешествие в Сибирь (1845–1849). Тюмень, 1999. Т. 2.
Каталог этнографических коллекций Музея археологии и этнографии ТГУ. Томск, 1979. С. 16–122, 195–206.
Катанов Н.Ф. Известия Лоренца Ланга о Сибири и сибирских инородцах // Ежегодник Тобольского губернского музея. 1905. Вып. 14. С. 1–10.
Катанов Н.Ф. Наречия урянхайцев, абаканских татар и карагасов // Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. СПб., 1907. Ч. 9.
Катанов Н.Ф. О погребальных обрядах у тюркских племен с древнейших времен до наших дней // Известия об-ва археологии, истории и этнографии при имп. Казанском ун-те. Казань, 1894а. С. 109–142.
Катанов Н.Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань, 1897. 101 с.
Катанов Н.Ф. Письма из Сибири и Восточного Туркестана. СПб., 1893.
Катанов Н.Ф. Письма Н.Ф. Катанова из Сибири и Восточного Туркестана // Записки. Т. 73. Прил. № 8. 1893. С. 2.
Катанов Н.Ф. Предания присаянских племен о прежних делах и людях // Императорское Русское географическое общество. Отд. этнографии. Записки. СПб., 1909. Т. 34. С. 265–288.
Катанов Н.Ф. Среди тюркских племен // ИРГО. СПб., 1893. Т. 29. С. 519–541.
Катанов Н.Ф. Хакасский фольклор. Абакан, 1963. 162 с.
Катанов Н.Ф. Этнографический обзор турецко-татарских племен // Уч. зап. Казанского ун-та. Казань, 1894. Кн. 3. С. 186–206.
Каташ С.С. Опыт сравнительного изучения алтайского и казахского эпоса. (Сопоставительный анализ эпоса "Козын-Эркеш" и "Козы-Корпеш-Баян-слу"): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Алма-Ата; Л., 1957. 16 с.
Кауфман А.А. Способы полеводства и севооборота в Западной Сибири // Сельское хозяйство и лесоводство. М., 1893. № 3. С. 137–161.
Кашин В.И. Крестьянская железоделательная промышленность Кузнецкого края в XVII–XVIII вв. // Проблемы истории докапиталистических обществ. М.; Л., 1934. № 7–8. С. 11–31; № 9–10. С. 79–110.
Кенель А.А. Народное музыкальное творчество хакасов. Абакан, 1955. 143 с.
Кидиекова И.К. Орнамент хакасов. Абакан, 1997. 159 с.
Кидиекова И.К. Техника хакасской вышивки // Проблемы истории Хакасии. Абакан, 1979.
Ким А.Р. Антропологический состав и вопросы происхождения коренного населения северных предгорий Алтая: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1986. 17 с.
Ким А.Р. Материалы к краниологии телеутов // Вопросы археологии и этнографии Сибири. Томск, 1978. С. 151–163.
Ким А.Р. Материалы по краниологии шорцев и кумандинцев // Западная Сибирь в эпоху средневековья. Томск, 1984. С. 180–195.
Ким Ф.А. Интонация в языке бачатских телеутов (на материале простых односоставных побудительных предложений) // Фонетика языков Сибири. Новосибирск, 1984. С. 157–163.

Кимеев В.М. Горные хребты Южной Сибири – границы или центры этнических территорий? // Проблемы археологии степной Евразии. Кемерово, 1987. С. 55–56.
Кимеев В.М. Жилище и хозяйственные постройки шорцев // Жилище народов Западной Сибири. Томск, 1991. С. 16–30.
Кимеев В.М. Из истории национального строительства у шорцев // Молодые ученые Кузбасса к 60-летию образования СССР: Матер. к науч. конф. Кемерово, 1982. С. 86–88.
Кимеев В.М. Исторические судьбы телеутов // Социально-культурные процессы в Советской Сибири. Омск, 1985. С. 63–66.
Кимеев В.М., Кимеева Т.И. Каталог шорских этнографических коллекций музеев России // Деятельность А.И. Чудоякова и духовное возрождение шорского народа. Новокузнецк, 1998. С. 38–44.
Кимеев В.М. Компоненты шорского этноса // Чтения Памяти Э.Ф. Чиспиякова (к 70-летию со дня рождения). Новокузнецк, 2000. Ч. 1. С. 33–38.
Кимеев В.М. Народы Кузбасса за 30 лет: Этнодемографический справочник. Кемерово, 1994. 100 с.
Кимеев В.М. Основные этапы формирования шорского этноса // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1985. С. 102–105.
Кимеев В.М. Территориально-этнические группы шорцев в XVII–нач. XX вв. // Молодые ученые Кузбасса в X пятилетке. Кемерово, 1981. Ч. II. С. 150–155.
Кимеев В.М. Традиционные черты погребального обряда шорцев бассейна Мрассу // Молодые ученые и специалисты Кузбасса в X пятилетке. Кемерово, 1981. С. 150–155.
Кимеев В.М. Шорцы. Кто они? Кемерово, 1989. 189 с.
Кимеев В.М. Экомузей "Калмаки" // Разыскания. Кемерово, 1995. Вып. 4. С. 87–91.
Кимеев В.М. Этнический состав шорцев // Проблема этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986. С. 44–55.
Кимеев В.М., Афанасьев А.Г. Экомузеология. Национальные экомузеи Кузбасса. Кемерово, 1996. 135 с.
Кимеев В.М., Ерошов В.В. Аборигены Кузбасса. Кемерово, 1997. 304 с.
Кимеев В.М., Кандрашин Д.Е., Кимеева Т.И. Культура шорцев в этнографических коллекциях музеев России (опыт создания этнографического каталога и графической базы) // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 1998. С. 180–187.
Кимеев В.М., Функ Д.А. Фамильный состав сеока чедыбер у телеутов, кумандинцев и шорцев // Полевые исследования ГМЭ народов СССР в 1985–1987 гг. Л., 1989. С. 44–45.
Кимеева Т.И. Культовые сооружения в экомузеях Притомья // Проблемы сохранения и музеефикации памятников историко-культурного наследия в природной среде: Матер. науч. совета музеев и науч.-практ. семинара. Кемерово, 2001. С. 66–70.
Кимеева Т.И. Курение у шорцев. Грани традиции (по материалам музейных коллекций) // V конгр. этнографов и антропологов России: Тез. докл. М., 2003б. С. 172.
Кимеева Т.И. Материалы музейных коллекций о предметах народной педагогики у аборигенов и русских Кемеровской области // Балибаловские чтения. Кемерово, 2003а. Вып. 3. С. 120–125.
Кимеева Т.И. Орнамент на бытовой утвари шорцев (по материалам музейных коллекций) // Чтения Памяти Э.Ф. Чиспиякова (к 70-летию со дня рождения). Новокузнецк, 2000. Ч. 1. С. 38–40.
Кимеева Т.И. Орнамент на предметах из шорских коллекций // Археолого-этнографический сб. Кемерово, 2003в. С. 158–167.
Кимеева Т.И. Особенности развития таежных промыслов у русских и аборигенов Притомья в конце XIX – начале XX вв. (по материалам музейных коллекций) // Тюркские народы: Матер. V Сибирского симп. "Культурное наследие народов Западной Сибири". Тобольск; Омск, 2002а. С. 442–445.
Кимеева Т.И. Плетение и ткачество в Притомье // Музей и наука: Матер. науч.-практ. семинара, посвященного 25-летию музея КМАЭЭ. Кемерово, 2002б. С. 149–162.
Кимеева Т.И. Предметы древних родовых культов дошаманистского происхождения у телеутов // Разыскания: Историко-краеведческий альманах. Кемерово, 1999. Вып. 5. С. 108–113.
Кимеева Т.И. Семантика рисунков на шорских бубнах (по материалам коллекций музеев России) // Междунар. конф. по первобытному искусству: Тез. докл. Кемерово, 1998. С. 134–136.

Кимеева Т.И. Традиции рыболовства в Притомье (конец XIX – начало XX вв.) // Аборигены и русские старожилы Притомья. Кемерово, 2002в. С. 124–133.
Кимеева Т.И., Кимеев В.М. Одежда, обувь и украшения шорцев // Шорский сб.: Историко-культурное и природное наследие Горной Шории. Кемерово, 1994. Вып. 1. С. 200–216.
Кимеева Т.И., Кимеев В.М. Орудия охотничьего промысла шорцев (по материалам коллекций музеев России) // Шорский сб.: Этноэкология и туризм Горной Шории. Кемерово, 1997. Вып. 2. С. 180–199.
Кимеева Т.И., Кимеев В.М. Проблемы реконструкции сценического костюма фольклорных ансамблей тюркоязычных народов Кузбасса // Художественное моделирование и народные традиции: Матер. Всероссийской науч. конф. Омск, 1995. Ч. 1. С. 96–100.
Кирсанова Н.А. Консонантизм в языке чалканцев (по экспериментальным данным). Новосибирск, 2003. 149 с.
Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири. М., 1952.
Китаев-Смык Л.А. Психология стресса. М., 1983.
Клеменц Д.А. Несколько образцов бубнов минусинских инородцев // Шаманские поверья инородцев Восточной Сибири. Иркутск, 1890. Т. II, вып. 2. С. 25–35.
Клеменц Д.А. Письма с русской границы // Восточное обозрение. 1891. № 46; 1892. № 2, 4.
Клюева Н.И., Михайлова Е.А. Каталог съемных украшений народов Сибири (по коллекциям МАЭ) // Материальная и духовная культура народов Сибири // Сб. МАЭ. Л., 1988. Т. 42. С. 195–201.
Клюева Н.И., Михайлова Е.А. Накосные украшения у сибирских народов // Сб. МАЭ. Л., 1988. Т. 42. С. 105–128.
Книга Марко Пола. М., 1956.
Ковалевский М.М. Родовой быт в настоящем, недавнем и отдаленном прошлом. СПб., 1905.
Козарь А.В. В сердце железных гор // Сибирские огни. 1955. № 3. С. 178–190.
Козин С.А. Сокровенное сказание. М.; Л., 1941.
Козинцев А.Г. Антропологический состав и происхождение населения тагарской культуры. Л., 1977. 144 с.
Козлов В.И. Национальности СССР: Этнодемографический обзор. М., 1982.
Козьмин Н.Н. Князь Иренак (эпизод из сибирской истории) // Сибирские записки. 1916. Кн. 1.
Козьмин Н.Н. Хакасы: Историко-этнографический и хозяйственный очерк Минусинского края. Иркутск, 1925.
Колобков М. Кузнецкий бассейн. Кемерово, 1956.
Композитор Андрей Викторович Анохин. Сказание об Алтае / Сост. В.Ф. Хохолков. Горно-Алтайск, 1989. 120 с.
Кондратьева Н.М. Колыбельные теленгитов // Музыкальная этнография Северной Азии. Новосибирск, 1989а. С. 183–196.
Кондратьева Н.М. Колыбельные телеутов, тубаларов, кумандинцев, чалканцев // Фольклорное наследие Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1989б. С. 20–48.
Кондратьева Н.М. Текст и ритм в теленгитских скотоводческих заговорах // Первый междунар. симп. "Музыка тюркских народов". Алматы, 1994. С. 70–71.
Кондратьева Н.М. Тембровая организация в южно-алтайском эпосе // Проблемы изучения эпоса: Тез. докл. Клайпеда, 1988. С. 45–46.
Кондратьева Н.М., Мазепус В.В. Скотоводческие заговоры в культуре алтайцев // Altaica. 1993. № 3. С. 41–52.
Кондратьева Н.М., Мазепус В.В., Сыченко Г.Б. Концепция учебного пособия "Интонационная культура чалканцев" // Интеллект, культура и образование. Новосибирск, 1994. С. 126–128.
Кондратьева Н.М., Сыченко Г.Б. Алтайцы: алтай-кижи, теленгиты, тёлёсы, телеуты, тубалары, чалканцы, кумандинцы // Музыкальная культура Сибири / Гл. ред. Б.А. Шиндин. Новосибирск, 1997. Т. 1. Кн. 1: Традиционная культура коренных народов Сибири. С. 209–283.
Кондратьева Н.М., Сыченко Г.Б. Традиционные фоноинструменты алтайцев // Проблемы культуры в условиях Сибири и перестройки. Кемерово, 1990. Ч. 3. С. 83–85.
Конзычаков Сары-Сеп. Культурно-исторический очерк об алтайцах: (К вопросу о выделении автономной обрасти "Ойрат") // Сибирские огни. 1922. № 1. С. 109–115.
Коников Б.А. К этносоциальной характеристике культур таежного Прииртышья VI–XII вв. н.э. // Методологические аспекты археологических и этнографических исследований в Западной Сибири. Томск, 1981. С. 66–70.

Копкоев К.Г. Об угоне "енисейских кыргызов" в Джунгарию в начале XVIII в. // Уч. зап. ХакНИИЯЛИ. Абакан, 1965. Вып. XI. С. 65–85.
Коровушкин Д.Г. Орудия пассивной охоты коренных народов Западной Сибири // Антропология и историческая этнография Сибири. Омск, 1990. С. 83–107.
Коровушкин Д.Г. Орудия пассивной охоты русских крестьян Западной Сибири // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: Матер. V годовой итоговой сессии ИАЭ СО РАН, посвященные 40-летию СО РАН и 30-летию ИИФиФ СО РАН. Новосибирск, 1997. С. 370–373.
Коровушкин Д.Г. Типологизация орудий пассивной охоты коренных народов Западной Сибири // Проблемы антропологии и исторической этнографии Западной Сибири. Омск, 1991. С. 146–165.
Коротаев А.В., Оболонков А.А. Родовая организация в социально-экономической структуре классовых обществ // СЭ. 1989. № 2.
Корусенко М.А. Погребальный обряд тюркского населения низовьев р. Тара в XVII–XX вв. Новосибирск, 2003. 192 с.
Корусенко С.Н. Опыт реконструкции этнической истории курдакско-саргатских татар конца XVIII–XX вв. // Антропология и историческая этнография Сибири. Омск, 1990. С. 121–130.
Корусенко С.Н. Современные этноязыковые процессы у бачатских телеутов // Проблемы этнографии и социологии культуры: Тез. докл. Омск, 1988. С. 32–34.
Корусенко С.Н., Кулешова Н.В. Генеалогия и этническая история барабинских и курдакско-саргатских татар. Новосибирск, 1999. 312 с.
Корш Ф.Е. Классификация турецких племен по языкам // Этнографическое обозрение. М., 1910. Кн. 84–85. № 1–2. С. 114–127.
Косвен М.О. Программа для собирания сведений о патронимии и структуре родов // КСИЭ. М., 1951. Вып. 13.
Косвен М.О. Семейная община и патронимия. М., 1963.
Косточаков Г.В. К вопросу о происхождении шорского народа // Деятельность Андрея Ильича Чудоякова и духовное возрождение шорского народа. Новокузнецк, 1998. С. 34–38.
Косточаков Г.В. К этимологии компонента УЗУТ (УЗЮТ) в шорском этнониме Узут-Шор (Узют-шор) // Чтения Памяти Э.Ф. Чиспиякова (к 70-летию со дня рождения). Новокузнецк, 2000. Ч. 1. С. 55–60.
Косточаков Г.В. Культ гор и его влияние на словообразование тюркского языка (слово "таг" и его фонетико-смысловые модификации) // Чтения Памяти Э.Ф. Чиспиякова (к 70-летию со дня рождения). Новокузнецк, 2000. Ч. 1. С. 61–68.
Костров Н. О состоянии женщин между инородцами Томской губернии // Сб. историко-статистических сведений о Сибири и сопредельных ей странах. СПб., 1875. Т. I, вып. II. С. 1–41.
Костров Н. Заметки для истории г. Кузнецка // ТГВ. 1867а. № 34. С. 9–11; № 35. С. 5–6; № 36. С. 6–7.
Костров Н. Заметки о минусинских инородцах и обитаемой ими местности // Енисейские губерн. вед. 1859. № 26. С. 155.
Костров Н. Качинские татары. Казань, 1852.
Костров Н.А. Каинская Бараба // ТГВ. 1874. № 25, 34, 37–38, 44.
Костров Н.А. Кизильские татары. Казань, 1853.
Костров Н.А. Чулымские инородцы // ТГВ. 1867б. № 7–9, 11–15.
Костров Н.А. Этнографические заметки о кизильских татарах // Зап. Сибирского отд. РГО. 1865. Кн. 8.
Кочарян А.К. Песни Ойротии. Рукоп. // Архив ГАОМ.
Кочетов А.Н. Буддизм. М., 1965.
Кочетов А.Н. Ламаизм. М., 1973.
КПСС в резолюциях и решениях. 9-е изд. М., 1983. Т. 2.
Красная книга языков народов России: Энциклопедический словарь-справочник. М., 1994.
Крашенинников С.П. В Сибири: Неопубликованные материалы. М.; Л., 1966. 241 с.
Кренке Н.А. Коллекция В.В. Радлова из раскопок курганов XVII в. в Сибири // Западная Сибирь в эпоху средневековья. Томск, 1984. С. 137–145.
Крестьянская община в Сибири XVII – начала XX в. Новосибирск, 1977.
Крестьянское землепользование и хозяйство Томской и Тобольской губерний. СПб., 1894. 325 с.

Кривоногов В.П. К вопросу об этническом самосознании и этнонимах у чулымских тюрков // Этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий (по данным этнографии и языкознания): Матер. Всероссийской конф. Омск, 1992. С. 36–39.
Кривоногов В.П. Хакасы. Этнические процессы во второй половине XX века. Абакан, 1996. 146 с.
Кривоногов В.П. Этнические процессы у малочисленных народов Средней Сибири. Красноярск, 1998. 323 с.
Кривоносов Я.Е. Храмы Алтая: Справочник. Барнаул, 1997.
Крижанич Ю. Политика. М., 1965. 735 с.
Крюков М.В. Этнос и субэтнос // Расы и народы. М., 1988.
Кудайбергенов С. К этимологии слова шалта // Сибирский тюркологический сб. Новосибирск, 1976. С. 184.
Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. М., 1974.
Кузнецкие акты XVII – первой половины XVIII вв. / Сост. В.Н. Добжанский. Кемерово, 2000. Вып. 1. 183 с.
Кузнецкие акты XVII – первой половины XVIII вв. / Сост. В.Н. Добжанский. Кемерово, 2002. Вып. 2. 186 с.
Кузнецова А.А., Кулаков П.Е. Минусинские и ачинские инородцы. Красноярск, 1898.
Кузнецов-Красноярский И.П. Исторические акты XVII столетия (1633–1699 гг.). Томск, 1890. 121 с.
Кузнецов-Красноярский И.П. Исторические акты XVII столетия (1633–1699 гг.). Томск, 1893а. 99 с.
Кузнецов-Красноярский И.П. Приходные окладные ясачные книги Томского уезда 1706–1718 гг. Томск, 1893б. 117 с.
Куликов А. По Горной Шории. Новосибирск, 1938. 69 с.
Кумандинцы // Сибирская советская энциклопедия. Новосибирск, 1932. Т. III. С. 804.
Курпешко-Таннагашева Н.Н., Апонькин Ф.Я. (Сост.) Шорско-русский и русско-шорский словарь. Кемерово, 1993. 147 с.
Курылев В.П. К вопросу об институте тюленгутов у казахов // Этнографические аспекты традиционной военной организации народов Кавказа и Средней Азии. М., 1990. Вып. 2.
Кучигашева Н.А. Термины родства в телеутском диалекте алтайского языка // Вопросы изучения алтайского языка. Горно-Алтайск, 1981. С. 87–98.
Кушнер П. (Кнышев). Очерк развития общественных форм. М., 1924.
Кыдыева В.Я. О празднике алтайских сеоков (послепраздничные размышления о празднике и не только о нем) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М., 1994. С. 51–57.
Кыдыева В.Я. Структура и характер расселения алтайских сеоков (Онгудайского, Кош-Агачского районов) по данным 1897 г. и полевым материалам 1988–1994 годов // Алтай и тюрко-монгольский мир: (тезисы, статьи). Горно-Алтайск, 1995. С. 90–96.
Кызласов Л.Р. История Южной Сибири в средние века. М., 1984.
Кычанов Е.И. Сведения в "Юань-Ши" о переселениях киргизов в XIII веке // Изв. АН Киргизской ССР. Фрунзе, 1963. Т. 5, вып. 1. С. 59.
Ланганс Ф.И. Собрание известий о начале и происхождении разных племен и иноверцев в Иркутской губернии // Культура и быт народов Бурятии. Улан-Удэ, 1965. С. 149.
Ландышев С.В. Выписка из дневника миссионера Алтайской духовной миссии протоиерея Стефана Ландышева за первую треть 1859 года // Душеполезное чтение. 1861. Ч. 2. № 7.
Ландышев С. Космология и теогония алтайцев-язычников // Православный вестн. 1886.
Ландышев Ст. Алтайская духовная миссия. М., 1864.
Ле Пти Фюте. Путеводитель. Республика Алтай. М., 2004. 191 с.
Лебедев Г. На земле своих предков // Кузбасс. 1991. 28 марта.
Лебедева А.А. Материальные компоненты, их характер и роль в традиционном свадебном обряде русских старожилов Тобольской губернии (XIX – начало XX в.) // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 204.
Лебедева А.А., Сафьянова А.В. Промысел кедрового ореха в Сибири // СЭ. 1979. С. 108–111.
Левин М.Г. К антропологии Южной Сибири // КСИЭ. М., 1954. Вып. 20. С. 17–26.
Левин М.Г. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. М., 1958. 360 с. (ТИЭ. Нов.сер. Т. 36).

Левочкина Н.А. Отражение этнокультурных связей в хореографическом искусстве барабинских и тарских татар // Этническая история и культура народов Советской страны. Омск, 1991.
Левочкина Н.А. Традиционная народная хореография сибирских татар Барабинской степи и Омского Прииртышья (конец XI–XX вв.). Новосибирск, 2002. 178 с.
Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). Магадан, 1983.
Липинская В.А. Старожилы и переселенцы: Русские на Алтае. XVIII – начало XX в. М., 1996.
Лотош Е.А. Генетический паспорт обособленной группы алтае-сааянских тюрков – телеутов Кемеровской области // Итоги и перспективы деятельности по созданию и реализации комплексных программ // Здоровье. Новокузнецк, 1989. Т. 1. С. 36–38.
Лузина Ф.А. и др. Секреция АВН-антигенов у телеутов // Проблемы экологии человека в Сибири: Тез. докл. Новокузнецк, 1990. Т. 4. С. 60–62.
Лушкин И. Кузнецы. Шорские легенды. Абакан, 1962. 15 с.
Львова Э.Л. К этнической истории чулымцев // Проблемы археологии и этнографии. Л., 1977. Вып. 1. С. 111–122.
Львова Э.Л. Лыжи и нарты чулымских тюрков // Материалы по этнографии Сибири. Томск, 1972б. С. 140–151.
Львова Э.Л. Материалы к изучению истоков шаманизма (шаманские атрибуты сибирских тюрков) // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 84–88.
Львова Э.Л. Материалы по изучению шаманизма у коренного населения Среднего Чулыма // Некоторые вопросы истории Сибири. Томск, 1972а. С. 160–171.
Львова Э.Л. Об одном из компонентов в составе чулымских тюрков // Вопросы этнокультурной истории Сибири. Томск, 1980. С. 80–91.
Львова Э.Л. Предварительный отчет по этнографической экспедиции на р. Чулыме летом 1969 г. // Из истории Сибири. Томск, 1969. Вып. 2. С. 150–161.
Львова Э.Л., Дремов В.А., Аксянова Г.А. и др. Тюрки таежного Причулымья. Популяция и этнос. Томск, 1991. 246 с.
Люцидарская А.А. Колонизация Сибири: человек и пространство // Народы Сибири. История и культура. Новосибирск, 1997. С. 152–159.
Люцидарская А.А. Культура жизнеобеспечения и этнические взаимодействия колонистов-первопоселенцев Сибири // III годовая итоговая сессия ИАЭ СО РАН: Тез. докл. Новосибирск, 1995. С. 77–79.
Люцидарская А.А. Старожилы Сибири: Историко-этнографические очерки. VII – начало XVIII вв. Новосибирск, 1992. 196 с.
Люшкевич Ф.Д. Традиции межсемейных связей узбекско-таджикского населения Средней Азии (к проблеме бытования калыма и других патриархальных обычаев) // СЭ. 1989. № 4. С. 62–63.
Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. М., 1973. 474 с.
Мазепус В.В. Темброво-высотные инварианты теленгитского кая // Мелодии "Хоомея". Кызыл, 1994. С. 65–66.
Мазепус В.В., Сыченко Г.Б. Тембровые особенности теленгитских кожон // Сибирские чтения. СПб., 1992. С. 84–86.
Майорова Е.В. Формы хозяйственной деятельности жителей г. Кузнецка в конце XIX – нач. XX вв. // Кузнецкая старина. 1999. Вып. 3. С. 70–84.
Макарий (Невский), епископ. Алтайская Духовной Миссии за 1902 год // ТЕВ. 1903. № 7.
Макарий (Невский), епископ. Алтайская и Киргизская миссия Томской епархии за 1883 г. // ТЕВ. 1884. № 6.
Макарий (Невский), епископ. Миссионерство на Алтае и в Киргизской степи в 1885 г. // ТЕВ. 1886. № 5. Неофиц. часть. С. 1–13.
Макарий (Невский), епископ. Наставления для учителей миссионерских школ // ТЕВ. 1902. № 6. С. 7–11.
Макарова Л.Н., Лотош Е.А. Материалы по дерматоглифике телеутов Беловского района // Проблемы экологии человека в Сибири: Тез. докл. Новокузнецк, 1990. Т. 4. С. 58–60.
Максимов А.Н. Избр. тр. М., 1997.
Малашков К.Л., Бикетов В.А. Вклад Алтайской духовной миссии в дело религиозного воспитания и начального образования в Горном Алтае (1830–1890) // Религия и церковь в Сибири: Тез. и матер. науч. конф. Тюмень, 1990. С. 48–52.
Малов С.Е. Енисейская письменность тюрков. М.; Л., 1952.

Малов С.Е. К изучению турецких числительных // АН СССР академику Н.Я. Мару. Л., 1935.
Малов С.Е. Несколько замечаний к статье А.В. Анохина "Душа и ее свойства по представлению телеутов" // Сб. МАЭ. Л., 1929. Т. VIII.
Малов С.Е. Несколько слов о шаманстве у турецкого населения Кузнецкого уезда Томской губернии // Живая старина. СПб., 1909а. Вып. 2–3. С. 38–41.
Малов С.Е. Отчет о командировке студента Восточного факультета С.Е. Малова // Изв. Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом и антропологическом отношениях. СПб., 1909. № 9. С. 35–40.
Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности: тексты и исследования. М.; Л., 1951.
Малявкин А.Г. Танские хроники о государствах Центральной Азии: Тексты и исследования. Новосибирск, 1989. 432 с.
Мамет Л.П. Ойротия. Очерк национально-освободительного движения и гражданской войны на Горном Алтае. Горно-Алтайск, 1994. 167 с.
Маношкина Н.А. Традиционная хореография барабинских татар // Этнические и социально-культурные процессы у народов СССР. Омск, 1990. Кн. II. С. 98–100.
Маношкина Н.А. Традиционные танцы барабинских татар аула Бергуль Куйбышевского района Новосибирской области // Прошлое Прииртышья. Омск, 1990. С. 35–36.
Марк паскан Ак Тилаас. (Евангелие от Марка на шорском языке). М., 2004. 108 с.
Маркин Н.Т., Маркин С.В. Новые археологические памятники Горной Шории // Археология Южной Сибири. Кемерово, 1985. С. 59–64.
Марков Г.Е. Некоторые проблемы общественной организации кочевников Азии // СЭ. 1970. № 6.
Материалы переписи 1926 г. М., 1928. Вып. IV.
Материалы по исследованию крестьянского и инородческого хозяйства в Бийском уезде. Барнаул, 1900. Вып. 3: Бийская волость.
Материалы по исследованию крестьянского и инородческого хозяйства в Томском округе. Барнаул, 1900. Т. 2, вып. 2.
Материалы по истории киргизов и Киргизии. М., 1973. Вып. 1.
Материалы по истории русско-монгольских отношений: Русско-монгольские отношения 1636–1654. М., 1974.
Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926.
Матющенко В.И., Коркина И.А. Исследование Берегаевского могильника на Среднем Чулыме в 1975 году // Этнокультурные явления в Западной Сибири. Томск, 1978. С. 30–50.
Медведев А.Ф. Ручное метательное оружие. (Лук и стрелы, самострел). VIII–XIV вв. М., 1966. 184 с.
Международные отношения в Центральной Азии. XVII–XVIII вв. Документы и материалы. М., 1989. Кн. 1–2.
Межекова Н.М. Шорский диалект // Диалекты хакасского языка. Абакан, 1973. С. 49–66.
Меркурьев К.В. Бачатско-телеутский консонантизм: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Новосибирск, 1975. 20 с.
Миллер Г.Ф. История Сибири. М.; Л., 1937. Т. 1; М.; Л., 1941. Т. 2.
Миллер Г.Ф. Описание Кузнецкого уезда Тобольской провинции в Сибири в нынешнем его состоянии, в сентябре 1734 года // Сибирь XVIII века в путевых описаниях Г.Ф. Миллера (История Сибири. Первоисточники). Новосибирск, 1996. Вып. VI. С. 17–36.
Миллер Г.Ф. История Сибири. М., 1999. Т. I. 630 с.
Миллер Г.Ф. История Сибири. М., 2000. Т. II. 796 с.
Миловзоров М.В. Род и семейственное право алтайцев: Этнографический очерк // Архив РГО. Р. 64. Оп. 1. № 39.
Миненко Н.А. Коренные народы Западной Сибири как один из источников формирования крестьянства (XVII – первая половина XIX вв.) // История рабочего класса, крестьянства и интеллигенции национальных районов Сибири. Улан-Удэ, 1971. С. 82–84.
Миротворцев К.Н. Южная часть Кузнецкого имения Алтайского округа // Тр. съезда земельно-лесных чинов Алтайского округа в 1910 г. Барнаул, 1911. 54 с.
Михайлов В.П. Отчет о поездке на Алтай начальника Алтайского округа в 1910 г. Барнаул, 1910. 47 с.
Мишина А.А. Питание коренного сельского населения Кемеровской области // Молодые ученые – здравоохранению. Новокузнецк, 1989. С. 136–137.

Могильников В.А. Ананьевское городище и вопрос о времени тюркизации Среднего Прииртышья и Барабы // Сов. археология. 1965. № 1. С. 275–282.
Могильников В.А. Этнокультурная история Западной Сибири в средние века. М., 1990. С. 33–37.
Модоров Н., Тадыев П. Из истории Горного Алтая: Учеб. пособие для 7–8 классов. Горно-Алтайск, 1984. 64 с.
Модоров Н.С. Горный Алтай в пореформенный период. Горно-Алтайск, 1990. 119 с.
Модоров Н.С. Межконфессиональные отношения в Горном Алтае: состояние, проблемы, пути их преодоления // Горный Алтай: Исторический сб. Горно-Алтайск; Бийск, 2003. Вып. 7. С. 63–69.
Моисеев В.А. Россия и Китай в Центральной Азии (вторая половина XIX – 1917 г.). Барнаул, 2003. 346 с.
Моисеев В.А. Цинская империя и народы Саяно-Алтая в XVIII в. М., 1983. 148 с.
Моисеев В.Г. Происхождение уралоязычных народов по данным краниологии. СПб., 1999. 132 с.
Молодин В.И. Бараба в тюркское время. Новосибирск, 1988. 176 с.
Молчанова О.Т. Топонимический словарь Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1975.
Монгуш М.В. Ламаизм в Туве: Историко-этнографическое исследование. Кызыл, 1992.
Муйтуева В.А. Традиционная религиозно-мифологическая картина мира у алтайцев. Горно-Алтайск, 2003.
Муканов М.С. Этнический состав и расселение казахов среднего жуза. Алма-Ата, 1974.
Мытарев А.А. Некоторые данные о национальном составе населения Кузбасса // Вопросы географии Кузбасса и Горного Алтая. Кемерово, 1968. С. 22–25.
Мытарев А.А. От Абы до Яи: Географический словарь Кузбасса. Новокузнецк, 1971. 216 с.
Назаренко Р.Б. Музыка шорского эпоса: структурная организация, нотация, эдиция: Автореф. дис. ... канд. искусств. Новосибирск, 1998. 22 с.
Назаренко Р.Б. Музыкальные инструменты народов Сибири в музейных коллекциях (опыт типологии шаманских бубнов) // Музыкальная этнография Северной Азии. Новосибирск, 1989. С. 161–169.
Назаренко Р.Б. О средствах музыкальной выразительности в шорском героическом эпосе "Кан Перген" // Шорские героические сказания: "Кан Перген", "Алтын Сырык". Новосибирск, 1997. С. 34–45.
Назаренко Р.Б. Шорцы // Музыкальная культура Сибири / Гл. ред. Б.А. Шиндин. Новосибирск, 1997. Т. 1, кн. 1: Традиционная культура коренных народов Сибири. С. 284–300.
Народы Западной и Средней Сибири. Новосибирск, 2002.
Народы Сибири / Под ред. М.Г. Левина и Л.П. Потапова. М.; Л., 1956. 1084 с.
Народы Южной Сибири в коллекциях Омского государственного объединенного исторического и литературного музея. Томск, 1990. 202 с.
Население Республики Хакасия по национальному составу (города, районы, поселки городского типа): Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года. Абакан, 2004. 71 с.
Наумова О.Б. Шорцы // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 123–125.
Национальный состав и владение языками, гражданство: Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г. М., 2004. Т. 4, кн. 2. 2076 с.
Национальный состав населения по Республике Алтай: Стат. сб. Горно-Алтайск, 2005. Т. 2. 112 с.
Небольсин П.И. Покорение Сибири // Отечественные записки. СПб., 1848. Т. 60.
Неклюдов С.Ю. Мифология тюркских и монгольских народов (проблема взаимосвязей) // Тюркологический сб. 1977. М., 1981.
Немцов А. Алкогольная смертность в регионах России // Население и Общество 78. 2003. Декабрь.
Нигмедзянов М. Народные песни волжских татар. М., 1982. С. 120.
Николина Е.В., Кокошникова О.Ю. Термины родства в чалканском языке в сопоставлении с тюркскими языками Южной Сибири // Языки коренных народов Сибири. Новосибирск, 2004. Вып. 15: Чалканский сб. С. 33–54.
Николина Е.В., Озонова А.А. Падежная система чалканского диалекта // Языки коренных народов Сибири. Новосибирск, 2005. Вып. 17: Чалканский сб. С. 4–25.
Новая шория. Народные рассказы и песни. Новосибирск, 1937. 87 с.
Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984.

Новиков А. О способе выслеживания лесных пчел у алтайцев с помощью "солонца" // Этнограф-исследователь. Л., 1928. № 2–3. С. 22–28.
Новиков И. Волнение и движение среди алтайского язычества в мае и июне текущего года // Томские епархиальные вед. 1904. № 18. С. 2.
Обозрение станов Алтайской Духовной Миссии в 1889 г. // ТЕВ. 1889. № 21. С. 15–16.
Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В.В. Радловым. СПб., 1907. Ч. 9: Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведенные Н.Ф. Катановым.
Образцы народной литературы тюркских племен. СПб., 1872. Т. IV: Наречия барабинцев, тарских, тобольских и тюменских татар. 456 с.
Объяснительная записка к этнографической карте Сибири. Тр. комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран. Л., 1929. 96 с.
Оглоблин П.Н. Обозрение столбцов и книг Сибирского приказа. М., 1895–1901. Ч. 1–4.
Озонова А.А., Тазранова А.Р. Аналитические конструкции в чалканском диалекте (в сопоставлении с алтайским литературным языком) // Языки коренных народов Сибири. Новосибирск, 2004. Вып. 15: Чалканский сб. С. 55–72.
Окладников А.П. Звери и знаки Ярминского порога // Звери в камне. Новосибирск, 1980. С. 96–116.
Октябрьская И.В. Казахи южного Алтая. История и современность // Аборигены Сибири: Проблемы изучения исчезающих языков и культур. Новосибирск, 1995.
Оленгир. Героическое сказание алтайцев. Сказитель Н.К. Ялатов. Горно-Алтайск, 1970.
Онищенко С.С., Поддубиков В.В. Промысловое землепользование в Южной части Шории // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, 2001. Т. VII. С. 569–573.
Основные итоги переписи населения Тегульдетского района в 1996 году: Аналитический сб. Томск, 1996. Июнь.
Основы законодательства Российской Федерации о правовом статусе коренных малочисленных народов. Проект // Абориген (Прил. к газете "Федерация"). 1993. 22 июня.
Остафьев В.А. Бытовые формы сибирского крестьянского землевладения и землепользования // Юридический вестн. М., 1892. Т. X. Январь.
Островских П. Этнографические заметки о тюрках Минусинского края (отчет о поездке 1894 г.) // Живая старина. СПб., 1895. Вып. III–IV. С. 336–345.
Оттыгашев Гавриил, священник. Из записок миссионера Мрасского отделения Алтайской Духовной Миссии за 1888 год // ТЕВ. 1889. № 18. Отд. неофиц. С. 18.
Отчет Алтайской духовной миссии за 1913 г. Томск, 1914. 128 с.
Отчет Алтайской духовной миссии за 1913 год // Томские епархиальные вед. 1914. № 7.
Отчет Алтайской духовной миссии за 1914 г. Томск, 1915. 96 с.
Отчет начальника Алтайского округа В.П. Михайлова по ознакомлению с Горным Алтаем в лето 1910 г. Барнаул, 1910.
Отчет о деятельности Академии Наук СССР за 1927 г. Л., 1928. С. 116–119.
Отчет об Алтайской духовной миссии за 1907 г. Томск, 1908. 71 с.
Официальный портал Правительства Республики Алтай www.altai-republic.com.
Очерки культурогенеза народов Западной Сибири / Под общ. ред. Н.В. Лукиной. Томск, 1994. Т. I, кн. I: Поселения и жилища.
Очерки культурогенеза народов Западной Сибири / Под общ. ред. Н.В. Лукиной. Томск, 1994. Т. II: Мир реальный и потусторонний.
Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Томск, 1998. Т. 4: Расогенез коренного населения. 352 с.
Ошкачакова Е.Н. Методы и формы обучения шорскому языку в средней школе // Деятельность Андрея Ильича Чудоякова и духовное возрождение шорского народа. Новокузнецк, 1998. С. 142–145.
Ошуркова С.В., Томилов Н.А. Самодийско-тюркские связи по данным одонтологии сибирских татар // Проблемы этногенеза и этнической истории самодийских народов: Тез. докл. по археологии. Омск, 1983. С. 50–54.
П.Н. Рассказы о сибирских золотых приисках. Статья четвертая // Отечественные зап. СПб., 1847. Т. 54, отд. 8. С. 21–41, 114–134.
Павлючик С.К. О народных песнях шорцев // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 135–148.

Паллас П. Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб., 1786. Ч. 2, кн. 2. 571 с.
Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб., 1788. Ч. III, половина I. 624 с.
Памяти миссионера о. Иоанна Штыгашева // ТЕВ. 1916. № 13. С. 460.
Памяти миссионера протоиерея С.В. Ландышева // ТЕВ. Томск, 1884. № 15. С. 2.
Памятники Сибирской истории XVIII в. СПб., 1882. Кн. 1.
Памятники Сибирской истории XVIII в. СПб., 1885. Кн. 2.
Параев А.М. Алтайские народные музыкальные инструменты. Горно-Алтайск, 1963.
Патачаков К.М. Очерки материальной культуры хакасов. Абакан, 1982.
Патачаков К.М. Родовой состав и народные предания о происхождении бельтиров // Уч. зап. ХакНИИЯЛИ. Абакан, 1959. Вып. 7. С. 127–134.
Патканов С. Опыт географии и статистики тунгусских племен Сибири на основании данных переписи населения 1897 г. и других источников // Зап. РГО по отделению этнографии. 1906. Т. XXXI, ч. I–II.
Патканов С.К. Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян и инородцев Западной Сибири. СПб., 1888. Вып. 1.
Патканов С.К. О приросте инородческого населения Сибири. СПб., 1911. 210 с.
Патканов С.К. Список народностей Сибири // Тр. комиссии по изучению племенного состава населения России. Пг., 1923. 16 с.
Патканов С.К. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев (на основании данных спец. разработки материалов переписи 1897 г.) Т. II: Тобольская, Томская и Енисейская губ. // Зап. ИРГО по отд. статистики. СПб., 1911–1912. Т. XI. Вып. 1–2.
Патрушева Г.И. Шорцы сегодня: Современные этнические процессы. Новосибирск, 1996. 224 с.
Патрушева Г.М. Влияние русской и общероссийской культуры на этнокультурное развитие шорцев на современном этапе // Русские старожилы: Матер. III Сибирского симп. "Культурное наследие народов Западной Сибири". Тобольск; Омск, 2000. С. 96–97.
Патрушева Г.М. О национально-смешанных браках у шорцев Кемеровской области // Современные этнические процессы у народов Западной и Южной Сибири. Томск, 1981. С. 130–143.
Пахутов А.Е. Традиции "цагаан цар" у монголов // Обычаи и обряды монгольских народов. Элиста, 1989.
Паштаков Н.Ф. Живут в Сибири телеуты // Кузбасс. 1988. 21 дек.
Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск, 1972. 424 с.
Песни села Челухоево / Сост. В.И. Челухоев. Зап. и пер. с телеут. Д.А. Функа. Белово, 1993. 23 с.: цв. илл., нотное приложение.
Пестерев Е. Новые ежемесячные сочинения. СПб., 1973. Ч. LXXXII. С. 9–10.
Петькин Г.А. Чумакаева М.Ч. Количественные характеристики тубинского диалекта алтайского языка в моносиллабах // Звуковые системы сибирских языков. Новосибирск, 1989.
Пивоваров Б.И. Алтайская духовная миссия и алтайские миссионеры // Из духовного наследия алтайских миссионеров: Сб. Новосибрск, 1989. С. 4–32.
Пивоваров Б.И. Из духовного наследия алтайских миссионеров. Новосибирск, 1989. 271 с.
Поездка преосвященного Иннокентия по станам в 1909 году // Православный благовестник. М., 1910. № 5. С. 200–201.
Познанский В.С. Тамги алтайцев // СЭ. 1991. № 4.
Покровский Е.А. Физическое воспитание детей у разных народов, преимущественно России: Матер. для медико-антрополог. иссл. М., 1884. 384 с.
Полное собрание русских летописей. СПб., 1859. Т. 8.
Полное собрание русских летописей. СПб., 1901. Т. 12.
Полное собрание русских летописей. СПб., 1908. Т. 2.
Полунин Ф. Географический лексикон Российского государства. М., 1773. 479 с.
Попков Ю.В., Костюк В.Г., Тугужекова В.Н. Этносы Сибири в условиях современных реформ (социологическая экспертиза). Новосибирск, 2003. 128 с.
Попов А.А. Жилище // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961. С. 131–226.
Попов А.А. Плетение и ткачество у народов Сибири в XIX в. – первой четверти XX столетия // Сб. МАЭ. М.; Л., 1955. Т. 16. С. 41–146.

Попов В.А. К вопросу о структурообразующих принципах рода и родовой организации // Ранние формы социальной организации. СПб., 2000.
Поппе Н.Н. Монгольский словарь Мукаддимат ал-Адаб. 1–2 // Тр. Ин-та востоковедения. М.; Л., 1938. Вып. 14.
Постников Сергий, священник. Записки Мрасского миссионера священника Сергия Постникова за 1895 год // Православный благовестник. М., 1896. № 14. С. 271–276.
Постников Сергий, священник. Из записок Мрасского отделения Алтайской миссии священника Сергия Постникова за 1892 год // Православный благовестник. 1893. № 22. С. 40–42.
Потанин Г.Н. Алтайцы // Живописная Россия. СПб., 1884. Т.XI. С. 237–267 и т.д.
Потанин Г.Н. Бараба // Живописная Россия. СПб.; М., 1884. Т. XI: Западная Сибирь. С. 97–106.
Потанин Г.Н. Громовник по поверьям и сказаниям племен Южной Сибири и Северной Монголии // ЖМНП. СПб., 1882. Янв.–февр. С. 116–167.
Потанин Г.Н. Ерке. Культ сына неба в Северной Азии. Томск, 1916. 126 с.
Потанин Г.Н. и Семенов-Тян-Шанский П.П. Землеведение Азии Карла Риттера. Т. IV. Доп. к т. III. 1877. 739 с.
Потанин Г.Н. Материалы для истории Сибири // Чтения в императорском Об-ве истории и древностей российских при Московском университете. М., 1866–1867. Кн. 2. С. 231–324; Кн. 4. 128 с.
Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголии. СПб., 1881. Вып. 2.
Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголии. СПб., 1883. Вып. IV. 1026 с.
Потанин Г.Н. Полгода на Алтае. Омск, 1864.
Потанин Г.Н. Северные предгорья Алтая. 1: Кузнецкий край // Живописная Россия. СПб., 1884. Т. XI.
Потанина А.В. Из путешествий по Восточной Сибири, Монголии, Тибету и Китаю. М., 1895.
Потапов Л.П. [рец.] Н.П. Дыренкова. Шорский фольклор // СЭ. 1948. № 3. С. 198–203.
Потапов Л.П. Алтае-саянские этнографические параллели к древнетюркскому обряду жертвоприношения домашних животных и их историческое значение // Уч. зап. Горно-Алтайского науч.-исслед. ин-та истории, языка и литературы. Горно-Алтайск, 1974. Вып. 11. С. 51–62.
Потапов Л.П. Алтайские телесы в этническом отношении // Проблемы происхождения и этнической истории тюркских народов Сибири. Томск, 1987а. С. 53–71.
Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. 320 с.
Потапов Л.П. Алтайцы // Народы Сибири. М.; Л., 1953а.
Потапов Л.П. Андрей Викторович Анохин как исследователь шаманства у алтайцев // Проблемы истории Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1987б. С. 138–151.
Потапов Л.П. Бубен телеутской шаманки и его рисунки // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949а. Т. X. С. 191–201.
Потапов Л.П. Географический фактор в традиционной культуре и быте тюркоязычных народов Алтае-Саянского региона // Роль географического фактора в истории докапиталистических обществ (по этнографическим данным): Сб. науч. тр. Л., 1984. С. 126–147.
Потапов Л.П. Героический эпос алтайцев // СЭ. 1949б. № 1. С. 110–132.
Потапов Л.П. Древнетюркские черты почитания неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
Потапов Л.П. Древний обычай, отражающий первобытнообщинный быт кочевников // Тюркологический сб. М.; Л., 1951а. С. 174.
Потапов Л.П. Заметка о происхождении челканцев-лебединцев // Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974. С. 304–313 (переизд. в: Челканцы в исследованиях и материалах XX века. М., 2000. С. 24–39).
Потапов Л.П. Из этнической истории кумандинцев // История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968. С. 316–323.
Потапов Л.П. Исторические связи алтае-саянских народов с якутами (по этнографическим материалам) // СЭ. 1978а. № 5. С. 85–95.
Потапов Л.П. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978б. С. 3–36.
Потапов Л.П. К изучению шаманизма у народов Саяно-Алтайского нагорья // Филология и история монгольских народов. М., 1958. С. 314–321.
Потапов Л.П. К семантике названий шаманских бубнов у народностей Алтая // Сов. тюркология. 1970. № 3. С. 86–93.

Потапов Л.П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография: связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977. С. 164–178.
Потапов Л.П. Краткие очерки истории и этнографии хакасов (XVII–XIX вв.). Абакан, 1952а. 217 с.
Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // СЭ. 1946а. № 2. С. 145–160.
Потапов Л.П. Лук и стрелы в шаманстве у алтайцев // СЭ. 1934. № 3. С. 64–76.
Потапов Л.П. Мифы алтае-саянских народов как исторический источник // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1983. С. 96–140.
Потапов Л.П. Некоторые аспекты изучения сибирского шаманства. М., 1973. (IX Междунар. конгр. антропологических и этнографических наук. Чикаго, сентябрь, 1973).
Потапов Л.П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // ТИЭ. 1947. Т. 1. С. 139–183.
Потапов Л.П. Одежда алтайцев // Сб. МАЭ. М.; Л., 1951б. Т. 13. С. 5–59.
Потапов Л.П. Опыт датировки шорского предания о происхождении земледелия // Изв. ВГО. 1949б. Т. 1. Вып. II. С. 411–414.
Потапов Л.П. Опыт изучения социалистической культуры и быта алтайцев // СЭ. 1948. № 1. С. 107–139.
Потапов Л.П. Охотничий промысел алтайцев (Отражение древнетюркской культуры в традиционном охотничьем промысле алтайцев). СПб., 2001. 166 с.
Потапов Л.П. Охотничьи обряды и поверья у алтайских турок // Культура и письменность Востока. Баку, 1929. Кн. V. С. 123–149.
Потапов Л.П. Очерк истории Ойротии. Алтайцы в период русской колонизации. Новосибирск, 1933. 199 с.
Потапов Л.П. Очерк этногенеза южных алтайцев // СЭ. 1952б. № 3. С. 16–35.
Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. М.; Л., 1953б. 444 с.
Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. Новосибирск, 1948. 504 с.
Потапов Л.П. Очерки по истории Шории. М.; Л., 1936. 260 с.
Потапов Л.П. Пережитки культа медведя у алтайских тюрков // Этнограф-исследователь. Л., 1928. № 2–3, май–август. С. 15–28.
Потапов Л.П. Пережитки родового строя у северных алтайцев (по материалам экспедиции в Ойротию в 1936 г.). Л., 1937. 18 с.
Потапов Л.П. Пища алтайцев (этнографический очерк) // Сб. МАЭ. М.; Л., 1953в. Т. XIV. С. 37–72.
Потапов Л.П. Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан, 1957. 307 с.
Потапов Л.П. Работа Саяно-Алтайской экспедиции в 1952 г. // КСИЭ. 1954. Вып. 20.
Потапов Л.П. Разложение родового строя у племен Северного Алтая. Материальное производство. М.; Л., 1935. 122 с.
Потапов Л.П. Тубалары Горного Алтая // Этническая история народов Алтая. М: 1972а. С. 52–66.
Потапов Л.П. Тувинцы // Народы Сибири. М.; Л., 1956. С. 420–472.
Потапов Л.П. Тюльберы енисейских рунических надписей // Тюркологический сб. 1971. М., 1972а. С. 145–166.
Потапов Л.П. Умай божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сб. 1972. М., 1973. С. 265–286.
Потапов Л.П. Черты первобытно-общинного строя в охоте у северных алтайцев // Сб. МАЭ. М.; Л., 1949в. Вып. XI. С. 5–41.
Потапов Л.П. Шаманский бубен – уникальный памятник духовной культуры тюркских народов Алтая // ЭО. 1997. № 4. С. 25–39.
Потапов Л.П. Шаманский бубен качинцев как уникальный предмет этнографических коллекций // Материальная культура и мифология (Сб. МАЭ. Т. XXXVI). Л., 1981. С. 125–137.
Потапов Л.П. Шорцы // Народы Сибири. М.; Л., 1956. С. 492–538.
Потапов Л.П. Шорцы на пути социалистического развития // Шорский сб. Кемерово, 1994. Вып. I. С. 124–138.
Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Историко-этнографический очерк. Л., 1969. 196 с.
Потапов Л.П. Этнический состав сагайцев // СЭ. 1947. № 3. С. 103–127.

Потапов Л.П. Этнографический обзор племен Алтая в Джунгарский период // Изв. Всесоюзного географического общества. Л., 1946б. Т. 78. Вып. 2. С. 220–234.
Потапов Л.П. Этнографический очерк земледелия у алтайцев // Сибирский этнограф. сб. (ТИЭ. Нов. сер. Т. XVIII). Л., 1952в. Вып. I. С. 173–198.
Потапов Л.П. Этнографическое изучение тюркских народностей в СССР за советский период // Тюркологический сб. 1970. М., 1970. С. 163–175.
Потапов Л.П. Этноним "теле" и алтайцы // ТС. К 60-летию А.Н. Кононова. М., 1966. С. 232–236.
Потапов Л.П. Южные этнические элементы в составе северных алтайцев // Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Томск, 1969. С. 131–138.
Православное обозрение. 1866. Т. 19. № 1.
Православный благовестник. 1893. № 18; 1895. № 12; 1896. № 2, 15.
Природные сенокосы и пастбища Хакасской автономной области. Новосибирск, 1974.
Прокофьева Е.Д. Шаманские бубны // Историко-этнографический атлас народов Сибири. М.; Л., 1961. С. 435–492.
Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – нач. XX в. // Сб. МАЭ. Л., 1971. Т. XXVII. С. 5–100.
Прыткова Н.Н. Верхняя одежда // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961а.
Прыткова Н.Ф. Головные уборы // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961б. С. 334.
Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. М.; Л., 1939. С. 76.
Путешествие М.А. Кастрена по Лапландии, северной России и Сибири // Собрание старых и новых путешествий. М., 1860. Т. 6.
Пяткин Б.Н., Мартынов А.И. Шалаболинские петроглифы. Красноярск, 1985. 187 с.
Радлов В. Этнографический обзор тюркских племен Южной Сибири и Джунгарии. Томск, 1887.
Радлов В.В. Этнографический обзор турецких племен Сибири и Монголии. [Пер. с нем. проф. Н.Н. Козьмина]. Иркутск, 1929.
Радлов В.В. Атлас древностей Монголии. СПб., 1892.
Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. М., 1989. 749 с.
Радлов В.В. Образцы народной литературы племен, живущих в южной Сибири и Дзунгарской степи. СПб., 1866. Ч. I: Поднаречия Алтая: алтайцев, телеутов, черневых и лебединских татар, шорцев и саянцев.
Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. СПб., 186. Ч. 2.
Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. I–IV. СПб., 1888–1911.
Радлов В.В. Шорцы // Шорский сб. Кемерово, 1994. С. 32–43.
Радлов В.В. Этнографический обзор тюркских племен Южного Алтая и Джунгарии. Томск, 1887. 26 с.
Рассадин В.И. Фонетика и лексика тофаларского языка. Улан-Удэ, 1971. 251 с.
Рашид-ад-дин. Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. I. 215 с.
Рейно Л.А. Шорский орнамент // Приобье глазами археологов и этнографов. Томск, 1999. С. 163–172.
Ремезов С. Чертежная книга Сибири, составленная Тобольским сыном боярским С. Ремезовым в 1701 г. СПб., 1882.
Розен М.Ф. Верхняя Обь и Алтай на картах XVI–XIX вв. Барнаул, 1998. С. 36–37.
Розен М.Ф., Малолетко А.М. Географические термины Западной Сибири. Томск, 1986. 205 с.
Розов Н.С. Антропологические исследования коренного населения Западной Сибири // Вопр. антропологии. 1961. Вып. 6. С. 71–91.
Розов Н.С. Материалы по краниологии чулымцев и селькупов // ТИЭ. М., 1956. Нов. сер. Т. 33. С. 340–373.
Россия: Полное географическое описание. СПб., 1907. Т. XVI. 359 с.
Рубакин Н. Рассказы о Западной Сибири. М., 1908.
Рубрук Г. Путешествие в восточные страны. М., 1957.
Руденко С.И. Башкиры: Историко-этнографические очерки. М.; Л., 1955.
Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953.
Русская историческая библиотека, издававшаяся археологической комиссией. СПб., 1884. Т. VIII. С. 597–598.

Русско-китайские отношения в XVIII веке: Матер. и док. 1700–1725. М., 1978. Т. 1.
Русско-китайские отношения. 1689–1916. Официальные документы. М., 1958.
Рыжкин И.О. О музыкальной культуре Ойротии // Сов. музыка. 1936. № 12. С. 42–48.
Рюмина-Сыркашева Л.Т. Телеут калыктын фольклоры Телеутский фольклор. Кемерово, 2003а.
Рюмина-Сыркашева Л.Т. Телеутский словарь антонимов, омонимов, палиндромов, синонимов. Кемерово, 2003б.
Рюмина-Сыркашева Л.Т., Кучигашева Н.А. Телеут-орус сӧзлик. Телеутско-русский словарь. Кемерово, 1995.
Рюмина-Сыркашева Л.Т., Рюмин Н.М. Русско-телеутский словарь. Орус-телеут сӧзлик. Кемерово, 2002.
Сабин Д.К. Список взятых на учет в 1980 году памятников по Кош-Агачскому району Республики Алтай. 1980.
Савинов Д.Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. Л., 1984.
Савинов Д.Г. Некоторые древние элементы в материальной культуре теленгитов // Археология и этнография Южной Сибири. Барнаул, 1984. С. 140–145.
Сагалаев А.М. Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния. Новосибирск, 1984. 119 с.
Сагалаев А.М. Факторы образования религиозного синкретизма у урало-алтайских народов // Смены культур и миграции в Западной Сибири. Томск, 1987. С. 72–75.
Сагалаев А.М. Христианизация алтайцев в конце XIX – начале XX веков (Методы и результаты) // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984б. С. 120–127.
Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.
Садовой А.Н. Используя опыт предков // Шорский сб. Кемерово, 1994. Вып. 1. С. 177–181.
Садовой А.Н. Основные факторы формирования протекционистской национальной политики в южно-сибирском регионе (XVIII–XIX вв.) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, 1998. Т. IV. С. 461–464.
Садовой А.Н. Реформы конца XIX – начала XX вв. и их социально-экономические последствия для коренного населения // Шорский национальный природный парк: природа, люди, перспективы. Кемерово, 2003. С. 137–143.
Садовой А.Н. Территориальная община Горного Алтая и Шории (конец XIX – нач. XX вв.). Кемерово, 1992. 118 с.
Садовой А.Н., Поддубиков В.В., Онищенко С.С. Экономика и землепользование // Шорский национальный природный парк: природа, люди, перспективы. Кемерово, 2003. С. 198–212.
Садовой А.Н., Поддубиков В.В., Шиллер В.В. Система расселения и состав населения // Шорский национальный природный парк: природа, люди, перспективы. Кемерово, 2003. С. 188–197.
Садыков С. Тюрко-монгольские параллели // Источники формирования тюркских языков Средней Азии и Южной Сибири. Фрунзе, 1966.
Самаев Г.П. Горный Алтай в XVII – середине XIX в.: проблемы политической истории и присоединения к России. Горно-Алтайск, 1991а. 256 с.
Самаев Г.П. Присоединение Алтая к России (исторический обзор и документы). Горно-Алтайск, 1996. 120 с.
Самаев Г.П. Телеуты: конец многовековой истории? // Эл- Алтай. 1991. № 1.
Самойлович А.Н. Некоторые дополнения к классификации турецких языков. Пг., 1922. 15 с.
Самойлович А.Н. Приложение к списку сибирских турок // *Патканов С.К.* Список народностей Сибири. Пг., 1923. С. 11–13.
Самоквасов Д. Сборник обычного права Сибирских инородцев. Варшава, 1876. 282 с.
Самосудов В.М. Техническая оснащенность сельского хозяйства дореволюционной Сибири // Сельское хозяйство Сибири. М., 1957. С. 81–82.
Сапожников В.В. По Русскому Алтаю. Томск. 1910. 172 с.
Сатлаев Ф.А. Древние этногенетические связи алтае-саянских народов (на материалах кумандинцев) // Историко-культурные контакты алтайской языковой общности. М., 1986. Ч. 1. С. 63–64.
Сатлаев Ф.А. Древние этногенетические связи алтае-саянских народов (на примере кумандинцев) // Историко-культурные связи народов Южной Сибири. Абакан, 1988. С. 37–47.

Сатлаев Ф.А. Запреты сеока. Об алтайских родовых традициях // Звезда Алтая. 1988. 30 мая.
Сатлаев Ф.А. Из истории хозяйственного развития Северного Алтая // Проблемы изучения древней культуры населения Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1988. С. 182–222.
Сатлаев Ф.А. Изучение кумандинцев в историко-этнографической литературе // Уч. зап. Горно-Алтайского науч.-исслед. ин-та истории, языка и литературы. Горно-Алтайск, 1969а. Вып. 8. С. 30–40.
Сатлаев Ф.А. История Горного Алтая: Учеб. пособие для студентов пед. ин-тов и старшеклассников средних школ. Горно-Алтайск, 1995.
Сатлаев Ф.А. К вопросу о развитии плужного земледелия в Горном Алтае (XIX – начало XX в.) // Уч. зап. Горно-Алтайского науч.-исслед. ин-та истории, языка и литературы. Горно-Алтайск, 1974а. Вып. 11. С. 78–88.
Сатлаев Ф.А. К вопросу происхождения северных алтайцев (кумандинцев) // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий: Тез. докл. областной науч. конф. по этнографии. Омск, 1984. С. 25–28.
Сатлаев Ф.А. Коча-кан – старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // Сб. МАЭ. Л., 1971. Т. 27. С. 130–141.
Сатлаев Ф.А. Куда исчезли кумандинцы? // Сибирские огни. 1991. № 1. С. 154–157.
Сатлаев Ф.А. Кумандинцев язык // Красная книга языков народов России: Энциклопедический словарь-справочник. М., 1994. С. 34–35.
Сатлаев Ф.А. Кумандинцы Алтайского края (историко-этнографический очерк): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1969б. 22 с.
Сатлаев Ф.А. Кумандинцы: Историко-этнографический очерк. Горно-Алтайск: Алтайское книжное издательство, 1974б. 199 с.
Сатлаев Ф.А. Сельская община кумандинцев во второй половине XIX – первой четверти XX в. // Социальная история народов Азии. М., 1975. С. 100–114.
Сатлаев Ф.А. Сельская община кумандинцев во второй половине XIX – первой четверти XX в. // Тез. докл. годичной научной сессии. М., 1968. С. 34–35.
Сатлаев Ф.А. Современная культура и быт кумандинцев Красногорского района Алтайского края // Тез. докл. научной сессии, посвященной итогам работы Института этнографии АН СССР (Ленинградское отделение) за 1966 г. Л., 1967. С. 50–51.
Сатлаев Ф.А. Этнографический очерк развития земледелия у кумандинцев (XIX – начало XX) // Уч. зап. Горно-Алтайского науч.-исслед. ин-та истории, языка и литературы. Горно-Алтайск, 1970. Вып. 9. С. 73–94.
Сатлыкова Р.К. Современное расселение татар Среднего Прииртышья // Современные этнические процессы у народов Западной и Южной Сибири. Томск, 1981. С. 61–73.
Сборник документов из архива бывшего департамента полиции. Чебоксары, 1935.
Сборник князя Хилкова. СПб., 1879.
Сводная справка по муниципальным образованиям. Министерство экономического развития РА, 2004 //www.mineco.altai-republic.ru/
Священная История на шорском наречии для инородцев восточной половины Кузнецкого округа. Казань, 1883. 207 с.
Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974. 767 с.
Селезнев А.Г. Барабинские татары: истоки этноса и культуры. Новосибирск, 1994. 176 с.
Селезнев А.Г. Проблемы изучения локальных культурных комплексов. Южносибирский лесной культурный комплекс // Сибирь в панораме тысячелетий: Матер. междунар. симп. Новосибирск, 1998. Т. 2. С. 440–449.
Селезнев А.Г. Южносибирский лесной культурный комплекс: проблемы генезиса полозных средств транспорта // Интеграция археологических и этнографических исследований: Матер. IV Всероссийского науч. семинара, посвященного 60-летию со дня рождения В.И. Васильева. Новосибирск; Омск, 1996. Ч. II. С. 87–94.
Селезнева И.А. Традиционное хозяйство тарских татар (вторая половина XIX – начало XX века): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 2000. 19 с.
Селютина И.Я. Кумандинский вокализм: Экспериментально-фонетическое исследование. Новосибирск, 1998.
Селютина И.Я. Кумандинский консонантизм: Экспериментально-фонетическое исследование. Новосибирск, 1983.
Селютина И.Я. Фонетика языка кумандинцев как историко-лингвистический источник: Экспериментально-фонетическое исследование. Якутск, 2000.

Семенов А. Религиозный перелом на Алтае // Русский архив. М., 1913. № 9–11. С. 388–396.
Семенов П.П., Зверинский В. Общие сведения о губернии // Список населенных мест. СПб., 1868. Т. IX: Томская губерния. С. 1–203.
Сергеев А.Д. Материалы к биографии А.М. Горохова // Археология и краеведение Алтая. Барнаул, 1972.
Сергеев М.А. Некапиталистический путь развития малых народов Севера // ТИЭ. 1955. Т. 27.
Сергий (Петров), епископ. Из жизни и деятельности Алтайской Духовной миссии за 1900 год // ТЕВ. 1901. № 6. С. 1–16; № 8. С. 16–21.
Сибирские летописи. Описание Сибири, изданное археографической комиссией. СПб., 1907.
Серебренников Б.А., Бирюкович Р.М. Из истории некоторых глагольных времен чулымско-тюркского языка // СТ. 1984. № 6. С. 3–14.
Сибирь XVIII века в путевых описаниях Г.Ф. Миллера. Новосибирск, 1996.
Симченко Ю.Б. Тамги народов Сибири XVII века. М., 1965. 227 с.
Синяев В.С. К вопросу о южной границе Томского уезда в XVII веке // Тр. ТОКМ. Томск, 1956. Т.5. С. 79–88.
Синяев В.С. Граница между чулымцами и чулымскими селькупами в XVI–XVII веках // Тр. ТОКМ. Томск, 1963а. Т. 6, вып. 2. С. 45–53.
Синяев В.С. Включение чулымцев в состав Русского государства // Тр. ТГУ. Томск, 1963б. Т. 171. С. 175–185.
Скобелев Г.С. Развитие хозяйства местного населения Среднего Енисея и Томи в XVII в. // Кузнецкая старина. Новокузнецк, 1994. Вып. 2. С. 34–46.
Славнин В.Д. Архаика в духовной культуре кумандинцев: вселенная и человек, время и календарь // Методы реконструкции в археологии. Новосибирск, 1991а. С. 179–218.
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. С. 57–74.
Славнин В.Д. Новые материалы по этнографии кумандинцев // Полевые исследования ГМЭ народов СССР в 1987–1988 гг. Л., 1989. С. 49–51.
Славнин В.Д. Погребальный обряд кумандинцев // Обряды народов Западной Сибири. Томск, 1990а. С. 132–146.
Славнин В.Д. След динлинов в этико-мировоззренческих и обрядовых текстах верхних кумандинцев // Обозрение результатов полевых и лабораторных исследований археологов, этнографов и антропологов Сибири и Дальнего Востока в 1993 г. Новосибирск, 1995. С. 114–116.
Славнин В.Д. Старинное святилище близ села Ело в Горном Алтае // Изв. Сибирского отд. АН СССР. Новосибирск, 1990б. Вып. 2. С. 67–68.
Славнин В.Д. Типы жилищ кумандинцев // Жилища народов Западной Сибири. Томск, 1991б. С. 86–95.
Славнин В.Д. Этногенетические и исторические предания и песни верхних кумандинцев (по материалам М.В. Костаракова) // Современные проблемы исторического краеведения. Кемерово, 1993. С. 61–65.
Славнин Д.П., Томилов Н.А. Этнографические коллекции Музея археологии и этнографии Сибири Томского университета // Каталог этнографических коллекций музея археологии и этнографии Томского университета. Томск, 1979. С. 8–13.
Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка / Сост. протоиерей В. Вербицкий. Казань, 1884. 498 с.
Словина С. Хакасские танцы. Абакан, 1965. 120 с.
Словцов П. Историческое обозрение Сибири. М., 1838. Т. 1.
Смердов А.Н. В стране Темира. Иркутск, 1947. 82 с.
Смирнова Е.Ю. Одежда татарского населения Среднего Тоболо-Иртышского междуречья в конце XIX – первой трети XX в. Новосибирск, 1998. 18 с.
Смирнова Я.С. Свадебный дарообмен у народов Северного Кавказа и его современная модификация // СЭ. 1980. № 1.
Соболев В.И. Барабинские татары: XIV – начало XVII вв. н.э. (по археологическим материалам). Новосибирск, 1983.
Соболев В.И. Вознесенское городище-памятник середины II тыс. н.э. // Древние культуры Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 179–190.
Собрание Узаконений Рабоче-крестьянского правительства РСФСР. 1926. № 23. С. 179. Отд. 1.

Соенов В.И. Рыболовство на Алтае в древности и средневековье // Интеграция археологических и этнографических исследований: Сб. науч. тр. Владивосток; Омск, 2000. С. 166.
Соколова З.П. Жилище народов Сибири (опыт типологии). М., 1998. 288 с.
Соколова З.П. Шорцы // Вопр. истории. 1974. № 12. С. 207–212.
Соловьева Е.И. Промыслы сибирского крестьянства в пореформенный период. Новосибирск, 1981. 279 с.
Соловьева С.А. Ремесленная деятельность русских старожилов и переселенцев Алтая в конце XIX – начале XX вв. // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: Матер. годовой сессии ИАЭ СО РАН. Новосибирск, 2002. Т. VIII. С. 628–633.
Спасский Г. Изображение обитателей Сибири. СПб., 1820.
Спасский Г. Народы, кочующие в верховьях реки Енисей // Сибирский вестн. СПб., 1818. Ч. 1. С. 202.
Спасский Г. Народы, кочующие в верху реки Енисея // Сибирский вестн. СПб., 1819. Ч. 5.
Спасский Г. Путешествие к алтайским калмыкам // Сибирский вестн. СПб., 1823. Ч. 3. С. 18–38.
Спасский Г.И. О чудских копях в Сибири // Сибирский вестн. СПб., 1819. Ч. 5, отд. 4. С. 124–143.
Спасский Г.И. Телеуты, или белые калмыки // Сибирский вестн. СПб., 1821. Ч. 13, кн. I. С. 1(7)–8(14); Ч. 16, кн. 10, С. 9(282)–14(287); Ч. 16, кн. II. С. 15(316)–20(321).
Спасский Гр. Телеуты, или белые калмыки // Разыскания: Историко-краеведческий альманах. 1992. Вып. 3. С. 30–37 (публикация Д.А. Функа).
Спафарий М.Ф. Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерченска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 г. // Зап. РГО по отд. этнографии. СПб., 1882. Т. X. Вып. I. 214 с.
Спафарий Н.М. Сибирь и Китай. Кишинев, 1960.
Список населенных мест Российской империи за 1859 г. Томская губерняя. СПб., 1868.
Список населенных мест Томской губернии за 1911 г. Кузнецкий уезд. Томск, 1911. С. 560–577.
Спицын В.А. Биохимический полиморфизм человека: Антропологические аспекты. М., 1985. 214 с.
Стариков В.С. Материальная культура китайцев. М., 1967.
Степанов М.Г. Репрессивная политика советского государства в 1939–1953 гг. (на материалах Хакасии). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Абакан, 2005. 23 с.
Стоянов А.К. Описание хакасского чатхана и техника игры на нем // Вопросы хакасской филологии. Абакан, 1977. С. 54–63.
Стоянов А.К. Хакасский чатхан в прошлом и настоящем // Вопросы истории Хакасии. Абакан, 1977. С. 144–156.
Сувейдис П.Г. Сельское хозяйство в Кузнецком округе // Сельское хозяйство и лесоводство. 1900. № 4. С. 187–292.
Судачаков М.Л., Чульжанов Г.Д., Косточаков Г.В. Шорско-русский словарь. Новокузнецк, 1992. 33 с.
Сунчугашев Я.И. Древняя металлургия Хакасии. Эпоха железа. Новосибирск, 1979. 192 с.
Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. М., 1985. 256 с.
Суртакова С. Ак-Чолушпа Алтайым. Туукилик јуунты. Горно-Алтайск, 1995.
Сухотин А.М. К проблеме национально-лингвистического районирования в Южной Сибири // Культура и письменность Востока. М., 1931. Кн. 7–8. С. 93–108.
Сыченко Г.Б. Особенности пения североалтайских шаманов // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции. Якутск, 1992. С. 55–56.
Сыченко Г.Б. Поэтика и структура чалканского шаманского текста // Языки коренных народов Сибири. Новосибирск, 2004. Вып. 15: Чалканский сборник. С. 73–101.
Сыченко Г.Б. Проблемы изучения эпоса северных алтайцев // Проблемы изучения эпоса: Тез. докл. Клайпеда, 1988. С. 44–45.
Сыченко Г.Б. Ритмическая типология песенной поэзии алтайцев // Музыкальная этнография Северной Азии. Новосибирск, 1989. С. 170–183.
Сыченко Г.Б. Системное изучение традиций "кожон" как способ ее включения в современное образование и культуру // Экологические проблемы, культура и образование. Новосибирск, 1993. С. 70–73.

Сыченко Г.Б. Ульгень, Тьяжин, Кыргыс и другие... (Заметки о чалканском шаманстве) // Челканцы в исследованиях и материалах XX века. М., 2000. С. 114–127.
Табаев Д.И. К вопросу о переходе алтайцев к оседлости в дореволюционный период // Вопросы истории Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1980. Вып. 1. С. 56–73.
Табаев Д.И. О современной этнополитической ситуации в Республике Алтай и концепции ее национальной политики // Наш общий дом Республика Алтай: Матер. учредительного собрания Ассамблеи народов Республики Алтай. Горно-Алтайск, 2002. С. 15–27.
Тадина Н.А. Этические элементы алтайской свадебной обрядности // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М., 1994. С. 89–99.
Тадыев П.Е. Реакционная сущность шаманизма и бурханизма. Горно-Алтайск, 1955. С. 46.
Тадыев П.Е. Этнический состав дореволюционных алтайцев и особенности их административного устройства // Зап. Горно-Алтайского науч.-исслед. ин-та истории, языка и литературы. Горно-Алтайск, 1964. Вып. 6. С. 3–16.
Тазранова А.Р. Послелоги в чалканском языке // Языки коренных народов Сибири. Новосибирск, 2005. Вып. 17: Чалканский сб. С. 26–43.
Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С. 67.
Татищев В.Н. Избр. тр. по географии России. М., 1950.
Татищев В.Н. Лексикон российской исторической, географической, политической и гражданской // *Татищев В.Н.* Избр. произв. Л., 1979. С. 153–360.
Телеутский фольклор / Сост., вступ. ст., запись, пер. на рус. яз. и коммент. Д.А. Функа. М., 2004. 183 с.
Тенишев Э.Р., Шенцова И.В. Шорский язык в свете урало-алтаистики // Деятельность Андрея Ильича Чудоякова и духовное возрождение шорского народа. Новокузнецк, 1998. С. 114–118.
Тенишев Э.Р. К вопросу о происхождении киргизов и их языка // СТ. 1989. № 4.
Теплоухов С.А. О поездке в Урянхайский край с антропологическими, археологическими и этнографическими целями, совершенной летом 1913 г. // Земледелие. 1913. Т. 20. Кн. 4.
Терджиман. 1892. 8 нояб.
Титов А. Сибирь в XVII веке: Сб. старинных русских статей о Сибири и прилегающих к ней землях. М., 1980. 216 с.
Титова З.Д. Барабинские татары // Из истории Сибири. Томск, 1976. Вып. 19. С. 108–147.
Тихонов С.Н. Традиционные жилища алтайцев // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 55–64.
Ткаченко А.А. Тюркские народы: возрождение или развитие? // ЭО. 1996. № 4. С. 65–75.
Токарев С.А. История русской этнографии. Дореволюционный период. М., 1966.
Токарев С.А. "Избегание" и "этикет" // СЭ. 1979. № 1.
Токарев С.А. Докапиталистические пережитки в Ойротии. М.; Л., 1936. 154 с.
Токарев С.А. Пережитки родового культа у алтайцев // ТИЭ. М.; Л., 1947. Нов. сер. Т. 13.
Токарев С.А. Пережитки родовых отношений у хакасов в XIX в. // Сибирский этнограф. сб. М.; Л., 1952. Вып. 1.
Токмашев Г.М. Предисловие к сказке "Борозы-каан" // Школа и жизнь в Сибири. Томск, 1918. № 2–3.
Токмашев Г.М. Телеутские материалы // Тр. Томского об-ва изучения Сибири. Томск, 1915. Т. 3, вып. 1. С. 62–96.
Токмашев М.Г., Токмашев Д.М. Русско-телеутский разговорник. Орус-телеут эрмектери. Новокузнецк, 2005. 116 с.
Томилов Н.А. Динамика этнических процессов у сибирских татар в конце 1960-х – 1970-х годах (по материалам томских татар) // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. М., 1985. С. 40–54.
Томилов Н.А. Направления развития хозяйства томских татар в конце XIX – начале XX в. // Из истории Сибири. Томск, 1973. Вып. 6.
Томилов Н.А. Опыт изучения национально-смешанных семей (по материалам Западной Сибири) // Источники и методы исследования социальных и культурных процессов. Омск, 1989. С. 103–108.
Томилов Н.А. Очерки этнографии тюркского населения Томского Приобья. Томск, 1983. 216 с.
Томилов Н.А. Современные этнические процессы среди сибирских татар. Томск, 1978. 208 с.

Томилов Н.А. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI – первой четверти XIX вв. Томск, 1981. 276 с.
Томилов Н.А. У татар Томской и Новосибирской областей // Полевые работы 1969 года. Томск, 1969. С. 106–107.
Томилов Н.А. Чулымские тюрки в конце XVI – первой четверти XIX вв. // Проблемы происхождения и этнической истории тюркских народов Сибири. Томск, 1987. С. 145–176.
Томилов Н.А. Этническая история тюркоязычного населения Западно-Сибирской равнины в конце XVI – начале XX в. Новосибирск, 1992. 271 с.
Томилов Н.А. Этнография тюркоязычного населения Томского Приобья. Томск, 1980. 200 с.
Томилов Н.А. Этнокультурные процессы у южных народов Западной Сибири // Современные этнические процессы у народов Западной и Южной Сибири. Томск, 1981. С. 3–36.
Томилов Н.А., Верпаховская Е.В. Традиционные представления западносибирских татар в области медицинских знаний // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск, 1985. С. 143–145.
Томилов Н.А., Коровушкин Д.Г., Реммлер В.В. Изучение динамики этнических процессов у народов и национальных групп России (по материалам Западной Сибири) // Межнациональные отношения и национальная политика в СССР. Омск, 1990. С. 6–13.
Томилов Н.А., Кузнецова Н.В. Опыт изучения этнического состава барабинских татар // История, археология и этнография Сибири. Томск, 1979. С. 96–103.
Томилов Н.А., Хить Г.Л. Формирование сибирских татар по данным антропологии // Проблемы антропологии и исторической этнографии Западной Сибири. Омск, 1991. С. 5–18.
Томская губерния. Список населенных мест по сведениям 1859 года. СПб., 1868.
Томские епархиальные ведомости. 1898. № 5.
Томтосова Л.Ф. Новые материалы по краниологии современных якутов // Сб. Музея антропологии и этнографии. Л., 1980. Т. XXXVI. С. 121–129.
Торбоков С. Шория // СЭ. 1961. № 5.
Торбоков С. Шор-кижи // Огни Кузбасса. 1970. № 2. С. 63–65.
Тотыш С. Сказки Шапкая. Кемерово, 1985. 77 с.
Тощакова Е.М. Алтайская женщина в дореволюционном прошлом // Уч. зап. Горно-Алтайского науч.-исслед. ин-та языка и литературы. 1958. Вып. 2. С. 108–150.
Тощакова Е.М. Женщина-алтайка в советский период // Уч. зап. Горно-Алтайского науч.-исслед. ин-та языка и литературы. 1961. Вып. 4. С. 3–21.
Тощакова Е.М. Заметки о современном семейном быте у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978а. С. 67–68.
Тощакова Е.М. К вопросу о традиционной свадебной обрядности у телесов и теленгитов // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 78–86.
Тощакова Е.М. К вопросу об этнографической изученности теленгитов и телесов // Новое в археологии Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1979. С. 216–224.
Тощакова Е.М. Общественное и семейное положение женщины у южных алтайцев: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М.; Л., 1955. 16 с.
Тощакова Е.М. Основные типы жилища у алтайских племен до революции // Изв. СО АН СССР. 1973. № 6. Сер. обществ. наук. Вып. 2. С. 113–119.
Тощакова Е.М. Традиционные черты народной культуры алтайцев (XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1978б. 160 с.
Третьяков В.Н. Русско-монгольская торговля по Чуйскому тракту // Вопросы истории Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1980. Вып. 1. С. 40–55.
Троицкая О. Вверх по Томи и Мрассу // Просвещение в Сибири. 1927. № 2. С. 89–97.
Троицкая Т.Н., Молодин В.И., Соболев В.И. Археологическая карта Новосибирской области. Новосибирск, 1980. 184 с.
Трофимова Т.А. Тобольские и Барабинские татары: Антропологический очерк // Тр. Ин-та этнографии. М.; Л., 1947. Т. I. С. 194–215.
Труды сотрудников Горно-Алтайского института гуманитарных исследований (1952–1995 гг.): Указатель литературы / Сост. Л.Т. Баштыкова. Горно-Алтайск, 1997. 236 с.
Тумашева Д.Г. Диалекты сибирских татар. Казань, 1977. 293 с.
Тучков А.Г. Томские этнографические экспедиции в Горную Шорию // Тр. Томского гос. объединенного историко-архитектурного музея. Томск, 1996. С. 165–191.
Тушманаков П. Путь к возрождению: Проблемы телеутов // Кузбасс. 1989. 19 окт.

Тюхтенев Т.С. Песни Горного Алтая // Музыкальная жизнь. 1962. № 11. С. 2–3.
Тюхтенева С.П. Между двумя субъектами России назревает конфликт // Бюл. Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. № 47 (январь–февраль). М., 2003. С. 7–8.
Тюхтенева С.П. Об эволюции культа гор у алтайцев // Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова. М., 1995. С. 173–179.
Тюхтенева С.П. Современное состояние этнического самосознания алтайцев (1987–1997 гг.) // Кан Алтай. 1997. № 2(14). (Горно-Алтайск). С. 7–10.
Тюхтенева С.П. Традиционный календарь алтайцев в контексте понятий "Время" и "Судьба" // История и культура Горного Алтая. Горно-Алтайск. 1999. Вып. 2. С. 73–82.
Укачина К.Е. Балага учурлалган чӱм-јаңдар / Алтай калыктың аттары. Горно-Алтайск, 2003. С. 5–29.
Уложение Китайской Палаты внешних сношений. СПб., 1828. Т. 1–2.
Уманский А.П. К вопросу о влиянии культуры кузнецких телеутов на культуру мелких тюркоязычных групп междуречья Томи и Оби // Этнография Алтая. Барнаул, 1996. С. 56–57.
Уманский А.П. К вопросу о роли алтайских телеутов в этногенезе некоторых племен Южной Сибири // Этнография Алтай и сопредельных территорий. Барнаул, 1998. С. 14–17.
Уманский А.П. К истории появления "выезжих белых калмыков" (телеутов) в сибирских уездах в XVII веке // Науч. тр. Новосибирского гос. пед. ин-та. Новосибирск, 1970. Вып. 45: Из истории Западной Сибири.
Уманский А.П. О влиянии русской культуры на культуру кузнецких телеутов в XIX в. // Этнография Алтая: Матер. II науч.-практ. конф. Барнаул, 1996. С. 58–59.
Уманский А.П. О телеутских миграциях в Сибири в XVI–XIX веках // Социально-экономические структуры древних обществ Западной Сибири: Матер. Всероссийской конф. Барнаул, 1997. С. 199–205.
Уманский А.П. Телеуты и их соседи в XVII – первой четверти XVIII века. Барнаул, 1995. Ч. 2. 221 с.
Уманский А.П. Телеуты и русские в XVII–XVIII вв. Новосибирск, 1980. 296 с.
Уманский А.П. Телеуты и сибирские татары в XVII в. // Вопросы истории и методики преподавания истории в средней и высшей школе. Барнаул, 1972. С. 103–143.
Уманский А.П. Телеуты и сибирские татары в XVII в.: Очерк внешнеполитических отношений // Уч. зап. Барнаульского гос. пед. ин-та. Барнаул, 1972. Т. 18.
Унгвицкая М.А., Майногашева В.Е. Хакасское народное поэтическое творчество. Абакан, 1972. 311 с.
Управление и общественный быт алтайских инородцев // Московские церковные вед. 1886. № . С. 791–794.
Ураев Р.А. Говор чулымских тюрков д. Ежи // Уч. зап. ТГПИ. Томск, 1955. Т. 13. С. 345–367.
Усков И.Ю. Административно-территориальное деление Кузбасса. Кемерово, 2000. 128 с.
Усманова М.С. Традиционное в современной материальной и духовной культуре бачатских телеутов // Древняя история Алтая: Матер. к своду археологических памятников Алтайского края. Барнаул, 1980. С. 160–174.
Фальк И.П. Записки путешествия академика Фалька // Полн. собр. ученых путешествий по России. СПб., 1824. Т. VI. 546 с.
Фаткулина Ф.М. Орнамент тарских татар конца XIX–XX вв. (К проблеме этнокультурной истории). Новосибирск, 2001. 23 с.
Федоров-Давыдов Г.А. Общественный строй Золотой Орды. М., 1973.
Фиельструп Ф. "Кара-космос" Рубрука // Этнография. 1926. № 1–2. С. 259–260.
Фисакова Г.Г. Изучение языка бачатских телеутов // Языки народов Сибири. Кемерово, 1979. С. 235–239.
Фисакова Г.Г. Некоторые фонетические, грамматические и лексические особенности говора бачатских телеутов // Вопросы тюркской филологии. Кемерово, 1973.
Фишер И. Сибирская история. СПб., 1774. 631 с.
Функ Д.А. [рец.] А.Г. Данилин. Бурханизм. Из истории национально-освободительного движения. Горно-Алтайск, 1993. 206 с. // ЭО. 1995а. № 4. С. 171–173.
Функ Д.А. [рец.] Алтай фольклор. Горно-Алтайск, 1995 (на алт. яз.) // ЭО. 1997. № 3. С. 170–174.

Функ Д.А. [рец.] В.Я. Бутанаев. Хакасско-русский историко-этнографический словарь (Хоорай-орыс тархын этнография сөстігі). Абакан, 1999. 238 с. // ЭО. 2002. № 3. С. 161–163.
Функ Д.А. [рец.] Тюрки таежного Причулымья. Популяция и этнос. Томск, 1991. 244 с. // ЭО. 1994. № 5. С. 175–179.
Функ Д.А. "Чымыр" – телеутский обряд изгнания злого духа: новые материалы // ЭО. 1995б. № 4. С. 107–114.
Функ Д.А. Адам в шаманизме бачатских телеутов // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: Тез. докл. междунар. конф. 15–22 августа 1992 г. Якутск, 1992а. С. 81–82.
Функ Д.А. Антропонимические модели в бытовой культуре и в эпических текстах (материалы по тюркским народам юга Западной Сибири) // ЭО Online. 2005а. Май (http://journal.iea.ras.ru/online).
Функ Д.А. Бачатские телеуты в XVIII – первой четверти XX века: историко-этнографическое исследование. М., 1993. 325 с. (Матер. к сер. "Народы и культуры". Вып. XVII, кн. 2).
Функ Д.А. Бачатские телеуты. К характеристике современных этносоциальных проблем // Этнос и его подразделения. М., 1992. Ч. 1: Этнические и этнографические группы. С. 149–157.
Функ Д.А. Бытовой шаманский фольклор телеутов: 1. Новые записи // Народы Сибири (Сибирский этнограф. сб. 7). М., 1995в. С. 21–37.
Функ Д.А. Введение // Телеутский фольклор. М., 2004а. С. 7–22.
Функ Д.А. Дороги сакрального мира в представлениях и текстах шорских сказителей // Матер. междунар. интердисциплинарного науч.-практ. конгр. «Сакральное глазами "профанов" и "посвященных"». Москва, 21–30 июня 2004 г. М., 2004. С. 150–160.
Функ Д.А. Заметки на полях шорско-русского словаря // Народы Российского Севера и Сибири (Сибирский этнограф. сб. 9). М., 1999. С. 141–167.
Функ Д.А. Заметки о шаманистском пантеоне телеутов (Божество Т′өө-Каан) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М., 1996. Вып. 2. С. 147–155.
Функ Д.А. Из истории изучения шорского эпоса (записи и публикации Н.П. Дыренковой 1925–1940 гг.) // Народы Российского Севера и Сибири (Сибирский этнограф. сб. 9). М., 1999. С. 120–128.
Функ Д.А. Из материалов этнографической поездки к челканцам в августе 1990 г. // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М., 1996б. Вып. 2. С. 242–265.
Функ Д.А. Материалы к своду антропонимов бачатских телеутов // Всесоюзная науч. сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1988–1989 гг.: Алма-Ата, 1990. Тез докл. Ч. 2. С. 38–39.
Функ Д.А. Материалы по шорскому шаманству в архиве А.В. Анохина // Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова. М., 1995. С. 180–206.
Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей (комплексное исследование телеутских и шорских материалов). М., 2005. 398 с.
Функ Д.А. Молочно-белые кони в сказаниях таежных охотников, рыболовов и собирателей // ЭО. 2003. № 3. С. 53–60.
Функ Д.А. Неизвестное описание шаманского бубна телеутов из архива А.В. Анохина // ЭО. 1997а. № 4. С. 40–47.
Функ Д.А. Причеть (*сыгыт*) у бачатских телеутов // Расы и народы. М., 2002б. Вып. 28. С. 243–269.
Функ Д.А. Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности. М., 1997б. 268 с.
Функ Д.А. Техника плетения из кожи у телеутов. СПб., 1992а. 34 с.
Функ Д.А. Традиционная антропонимическая модель человека // Челканцы в исследованиях и материалах XX века. М., 2000а. С. 137–146.
Функ Д.А. Тувинский шаман Шончур Тожу и его бубен (по материалам П.И. Каралькина) // Acta Ethnographica Hungarica. 2003. Vol. 48 (3–4). P. 451–464.
Функ Д.А. Формирование новых этнических идентичностей у тюрков юга Западной Сибири в 1980-е – первой половине 1990-х гг. (на примере бачатских телеутов) // ЭО. 1999. № 5. С. 109–128.

Функ Д.А. Численность и расселение челканцев в XIX веке // Челканцы в исследованиях и материалах XX века. М., 2000б. С. 40–65.
Функ Д.А. Шорский героический эпос // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1984. С. 96–99.
Функ Д.А., Кимеев В.М. "Абинцы" в русских исторических документах // Молодые ученые Кузбасса – 60-летию образования СССР: Матер. к науч. конф. Кемерово, 1982. С. 90–92.
Хакас чонының көглері (Народное музыкальное творчество хакасов) / Записал А.А. Кенель. Абакан, 1955. 143 с.
Хакасия ырлапча (Хакасия поет) / В обработке А. Кенеля. Абакан, 1955.
Хакасский ырларның сборнигы (Сборник хакасских песен) / Сост. Чанков Д.И.; муз. обр. А.А. Кенеля. Абакан, 1950.
Халдеева Н.И. Распределение одонтологических признаков среди татарских групп и телеутов // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1984. С. 30–32.
Халдеева Н.И., Аксянова Г.А. Значение СТР-анализа для практики одонтологической классификации смешанных популяций (на примере алтайских групп) // Новое в методике и методологии антропологических исследований. М., 1992. С. 183–210.
Харитонова В.И. Избранничество и дар творчества: судьбы хама, хайджи, тахпахчи... (Из хакасских материалов летней экспедиции РАН 2000 г. С Г.Г. Казачиновой беседует В.И. Харитонова) // Шаманский дар. К 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк. Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонова. М., 2000. С. 79–106 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 6).
Харитонова В.И. Виртуальный бубен бабушки Тади (реликты традиционного шаманизма сагайцев на рубеже тысячелетий) // В поисках себя: Народы Севера и Сибири в постсоветских трансформациях. М., 2005. С. 176–196.
Харузин Н. История развития жилища у кочевников и полукочевых тюркских и монгольских народностей России. М., 1896.
Хасанов Х.Х. Среднеазиатский географ-филолог XI в. // Изв. Узбекистанского филиала Географ. об-ва СССР. Ташкент, 1961. Т. 5. С. 91–100.
Хильден К. О шаманизме на Алтае, в особенности у лебединских татар / Пер. со швед., подгот. к публ. Д.А. Функа) // Челканцы в исследованиях и материалах XX века. М., 2000, С. 74–113.
Хить Г.Л. Антропологический состав и генетические связи сибирских татар по данным дерматоглифики // Антропология и историческая этнография Сибири. Омск, 1990. С. 14–34.
Хить Г.Л. Дерматоглифика народов СССР. М., 1983. 280 с.
Хить Г.Л. Расогенетические связи населения Алтае-Саян по данным дерматоглифики // Этнические связи народов Севера Азии и Америки по данным антропологии. М., 1986. С. 208–220.
Хить Г.Л., Ким А.Р. Дерматоглифические данные к проблеме происхождения телеутов // Полевые исследования Ин-та этнографии. 1979. М., 1983. С. 186–192.
Хлопина И.Д. Горная Шория и шорцы // ЭО. 1992. № 2. С. 134–147.
Хлопина И.Д. Из мифологии и традиционных верований шорцев (по полевым материалам 1927 г.) // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 70–89.
Хомич Л.В. Колыбель у народов Сибири // Сб. МАЭ. Т. XLII: Материальная и духовная культура народов Сибири. Л., 1988. С. 24–50.
Хотяновский В.К. Из прошлого Хакасии. Новосибирск, 1934.
Храмова В.В. Западносибирские татары // Народы России. М.; Л., 1956. С. 473–491.
Цветкова Н.Н. Фотометрические данные к антропологической характеристике народов Сибири // Антропология и историческая этнография Сибири. Омск, 1990. С. 3–34.
Циркин А.В. Культурное влияние русских на ментальность коренного населения Южной Сибири в XVIII–XIX вв. // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 1998. С. 28–33.
Чакайак: Чечегеш: Цветочек / Сост. М.В. Сумачакова. Новосибирск, 2005. 33 с.
Чанчибаева Л.В. О современных религиозных представлениях у алтайцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 90–103.
Чевалков М.В. Памятное завещание // Памятное завещание: Алтайская дореволюционная проза. Горно-Алтайск, 1990. С. 45–136.
Челканцы в исследованиях и материалах XX века. М., 2000. 155 с.

Челухоева И.В. Инбридинг в популяции телеутов (по данным о родовой и фамильной структуре) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М., 1994. С. 105–126.
Чикишева Т.А. К вопросу об антропологическом составе населения Западной и Южной Сибири в эпоху неолита // Палеоантропология, этническая антропология, этногенез. К 75-летию Ильи Иосифовича Гохмана. СПб., 2004. С. 48–59.
Чимитдоржиев Ш.Б. Россия и Монголия. М., 1987.
Чинчикеев А.И. Ак-каан ла Көбүр-каан // Алтай-баатырлар. Горно-Алтайск, 1977. Т. 9. С. 70–127 (2300 стих. строк).
Чиспияков Ф.В. В долинах Мрассу. Кемерово, 1957.
Чиспияков Э.Ф. Енисейские и самодийские гидронимы на территории Горной Шории (в помощь учителю) // Природа и экономика Кузбасса. Новокузнецк, 1987. С. 122–124.
Чиспияков Э.Ф. История формирования этнической культуры шорцев // Кузнецкая Старина. Новокузнецк, 1993. Вып. 1. С. 88–101.
Чиспияков Э.Ф. К вопросу о формировании диалектной системы шорского языка // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986. С. 55–62.
Чиспияков Э.Ф. К вопросу о формировании диалектной системы шорского языка // *Чиспияков Э.Ф.* Язык, история, культура тюрков Южной Сибири: Собр. науч. ст. Кемерово, 2004. С. 103–110.
Чиспияков Э.Ф. К вопросу об этнониме Шор // Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР: Всесоюз. тюркологическая конф. 27–29 сентября 1976 г. Алма-Ата, 1976. № 3. С. 111.
Чиспияков Э.Ф. К истории шорских телей // Ономастика, типология. Стратиграфия. М., 1988. С. 245–247.
Чиспияков Э.Ф. К этимологии названий некоторых шорских родов // Чтения Памяти Э.Ф. Чиспиякова (к 70-летию со дня рождения). Новокузнецк, 2000. Ч. 1. С. 75–97.
Чиспияков Э.Ф. О диалектном членении шорского языка // История и диалектология языков Сибири. Новосибирск, 1979. С. 86–92.
Чиспияков Э.Ф. О происхождении шорцев // Огни Кузбасса. Кемерово, 1988. С. 3–6.
Чиспияков Э.Ф. О структуре шорских фамилий // Языки и топонимия. Томск, 1978. С. 157–165.
Чиспияков Э.Ф. О телеутско-шорских языковых контактах // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий: Тез. докл. областной науч. конф. по лингвистике. Омск, 1984. С. 23–27.
Чиспияков Э.Ф. Откуда пришли шорцы // Кузнецкий рабочий. Новокузнецк, 1985. 25 февр.
Чиспияков Э.Ф. Отражение хозяйственного уклада шорцев в языке // Некоторые вопросы географии, экономики и культуры Кузбасса. Новокузнецк, 1966. С. 123–125.
Чиспияков Э.Ф. Пути развития диалектов шорского языка // Социально-культурные процессы в Советской Сибири. Омск, 1985. С. 26–30.
Чиспияков Э.Ф. Топонимы индоевропейского и тюркского происхождения в Горной Шории (в помощь учителю) // Природа и экономика Кузбасса. Новокузнецк, 1987. С. 125–127.
Чиспияков Э.Ф. Учебник шорского языка. Кемерово, 1992. 319 с.
Чиспияков Э.Ф. Фольклорные, художественные и бытовые шорские тексты // Шорская филология и сравнительно-сопоставительные исследования. Новосибирск, 1998. Вып. I. С. 173–196.
Чиспияков Э.Ф. Шорско-кетские параллели в лексике // Языки и топонимия. Томск, 1976. Вып. I. С. 73–76.
Чиспияков Э.Ф., Абдрахманов М.А. Территориальные различия в фонетике и лексике шорского языка // Матер. к предстоящей VIII науч. конф. Новокузнецкого пед. ин-та. Новокузнецк, 1967. С. 28–30.
Чиспиякова Ф.Г. Лексические особенности кондомского диалекта шорского языка // Языки народов Сибири. Кемерово, 1980. Вып. 3. С. 58–62.
Чиспиякова Ф.Г. Некоторые сведения из истории народного образования в Горной Шории // Деятельность Андрея Ильича Чудоякова и духовное возрождение шорского народа. Новокузнецк, 1998. С. 137–142.
Чихачев П.А. Путешествие в Восточный Алтай. М., 1974.
Чугунов С.М. Древнее кладбище близ Томска "Тоянов городок". Томск, 1901.
Чудновский С.А. Алтайская поземельная община // Северный вестн. 1888. № 9.

Чудояков А.И. Культурные корни // Огни Кузбасса. 1988. № 1. С. 6–12.
Чудояков А.И. Образные представления шорских кузнецов в произведениях шорского эпоса // Социально-культурные процессы в Советской Сибири. Омск, 1985. С. 50–52.
Чудояков А.И. Шорские героические поэмы: Автореф. дис. … канд. филол. наук. М., 1971. 14 с.
Чудояков А.И. Этюды шорского эпоса. Кемерово, 1995. 223 с.
Чумакаева М.Ч. Реализация алтайской долгой фонемы [а:] // Алтайский язык на современном этапе его развития. Горно-Алтайск, 1989. С. 162–167.
Шастина Н.П. Примечания к книге Гильома Рубрука "Путешествие в восточные страны" // *Рубрук Г.* Путешествие... С. 226.
Шатинова Н.И. Обычай избегания в алтайской семье // Итоги полевых этнографических и антропологических исследований в 1974–1975 гг.: Тез. докл. и сообщ. Душанбе, 1976. С. 125–126.
Шатинова Н.И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1981. 184 с.
Шатинова Н.И. Традиционные обряды алтайцев, связанные с рождением ребенка // Вопросы истории Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1979. Вып. 1. С. 142–161.
Шашков С. Рабство в Сибири // *Шашков С.* Собр. соч. СПб., 1898. Кн. 4.
Шашков С.С. Сибирские инородцы в XIX столетии // Собр. соч. С.С. Шашкова. СПб., 1998. Т. 2.
Шварц Л. Подробный отчет о результатах исследований материального отдела Сибирской экспедиции РГО // Тр. Сибирской экспедиции РГО. СПб., 1864. С. 91.
Швецов С. Из религиозной жизни алтайских инородцев // Сибирские вопросы. М., 1906. № 2. С. 126–152.
Швецов С.П. Горный Алтай и его население. Барнаул, 1900. Т. 1, вып. 1: Кочевники Бийского уезда. 360 с.
Швецов С.П. Горный Алтай и его население. Барнаул, 1902. Т. 3, вып. 2: Оседлые инородцы Бийского уезда.
Швецов С.П. Горный Алтай и его население. Барнаул, 1903. Т. 4: Черневые инородцы Кузнецкого уезда. Экономические таблицы.
Швецов С.П. Крестьянская община. Схема ее возникновения и развития. СПб., 1906.
Швецов С.П. Обычноправовые воззрения алтайцев и киргиз. Брачные и семейные отношения // Зап. Западно-Сибирского отд. РГО. 1898. Кн. 25. С. 1–16.
Швецов С.П. Сибирь. Кто в ней живет и как живет. СПб., 1905. 64 с.
Швецова М.П. Алтайские калмыки // Зап. Западно-Сибирского отд. ИРГО. Омск, 1898. Т. 23. С. 1–34.
Шейкин Ю.И. Алтайское эпическое интонирование // Алтайские героические сказания: Очи-Бала. Кан Алтын. Новосибирск, 1997. С. 47–70. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 15).
Шейкин Ю.И. История музыкальной культуры народов Сибири: Сравнительно-историческое исследование. М., 2002. 718 с.
Шейкин Ю.И. Кай – сказительское интонирование у алтайцев // Устный эпос: проблемы истории, теории, сказительства: Матер. Третьей междунар. конф. памяти А.Б. Лорда. Якутск, 1994. С. 35–38.
Шерр Н.Б. Из поездки к кумандинцам в 1898 г. // Алтайский сб. Барнаул, 1903. Т. 5. С. 81–114.
Шерстова Л.И. Белый Бурхан: правда и вымысел // *Андреев Г.С.* Белый Бурхан. Барнаул, 1989. С. 719–730.
Шерстова Л.И. Этноконфессиональная общность: к проблеме эволюции субэтносов // Расы и народы. М., 1991. Вып. 21. С. 35–39.
Шерстова Л.И. Конфессиональный фактор образования этнической группы алтай-кижи // Субэтносы в СССР. Л., 1986. С. 89.
Шерстова Л.И. Ментальность переходного этноса. Южная Сибирь в XIX – начале XX вв. // Сибирь в панораме тысячелетий. Новосибирск, 1998. С. 506–14.
Шерстова Л.И. Традиционный пантеон алтайцев в XIX – начале XX в. // Археология и этнография Южной Сибири. Барнаул, 1984. С. 146–152.
Шерстова Л.И. Тюрки и русские в Южной Сибири: этнополитические процессы и этнокультурная динамика XVII – начала XX века. Новосибирск, 2005. 312 с.
Шерстова Л.И. Этнокультурное пространство Сибири: аборигены и русские в XVII–XIX вв. // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. Томск, 2001. С. 125–127.

Шерстова Л.И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири в XVII–XIX веках. Томск, 1999. 433 с.
Шибаева Ю.А. Влияние христианизации на религиозные верования хакасов (религиозный синкретизм хакасов) // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979. С. 180–196.
Шибаева Ю.А. Одежда хакасов. Душанбе, 1959. 122 с.
Шибаева Ю.А. Из истории хакасского жилища // Кр. сообщ. Ин-та этнографии АН СССР. 1951. Вып. 10. С. 41.
Шинжин И.Б. Об особенностях горлового пения народов Саяно-Алтайского нагорья // Мелодии "хоомея". Кызыл, 1994. С. 76–77.
Шинжин И.Б. Сказитель А.Г. Калкин. Горно-Алтайск, 1987.
Ширин Ю.В. Горная Шория и ареалы археологических культур эпохи железа // Деятельность Андрея Ильича Чудоякова и духовное возрождение шорского народа. Новокузнецк. 1998. С. 50–53.
Ширин Ю.В. Керамика кузнецких татар на русских поселениях XVII в. // Этнические и этнокультурные процессы у народов Сибири: история и современность. Кемерово, 1992а. С. 107–108.
Ширин Ю.В. Орнаментация средневековой керамики Южного Кузбасса // Орнамент народов Западной Сибири. Томск, 1992б. С. 36–50.
Ширин Ю.В. Постижение металла // Кузнецкий металлургический комбинат: Очерки по истории. Новокузнецк, 1997. С. 7–32.
Шихалева Н.А. Роль таштагольского музея в деле сохранения традиционной культуры шорцев // Деятельность Андрея Ильича Чудоякова и духовное возрождение шорского народа. Новокузнецк, 1998. С. 58–61.
Шишков. Рапорт подпоручика Шишкова майору Киндерману. 11 июля 1845 г. // ТГВ. 1859. № 1.
Шкала цветных обозначений на картах, издаваемых комиссией // Тр. Комиссии по изучению племенного состава населения России и сопредельных стран. Л., 1924. 7 с.
Шнейдер А.Р., Доброва-Ядринцева Л.Н. Население Сибирского края (русские и туземцы). Новосибирск, 1928. 113 с.
Шорские героические сказания / Вступ. ст., подготовка поэтического текста, пер., коммент. А.И. Чудоякова; музыковедческая ст. и подготовка нотного текста Р.Б. Назаренко. М., 1998. 463 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 17).
Шорский букварь. Для инородцев восточной половины Кузнецкого округа. Казань, 1885. 81 с.
Шорский фольклор / Записи, пер., вступ. ст. и примеч. Н.П. Дыренковой. М.; Л., 1940. 448 с.
Шорцы. Каталог этнографических коллекций музеев России. Таежные промыслы и средства передвижения / Сост. Т.И. Кимеева. Кемерово, 1999. Ч. 1. 190 с.
Шорцы. Каталог этнографических коллекций музеев России. Производящее хозяйство / Сост. Т.И. Кимеева. Кемерово, 1999. Ч. 2. 216 с.
Шорцы. Каталог этнографических коллекций музеев России. Предметы быта / Сост. Т.И. Кимеева. Кемерово, 1999. Ч. 3. 232 с.
Шорцы. Каталог этнографических коллекций музеев России. Одежда и украшения / Сост. Т.И. Кимеева. Кемерово, 1999. Ч. 4. 168 с.
Шорцы. Каталог этнографических коллекций музеев России. Духовная культура / Сост. Т.И. Кимеева. Кемерово, 1999. Ч. 5. 135 с.
Шохор В.М. Пережитки родового быта – тормоз социалистического строительства. М.; Л., 1930.
Штыгашев И.М. Поступление в училище и продолжение учения шорца (алтайца). Казань, 1885. 116 с.
Шульгин Б.М. О музыкальной культуре алтайцев. Горно-Алтайск, 1968.
Шульгин Б.М. Об алтайском кае // Маадай-Кара: Алтайский героический эпос. М., 1973. С. 454–460.
Шунков В.И. Очерки по истории земледелия Сибири (XVII век). М., 1956. 432 с.
Шунков В.И. Очерки по истории колонизации Сибири в XVII – начале XVIII в. М.; Л., 1946.
Щеглов И.В. Хронологический перечень важнейших данных из истории Сибири: 1032–1882. Иркутск, 1883. С. 423–424.
Щукин Н.С. Народы турского языка, обитающие в Южной Сибири // Журнал МВД. СПб., 1847. Ч. 18. № 6. С. 258.

Эвальд З.В., Косованов В., Абаянцев С. Музыка и музыкальные инструменты народностей Сибири // Сибирская советская энциклопедия. М.; Л.; Новосибирск, 1932. Т. 3. С. 577–596.

Эдоков И.П. Начало осуществления ленинского кооперативного плана в Горном Алтае // Уч. записки Горно-Алтайского науч.-иссл. ин-та истории, языка и литературы. Горно-Алтайск, 1970. Вып. 9. С. 15–28.

Экономическое положение населения Причулымского края: Матер. подворного обследования 1912–1913 гг. Томск, 1927.

Элерт А.Х. Историко-географическое описание Томского уезда Г.Ф. Миллером (1734 г.) // Источники по истории Сибири досоветского периода. Новосибирск, 1988. С. 59–101.

Энциклопедия Алтайского края: В 2 т. Барнаул, 1997. Т. II. 488 с.

Эрдниев У.Э. Городище "Маяк". Кемерово, 1960. 67 с.

Юраков А.В. Векторы межэтнических отношений и типы социальной ориентации в современной Хакасии // Постсоветская Хакасия: трансформационные процессы и этнорегиональные модели адаптации: Этносоциологические очерки. М., 2005. С. 281–360.

Юриш В.О. Следы Усчилар // Огни Кузбасса. Кемерово, 1968. № 2. С. 5–9.

Юшков И. Сибирские татары // Тобольские губерн. вед. 1861. № 33–45.

Яворский В.И. Земля Кузнецкая от древних эпох до наших дней. М., 1973. 77 с.

Ядринцев Н.М. Алтай и его инородческое царство (Очерки путешествия по Алтаю) // Исторический вестн. СПб., 1885. Т. 20. С. 607–644.

Ядринцев Н.М. Об алтайцах и черневых татарах // Изв. Российского географического общества. 1881. Т. XVII. С. 228–254.

Ядринцев Н.М. Отчет о поездке по поручению Западно-Сибирского отдела Императорского Географического общества в Горный Алтай, к Телецкому озеру и вершинам Катуни члена-сотрудника Н.М. Ядринцева в 1880 г. // Зап. Западно-Сибирского отд. ИРГО. Омск, 1882. Кн. IV. С. 1–46.

Ядринцев Н.М. Сведения об алтайских инородцах и измерения их: Реферат Н.Ю. Зографа о материалах, доставленных Н.М. Ядринцевым (сообщение на 25 заседании Антропологического отдела, 4-го янв., 1882 г.) // Протоколы заседаний Антропологического отдела общества с 4-го дек. 1881 г. по 1886-й год. М., 1886. С. 31–54.

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

Язык бачатских телеутов. Кемерово, 1976. 133 с.

Языки коренных народов Сибири. Новосибирск, 2003. Вып. 7, ч. 1.

Языки коренных народов Сибири. Новосибирск, 2004. Вып. 15: Чалканский сб. 176 с.

Языки коренных народов Сибири. Новосибирск, 2005. Вып. 17: Чалканский сб. 151 с.

Яковлев Е.К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического музея. Минусинск, 1900. 212 с.

Якушкин Е.И. Обычное право русских инородцев: Матер. для библиографии обычного права. М., 1899.

Ямаева Е.Е. Мифы алтайцев // Фольклорное наследие Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1989. С. 172–18.

Янушевич А. Обследование охотничьего промысла Горной Шории // Шорский сб.: Историко-культурное и природное наследие Горной Шории. Кемерово, 1994. Вып. I. С. 103–117.

Ярилов А.А. Мелецкие инородцы // Былое и настоящее сибирских инородцев. Матер. для их изучения. Юрьев, 1899. Вып. 2. LXIV с.

Ярославцев Д. По горной Шории // Сибирские огни. Новосибирск, 1926. С. 165–181.

Ярхо А.И. Алтае-саянские тюрки. Антропологический очерк. Абакан, 1947. 148 с.

Яхонтов С.Е. Древнейшие упоминания названия "киргиз" // СЭ. 1970. № 2. С. 116.

Яцецко В.И. Из истории административно-территориального деления Кузбасса (1917–1930) // Докл. науч. конф. юридических факультетов. Томск, 1971. С. 28–31.

Atkinson T.W. Oriental and western Siberia: a narrative of seven years' explorations and adventures in Siberia, Mongolia, the Kirghis Steppes, Chinese Tartary and part of Central Asia. New York, Praeger. 1970. 611 p. Reprint of the 1858 edition (published in London) with a new introd. by D. Sinor.

Batyanova Ye.P. Instituttion of Leadership in Teleut Community in 19–20th centuries. In Eds. Hugh Beach, Dmitri Funk and Lennard Sillanpää. Post-Soviet Transformations. Uppsala, 2005. P. 57–66 (draft copy).

Bird-David N. "Animism' Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology // Current Anthropology. 1999. Vol. 40. Special supplement. P. 67–91.
Bounak V. Un pays de I'Asia peu connu, Le Tannou Touva // Internat. Arch. Etnographie. Leiden, 1928. 29.
Bunge A. Reise im ostlichen Theil des Altai – Gebirges. B., 1830.
Butanaev V.Y. The Khakass Shamanism: totality of gods // The International Conference on Shamanism. Regional Aspects of Shamanism. 22–28th July, 1991, Seoul. P. 65.
Castrén M.A. Reiseberichten und Briefe aus den Jahren 1845–1849, hrsg. von A. Schiefner. St.-Pb., 1856. S. 383, 388–392.
Castrén M.A. Versuch einer koibalischen und karagassischen Sprachlehre nebst W(rterverzeichnissen aus den tatarischen Mundarten des Minussinischen Kreises. St.-Pb., 1857.
Chichlo B. Qui est donc Koča? // Etudes mongoles et siberiennes. 1978. Cahier 9. P. 7–72.
Clauson G. Old Turkish Words Connected with Hunting // Asiatische Forschungen. Wiesbaden, 1968. Bd. 26. Die Jagd bei den altaischen Völkern.
Diószegi V. Pre-Islamic Shamanism of the Baraba Turks and Some Ethnogenetic Conclusions // Eds. V. Diószegi and M. Hoppal. Shamanism in Siberia. Bp., 1978. P. 83–168.
Diószegi V. Libation Songs of the Altaic Turks // Acta Ethnographica Academiae Scientiearum Hungaricae, Bp., 1970. № 19. P. 95–106.
Diószegi V. Tracing shamans in Siberia. Oosterhout, 1968. 328 p., 24 photos.
Doerfer G. Türkische Farbbezeichnungen und Pferdezucht // Central Asiatic Journal. 1995. Vol. 39. S. 208–227.
Erdal M., Nevskaya I. Introduction // Exploring the Eastern Frontiers of Turkic. Wiesbaden, 2006. P. VII–XIV.
Falk I.P. Beyträge zur topographischen Kenntnis des Russischen Reichs. Sechste Abteilung. SPb., 1786. Bd. 3.
Gmelin I.G. Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743. Erster theil. Gottingen, 1751. 495 S.
Halemba A. Contemporary religious life in the Republic of Altai: the interaction of Buddhism and Shamanism // Sibirica. 2003. Vol. 3. № 2. October. P. 165–182.
Halemba A. Procesy etniczne i świadomość narodowa współczesnych Ałtajczyków. Praca magisterska, Uniwersytet Warszawski, 1995.
Halemba A. Unity and Diversity – contemporary spiritual life of the Telengits of Ere Chui (Republic of Altai, Russian Federation). PhD thesis, University of Cambridge, 2001.
Halkuló sámándobok. Diószegi Vilmos szibériai naplói, leveli I. 1957–1958 / Szerkesztette I. Santha. Bp., 2002. 469 p.
Humphrey C. Shamans and Elders. Experience, Knowledge and Power among the Daur Mongols. Oxford, 1996.
Humphrey C. Karl Marx Collective. Cambridge, 1983.
Humphrey C. The Unmaking of Soviet Life: Everyday Economies After Socialism. Ithaca, 2002. Cornell University Press.
Ingold T. Hunters, Pastoralists and Ranchers: Reindeer Economies and Their Transformations. Cambridge, 1980.
Johansen U. Tranken die Alten Turken Milch-Branntwein? // Ural-Altaische Jahrbucher, Wiesbaden, 1961. Bd. 33. H. 3–4.
Kharitonova V. Old woman Tady's virtual drum. Traditional Sagai shamanism relics at the boundary of the millennia // Acta Ethnographica Hungarica. 2005. N 50 (1–3). P. 227–239.
Klaproth J. Asia Polyglotta. P., 1823–1831.
Ledebour K.F. Reise durch das Altai – Gebirge und sonngarischen Kirgisensteppe im Jahre 1826 unternommen in Begleitung der Herren D.K.A. Meher und D. A. von Bunge. B. Th. 1. 1829.
Lester D., Kondrichin S. Suicide and homicide in Siberia // Sibirica. 2003. № 3(1). P. 103–107.
Lvova E.L. On the Shamanism of the Chulym Turks // Shamanism in Siberia. Bp., 1978. P. 237–244.
Messerschmidt D.G. Forschungsreise durch Sibirien 1720–1727. B., 1962. Th. 1: Tagebuchaufzeichnungen. 405 S.
Pauly T. de. Téléoutes // Description ethnographique de la Russie: Publiée a l'occasion du jubilee millenaire de l'Empire de Russie. St.-Pb., 1862. Peuples ouralo-altaïques. P. 42–43.
Potapov L.P., Menges D.R. Die Herstellung der Schamanentrommel bei den Šor // Materialen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. Ostasiatische Studien. B., 1934. Bd. I. S. 53–104.
Potapow L.P. Die Schamanentrommel bei den altaischen Völkerschaften // Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Bp., 1963. S. 223–256.

Radloff W. Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuche reisenden Linguisten. Leipzig, 1884. Bd. 1–2 (2.Aufl. – 1893).
Radloff W. Die Sprachen der türkischen Stämme... Th. 1: Die Dialekte des eigentlichen Altai: der Altaier u. Teleuten, Lebed-Tataren, Schoren und Sojonen. St.-Pbg., 1866. 450 S.
Radloff W. Phonetik der Nördlichen Türksprachen. Leipzig, 1882.
Schönig C. Zur Stellung des Chalqandu innerhalb des Südsibirisch Türkischen // Языки коренных народов Сибири. Новосибирск, 2004. Вып. 15: Чалканский сб. С. 4–33.
Sichenko G. Shamanism of the Northern Altaians (Chelkan and Kumandin) // Shamanism and performing arts. Bp., 1993. P. 71–72.
Tavernise S. Russia is Mostly Unmoved by the Troubles of Its Tycoons // The New York Times. 2003. November 3.
Tchihatcheff P. Voyage scientifigue dans I'Altai Oriental et les parties adjacentes de la frontiere de Chine. P., 1845.
Vinogradov A. Ak jang in the context of altai religious tradition. A Thesis submitted to the College of Graduate Studies and Research in partial fulfillment of the Requirements for the Master's Degree. In Department of Religious Studies and Anthropology, University of Saskatchewan, 2003.
Zelenin D. Ein Erotischer Ritus in den Opferungen der Altaischen Türken // Internationales Archiv für Ethnographie. Leiden, 1928. Bd. 29. Hf. 4–6. S. 83–98 u. 2 Pl.

АРХИВНЫЕ ДОКУМЕНТЫ

Архив Академии наук РФ (СПб.). Ф. 21, оп. 1, д. 19.

Архив внешней политики России Министерства иностранных дел СССР (АВПР МИД). Оп. 62/1, д. 11.

Архив Горно-Алтайского науч.-исслед. ин-та истории, языка и литературы. ФМ. № 261, 274.

Архив Института этнографии Венгерской Академии наук. Рукоп. ф. В. Диосеги.

Архив МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2; Ф. 3 (Фонд Н.П. Дыренковой), оп. 1, № 44, 121–122; Оп. 2, д. 2; Ф. 11 (Фонд А.В. Анохина). Оп. 1. № 4, 13, 17, 25, 65, 68, 76, 84, 113, 211, 269–270, 273, 277; Ф. 15 (Фонд А.Г. Данилина). Оп 2. № 26; Оп. 1. № 4, 9, 12, 41.

Архив Новокузнецкого краеведческого музея, д. 85 (*Евреинов К.А.* Материалы о шорцах), д. 151 (*Евреинов К.А.* Атлас по истории металлургии), д. 238 (*Эрдниев У.Э.* К вопросу об этногенезе шорцев).

Ачинский филиал ГАКК. Ф. 26, оп. 1, д. 178.

ГААК. Ф. 1, оп. 2, № 1416; Ф. 4, оп. 1, д. 5997; Ф. 36. (Фонд М. Соколова), оп. 1. № 212; Ф. 164 (Фонд Алтайской духовной миссии), оп. 1. № 3, 85, 97, 122; Оп. 2. № 42; Ф. 1, оп. 2, д. 207, л. 99.

ГАИО. Ф. 24, оп. 9, д. 177, л. 7.

ГАКО. Ф. 234, оп. 1, д. 401, л. 16, 16 об.

ГАОО. Ф. 3, оп.1, д. 1231, л. 14–15, 132; Ф. 1, оп. 1, д. 140, л. 9.

ГАС РА. Ф. Р. 33. Оп. 8, д. 78, л. 30, 33–35.

ГАТО. Ф. 10 (Фонд Томского окружного суда), оп. 11, д. 15; Ф. 3, оп. 18, д. 131, л. 201.

Минусинский филиал ГАКК. Ф. 71, оп. 3, д. 54, л. 93.

Рукоп. фонд ХакНИИЯЛИ. № 97, с. 18.

Рукоп. фонд Тувинского науч.-исслед. ин-та языка и литературы. № 46. Л. 17.

Тобольский филиал государственного архива Тюменской области. Ф. 156, 1771 год, д. 109, л. 15.

Центральный государственный архив древних актов (ЦГАДА). Ф. 214, стб. 886, л. 205; Ф. 199, порт. 516, д. 2, л. 22; Ф. 214, оп. 5, д. 1117, л. 8; Ф. 24В, оп. 113, д. 1584, л. 1159 об.

Центральный государственный архив Республики Хакасия (ЦГАРХ). Ф. и-2. Оп. 1, д. 3, л. 36 об; Ф. 1, оп. 1, д. 499, л. 197; Ф. 588, оп. 1, д. 113, л. 12.

Центральный государственный исторический архив (ЦГИА). Ф. 1291, оп. 84, д. 71, л. 75;. Ф. 1265, оп. 1, д. 111, л. 3; Ф. 1264, оп. 1, д. 265, л. 188, 190; д. 365, л. 57 об.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АГКМ	– Алтайский государственный краеведческий музей (г. Барнаул)
АДМ	– Алтайская духовная миссия
АМАЭ	– Архив Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН
АРАН	– Филиал Архива Российской Академии наук (г. Санкт-Петербург)
БКМ	– Бийский краеведческий музей
ГААК	– Государственный архив Алтайского края
ГАИО	– Государственный архив Иркутской области
ГАОМ	– Горно-Алтайский областной музей
ГАКО	– Государственный архив Кемеровской области
ГАОО	– Государственный архив Омской области
ГАС РА	– Государственная архивная служба Республики Алтай
ГАТО	– Государственный архив Томской области
ГМЭ	– Государственный музей этнографии
ЖМНП	– Журнал Министерства народного просвещения
ИАЭ РАН	– Институт археологии и этнографии Российской академии наук (г. Новосибирск)
ИРГО	– Известия Русского географического общества
ИСО АН СССР	– Известия Сибирского отделения Академии наук СССР
МАЭ	– Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
МАЭ ОГУ	– Музей археологии и этнографии Омского государственного университета
МАЭСТГУ	– Музей археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета
МЗТП	– Музей-заповедник "Томская Писаница"
МЭП	– Музей этнографии и природы Горной Шории (г. Таштагол)
НКМ	– Новокузнецкий краеведческий музей
НКЦ	– Национально-культурный центр
НОКМ	– Новосибирский областной краеведческий музей
ОГОИЛМ	– Омский государственный объединенный историко-литературный музей
ПМА	– полевые материалы автора
РГАДА	– Российский государственный архив древних актов
РГО	– Русское Географическое общество
РЭМ	– Российский этнографический музей
СО РАН	– Сибирское отделение Российской академии наук
СТ	– Советская тюркология (г. Баку)
СЭ	– Советская этнография (г. Москва)
ТГВ	– Томские губернские ведомости
ТГОИАМ	– Томский государственный объединенный историко-архитектурный музей
ТГПИ	– Томский государственный педагогический институт
ТГУ	– Томский государственный университет
ТИЭ	– Труды института этнографии
ТС	– Тюркологический сборник
ТОКМ	– Томский областной краеведческий музей
ФМ	– фольклорные материалы
ХакНИИЯЛИ	– Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории
ЦГИА	– Центральный государственный исторический архив
ЦХАФ АК	– Центр хранения архивных фондов Алтайского края
ЭМЗТГ	– Экомузей-заповедник "Тюльберский городок" Кемеровского района Кемеровской области

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ (*В.А. Тишков, С.В. Чешко*) 5

ВВЕДЕНИЕ (*Д.А. Функ*) 8

АНТРОПОЛОГИЯ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ СИБИРИ (*Г.А. Аксянова*) 11

СИБИРСКИЕ ТАТАРЫ

(*Ф.Т.-а. Валеев, Н.А. Томилов*)

Глава 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ 26

Глава 2

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ 38

Глава 3

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ 48

Глава 4

КУЛЬТУРА 62

Глава 5

СОВРЕМЕННЫЕ МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ КОНТАКТЫ (1970–1980-е годы) И ПЕРСПЕКТИВЫ ЭТНИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ 122

ЧУЛЫМЦЫ

(*Э.Л. Львова, Н.А. Томилов*)

Глава 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ (*Э.Л.Львова, Н.А. Томилов, Д.А. Функ*) 125

Глава 2

ДИНАМИКА ИЗМЕНЕНИЯ ЧИСЛЕННОСТИ И РАССЕЛЕНИЯ 134

Глава 3

ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ 139

Глава 4

НЕКОТОРЫЕ ЧЕРТЫ ТРАДИЦИОННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ И ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ 163

Глава 5

СОВРЕМЕННОЕ ЭТНИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ 168

ТЕЛЕУТЫ

Глава 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ (*Д.А. Функ*) 171

Глава 2

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ (*Д.А. Функ*) 177

Глава 3

ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ЗАНЯТИЯ И МАТЕРИАЛИЗОВАННАЯ КУЛЬТУРА (*Д.А. Функ*) 186

Глава 4

ОБЩЕСТВЕННЫЙ УКЛАД И СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ (*Е.П. Батьянова*) ... 205

Глава 5

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА (*Д.А. Функ, Е.П. Батьянова, О.Э. Добжанская*) 220

Глава 6

МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ (*Е.П. Батьянова*) 232

ШОРЦЫ

(*В.М. Кимеев*)

Глава 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ 236

Глава 2

ФОРМИРОВАНИЕ РОДОВОГО СОСТАВА 245

Глава 3

ОСНОВНЫЕ ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ЗАНЯТИЯ 250

Глава 4

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА (*В.М. Кимеев, О.Э. Добжанская*) 273

Глава 5

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ СОЦИАЛЬНОГО УСТРОЙСТВА И СЕМЕЙНОЙ ОБРЯДНОСТИ 292

Глава 6

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА 300

Глава 7

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ОРГАНИЗАЦИИ, ДВИЖЕНИЯ И ПРОЦЕССЫ В XX в. 313

КУМАНДИНЦЫ

Глава 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ (*И.И. Назаров*) 324

Глава 2

ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ (*И.И. Назаров*) 329

Глава 3

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА (*И.И. Назаров*) 344

Глава 4

ОБЩЕСТВЕННЫЙ УКЛАД И СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ (*И.И. Назаров, Д.А. Функ*) 365

Глава 5

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА (*Д.А. Функ, И.И. Назаров, О.Э. Добжанская*) 368

Глава 6

ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ И ХОЗЯЙСТВА (*И.И. Назаров*) 374

АЛТАЙЦЫ

Глава 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ (*Л.И. Шерстова*) 375

Глава 2

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ (*Л.И. Шерстова*) 380

Глава 3

СРЕДА ОБИТАНИЯ, ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ (*С.П. Тюхтенева*) 392

Глава 4

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ И СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ (*С.П. Тюхтенева*) 413

Глава 5

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА (*С.П. Тюхтенева, А. Халемба, Л.И. Шерстова, О.Э. Добжанская*) 429

Глава 6

СОВРЕМЕННЫЕ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ОРГАНИЗАЦИИ И ДВИЖЕНИЯ (*С.П. Тюхтенева*) 462

ЧЕЛКАНЦЫ

Глава 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ (*Д.А. Функ*) 463

Глава 2

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ, ЭТНОДЕМОГРАФИЯ И РОДОВАЯ СТРУКТУРА (*Д.А. Функ*) 466

Глава 3

ТРАДИЦИОННОЕ ХОЗЯЙСТВО И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА (*Е.А. Бельгибаев*) 472

Глава 4

СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ (*Д.А. Функ*) 480

Глава 5

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ (*Д.А. Функ, О.Э. Добжанская*) 485

Глава 6

СОВРЕМЕННОЕ ЭТНИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ (*Д.А. Функ*) 489

ТУБАЛАРЫ

Глава 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ (*Д.А. Функ*) 491

Глава 2

РОДОВОЙ СОСТАВ И НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ЕГО ФОРМИРОВАНИЯ (*Д.А. Функ*) 494

Глава 3

ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ЗАНЯТИЯ И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА (*С.Б. Сарбашева, Д.В. Маслов*) 498

Глава 4

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА (*С.Б. Сарбашева*) 505

Глава 5

СОВРЕМЕННОЕ ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ РАЗВИТИЕ ТУБАЛАРОВ (*С.Б. Сарбашева*) 509

ТЕЛЕНГИТЫ

(*А. Халемба*)

Глава 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ 512

Глава 2

ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА 515

Глава 3

РОДОВАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ (*А. Халемба, Д.А. Функ*) 520

Глава 4

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА 523

Глава 5

СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ 531

ХАКАСЫ

(*В.Я. Бутанаев*)

Глава 1

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ 533

Глава 2

ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ РОДОВОГО СОСТАВА ХАКАСОВ 543

Глава 3

СРЕДА ОБИТАНИЯ И ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ЗАНЯТИЯ 551

Глава 4

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА 558

Глава 5

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ, СЕМЬЯ И СЕМЕЙНЫЙ БЫТ 579

Глава 6

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА (*В.Я. Бутанаев, В.И. Харитонова*) 597

Глава 7

СОВРЕМЕННАЯ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ И МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ В ХАКАСИИ (*З.В. Анайбан*) 621

БИБЛИОГРАФИЯ 631

АРХИВНЫЕ ДОКУМЕНТЫ 672

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ 673

Научное издание

ТЮРКСКИЕ НАРОДЫ СИБИРИ

Утверждено к печати
Ученым советом
Института этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая
Российской академии наук

Зав. редакцией
Н.Л. Петрова

Редактор
В.П. Терехов

Художественный редактор
В.Ю. Яковлев

Технический редактор
Т.В. Жмелькова

Корректоры
Р.В. Молоканова, Т.И. Шеповалова,
М.Д. Шерстенникова

Компьютерная верстка
С.В. Ишутина

Подписано к печати 19.12.2006. Формат 70 × 100$^{1}/_{16}$
Гарнитура Таймс. Печать офсетная
Усл.печ.л. 55,3 + 2,6 вкл. Усл.кр.-отт. 67,3. Уч.-изд.л. 70,2
Тираж 1000 экз. (РГНФ – 300 экз.). Тип. зак. 73

Издательство "Наука"
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

E-mail: secret@naukaran.ru
www.naukaran.ru

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва, Шубинский пер., 6

ISBN 5-02-033999-7