

004 95.4

У-917

ГОРНО-АЛТАЙСКИЙ
НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ИНСТИТУТ
ИСТОРИИ, ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ

УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ

ВЫПУСК ВТОРОЙ

ГОРНО-АЛТАЙСКОЕ КНИЖНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
1958

KP

~~154454~~

KP

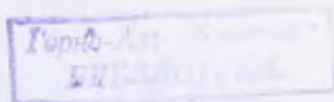
001
У-912

УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ

Горно-Алтайского
научно-исследовательского
института истории,
языка и литературы

ВЫПУСК 2-й

хр=152454
0



95.4/2500-AM/3
У917

0 Б 564415

Национальная
библиотека
Республики Алтай
им. М. В. Черепанова

5-УЗГАНИИ-В2

Проф. Л. П. ПОТАНОВ

ИЗУЧЕНИЕ АЛТАЙЦЕВ РУССКИМИ УЧЕНЫМИ В ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД

Горный Алтай, его природа и люди привлекли внимание русских людей еще задолго до того как алтайцы изъявили желание в 1756 г. войти в состав Русского государства. Если прав известный русский ученый Д. Н. Анучин в своем анализе древнего русского сказания «О человецах в восточной стране», то первым русским письменным известием об Алтае и его населении следует считать именно этот источник, относящийся к концу XV или началу XVI в. Несмотря на то, что описания населения верховьев Оби насыщено фантастическими элементами, в нем нужно видеть, как думает Д. Н. Анучин, отражение ранних сведений и слухов об этом районе¹. Наиболее ранние и достоверные сведения о населении Горного Алтая содержатся в русских исторических актах XVII в. Этот вид русских письменных документов является весьма ценным источником по истории и этнографии алтайцев, который до сего времени незаслуженно обходится многими современными исследователями. Между тем значение его как конкретного исторического материала весьма велико. Русские люди уже на первых порах знакомства с Горным Алтаем и его населением стремились зафиксировать как для современников, так и для потомства всякого рода сведения об этом горном крае и его обитателях. Несмотря на то, что сообщаемые в упомянутых документах факты наблюдались и фиксировались не специалистами-учеными, а чаще всего простыми русскими людьми, эти данные не вызывают сомнения в их достоверности и порой поражают современного исследователя глубиной и точностью наблюдений и их изложения. Среди таких материалов можно встретить названия племен и родов алтайцев, указания на их местообитание, хозяйственные занятия, быт и т. п. Именно здесь можно почерпнуть ценный фактический материал о времени и обстоятельствах перехода отдельных родов и племен алтайцев в состав русского государства еще в начале XVII в., о размере и характере

¹ Д. Н. Анучин. К истории ознакомления Сибири до Ермака. Москва, 1890.

вносимого ими ясака, о взаимоотношении различных племенных групп между собой и с русскими властями и т. д.¹

Упоминания об отдельных племенах Алтая имеются и в русских литературных источниках того времени: в летописях, в чертежах-картах и пояснениях к ним, в географических описаниях². Нужно иметь в виду, что в XVII в. существовала значительная русская научная литература, в которой нашли отражение краткие сведения о населении Горного Алтая. Если в сибирских летописях мы находим только наименование отдельных племен и указание на их местообитание, то в географических описаниях можно встретить и этнографические факты. Здесь уместно будет напомнить вывод, к которому пришел один из крупнейших специалистов по источниковедению Сибири проф. А. И. Андреев при изучении им этнографических трудов и материалов XVII в.³ Он нашел, что основной группой источников, содержащей ценнейший этнографический материал, являются «сказки» и другие документы служилых людей XVII в. Сообщения этих первых «исследователей» Сибири, как называет их А. И. Андреев, хранятся как в фонде Сибирского приказа в Центральном Государственном Архиве Древних Актов в Москве, так и в других собраниях сибирских документов. По сравнению с этим материалом даже указанная выше категория повествовательных источников имеет второстепенное значение. К сожалению, эта ценнейшая группа источников не только не опубликована и не исследована, но даже и не описана, и поэтому остается трудно доступной при изучении отдельных народов Сибири. Нет никакого сомнения в том, что в ее составе находятся и материалы, относящиеся к Алтаю. На это указывают случайно появившиеся иногда публикации⁴. Но пока нет никакого описания их, до тех пор не представится возможным оценить по-настоящему их научное значение. При рассмотрении ранних научных трудов нельзя не упомянуть и некоторых путешествий в Сибирь, совершенных в XVII—XVIII вв. Из них прежде всего следовало бы назвать путешествие Н. Спафария, который приводит ряд наименований алтайских племен и родов и указывает их местообитание. Однако, при этом приходится учитывать, что сам Спафарий в этих местах не был и при описании их пользуется, очевидно, известными ему этнографическими источниками, хотя их и не упоминает⁵. Однако из путешественников XVII в., в связи с изучением алтайцев, можно назвать Лоренца Лянга, неоднократно проезжавшего через Сибирь в Китай в качестве дипломатического или торгового агента русского правительства. Лоренц Лянг приводит в своих дорожных записках краткие сведения о быте шорцев⁶.

Более подробные данные об алтайцах мы находим в трудах русских ученых XVIII в. Приходится напомнить о том, что далеко не все

¹ См., например, документы опубликованные в приложении к известному труду Г. Миллера. История Сибири, т. т. I, II, М.-Л., 1937, 1941.

² Перечень таких литературных источников см. А. И. Андреев. Очерки по источниковедению Сибири XVII в., Л., 1940.

³ А. И. Андреев Очерки по источниковедению Сибири XVII в., стр. 92.

⁴ С. А. Токарев. Докапиталистические пережитки в Ойротии. Л., 1936, стр. 44—49 и др.

⁵ А. И. Андреев. Очерки по источниковедению Сибири XVII в., стр. 105.

⁶ Известия Лоренца Лянга о Сибири. Ежегодник Тобольского музея, в. XIV, 1904 г.

труды этого столетия опубликованы и многие из них дошли до нас в рукописях. Я попытаюсь дать лишь краткий обзор работ XVIII в., в которых содержатся сведения об алтайцах, придерживаясь хронологической последовательности. В первую очередь, в связи с этим, нужно назвать путевой журнал капитана Ивана Унковского за 1722—24 гг., посланного Петром I к джунгарскому хану Цэван-Рабтану¹. В журнале И. Унковского содержатся ценные и интересные сведения о теулетах. Затем должна быть названа объемистая рукопись Г. В. де-Геннина «О старых рудных копиях и вновь обысканных, где дворянин Акинфий Демидов заводы строил, которые имеются между Томским и Кузнецким дистриктами и между Обью и Иртышом реками, около Убинской и Усть-Каменской и Семипалатинской крепостями, в близости Телеуцкого и Контайшинского рубежей»². Эта работа явилась результатом его поездки в Сибирь в 1723 г. по поручению Петра I «для строения и размножения медных и железных заводов и разных фабрик и для исправления медных заводов». Де-Геннин в своей рукописи пишет и «о теулецком народе, которые живут в горах и за горами каменными». Он кратко описывает хозяйство теулетов, их пищу, религию и даже физический тип («штатур оных, как и прочие татары: широколицые и плоские»).

Большое значение для изучения Горного Алтая и его населения имели знаменитые академические экспедиции XVIII в. Российской Академии Наук. Вторая академическая экспедиция, длившаяся с 1733 по 1743 г., возглавленная Г. Миллером, можно сказать без приувеличения, составила эпоху в нашей науке. Непосредственно для Горного Алтая из работ ее участников имеют большое значение труды Г. Миллера и Гмелина (старшего). О трудах Миллера имеются специальные обстоятельные работы С. В. Бахрушина и А. И. Андреева и здесь нет необходимости повторять написанное. Особенно это относится к опубликованным двум (и подготовленному к печати третьему) томам «Истории Сибири» Г. Миллера. Но после Миллера осталось огромное, пока еще неиспользованное для науки, рукописное наследство. Почти неизвестными и никогда не публиковавшимися являются, например, сведения Г. Миллера о некоторых ясачных волостях Кузнецкого уезда, собранные ученым путешественником в г. Кузнецке в 1734 г. Ввиду большого источниковедческого интереса этих записей приведу здесь извлечения из них, относящиеся к северной части Горного Алтая. Миллер пишет, что «на реке Бие и Алтынском (т. е. Телецком.— Л. П.) озере, а также в других здешних местностях находятся ясачные волости: 1) Шолкальская (Шелканская или Челканская.—Л. П.), на реке Куу или Лебедь, в 60—70 верстах от ее впадения в р. Бию; здесь 43 плательщика ясака. 2) Каргинская, ниже предыдущей по той же реке, состоит только из 6 человек, платящих ясак. 3) Кумандинская, у впадения р. Куу в Бию и примерно в полдня пути вниз по течению Бии. Здесь 105 человек, платящих ясак. Вся эту местность татары и калмыки называют Куманда. 4) Юская или лучше Ютская, потому, что жители называют себя **jeuti** (речь идет, конечно, о сеоке йоты или дьоты. — Л. П.), в горах между реками Бией и Катунью, в половине

¹ Посольство к джунгарскому Хун-тайчи Цэван-Рабтану капитана от артиллерии Ивана Унковского и путевой журнал его за 1722—24 годы. СПб., 1887

² Извлечения из этой рукописи печатались в Горном журнале за 1828 г., кн. 7—12.

дня пути от самых нижних улусов, на речке Кишча, впадающей с востока в Катунь, здесь 11 ясачных. 5) Кузенская, в половине дня пути вверх по р. Бие от Кумандинской волости, в ней 28 плательщиков ясака. Несколько выше от нее в Бию впадает река Толую (Толуй. — Л. П.), получившая это название от того, что зимой не замерзает. 6) Комляшская, в половине дня пути от предыдущей волости, на восточном берегу р. Бии, где в нее с запада впадает р. Копша. Здесь 49 ясачных плательщика. 7) Кергешская, в половине дня пути вверх предыдущей волости, на восточном берегу Бии, где она берет начало из Алтынского озера. Здесь 39 человек, платящих ясак. 8) Тоу-Телеутская, в горах, откуда она и получила свое название, на р. Катунь, там, где в нее впадает с запада большая река Семи, а с востока две речки Иша и Ипша¹, последняя лежит южнее. Она состоит из 34 плательщиков ясака. 9) Телецкая, на Алтынском озере и в устьях, впадающих в него рек Чулышмана и Челюша (р. Челю—Л. П.). Она является местопребыванием телеских татар, которые, однако, еще не приведены к поголовной уплате ясака, а платят лишь добровольно определенную сумму в год»².

К 30-м и началу 40-х годов XVIII в. относится исследовательская деятельность геодезиста Ивана Шишкова. Он особенно много и плодотворно потруился над изучением Алтая и прилегающих к нему районов. Но о работах И. Шишкова в нашей научной литературе почти ничего неизвестно. Биография и труды этого талантливого и образованного исследователя Алтае-Саянского нагорья, к сожалению, еще не изучены. Они вполне достойны того, чтобы ими заняться глубоко и серьезно. В результате этого список русских краеведов-ученых XVIII в. мог бы пополниться еще одним достойным именем. Я смогу в настоящей очерке сообщить только некоторые данные из его трудов, относящихся к изучению Горного Алтая. И. Шишков был прежде всего наблюдательным и образованным географом. В русской литературе опубликован один архивный документ, представляющий собой его краткий отчет о поездке к Телецкому озеру в 1724 г.³ Этот отчет представляет большой интерес и показывает, что научное географическое изучение Телецкого озера было начато ранее чем за 80 лет до посещения его ботаником А. Бунге, имя которого благодаря знаменитому труду Карла Риттера «Землеведение Азии» вошло в научную литературу как первого исследователя Телецкого озера⁴. Ввиду исключительной редкости и трудной доступности для современного читателя упомянутого отчета И. Шишкова, я позволю себе привести здесь из него некоторые извлечения. Геодезист Шишков сообщает прежде всего, что в 1742 г. он «следовал к Телецкому озеру, от реки Томи, через реки Мрасу, Кондому и впадающие в них речки и через речки Лебедь, впадающая в реку Бия. Клык, впадающая в Лебедь, даже (далее?)—Л. П.)

¹ Ипша впадает в Бию (с востока).

² Г. Миллер. Описание Кузнецкого уезда Тобольской провинции и в нынешнем его положении в октябре 1734 г. Рукопись на немецком языке, хранится в ЦГАДА, фонд 199, портфель 526, ч. II лл. 22—24 об.

³ См. Рапорт геодезии поручика Шишкова майору Киндерману от 10 июля 1745 г. Документ этот извлечен из Архива военно-походной канцелярии генерала Киндермана, т. III, и опубликован в Томских Губ. Ведомостях за 1859 г., № 1-й. Архив Киндермана хранится в г. Омске.

⁴ К. Риттер. Землеведение Азии, т. III, СПб. 1860.

с Телецкого озера (оное же калмыки называют Алтын-Коль), с устья речки Кободана, которая впадает в Телецкое озеро, сухим путем верхами через великие каменные горы. Между речек имеются местами луга, к поселению не удобны; однакож на великих горах каменных к полуденной стороне живущие там иноверцы идолопоклоннического закону двоеданцы татары копают кирками и сеют яровой хлеб и табак; на некоторых горах, по вершине рек Кондоме и Мрасе к северу всегда на великих горах лежит снег, а к полуденной стороне сеян хлеб же. От вышеписанной речки Кободана за неспособностью мест за великими каменными горами, при том же и лошади были весьма притомлены, Телецкое озеро описывал лодками. Августа 4 дня прибыл с описанием до устья речки Чулышмана, которая впадает в Телецкое озеро, где имеют кочевья татары ж, называемый род Телесцы двоеданцы, которые платят во первых ее императорскому величеству ясак и зенгорскому владельцу Галдин Чирину алман. И оных телесов башлыки¹ Кытат и Кыргыз в описании имели великий спор, дабы как возможно далее описаниям не допустить... Есть на берегу оного озера лежащее мало выше курьи Камги² на запад место не весьма высоко, которое в прежних годах воеводою Борисом Синявинным³ к строению крепости осматривано, однакож ни какого строения не бывало, может быть ж неспособностью места, о котором и я покорнейше також доношу. А от устья реки Чулышмана по объявлению бывшего при мне толмача Борла Пойлова, да конного казака Петра Калачикова вверх по оной речке и впадающие в него имеются де весьма удобные места уповательно к пашне и сенным покосом, как признается, что оные места довольные, имеют жители довольно скота, ибо оных двоеданцев приезжали ко мне не малое число и пригоняли в продажу рогатый скот и овец. И за препятствием вышеписанных башлыков Кытата и Кыргыза принужден возвратиться в лодках к вышеписанной реке Кободану, от которой вниз по реке Бии по правую сторону чрез великие каменные горы описывал сухим путем верхами за препятствием по реке Бие во многих местах порогов по двоеданцам же, от которых никакого препятствия не имел, до русского жилья, до деревни Южкой и через разные деревни до крепости Бикатунской, которая состоит на реке Бии не в долнем расстоянии от сошествования двух рек Бии и Катуня, и вверх по реке Катуня по левую сторону; августа 29 дня прибыл на устье речки Наймы, которая впадает в Катуню и вверх по речке Найме до речки Кычи Аир, впадающая в реку Найму, до двоеданцев же татар Тау телецкого рода и оставаясь на вышеписанной речке Кычи-Аир, в 30-й день послал толмача Пойлова и служилого Калачикова к оным двоеданцам для перемены подвод и взятия проводников, которых велено было брать по указу от Кузнецка Воеводской канцелярии». Далее в рапорте Шишкова идет описание нового инцидента, на этот раз с зайсаном Буктушем Кумековым, приехавшим в Тау телеутскую волость по поручению джунгарского хана Галдон Чирина за сбором алмана.⁴ «Зайсан Буктуш арестовал толмача и служилого человека Шишкова и запретил ехать

¹ Башлык — князец.

² Р. Камга, впадает в сев. восточную бухту Телецкого озера

³ Кузнецкий воевода Борис Синявин упоминается.

⁴ Алман — натуральный побор, дань.

дальше¹. В ответ на это Шишков задержал у себя двух посланцев зайсана Буктуша. Через несколько дней инцидент был мирно улажен, но И. Шишков вынужден был возвратиться из этого маршрута. Его рапорт заканчивается таким образом: «А надлежало по сообщению от Кузнецкой воеводской канцелярии описать, пока кочуют вышепоказанные двоеданцы еще гораздо не близко на полдень вверх по реке Катуне до урочищ устья речки Семы, впадающей в реку Катуню, до озера Ненги² и до горы Кан и до прочих урочищ. И за вышеобъявленным препятствием и за малым конвоем и возвратился по тому ж тракту до устья реки Катуня, где сошлись Бия и Катуня и пошла река Обь. А конвою при мне имелось, данных от Кузнецкой воеводской канцелярии, конных служилых 15, да для меры 6, толмач 1 и того 22 человека. О чем по прибытии в Бийск геодезии поручику Писареву сентября 4 дня рапортовал. По реке Катуне к построению крепостей к поселению мест до реки Наймы привольных весьма довольно». Из приведенного рапорта видно, что И. Шишков не только описывал и вел съемку местности в бассейне Телецкого озера, но и вверх по р. Катуня до пределов современного Эликманарского аймака, но делал заметки о быте и хозяйстве алтайцев. Эти ценные подлинные записи И. Шихкова пока еще не обнаружены в архивах, главным образом потому, что поиски их специально не велись.

Пельзя не упомянуть также еще об одной известной нам работе И. Шихкова, в которой встречаются весьма редкие и ценные материалы, относящиеся к природе и истории Горного Алтая и его предгорий. Речь идет об описании «Кузнецкого уезда по данным при наказе пунктам от его превосходительства тайного советника В. Н. Татищева», составленном И. Шихковым в г. Кузнецке в 1742—1742 годах³. Здесь содержатся, например, точные данные о построении г. Бийска. «Бикатунская крепость, — пишет И. Шихков, — была построена в 709 г. (т. е. 1709 г. — Л. П.) по указу в бытность в Кузнецке воеводы Матвея Борисова, сына Зубова и поставлена была на усть Бия и Катуня реках кузнецкими служилыми людьми. В 710 (т. е. 1710 г. — Л. П.) приходили под Кузнецк калмыки (т. е. джунгары или ойраты — западные монголы. — Л. П.) и оную крепость сожгли и вновь на том месте острог не построен, а построена выше этого места в прошлом 718-м (т. е. 1718 г. — Л. П.) по указу из Тобольска от бывшего губернатора князя Гагарина крепость деревянная». Таким образом, современный г. Бийск был основан не в 1709 г., а в 1718 году. Относительно Барнаула узнаем: «на реке Оби, где ныне господина действительного статского советника Барнаульский завод, не в дальних годах жили и кочевали калмыки». А вот пример ценнейшего зоогеографического материала, сообщенного И. Шихковым: «в степи по реке Алею и к барнаульским озерам довольно диких лошадей... у некоторых, — продолжает Шихков, — имеются дикие лошади, которых ловят между рек Оби и Иртышу и близ торговых соленых озер, некоторые ловят ямами для одних кож, а которых ловят жеребятами, те к работе и езде издаются, однако безсильны». В разделе о религии мы читаем про алтайских камов и про идолов, представляющих «зайчинные кожи», про то

¹ Зайсан Буктуш упоминается среди 12 алтайских и джунгарских зайсанов, обратившихся в 1756 г. к русским властям с просьбой о принятии их в состав Русского государства.

² Озеро Кеньга Онгудайского аймака.

³ Архив Академии Наук СССР, ф. 21, оп. 5, № 150, лл. 1—86.

как «во время описания на озере Телеском один татарин двоеданец во время езды по тому озеру (когда) поднялся великий ветер, оный (татарин. — Л. П.) на ветер плевал и гайкал и сказал от того ветру не будет и после того ветра было довольно, для чего принуждены были пристать к берегу и несколько время стоять». В описании Шишкова можно найти и такие ценные этнографические факты, относящиеся к быту телеутов, как например: «уведомлено подлинно на реке Чумыше в Тогульской волости башлык Кузенок Бокбасов и его сын имеют жен, которые, их жены, между собою родные сестры».

К ценным материалам русских путешественников и исследователей относится также географическое описание Горного Алтая, составленное в 1744 г. Петром Мельниковым. Они явились результатом выполнения царского указа 1733 г. о подготовке материалов для проведения границы между русскими владениями и Джунгарией. П. Мельников с этой целью совершил поездку по осмотру границы и затем представил «Реестр», заключающий в себе проект определения границы между Россией и Джунгарией¹. В 1745 г. «в целях исследования земель и выяснения народов, обитающих за Колывано-Воскресенской пограничной линией» была отправлена правительственная экспедиция на Телецкое озеро под руководством рудоприемщика Петра Шелегина². Хотя П. Шелегин не был допущен на само Телецкое озеро «башлыком Чапорзилиным сыном Момом-Канских, Каракольских, Саяцких и Чулышманских татар»³, тем не менее ему удалось собрать интересный материал по расселению ясачных алтайцев черневого района и бассейна Телецкого озера⁴. В том же 1745 г. некоторые ясачные черневые волости (шорские и кумандинские) описал инженер капитан Плаутин⁵. Рукописные заметки его стали известны Г. Н. Потанину, который использовал их в своих Дополнениях к III тому К. Риттера «Землеведение Азии». В записях Плаутина содержатся очень ценные наблюдения над хозяйственным бытом северных алтайцев. Любопытный и интересный этнографический и исторический материал, относящийся к этнографии и истории алтайцев середины XVIII в. опубликовал из фондов Омского архива Г. Н. Потанин. Хотя этот фонд остался Потаниным далеко не изученным, опубликованные им материалы представляют собой ценный источник, зафиксированный различными русскими людьми, соприкасавшимися с алтайцами, главным образом по долгу службы.

В конце 60-х и начале 70-х годов XVIII в. Академия Наук возобновила изучение Сибири. Во главе новой академической экспедиции был поставлен знаменитый Паллас. Эта экспедиция не могла не оказать положительного влияния в изучении Горного Алтая. Исследования в Горном Алтае были несколько облегчены тем, что к этому времени алтайцы добровольно вошли в состав Русского государства и на Алтае после кровавых лет войны императорского Китая с Джунгарией возникла мирная обстановка. Из крупных участников упомянутой экспе-

¹ Этот интересный документ опубликован мною в книге «Очерк истории Ойротии». Новосибирск, 1933, стр. 31—33.

² Архивное дело Алтайского Округа № 32, связка 12, за 1795 г. Цитируется в рукописи Гуляева и Семьянова, хранящейся в Барнаульском архиве.

³ Сборник Историко-Статистических сведений Сибири, т. II, в. 1, 1875 г., стр. 3.

⁴ См. мою книгу «Очерки по истории алтайцев». М.-Л., 1953, стр. 173.

⁵ Плаутину было поручено описать места для устройства пограничной линии от Усть-Каменогорска прямо на Телецкое озеро.

диции, доставивших ей мировую славу, об Алтае и его населении упоминает в своих трудах академики Фальк, Георги и сам Паллас. У Фалька этнографических сведений, правда, мало, но и имеются интересные отдельные замечания по религиозным воззрениям алтайских племен и упоминание о жилище-землянке у теулетов, обитавших по р. Чумышу¹. У Палласа подобных данных немного больше. Они относятся к некоторым родам шорцев и свидетельствуют о занятии последней охотой на зверей, о собирании ими в пищу корней или стеблей съедобных растений, о шаманских верованиях². Гораздо больше материалов у Георги. У него мы находим специальную попытку связного изложения этнографических фактов, касающихся племен Алтая³. Описывая телеутов или теленгугов и шорцев бассейна Мрассы, Кондомы и верхнего течения Томи, Георги не только излагает засвидетельствованные им лично этнографические факты, но и дает первое этнографическое описание этих племен, используя сведения о них, собранные другими, хотя не отделяет сообщения своих предшественников от собственных наблюдений. В известной степени Георги может считаться первой попыткой сводки материалов по этнографии алтайцев.

Большой интерес также представляют ценные и точные заметки Егора Пестерева, которые он вел в течение 1772—1781 г. в качестве русского пограничного комиссара среди народов близ китайской границы. Часть этих заметок относится к шорцам, выселившимся на Ташгып из долины Мрассы, около половины XVIII в.⁴ В числе русских исследователей, проводивших изучения в конце 80-х годов (в Западном Алтае), нужно назвать еще имя Шангина. Его обширные и ценные материалы опубликованы Палласом⁵ и в них встречается немало прекрасных этнографических наблюдений и заметок, не использованных нашими специалистами по этнографии алтайцев.

Большой интенсивности изучение алтайцев Горного Алтая достигло в XIX веке. Значительные успехи были получены в отношении этнографии различных групп алтайцев, но история алтайцев при этом не изучалась совершенно и в науке даже не ставилась такая задача, а изучение археологии лишь было начато.

Обычно принято относить начало этнографического изучения алтайцев к 20-м и 30-м годам XIX в., когда по Алтаю путешествовали ботаники Ледебур и Бунге (1826 г.) и геолог Гельмерсен (1834 г.).⁶ В опубликованных дневниках упомянутых ботаников, особенно у Бунге, действительно содержится немало записей этнографического содержания:

¹ Записки путешествия акад. Фалька. Полное собрание ученых путешествий по России, издан. Акад. Наук, т. СПб, 1824.

² Путешествие по разным провинциям Российского государства, ч. III, СПб, 1788, стр. 489, 508, 515.

³ Описание обитающих в Российском государстве народов, 4 части, СПб, 1799. Алтайские племена описаны во II части.

⁴ Изданы Г. Миллером в Новых Ежемесячных Сочинениях, ч. I, XXXII, в 1793 г.; переведены на французский и опубликованы у Клапорта в *Magasin asiatique ou Revue géographique...etc.*, t. I, Paris, 1825.

⁵ См. *Neue Nordische Beiträge zur physikal. und geograph. Erd- und Völlerbeschreibung Naturgeschichte und Oekonomie*, т. II.

⁶ *Lebour Reise durch das Altai-Gebirge und die Sonngarische kirgisen Steppe in Jahre 1826 unternommen in Begleitung der Harren D. K. A. Meher und D. A. von Bunge*, Th. I, Berlin, 1829; Th. II-Bunge. *Reise im ostlichen; Theil des Altai-gebirgen*, Berlin, 1830; *Helmersen. Reise nach dem Altai im Jahre 1834*, помещено в издававшемся им *Beitrag zur Kenntniss des Russischen Reiches und der angränzenden Länder Asiens*, Bd. 14, 1848.

Здесь мы найдем описание зайсанов алтайцев, с которыми встречался каждый из путешественников по пути своего маршрута. Довольно подробно это описывает Бунге, уделяя внимание и внешнему быту зайсанов, их одежде, жилищу, взаимоотношениям с подчиненным им населением. Бунге не ограничивается описанием быта только богатых и знатных алтайцев. От его внимания не ускользает и быт рядовых бедняков алтайцев, скотоводов и охотников, их хозяйство, например, мотыжное поливное земледелие и т. д. Более всего Бунге интересовался, видимо, верованиями алтайцев. У него есть заметки о шамане, о шаманском бубне, о камлании и жертвоприношении, об идолах и т. п. Тем не менее, маршрутные наблюдения Ледебурга и даже Бунге при всей их ценности все же не могут считаться этнографическим описанием алтайцев. В этом отношении есть больше оснований считать за этнографическую работу Гельмерсена «Телецкое озеро и телеуты», появившуюся в русском переводе в 1840 г.¹ Но под названием телеутов Гельмерсен описал, собственно говоря, кумандинцев. Необходимо подчеркнуть, что эта работа его также не является первой этнографической работой об алтайцах. К этому времени уже вышли из печати две работы нашего просвещенного соотечественника, неумолимого ученого и путешественника Г. Спасского. Г. И. Спасский был видным представителем русской гуманитарной науки начала XIX в. Он был издателем и редактором широко известного «Сибирского Вестника», а затем «Азиатского Вестника», в которых печатал также и свои многочисленные статьи и исследования. Его ранняя (до 1818 г.) служебная деятельность протекала в Сибири (он служил в г. Бийске), что дало ему возможность заниматься непосредственно изучением ряда сибирских народностей в отношении их истории, этнографии и языка. Г. И. Спасский опубликовал в 20-х годах в «Сибирском Вестнике» свои статьи: «Телеуты и белые калмыки» и «Путешествие к алтайским калмыкам», совершенное им в 1806 г.² Первая из названных статей является действительно первой научной и специальной этнографической работой по алтайцам. В ней Г. И. Спасский описывает быт телеутов или теленгутов довольно широко, как на основании собственных наблюдений, так и известных ему опубликованных материалов (Миллер, Георги). Он пишет о происхождении телеутов, их наружном виде и нравах, о жилище, одежде и пище, о промыслах, о занятии женщин, причем описание этих сторон жизни дает под отдельными рубриками. Далее у него идут рубрики: образованность телеутов, времяисчисление, вера телеутов, общественное жертвоприношение, частное жертвоприношение, сватовство, калым, похищение жен, свадебные обряды, развод. Г. Спасский стремится не только к четкости и последовательности изложения, но и к его точности. Поэтому он неоднократно поравляет Георги и полемизирует с ним, а иногда и присоединяется к нему по отдельным вопросам этнографического описания телеутов, например, о жилище, одежде, о нравах. Во второй работе, изложенной в форме дневника, Спасский также дает много этнографического материала. Здесь говорится о занятиях алтайцев охотой, земледелием, скотоводством, о первобытной

¹ Помещена в Горном журнале за 1840 г. № 1, являясь переводом его *Der Teleksische See und die teleuten im östlichen Altai*. St. Pet. 1838

² Работы Спасского о путешествии к алтайцам были переведены и изданы на немецком языке в 1824 г. Они были использованы К. Риттером в его знаменитом труде «Землеведение Азии».

заготовке сена, описывает жилище, пищу, музыкальные инструменты, шаманские идолы и др.

Таким образом, вопреки принятому мнению, можно утверждать, что этнографическое изучение алтайцев нужно считать (если иметь в виду XIX в.) с упомянутых работ Г. Спасского, а не с Ледебера, Бунге и Гельмерсена. Я могу к этому добавить еще одного мало известного автора, который вел этнографические наблюдения над жизнью алтайцев в 30-х годах XIX в. Это был бийский исправник Горихов. Его записки под названием «Краткое этнографическое описание Бийских или Алтайских калмыков» были опубликованы в том же 1840 г., когда появился и русский перевод статьи Гельмерсена о Телецком озере и телеутах.¹ Работа Горихова представляет весьма ценную и обстоятельную для своего времени статью по этнографии алтайцев. Значительная по размеру, она дает важные сведения по административному делению и управлению алтайцев, по их материальной культуре и хозяйственным занятиям и, особенно, по семейным отношениям, рождению и воспитанию ребенка, по народным играм и развлечениям, различным религиозным обрядам. Она выгодно отличается как содержательностью, так и объемом приведенного фактического материала от работы Гельмерсена.

Возвращаясь к этнографическим наблюдениям над алтайцами путешественников первой половины XIX в., необходимо упомянуть известного русского географа и геолога П. А. Чихачева, посетившего Алтай в 1824 году и издавшего результаты своего путешествия несколько лет спустя в Париже на французском языке.² Его краткие описания встреч с зайсанами и другими должностными лицами алтайцев, отдельные замечания о быте и хозяйстве алтайцев при крайней скудности этнографических известий о племенах центральной и южного Алтая для первой половины XIX в. нельзя упускать из вида.

Особенно много потрудился над изучением этнографии тюркоязычных племен Алтая и в отношении языка и их устной народной литературы просвещенный русский миссионер В. Вербицкий, посвятивший непосредственному изучению алтайцев свыше 30 лет своей жизни. Будучи ревностным миссионером, он в то же время глубоко изучал язык и быт различных племен Алтая и не преследовал этим изучением только узких и тенденциозных миссионерских целей. Напротив, В. Вербицкий понимал научное значение своих занятий и широко публиковал результаты наблюдений по этнографии алтайцев уже с конца 50-х годов XIX в. Он был связан с научными кругами Петербурга, Москвы, Казани и Томска и состоял действительным членом Русского географического общества, членом сотрудником Зап.-Сиб. отдела Русского географического общества и членом Томского статистического комитета. Не вдаваясь в характеристику его известных лингвистических работ, высоко оцененных в тюркологии, я упомяну здесь только об его этнографических работах. Перу В. Вербицкого принадлежит множество статей и мелких заметок, разбросанных в различных, преимущественно трудно доступных журналах и газетах. В 1870 г. он издал сборник этих статей в Томске под общим названием «Алтайцы». Этот сборник лег в основу второго его сборника: «Алтайские инородцы», явившегося

¹ Работа Горихова напечатана в журнале мин. внут. дел за 1840 г., ч. XXXVIII, кн. 10, октябрь, стр. 201—228.

² Tchihatcheff P. Voyage scientifique dans l'Altai oriental et les parties adjacentes de la frontiere de Chine, Paris, 1845.

посмертным изданием трудов покойного исследователя.¹ Этот сборник доставил популярность В. Вербицкому и как этнографу. В. Вербицкого вполне можно считать первым русским этнографом, специалистом по Горному Алтаю. Общей чертой этнографических работ В. Вербицкого по нужно считать их описательный характер. Однако эти описания отличаются той точностью и глубиной наблюдений, которые позволяют отнести их к ценным материалам по этнографии алтайцев, сохранившим научное значение и в настоящее время. Такому качеству их способствовала долголетняя непрерывная жизнь исследователя среди алтайцев, глубокое знание их языка, постоянный интерес к быту и культуре этих племен, большое трудолюбие и связи его с научными обществами и отдельными учеными. Вербицкий первый ввел в науку совершенно правильное и необходимое разделение племен Алтая на северных и южных по признакам их языка, культуры и быта. Он также первый дал сжатое, обобщенное, но меткое описание особенностей языка, культуры и быта тех и других. Большая заслуга В. Вербицкого состоит в том, что он первый довольно подробно постарался описать верования алтайцев, опубликовал отрывки их текстов шаманских камланий, насыщал свои работы терминологией алтайцев, собирал и публиковал образцы народного творчества. Большую ценность с точки зрения этнографии Алтая представляют опубликованные В. Вербицким дневники его миссионерских поездок. К сожалению, дневники эти публиковались в редких миссионерских журналах: «Православное образование», «Православный благовестник» и др. Однако научное значение работы В. Вербицкого по этнографии алтайцев ограничивается лишь ценностью его полевой работы, ценностью собранных им в течение нескольких десятилетий этнографических фактов. В. Вербицкий не пытался даже дать теоретическое осмысление собранному им материалу и был далек от мысли практического использования этого материала, например, для создания истории алтайских племен.

В начале 60-х годов, наряду с научной деятельностью В. Вербицкого, приступил к изучению алтайцев В. В. Радлов, впоследствии знаменитый тюрколог и академик. Он начал свою научную деятельность с изучения алтайцев, впервые отправившись на Алтай летом 1860 г., будучи еще учителем немецкого и лагінского языков в Барнаульском высшем горном училище. В это лето Радлов изучал алтайцев бассейна Семь, Урсула, Катунь и Чуи. На следующий год он посетил кумандинцев и тубаларов в бассейне р. Бии и в северо-западных окрестностях Телецкого озера. Он побывал также в эту поездку и у телесов по Чулышману и Башкаусу, и у шорцев верховьев Томи и по р. Мрассы. Позднее Радлов посетил Алтай в 1865—1870 гг. Результаты научных поездок Радлова были сведены им по-немецки в книге «Из Сибири», где в томе, помимо общей характеристики и описания родового состава «татар северного Алтая» и «татар собственного Алтая», содержится довольно подробное этнографическое описание алтайцев скотоводческих районов под названием «алтайских горных калмыков». Он описывает в этом же томе жизнь и быт телеутов, шорцев, лебединских татар (челканцев), кумандинцев и черневых татар (тубаларов), воспроизводя записи своих дневников путешествия 1861 г. Во II томе *Aus Sibirien*

¹ Алтайские инородцы. Сб. этнографических статей и исследований. Москва, 1893.

² *Aus Sibirien*, Bd. I, II, Leipzig, 1884.

Радлов приводит материалы своих археологических исследований и дает описание «шаманства и его культа», сопровождая его довольно многочисленным текстом шаманских заклинаний, но не на алтайском языке, а только в немецком переводе. Не обращаясь к другим работам Радлова, где встречается этнографический материал, и оставляя в стороне уже давно признанные наукой «Образцы народной литературы тюркских племен»,¹ я должен сказать, что этнографическая работа Радлова среди алтайцев также не потеряла своего научного значения и по сей день, особенно в своей фактической части. Вместе с этим приходится отметить и некоторые отрицательные стороны исследований В. Радлова и главным образом антинаучность ряда положений, высказанных им в отношении алтайцев. Так, например, наблюдая разорение и местами вымирание алтайцев под влиянием колониальной политики царизма, в результате разорения их торговцами, Радлов пытается объяснить это биологическим законом борьбы за существование, расовыми свойствами алтайцев, как представителей более слабой расы. «Это может причинить боль филантропам, — пишет он, — и огорчить хорошего человека, когда он наблюдает насилие и несправедливость более сильной расы, но таков закон природы, и откровенно нужно признаться: чудные долины Алтая слишком хороши для номадов, которые не умеют поднять богатство края».² Совершенно очевидно, что биология понадобилась здесь Радлову для «научного» оправдания колониальной политики царизма. Расой Радлов подменял класс эксплуататоров, борьбой за существование — эксплуатацию и классовую борьбу. Перенесение на общественную жизнь народности биологических законов несовместимо с научным подходом в исследовании, но для идеологов колониализма это типично. Было бы, разумеется, утопичным требовать от Радлова марксистского подхода к изучаемым им явлениям в жизни алтайцев. Однако справедливо предъявить и к Радлову требование объективности и точности в его наблюдениях и записях не только по отношению и описанию хозяйственного и домашнего быта, шаманских верований (в чем его как будто бы упрекнуть нельзя), но и в описании общественных отношений, социального положения различных имущественных групп алтайцев. А этого-то, элементарного для объективного исследователя правила, мы не видим в работах Радлова. Он не только замалчивает, но прямо отрицает классовое расслоение среди алтайцев и эксплуатацию (в самых различных и своеобразных формах) зайсанами и баями трудящихся алтайцев и таким образом рисует совершенно искаженную картину социальной жизни алтайцев в 60-х годах прошлого столетия. В этом легко убедиться, прочитав следующий отрывок из одной его работы. «Весь народ, — пишет В. Радлов про телесов, — походит на одну большую семью и не знает сословных различий. Каждый телес считается равным другому, братом. Богатый просит своего бедного соседа помочь ему в работе и бедный помогает ему как только возможно. Бедный приходит со всем своим семейством в юрту богатого, питается и одевается от владельца. Богатый дает бедному мясо и скот, бедный богатому — сено, хлеб. Даже демичи (т. е. помощник зайсана. — Л. П.) не занимает более высокого положения... Они далеки от споров о собственности и наследстве. Каждый далек от

¹ Ч. I. Поднаречия: алтайцев, телеутов черневых и лебединских татар, шорцев и саянцев. СПб, 1866.

² Aus Sibirien, I, s. 285.

эгоизма и корыстолюбия... каждый живет в своих условиях: богатый остается богатым, если чума или дикие звери не лишат его стад, бедный остается бедным, живет в своей скверной хижине, где он родился и вырос, и его дети поступают как же» и т. п. Вместо научного объективного описания социальных условий жизни телесов, Радлов дал идиллическую картину, противоречащую действительности. Это обстоятельство нельзя упускать из вида при пользовании работами почтенного исследователя, много сделавшего также и полезного в деле изучения этнографии алтайцев.

Наибольшие заслуги в этнографическом изучении Алтая за XIX в. нужно признать за сибирскими областниками, за нашими известными путешественниками и учеными: Г. Н. Потаниным и Н. М. Ядринцевым. Просвещенные сибиряки, последователи областнической теории А. П. Щанова — крупного и яркого историка, выросшего на демократических идеях 60-х годов, они сыграли важную роль в деле изучения алтайцев. Среди многочисленных работ этих талантливых исследователей Сибири и центральной Азии имеются как специальные исследования, так и отдельные части их общих работ, посвященные алтайцам¹. Их усилиями этнография алтайцев в 70—80-х годах была поднята на более высокую ступень. Последнее обстоятельство в отношении алтайцев выступает особенно четко в работах Н. М. Ядринцева. Описывая быт отдельных племен Алтая, Н. М. Ядринцев подходит к этому вопросу исследовательски более глубоко, чем это необходимо только для описания. Н. М. Ядринцев не только, например, устанавливает различные формы хозяйственного быта алтайцев, но выделяет из них наиболее ранние формы, устанавливает последовательность их развития, намечает переходные ступени. Здесь уже проявляется исторический подход к изучению культуры племен Алтая, стремление наметить ее эволюцию. Ядринцев первый выделил и описал научно первобытные элементы культуры алтайцев. Этот, методологический подход он применял не только при изучении общей картины хозяйственного быта алтайцев, но и к отдельным явлениям материальной культуры, например, при изучении типов жилищ, орудий труда, техники земледелия и скотоводства и т. д. Во всех случаях он не только подчеркивает наиболее первобытные элементы и формы их последующего развития, но и располагает их от простого к сложному, исходя из принципа прогрессивной для того времени эволюционной школы. Однако Н. М. Ядринцев не ограничивается расположением изучаемых явлений в независимые друг от друга эволюционные ряды, как поступали обычно эволюционисты. Напротив, он пытается дать общую картину культуры того или иного племени и, что особенно ценно, старается увязать ее с реальной исторической действительностью, отмечая в ней элементы той или иной конкретной соседней культуры, например, монгольской, китайской, русской. При таком подходе к этнографическому изучению алтайцев вполне закономерно при-

¹ Г. Н. Потанин. Дополнения: XXXVII Теленгуты; XI I Черневые татары (туба); XI II. Телеуты и другие инородцы Кузнецкой степи; XI IV Шорцы, напечатанные в IV т. Дополнений к «Землеведению Азии» Карла Риттера. СПб, 1877. Е го же, Очерки Северо-Западной Монголии, т. IV, СПб, 1883 и др. Н. М. Ядринцев. Об алтайцах и черневых татарах. Изв. русск. геогр. об-ва, т. XVII, 1881 г. Отчет о поездке по поручению Запад. Сибир. отдела Русск. геогр. об-ва в Горный Алтай, к Телецкому озеру и в вершины Катуня. Записки Зап.-Сиб. отд. РГО, т. IV, 1882 г. Сибирские инородцы. СПб, 1891. Сибирь, как колония. Изд. 2-е, СПб, 1892.

влечение Ядринцевым в работах об алтайцах сравнительного материала по другим народам и, что также весьма ценно и ново для того времени, материала археологического.

К широкому сопоставлению этнографических фактов, наблюдаемых у алтайцев, с подобными фактами у других народов прибегает и Г. Н. Потанин (обычно в форме примечания), к заслуге которого нужно отнести в то же время использование этнографического материала, главным образом из русских письменных исторических источников. Большое значение исследовательской работы Ядринцева и Потанина заключается еще в том, что они впервые связали изучение этнографии алтайцев с общими проблемами и вопросами истории культуры. С одной стороны они ввели в исследование этих вопросов материал по этнографии алтайцев, с другой стороны, изложение и освещение алтайского материала давали в связи с общими вопросами истории культуры.

Эти краткие замечания по поводу работ Ядринцева и Потанина далеко не исчерпывают их научного значения. Необходимо сказать еще о наиболее важной стороне их печатных работ, связанных с изучением сибирских племен и народов, в том числе и алтайцев. Я имею в виду их идейно-теоретическую сторону и общественное значение. В самый разгар реакции в области внутренней политики, в годы царствования Александра III, Г. Потанин и особенно Н. Ядринцев проводили в своих работах прогрессивные научные и общественные идеи. Это ярко проявилось в их борьбе за положение так называемых сибирских «инородцев». Н. М. Ядринцев в своей известной работе «Сибирские инородцы», где имеется специальная глава «Алтайские тюрки или калмыки», выступил не только как этнограф, но и как исследователь их экономического быта. Он поставил крупный принципиальный вопрос: в чем причины вымирания инородцев? Коренятся ли они в свойствах их расы или в трудных условиях их жизни? И какие причины лежат в основе этих трудных условий? Ядринцев отвечает на эти вопросы в специальной главе: «Причины вымирания инородцев и способность их к культуре». Он обрушивается здесь на расовую теорию, называя ее «пагубной теорией» и «предрассудком». Он метко изобличает ее поборников, и в частности одного из ее творцов — Гобино, в стремлении отнять у низших по культуре племен и народов «общие человеческие свойства и способности», бичует стремление объяснить и оправдать непрерывно ухудшающееся положение таких племен и народов биологическими законами: «борьбой за существование», «естественным отбором». Ядринцев горячо и убедительно доказывает общность человеческих свойств и разума «инородцев» в сравнении с так называемыми «высшими» народами, их способность к творчеству культуры. Ядринцев не боится указать, в соответствии с действительностью, на подлинные причины порою бедственного положения «сибирских инородцев», хотя это немонно было по престижу царского правительства. В противоположность, скажем, Радлову, который объяснял тяжелое положение алтайцев свойствами их расы, обреченной на вымирание «законами природы», Н. М. Ядринцев видел реальную причину этого в методах колониальной политики царизма. Он указывал на произвол и самовластие царских чиновников на Алтае, на роль русских и алтайских торговцев, превративших торговлю в «наглое хищничество». Ядринцев подчеркивал, что понижение экономического уровня алтайцев, приводящее их порой даже к вымиранию, происходит за счет захвата их земель цар-

скими колонизаторами, а иногда и в результате искусственного или принудительного перевода их на оседлость со стороны Алтайской духовной миссии. Н. М. Ядринцев, как и Потанин, в свое время не побоялся сказать открыто правду о колониальной политике царизма в Сибири и выступил в защиту «инородцев» и как ученый и как представитель прогрессивной части русского общества. Применение научного метода, каким бы он ни был несовершенно, к изучению жизни алтайцев позволило им прийти к заключению, что «ни купец, ни миссионер не послужили доселе в Алтае к распространению оседлости и культуры»¹ и что это «гораздо более сделало крестьянство своим соседством и влиянием»².

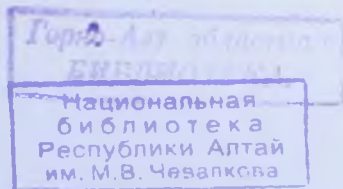
При всех недостатках и неточностях данной формулы она заключает в себе ту верную мысль, что не царские колонизаторы, а русский народ с его более высокой культурой при непосредственном общении с алтайцами оказывал положительное влияние на культуру последних в смысле повышения ее уровня.

Положительную характеристику отмеченных выше работ сибирских областников следует дополнить еще одним замечанием. В связи с изложенным может возникнуть вопрос: насколько обоснованной является эта положительная характеристика отдельных работ Ядринцева и Потанина, если учесть, что они все же далеко не удовлетворяют требованиям современного научного знания, тем более, что в нашей советской литературе уже появлялась резкая их критика³. Мне кажется, что наша критика их была все же односторонней. Чтобы правильно оценить их общественные и научные взгляды, необходимо подойти к ним с точки зрения реальной исторической обстановки, при которой они высказывались. А в таком случае Н. М. Ядринцев и Г. Н. Потанин в отношении указанных выше их работ должны быть отнесены к представителям передовой русской исторической науки того времени, именно той науки, которая не была связана с обслуживанием интересов колониальной политики, а отражала прогрессивные идеи передовой части русского общества. Эта наука не только не оправдала царской колониальной политики искажением действительности или ее ложным объяснением, а, напротив, своими объективными наблюдениями над жизнью племен и народов Сибири и правильными выводами из них разоблачала эту политику. Представители такой науки ставили своей задачей оказать помощь угнетенным племенам и народам. Заключая свою интересную этнографическую работу «Об алтайцах и черных татарах», напечатанную в 1881 г. в трудах авторитетного Русского географического общества, Н. М. Ядринцев писал: «Два видных вопроса выдвигаются таким образом в современной жизни инородцев, которым может оказать услугу научное исследование. Эти вопросы о причинах обеднения инородцев и о вымирании, то есть вопрос о их дальнейшем сохранении и вопрос об условиях, при которых совершаются нормальные переходы к оседлости. Внося эти вопросы в нашу программу исследования инородцев, мы старались связать их с текущей жизнью и современным положением инородческих племен. Мы имеем

¹ Дополнение XXXVII к «Землеведению Азии» К. Риттера, стр. 391.

² Ядринцев. Сибирские инородцы, стр. 108.

³ Г. Круссер. Сибирские областники. Новосибирск, 1931 г.



основание предполагать, что эти вопросы займут впоследствии видное место в связи с судьбой несчастных рас, достойных внимания науки и участия образованного мира».¹

Само собой разумеется, что положительное значение работ представителей прогрессивной части интеллигенции вовсе не исключает их отрицательных сторон, вытекающих как из несовершенства их общественных взглядов, так и метода научного исследования.² Ядринцев писал и печатал упомянутые работы еще в период лишь возникновения и упрочения в России теории марксизма, его идей и программных положений социал-демократии. Нельзя забывать, что книга Ядринцева «Сибирские инородцы» была издана за 4 года до появления книги Плеханова «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», на которой, как указывал В. И. Ленин, воспитывалось поколение русских марксистов. Отрицательные, антинаучные построения в исследованиях упомянутых областников вытекали из их буржуазного народнического мировоззрения и о них также нельзя забывать современному исследователю. Буржуазная сущность нередко пропитывает насквозь некоторые не только теоретические утверждения, но даже описания областников. Так, например, описывая гнет и эксплуатацию алтайцев, областники не указывали, какой определенный способ производства порождал такую-то эксплуатацию, такие-то классы. Они не указывали, интересы каких классов сталкивались здесь, кто конкретно был эксплуататором алтайцев и каких именно алтайцев, все ли алтайцы подвергались одинаково эксплуатации или некоторые из них не только не испытывали эксплуататорского гнета, а, напротив, сами эксплуатировали своих соплеменников. Все эти важнейшие социальные вопросы, как и многие другие, у областников или решались неверно, или были замолчаны. Характерно также и то, что правильно увидев причину тяжелого социально-экономического положения алтайцев, как и других племен народностей Сибири в колониальной политике царизма, областники не могли сделать из этого правильных научных выводов. Что же предлагали они в качестве улучшения положения алтайцев или других отсталых народностей? Естественно было бы ожидать предложений о революционных действиях с целью коренного улучшения экономического и политического положения угнетенных народностей. Но буржуазная сущность областничества толкала его теоретиков на другой путь. Ядринцев, например, предлагал в качестве спасительного рецепта для угнетенных просвещение. «В пробуждении инстинкта любознательности духовной жизни, — писал он, — и в сознательном отношении к своему будущему будут лежать залогом сохранения племен от вымирания и гибели». Духовной миссии Ядринцев рекомендовал «вместо свечных заводов и тому подобных заведений» строить «убежища для осиротелых и обессилевших стариков-язычников». Нет нужды удлинять рассмотрение подобных взглядов разбором соответствующих высказываний Г. Н. Потанина, так как его взгляды не расходятся с вышеприведенными. Из этого ясно, что несмотря на прогрессивность некоторых работ областников для своего времени, их нельзя безоговорочно или некритически принимать нашим советским исследователям.

¹ Известия Русск. геогр. общества, т. XVII, стр. 254.

² Критика некоторых взглядов сибирских областников дана во введении моей книги «Очерк истории Ойротии», Новосибирск, 1933, где показана неприемлемость их положений для современного уровня наших научных знаний.

К 80-м же годам относятся этнографические наблюдения над северными алтайцами, производившиеся А. В. Андриановым. Он неоднократно посещал северные районы Алтая и опубликовал в своих дневниках много ценного, нового этнографического материала, преимущественно по шорцам и челканцам.¹

В 1882 г. в Горный Алтай была послана комиссия по обследованию Алтайского округа. Результатом ее работ явились отчеты и записки участников обследования. Среди них некоторый интерес представляет работа Ваганова А. «Алтайские инородцы», в которой он рассматривает в общей форме вопрос о землепользовании и землеустройстве Алтая. Отчеты эти, изданные типографски, видимо, в крайне незначительном количестве экземпляров имеются в библиотеке б. Этнографического отдела Русского музея, ныне Государственного музея этнографии в Ленинграде.

Следующим крупным и в этом смысле последним звеном в дореволюционном изучении этнографии была работа самого конца XIX в. В 1896 г. побывал на Алтае и собрал новые данные по этнографии и фольклору теленгитов А. Калачев,² а летом следующего года Алтай посетил Е. Луценко.³ Последний отправился на Алтай также к теленгитам с антропологической целью, но кроме антропологических материалов собрал и опубликовал хороший этнографический материал.⁴ Особенного внимания заслуживает его материал по родовому составу теленгитов и данные о родовой администрации. Однако наибольшее значение выпало на долю исследований С. П. Швецова в том же 1897 г. С. П. Швецов возглавил статистико-экономическую экспедицию по изучению алтайцев, организованную Управлением Алтайского горного округа в связи с предстоящим землеустройством алтайцев. В задачу этой первой плановой экспедиции на Алтай входило выяснение вопроса о численности алтайского населения южной части Бийского уезда и общих условий его жизни. Экспедиция Швецова собрала впервые массовый статистико-экономический материал для характеристики хозяйства алтайцев, как кочевых так и оседлых. Вместе с этим экспедиция собрала и много этнографических сведений. Весь материал был опубликован в четырех томах под общим названием «Горный Алтай и его население».⁵ Основная работа Швецова составляет 1-й выпуск 1 тома этого издания и посвящена алтайцам-кочевникам б. Бийского уезда. Работа дает обстоятельное описание хозяйства и быта алтайцев, по-

¹ Путешествие на Алтай и за Саяны в 1883 г. Записки Зап.-Сиб. отд. Русск. геогр. об-ва, кн. VIII, в. II, Омск, 1886. Путешествие на Алтай и за Саяны в 1881 г., Записки Русск. геогр. об-ва по общей географии, т. XI, СПб., 1888.

² А. Калачев. Поездка к теленгитам на Алтай. «Живая Старина» за 1896 г., в. 3—4.

³ Е. Луценко. Поездка к алтайским теленгитам. «Землеведение», 1898, кн. 1—2.

⁴ До Луценко антропологическое измерение алтайцев при помощи инструментов производил только Ядринцев и в небольшом количестве. Собранные им материалы были обработаны Н. Зографом в статье: «Алтайские инородцы по исследованиям Ядринцева» Известия об-ва Любителей естествознания, т. XI IX, в. 3.

⁵ Горный Алтай и его население, т. I, в. I. Швецов. Кочевники Бийского уезда. Барнаул, 1900, т. I, в. II П. М. Юхнев. Неземледельческие промыслы кочевников Бийского уезда, Барнаул, 1901, т. II. Экономические таблицы, Барнаул, 1901, т. III, в. I. С. П. Швецов. Переселенческие поселки, образованные в 1878 г. Барнаул, 1900, т. III, в. II. Оседлые инородцы Бийского уезда, Барнаул, 1902, т. III, в. III. Займочники Горного Алтая. Составил Юхнев, Барнаул, 1902, т. III, в. IV. Кочевники Бийского уезда. Кумандинцы. Экономические таблицы, Барнаул, 1903.

строенное на полевых материалах экспедиции, и обильно насыщено оригинальным статистико-экономическим материалом, что выгодно отличает ее от всех предыдущих работ по Алтаю. Ее автор, разделявший народнические взгляды, отразил в ней достоинства и недостатки этого мировоззрения. Зная о намерении царского кабинета провести землеустройство среди алтайцев, главной целью которого было высвобождение огромного земельного фонда за счет отчуждения от алтайцев лучших земель и сдача отобранной земли в аренду казне, С. П. Швецов стремится доказать этой работой, что алтайцы живут кочевым бытом, что тем самым они не подготовлены к землеустройству. Он выступает, таким образом, в защиту алтайцев от одной из наиболее разорительных форм колониальной политики царизма — земельных притеснений. Наряду с этим, научное значение этой большой работы весьма ослаблено методом обработки статистического материала. Весь этот массовый материал обработан порочным методом, характерным для народников, методом средних величин. Антинаучный характер этого метода прекрасно доказал В. И. Ленин в своем известном труде «Развитие капитализма в России». Составляя экономические таблицы, рисующие хозяйство кочевников алтайцев, Швецов строит их не по признаку обеспеченности хозяйств средствами производства, а оперирует средними величинами. В силу этого он умудряется затушевать картину классового расслоения у алтайцев и даже не пытается определить подлинный характер их общественных отношений. В полном соответствии с народническими взглядами Швецов идеализирует и крайне преувеличивает значение родового начала у алтайцев и договаривается до того, что у них «никогда не было, как нет и сейчас разделения на сословия». И все же, даже в таком виде эта работа Швецова является ценной, во-первых, потому, что представляет собой первую и единственную солидную работу по экономике алтайцев, во-вторых, потому, что приложенный к ней огромный статистический материал в виде таблиц вполне поддается научной обработке и является надежным экономическим источником для суждения о хозяйственном быте алтайцев в конце XIX в.

С. П. Швецов написал также две небольшие этнографические работы по алтайцам, не утратившие своего значения до сего времени.¹

Работами Швецова заканчивается период довольно интенсивного изучения и публикации материалов по этнографии алтайцев в XIX в.

Двадцатое столетие принесло большие успехи в деле изучения алтайцев, однако они связаны уже с советским периодом, рассмотрение которого в этом плане не входит в задачу настоящей статьи. Что же касается первых двух десятилетий XX в., то следует сказать, что и в эти годы, относящиеся к дореволюционному периоду, исследовательская работа русских ученых по изучению алтайцев не прекратилась. В 1908 г. в Горном Алтае работала специальная статистико-экономическая экспедиция Переселенческого управления, под руководством чиновника Безгулова. В задачу экспедиции входило изучение объема колониационного земельного фонда Горного Алтая, который можно было бы получить за счет сокращения земель, находящихся в пользовании у алтайцев. Экспедиция должна была получить конкретный материал для

¹ С. П. Швецов. Обычно правовые воззрения алтайцев и киргиз. Брачные и семейные отношения. Записки Зап.-Сиб. отдела Русск. геогр. об-ва, кн. 25. Прimitивное земледелие на Алтае, в том же издании, кн. 27.

подготавливавшегося «землеустройства» алтайцев, под флагом которого намечалось очередное и огромное изъятие земель у алтайцев царским Кабинетом. Упомянутая экспедиция собрала большой и интересный материал о составе населения Алтая для того времени, о территориальном распределении его, экономическом положении и т. п. Но этот ценный материал не был обработан, а лишь был сведен в виде различных экономических таблиц и издан для служебного пользования в нескольких типографских экземплярах без пояснительного текста.¹

Несколько раньше этого издания появились краткие публикации о поездке к алтайцам в 1905 г. Д. А. Клеменца, собравшего прекрасную этнографическую коллекцию по быту алтайцев для Этнографического Отдела Русского Музея и сообщившего ценные данные относительно бурханства на Алтае². В упомянутые годы производил и публиковал в своих дневниках разрозненные, но интересные этнографические записи об алтайцах видный барнаульский ботаник В. И. Верещагин³. Но не все русские работы, издававшиеся в начале XX в. можно считать полезными для изучения алтайцев, для науки вообще. Появлялись публикации, которые в целом не только не представляли собой научной ценности, но наносили прямой вред и не только науке, но прежде всего непосредственно самим алтайцам, оказав роковое влияние на их судьбу. В 1911 году в Барнауле была издана книга под названием: «Отчет начальника Алтайского Округа В. П. Михайлова о поездке на Алтай в 1910 г.» Экспедиция Михайлова ставила задачу ознакомиться: «с положением и жизнью Горного Алтая на месте, высказать затем свои соображения и определенный взгляд на поставленные вопросы о землеустройстве инородцев, колонизации края и хозяйственном использовании земель, лесов и недр и наметить программу деятельности Кабинета его величества в Горном Алтае». Другими словами, В. П. Михайлову нужно было доказать, что алтайцы вполне созрели по своему образу жизни для землеустройства, что предполагавшееся под этим видом ограбление земель алтайцев необходимо провести быстро и в ближайшее время. Работа В. П. Михайлова типично колонизаторская, написанная тенденциозно, она решила судьбу землеустройства у алтайцев и сыграла в их жизни весьма печальную роль. Однако упомянуть ее в нашей статье пришлось не только потому, что она является отрицательным образцом деятельности некоторых реакционных русских исследователей. В ней есть несколько отдельных мест, которые заслуживают внимания объективного исследователя. Я имею в виду материалы и указание автора о том, что среди алтайцев существовала богатая эксплуататорская верхушка, которая захватила в свои руки пользование лучшими землями алтайцев. То, что старательно обходили Радлов или авторы народнического направления (Швецов, Клеменц), В. П. Михайлов, конечно, не в целях объективности, а в оправдание колонизаторских устремлений, вскрыл на фактах и правильно подчеркнул. Вот этот-то материал и представляет научный интерес в реакционной книге Михайлова.

Большую полевую собирательскую работу по этнографическому

¹ Один из таких экземпляров мне удалось обнаружить в Ленинграде.

² Из впечатлений во время летней поездки на Алтай. Известия Русск. Географ. Об-ва, т. XI, в. 5, 1905.

³ От Барнаула до Монголии. Путевые заметки. Алтайский сборник, т. IX. Барнаул, 1908.

изучению шаманства и музыкального фольклора у алтайцев развернул в первые десятилетия XX в. композитор А. В. Анохин. Издание собранных им весьма ценных материалов было предпринято уже в наше советское время.

В заключение обзора этнографического изучения алтайцев в дореволюционный период следует еще сказать о нескольких статьях, относящихся к кумандинцам и челканцам. Эти статьи являются едва ли не единственными работами, посвященными описанию специально этих племен. Это относится к статье Шерра¹, посетившего кумандинцев в 1898 г., но напечатавшего очерк о них в 1903 г., и к статье Н. Богатырева «Об ореховом и зверовом промыслах кумандинских инородцев Бийского уезда». Первая из них содержит общий очерк этнографии кумандинцев по наблюдениям автора. Вторая, как видно из ее названия, относится к описанию двух важнейших в жизни кумандинцев промыслов, описанных автором довольно обстоятельно².

Все изложенное выше дает возможность сделать некоторые выводы. Русские дореволюционные исследователи внесли существенный вклад в дело изучения алтайцев. Русские ученые и путешественники своими работами включили изучение алтайцев в русло мировой науки о народах земного шара. Дореволюционные этнографические работы, выполненные, в основном, усилиями русских ученых, оказали большую услугу науке в деле изучения алтайцев. Значение этих работ гораздо шире рамок этнографических задач. Они доставили ценный материал и для истории культуры Алтая. В свою очередь изученность Алтая в историческом отношении вносит значительный вклад в изучение истории культуры восточной части Центральной Азии. Упомянутые выше работы указывают на активность русской этнографической науки дореволюционного периода и на связь ее с прогрессивными элементами русского общества. Русские ученые работали среди алтайцев в подавляющем большинстве не как представители казенной науки, не как представители августейшего помещика, в имении которого они изучали закрепощенное население, а как объективные наблюдатели, вовсе не стремившиеся прикрасить действительность, которая далеко не способствовала благоприятной репутации распорядителей судьбы алтайских племен. Больше того, многие русские ученые выступали в то время как друзья, как защитники алтайцев, угнетенных царизмом. Необходимо отметить и точность этнографических наблюдений в публикациях русских ученых в дореволюционный период. Однако все эти положительные стороны не могут служить основанием для умалчивания о недостатках, а иногда просто об отрицательных моментах упомянутых работ. Эти недостатки проявились в первую очередь в неравномерности изучения алтайцев по племенам. Если так называемые «собственно алтайцы» изучались довольно подробно, то этого никак нельзя сказать в отношении, например, челканцев, кумандинцев или даже теленгитов Чуйской степи. Такая же неравномерность проявляется в тематике изучения. Больше всего внимание исследователей и путешественников привлекала обычно внешняя сторона жизни алтайцев, бросающаяся в глаза своей первобытностью, экзотикой. Отсюда родилось довольно много описаний первобытных

¹ Из поездки к кумандинцам в 1898 г. Алтайский сборник, т. XV, Барнаул, 1903.

² Н. Богатырев. Об ореховом и зверовом промыслах кумандинских инородцев. Алтайский сборник, т. IX, Барнаул, 1908.

типов жилищ, архаических форм труда, оригинальной одежды и особенно вещевых атрибутов культа (идолы, жертвенники и т. п.). Вместе с тем многие стороны быта алтайцев остались почти не затронутыми не только исследованиями, но даже и поверхностными описаниями. Для этого достаточно указать на область семейно-родовых отношений (системы родства, формы брака и т. д.), народных знаний, на ряд производств и занятий (изготовление войлока, шитье обуви, кожаной посуды, одежды), охотничий промысел, как и ряд других промыслов. Я не говорю уже о таких важнейших и основных моментах жизни алтайцев, как их общественные отношения, формы собственности, социальный строй, которые совершенно выпали из поля внимания ученых того времени.

Крупнейшим недостатком в проблематике исследований было то, что изучение истории алтайцев в сущности не велось. Старая наука даже не ставила такой задачи. Это нужно объяснить, видимо, распространенностью неправильного представления о том, что у алтайцев не было собственной истории. В прямой форме и печатно это заявлялось, например, миссионерами, которые писали: «Алтайцы племя, едва вышедшее из первобытного состояния, не имеющее истории»¹. Но такое отрицание истории у племен и народов с отсталой культурой вообще характерно для буржуазной науки и тесным образом связано с ее стремлением научно обосновать угнетение таких племен и народов со стороны народов «исторических», оправдать их якобы историческое превосходство над угнетенными. Таким образом, у нас нет данных говорить об изучении истории алтайцев в дореволюционный период.

Отсутствие объяснений описываемых явлений также весьма понижает научные достоинства многих работ дореволюционного периода. Старые исследователи не владели научным методом познания и истолкования явлений жизни. По этой же причине, должно быть, игнорировались при изучении социальные, классовые отношения у некоторых алтайских племен. Происходило как бы сознательное замалчивание довольно развитых и оригинальных по форме эксплуататорских отношений внутри самих алтайцев. В связи с этим создавалась совершенно искаженная, антинаучная картина социального строя у различных племен Алтая, как строя родового, первобытно-общинного строя. Не уделялось, к сожалению, достаточного внимания и научному собиранию и изданию фольклора алтайцев. Почти не велись археологические и антропологические исследования, дающие ценный материал для восстановления ранних периодов истории алтайцев. Все эти недостатки удалось преодолеть лишь советским ученым, для работы которых советское правительство создало исключительно благоприятные условия.

¹ Отчет Алтайской духовной миссии за 1915 г., Томск, 1916, стр. 59.

Проф. Н. А. БАСКАКОВ

К ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ АЛТАЙСКОГО ЯЗЫКА

Алтайский язык является одним из немногих сибирских языков, имевших до Великой Октябрьской социалистической революции свою письменность и некоторую весьма незначительную литературу. Письменность на основе русского алфавита впервые была разработана в 40-х годах прошлого века представителями Алтайской духовной миссии на базе телеутского диалекта. Этот письменный язык не получил широкого распространения на Алтае и был использован миссией главным образом для своих целей — печатания церковных книг. Однако наряду с церковными книгами дошли до нас и некоторые памятники светской литературы, а также некоторые специальные лингвистические исследования.

Таким образом, алтайский язык имеет некоторые традиции письменного языка и сравнительно длительный период истории изучения его диалектов.

Для планомерного и тщательного изучения алтайского языка и диалектов в аспекте исторического их развития необходимо использовать и то значительное научное наследие, которое оставлено учеными дореволюционной России. Это наследие должно быть освоено главным образом в части значительного и относительного точного фактического материала по диалектам алтайского языка, накопленного русскими учеными на протяжении всей истории изучения этих диалектов.

Первые сведения о тюркских языках Сибири относятся к концу XV века в связи с утверждением русской власти в бассейне Камы и Печоры, что послужило началом сношения с Сибирским царством. Первым источником, содержащим тюркологический материал и главным образом тюркскую топонимику Сибири, был отчет о путешествии 1567 года атамана Ивана Петрова и Бурнаша Ялычева. Топонимические материалы, относящиеся к народам Сибири и в том числе к тюркоязычным народам, наиболее полное выражение получили в известном „Большом чертеже“, законченном в 1600 г., который, однако, был утрачен. Сохранилась лишь объяснительная записка к картам — „Книга, глаголемая Большим Чертежем“.

В 1667 г. Тобольским воеводой Петром Ивановичем Годуновым было получено предписание: „всю сибирскую землю описать, грани земель и жилищ, межи, реки и урочища и всему учинити чертеж“. Вскоре П. И. Годуновым была составлена большая карта, которая была отпечатана в двух изданиях. Копии этой карты сделаны Пальмквистом в Стокгольме и Г. Шлессингом в Германии.

Всеми этими сведениями воспользовался голландец Н. К. Витзен (1642—1717), который на основании этих, а также дополнительных сведений, предоставленных ему Петром I в 1687 г., издал „Новую карту Севера и Восточной Азии и Европы“, а в 1692 г. написал сочинение „Северная и Восточная Татария“ (*Nord en Oost Tartarye ofte boudig Outwerp van eenige dier Landen en Volken*). В этом труде среди различных образцов имеются и образцы текстов и слов на тюркских языках.

В 1696 году тобольскому боярскому сыну Семену Емельяновичу Ремезову приказано составить „Чертежную книгу Сибири“, которую он закончил в 1701 году. Карты С. Е. Ремезова оказались значительным шагом вперед сравнительно с картами его предшественников. Ему же принадлежит приоритет открытия каменных надгробных плит с надписями на древнетюркском языке, названных им „орхун-каменьями“.

В качестве ранних сведений по тюркским языкам Сибири могут служить также списки слов, собранные еще исследователями эпохи Петра Великого, например, Иоганном фон-Страленбергом (Таббертом), который после пленения его во время Полтавской битвы прожил в Сибири около 13 лет и опубликовал одну из первых классификации сибирских языков (*Tabula Polyglotta*) в своем труде *Das Nord und Osteiche Theil von Europa und Asia, in so weit solches das ganze Russische Reich mit Sibirien und der grossen Tartarey in sich begreifet...etc.* В числе других языков здесь упоминаются и некоторые тюркские наречия Сибири.

Материалы по тюркским языкам Сибири содержат также рукопись известного путешественника петровской эпохи Мессершмидта *Speciment der Zahlen einiger orientalischen und sibirischen Volker...* и труд того же автора — *Nomina animalium Arabico - Persico - Tattarica-Latina*, в котором приведены тюркские названия животных.

Были в середине XVIII века и специальные исследования по тюркским языкам Сибири, например, исследования русского академика И. Э. Фишера: его словарь *Vocabularium continens trecenta vocabula triginta quatuor gentium maxima ex parte sibericarum* и его статья „О народе и имени татарском, также о древних монгольцах и их языке“ в журнале „Ежемесячные сочинения к пользе и увеселению слушающие“, том I, май 1755 года.

К И. Э. Фишеру во время его поездки в Сибирь в 1759—1747 гг. перешел также и лингвистический материал, собранный при Петре Великом Татищевым, возглавлявшим уральские горные заводы. И. Э. Фишер передал этот материал историку Шлецеру, который после отъезда из России подарил рукопись Геттингенскому университету, где она находится и сейчас.

К этому же периоду относятся материалы академика Гергарда Фридриха Миллера (1705—1783), посланные им из Сибири в Сенат в 1733 году и представляющие собой снимки с надгробных надписей и

различные словарики, среди которых были также и глоссарии по тюркским языкам Сибири.

Более значительные сведения о языках народов Сибири и, в частности, об алтайском языке и его диалектах стали появляться со второй половины XVIII века, когда собирались и обрабатывались материалы для екатерининских „Сравнительных словарей...“, содержащих незначительные, но наиболее ранние записи слов на языках сибирских тюрков. В „Сравнительных словарях...“ Екатерины II алтайский язык представлен под наименованием телеутского языка.

В известной коллекции Аделунга сохранились следующие материалы, содержащие лексику тюркских языков народов Сибири: а) „Перевод российского словаря на языки: качинский, кызыльский, кайдынский, сагайский, бельтирский...“; б) „Русско-татарский глоссарий (по конгытски, карагаски или по камасински)“; в) „Материалы Иркутского губернатора Клички по якутскому языку и языкам других сибирских народов“, которые были посланы Бакмейстеру, одному из основных сотрудников „Сравнительных словарей...“. Есть среди этих материалов и специальные сведения по алтайским диалектам, например, „Реестр татарским волостям Бийского и Кузнецкого уездов“, в котором содержатся материалы по алтайскому языку.

Некоторые материалы по алтайским диалектам имеются в записях Петра Симона Палласа, русского академика и известного путешественника по России и Сибири. Значительные лексические материалы содержит известный латинско-тюркский глоссарий *Vocabularium der tatarischen Sprache...*, в котором представлена лексика татар верхнетурских, туринских, тобольских, томских, чятеких, кузнецких и прочих, а также телеутов, кангытов красноярских, якутов и др.

Языки сибирских тюрков изучал Г. Гмелин, записавший краткие словарики по языкам отдельных сибирских народов (см. *G. Gmelin. Reise durch Russland zur Untersuchung der drey Naiur Reiche*, СПб, 1770, том I—III, а также академик Э. Лаксман, изучавший во время своего путешествия в 1788 году главным образом наречие карагасов (тофаларов).

Однако все эти сведения и транскрипции отдельных слов имеют теперь только исторический и библиографический интерес. Серьезное изучение и описание алтайских диалектов началось только со середины XIX века.

Как по объему, так и по характеру изучения все работы русских ученых, опубликованные со середины XIX века и посвященные алтайскому языку, разделяются на две группы: а) исследования по алтайским диалектам, относящиеся к дооктябрьскому периоду и б) исследования по алтайскому языку и его диалектам, относящиеся к послеоктябрьскому периоду.

До Великой Октябрьской социалистической революции изучение и описание диалектов алтайского языка велось, главным образом, в плане собирания эмпирического материала по отдельным наречиям, вне их увязки между собой. Все исследования дооктябрьского периода поэтому представляли собой либо тексты по данному наречию с переводами и в лучшем случае с некоторыми комментариями, либо сравнительные сопоставления фактов данных наречий с фактами других наречий без обобщения и постановки вопросов истории развития данных наречий и отдельных грамматических категорий, в связи с

историей данных конкретных народов и племен¹. Поэтому все эти материалы и исследования интересны, главным образом, с точки зрения фактического материала, использование которого, впрочем, требует также критического анализа.

Научные исследования дооктябрьской эпохи, относящиеся к изучению алтайского языка, имели в большинстве случаев комплексный характер и разделялись на две группы. Первую группу составляли труды ученых, совершивших специальные научные поездки на Алтай для изучения языка, вторую группу — исследования членов Алтайской духовной миссии.

К первой группе академических исследований следует отнести работы первого ученого, совершившего путешествие на Алтай с лингвистическими целями в 1846—49 гг., автора так называемой урало-алтайской теории М. А. Кастрена. Правда, материалы, собранные М. А. Кастреном, относятся, главным образом, к языку соседнего народа — хакасам, но вместе с тем они интересны также и для исследователя алтайского языка и его диалектов.²

Вторым по времени, но одним из основных исследователей алтайского языка и фольклора, является крупнейший тюрколог академик В. В. Радлов³, проживший на Алтае 12 лет с 1859 по 1871 год, непосредственно наблюдавший язык и быт алтайцев и опубликовавший за это время 21 работу на русском, немецком и французском языках. Работы В. В. Радлова, как этого, так и позднейших периодов, сохраняют свое научное значение до настоящего времени, а его „Образцы народной литературы тюркских племен“ (т. I) имеют, кроме того, и большой интерес как памятник алтайского языка, относящийся к середине XIX в.

Крупнейшим тюркологом дооктябрьского периода, изучавшим наречия сибирских тюрков и, главным образом, тувинцев и хакасов, является проф. Н. Ф. Катанов, который параллельно с занятиями по тувинскому и хакасскому языку привлекал в качестве сравнения

¹ Ср. общие работы, например: И. Г. Георги. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, ч. 3, СПб, 1799; Ю. А. Гагемейстер. Статистическое обозрение Сибири, ч. 2, СПб, 1859; Е. К. Яковлев. Этнографический обзор инородческого населения южного Енисея..., Минусинск, 1900; Н. Н. Козьмин. Туба, „Сиб. Зап.“, 1918, № 4. Г. Ф. Миллер. История Сибири, перензд., т. I, 1937, т. II, 1942; Е. И. Фишер. Сибирская история..., 1774; Н. А. Аристов. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей. „Живая старина“, 1897, вып. 3—4; Н. Ф. Катанов. Этнографический обзор турецко-татарских племен Казань, 1894.

² М. А. Кастрен. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири, т. IV, ч. II, Москва, 1860; его же. Опыт изучения койбалского и карагаского языков..., СПб, 1857 г.; М. А. Кастрен. Ethnologische Vorlesungen über die altaischen Völker... St. Petersburg, 1857; Н. Катанов. Castren's koibalisch-deutsches Wörterverzeichnis und Sprachproben, Mélanges Asiatiques, IX, 1888.

³ В. В. Радлов. Образцы народной литературы тюркских племен, т. I, СПб, 1856. См. рецензию В. И. Вербицкого „Алтайские инородцы“, Москва, 1893; В. В. Радлов. Опыт словаря тюркских наречий. СПб, 1893—1911 гг.; W. Radloff. Aus Sibirien, Leipzig, 1893; W. Radloff. Phonetik der nördlichen Türksprachen, Leipzig, 1882. См. рецензию В. Д. Смирнова „Журнал Министерства народного просвещения“, XI, 1881 г.; W. Radloff. Einleitende Gedanken zur Darstellung der Morphologie der Türksprachen, Записки Российской Академии наук, Серия VIII, т. VII, № 7, СПб, 1905 (См. замечания проф. И. А. Бодуэна-де-Куртэна, „Живая старина“, т. XVIII, 1909).

также и материалы по другим тюркским языкам и в том числе алтайскому языку.

Наиболее крупной и известной работой Н. Ф. Катанова является его капитальный труд „Опыт исследования урянхайского языка...“ представляющий собой первую сравнительную грамматику тюркских языков, в которой среди 48 различных тюркских наречий и языков представлены также и диалекты алтайского языка [алтайский, телёвский, телеутский, черневых татар (тубаларов)].

Многие этнографические работы Н. Ф. Катанова имеют большое значение и для изучения языка и культуры алтайцев.²

Работы русских тюркологов А. Казембека, В. Радлова, П. Мелиоранского и др. послужили основой для обобщающих сравнительно-исторических исследований не только внутри группы тюркских языков, но и в более широком объеме с привлечением языков монгольских и тунгусо-маньчжурских. В большинстве работ сравнительного характера значительное место занимают и материалы по тюркским языкам Алтая. Кроме сравнительно-исторических исследований В. В. Радлова³, следует указать также на некоторые общие работы зарубежных филологов-лингвистов: В. Банга⁴, О. Доннера⁵, И. Грюнцеля⁶, Ф. Мюллера⁷, Г. Рамстеда⁸, П. Шмидта⁹, А. Соважо¹⁰, Г. Винклера¹¹, В. Котвича¹² и др., относящиеся главным образом к XIX и началу XX в.

Вторую группу исследований алтайского языка составляют труды миссионеров, которые имеют безусловно особый специфический характер и использование которых требует соответствующего критического подхода. В конце сороковых годов миссионерами был разработан первый алтайский алфавит. Вместе с введением письменности появляются впервые издания на алтайском языке, а позже издаются и специальные научные труды, посвященные изучению алтайского языка и устной народной литературы. Крупнейшим представителем этой группы исследователей является В. И. Вербицкий, автор извест-

¹ Н. Ф. Катанов. Опыт исследования урянхайского языка..., т. I и II. Казань, 1903. См. рецензию П. Мелиоранского в Записках Вост. Отд., т. XV, 1903.

² См. подробно о работах Н. Ф. Катанова по хакасскому языку: Н. А. Баскаков. К истории изучения хакасского языка, Записки Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, вып. II, Абакан, 1951 стр. 85—104.

³ W. Radloff. Phonetik..., Leipzig, 1882 и др. лит. соч.

⁴ W. Bang. Uralaltaische Forschungen, Leipzig, 1890; его же, Studien zur vergleichenden Grammatik der Türksprachen, Berlin, 1916 и др.

⁵ O. Donner. Die uralaltaischen Sprachen, F.U.F. I, Helsinki, 1901.

⁶ J. Grunzel. Entwurf einer vergleichenden Grammatik der altaischen Sprachen, Leipzig, 1895; его же, Die Vokalharmonie der altaischen Sprachen, Vienna, 1884.

⁷ F. Müller. Das Personalpronomen der altaischen Sprachen, Vienna, 1895.

⁸ G. Ramstedt. Ueber die Zahlwörter der altaischen Sprachen, J. S. F. Ou XXIV, Helsinki, 1907; его же. Zur Verbalstammbildungslehre der mongolisch-türkischen Sprachen, J. S. F. Ou, XXVIII, Helsinki, 1912; его же, Die Verneinung in den altaischen Sprachen, M. S. F. Ou, LI, Helsinki, 1912; его же, Altailasten kielen sudin muhin kielikunttiin, J. S. F. Ou, LIII, 1946—1947.

⁹ P. Schmidt. Altaische Zahlwörter, M. S. F. Ou, LXVII, Helsinki, 1927.

¹⁰ A. Sauvageot. Recherches sur le vocabulaire des langues ouralo-altaïques, Paris, 1930.

¹¹ H. Winkler. Uralaltaische Völker und Sprachen, Berlin, 1884; его же, Die Uralaltaische und seine Gruppen, Berlin, 1875; его же, Uralaltaische Sprachen, K. Sz, I, Budapest, 1900.

¹² W. Kotwicz. Les pronoms dans les langues altaïques, Krakow, 1936; его же, Contributions aux études altaïques, Wilno, 1932.

ного „Словаря алтайского и аладагского наречий тюркского языка“ и основной автор „Грамматики алтайского языка“, сыгравшей большую роль одного из первых образцов грамматики тюркских языков, как для русских, так и для зарубежных тюркологов¹. Однако большинство других произведений миссионеров служило только специальным миссионерским целям и представляло собой главным образом переводы церковных книг². К миссионерской школе следует отнести и произведения алтайского писателя М. В. Чевалкова³, представляющие собой главным образом нравственно-поучительные статьи и стихи и в том числе подражания басням И. А. Крылова.

Исследования и сборники материалов по устному народному творчеству дооктябрьской эпохи имели существенные недостатки, так как в большинстве случаев представляли собой записи краткого содержания произведений народного творчества в переводе на русский язык. Исключением являются „Образцы народной литературы тюркских племен“, записанные В. В. Радловым специальной фонетической транскрипцией. Менее удачной является транскрипция, которой пользовались миссионеры и, в частности, В. И. Вербицкий. В записях последнего встречается много неточностей и ошибок, которые не позволяют иногда воспроизвести текст и полностью понять содержание записанных им образцов.

После Великой Октябрьской социалистической революции были созданы все условия для развития и расцвета культуры алтайского народа. В первые же годы после образования Горно-Алтайской автономной области были открыты национальные школы с обучением на родном языке, появились газеты, стали издаваться учебники, общественно-политическая литература, появились и художественные произведения алтайских поэтов и писателей.

Широкие возможности культурного подъема алтайского народа и перспектива развития своей национальной автономии потребовали пересмотра диалектной основы литературного языка и старой письменности, оставшейся в наследство от миссионеров.

Первые этапы изучения алтайского языка (после Великой Октябрьской социалистической революции) были связаны с проблемой создания единого общего литературного языка для всего населения Горно-Алтайской автономной области, а в связи с этим и создания новой письменности—алфавита и орфографии, отвечающей новым требованиям.

Письменный язык, созданный миссионерами, на основе телеутского наречия и использованный ими для переводов церковных книг

¹ В. И. В е р б и ц к и й. „Алтайские инородцы“, Москва, 1893 (там же дана библиография других произведений); а также его лингвистич. работы: Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка, Казань, 1842 (См. рецензию В. В. Р а д л о в а, Записки Восточ. Отделения, т. III, 1888); его же, Грамматика алтайского языка, Казань, 1869, составлена членами Алтайской миссии.

² Библиядагы куучындар... Томск, 1864 и 1901 гг.; Христос тирилген куннунг туи туркууньна уйуктабай мörгү эдери, Казань, 1879; Священная история ветхого и нового завета, Казань 1879; Жития святых, в. 1, 2, 3, 4, Казань, 1882—1884; Священная история для инородцев восточной половины Кузнецкого округа, Казань, 1883; Требник, Бийск, 1890; Часослов, Томск, 1895; Всенощное бдение, Томск, 1899; Служебник, Томск, 1899; Стнхири Святой пасхи, Томск, 1900; Евангелие, Томск, 1910 и др.

³ М. В. Ч е в а л к о в. Поучительные статьи на алтайском языке, Казань, 1872; его же, Поучительные статьи в стихах и прозе на алтайском языке, Издание Православного миссионерского общества, Казань, 1881.

и текстов богослужения, оказался непригодным для всего населения области как представляющей абсолютное меньшинство говорящих на наречии, положенном в его основу. Возник вопрос о выборе диалекта, который следует положить в основу литературного языка.

В основу нового литературного языка в 1922 г. был положен собственно-алтайский диалект, как диалект центральных, экономически наиболее мощных и представляющих максимум населения Онгудайского, Усть-Канского, Эликманарского и Шебалинского аймаков.

В связи с разработкой нового литературного языка основными вопросами становятся вопросы практической разработки алфавита, норм орфографии и терминологии. Миссионерский алфавит, просуществовавший с 40-х годов XIX века до 1922 г., коренным образом перерабатывается, вводится ряд дополнительных знаков для передачи внедряющихся новых интернациональных терминов через русский язык. Этим новым алфавитом на русской основе алтайцы продолжали пользоваться до 1931 года. В 1928—31 годах под влиянием массового перехода письменности национальностей Советского Союза на латинизированный алфавит разрабатывается таковой и для алтайского языка.

Однако латинизированный алфавит не был популярен среди широких масс трудящихся алтайцев и в 1938 году алтайская письменность переходит на алфавит с русской основой. Параллельно с разработкой нового алфавита разрабатывается и новая алтайская орфография.

В разработке орфографии, первые проекты которой сначала были составлены на основе латинизированного алфавита, участвуют уже местные алтайские лингвисты (Тошцакова, Шабураков, Бедреев, Тырмак, Куранакон, Чевалков и др.). В марте 1938 года, после длительного обсуждения в областных организациях и аймаках области и научных учреждениях Союза, Наркомпросом РСФСР утверждается свод правил алтайской орфографии, составленный по проспекту Т. М. Тошцаковой на основе русской графики, который действует и в настоящее время.¹

В 1941 году издается первый орфографический словарь алтайского литературного языка, составленный В. М. Тирмаком.

Характерной особенностью этого периода в разработке и изучении алтайского языка и расширении практических вопросов вновь создавшегося литературного языка является то, что вся тяжесть этой работы падает на местные кадры лингвистов-алтайцев. Впервые в истории алтайского народа выковываются свои специалисты-лингвисты.

В 1938 году в целях объединения деятельности всех специалистов языковедов и литераторов при Облесполкоме Горно-Алтайской (тогда Ойротской) автономной области учреждается Областная Комиссия языка и литературы. При комиссии создается актив научных работников и писателей, работа которых сосредотачивается вокруг вопросов дальнейшей научной разработки языка, а именно создания общих и терминологических отраслевых словарей, составления научной грамматики и изучения диалектов алтайского языка.

¹ Т. М. Тошцакова. Орфография ойротского литературного языка, Ойрот-Тура, 1-е издание 1938 г.; 2-е издание 1941 г.; ее же, Орфография ойротского литературного языка, 3-е издание, Ойрот-Тура, 1947 г.

Еще большее оживление в исследовательскую работу по алтайскому языку, фольклору и литературе внесла организованная в декабре 1940 года в г. Ойрот-Тура Первая Областная языковедческая конференция, на которой были заслушаны три доклада по основным вопросам алтайского практического языкознания:

1. О перспективах развития алтайского языка (доклад Г. Ф. Бабушкина);

2. О качестве перевода и терминологии (доклад Н. Г. Куранакова) и

3. Об алфавите и орфографии (доклад Т. М. Тошаковой). Доклады вызвали оживленные прения и глубокий интерес к вопросам языка не только группы лингвистов, но и руководящих партийных и советских работников и широкой общественности. Конференция подвела итоги в области теоретических и практических вопросов алтайского языкознания и наметила основные задачи дальнейшей работы.

Великая Отечественная война ни в коей мере не ослабила темпы исследовательской работы в области языка, но напротив поставила перед лингвистами-алтаеводами новые задачи, новые темы научной работы. Одним из крупнейших вопросов, разрешенных уже в период Великой Отечественной войны, явился вопрос подготовки кадров квалифицированных учителей средней школы и высококвалифицированных специалистов-лингвистов и литературоведов. Несмотря на трудности, которые испытала наша страна в первые годы войны, партия и правительство нашли возможным открыть в 1941 году при Педагогическом институте им. К. Либкнехта, эвакуированном в г. Ойрот-Тура из Москвы, Алтайское отделение языка и литературы, которое позже в 1943 г. было переведено в Москву и передано Московскому Государственному Педагогическому Институту им. В. И. Ленина. За время с 1941 по 1948 год на отделении было подготовлено около сорока квалифицированных учителей для алтайской средней школы.

Алтайское отделение подготовило также и несколько научных работников, специалистов по алтайскому языку и литературе.

Параллельно с развитием алтайского языка и разработкой практических вопросов алфавита, орфографии, терминологии возникает вопрос о создании учебных грамматик для алтайской средней школы и научной нормативной грамматики. „Грамматика алтайского языка“, составленная членами Алтайской духовной миссии в 1869 г. на основе телеутского наречия, уже не соответствует нормам нового алтайского литературного языка.

Инициатива создания алтайских учебных грамматик также принадлежит алтайским научным работникам. В 1928 году издается первая алтайская грамматика, составленная М. С. Канаевым (Тошаковым), которая переиздается в 1929 и 1931 годах¹. В 1939 году издаются два учебника для средней школы — А. Г. Шабуракова по фонетике и морфологии алтайского языка² и Т. М. Тошаковой по син-

¹ М. С. Канаев (Тошаков). Грамматика ойротского (алтайского) языка, издание третье, Улалу, 1931.

² А. Г. Шабураков. Грамматика ойротского языка. Фонетика и морфология (на алтайском языке). Ойрот-Тура, 1939 (ср. его же более ранние учебники на алтайском языке: Упражнения по правописанию, 1, 2, 3 части, Новосибирск, 1938; Учебник грамматики и правописания ойротского языка, ч. 1 и 2, Новосибирск, 1938 и др.).

таксису алтайского языка¹, а в 1940 г. „Краткая грамматика алтайского языка“ Т. М. Тошчаковой². Все эти издания и в особенности последние три работы представляют собой весьма ценные пособия не только для учащихся школ, но и для учителей, так как первые устанавливают грамматические нормы нового алтайского литературного языка. К тому же периоду относится также издание первых методических пособий для учителей по алтайскому и русскому языку³.

Полная и подробная научная грамматика была составлена старшим научным сотрудником Академии Наук СССР ныне покойной Н. П. Дыренковой и издана в 1941 году⁴.

Грамматика Н. П. Дыренковой, видного тюрколога-лингвиста, фольклориста и этнографа с широким диапазоном научных интересов, занимавшегося много лет тюркскими языками Западной Сибири—шорским, алтайским и хакасским, является капитальной работой в области изучения современного алтайского языка и представляет собой первую полную научную и нормативную грамматику, выгодно отличающуюся, по отзыву члена-корреспондента АН СССР С. Е. Малова, обилием приводимого в ней языкового материала. Позже, как известно, „Грамматика ойротского языка“ Н. П. Дыренковой явилась как бы первым выпуском серии грамматик тюркских языков народов Сибири⁵.

Алтайская лексикография до Октябрьской революции, кроме общего сравнительного словаря В. В. Радлова⁶, не имевшего практического значения, и этимологического сравнительного словаря Г. Вамбери⁷, была представлена только одной работой В. И. Вербицкого— „Словарь алтайского и аладагского наречий.“⁸ Словарь Вербицкого представляет крупный научный интерес, но в отношении лексики современного алтайского языка охватывает весьма незначительную часть словарного состава.

После Великой Октябрьской социалистической революции впервые издаются специальные алтайские словари С. Кумандина— „Словарь алтайско-русского языка“⁹ и П. П. Тыдыкова—алтайско-русский и русско-алтайский словари.¹⁰ Однако эти первые словари, краткие по своему объему (4—5 тыс. слов) и несовершенные по технике выполнения, удовлетворяли только самые элементарные и первичные требования.

Несколько большим по объему является „Ойротско-русский

¹ Т. М. Тошчакова. Грамматика ойротского языка, Синтаксис (на алтайском языке), Ойротское издательство, Новосибирск, 1939.

² Т. М. Тошчакова. Грамматика ойротского языка, Новосибирск, 1938.

³ С. С. Филиппов. Методика преподавания русского языка в ойротских школах, Ойрот-Тура, 1940 и Н. А. Баскаков. Методика преподавания родного языка (на алтайском языке), Ойрот-Тура, 1940.

⁴ Н. П. Дыренкова. Грамматика ойротского языка, М-Л, 1940.

⁵ Н. П. Дыренкова. Грамматика шорского языка, М-Л, 1941; е е же, Грамматика хакасского языка, Абакан, 1948.

⁶ В. В. Радлов. Опыт словаря тюркских наречий, I—IV, СПб, 1888—1911.

⁷ Н. Vambery, Etymologisches Wörterbuch der Turko-Tatarischen Sprachen, Leipzig 1878.

⁸ В. И. Вербицкий. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка, Казань, 1884.

⁹ С. Кумандин. Словарь алтайско-русского языка, Улала, 1923.

¹⁰ П. П. Тыдыков. Алтайско-русский словарь, Улала, 1926; е го же, Русско-алтайский словарь, Москва, 1926.

словарь", выпущенный в 1947 году издательством иностранных и национальных словарей в Москве¹.

Кроме грамматики и словарей, в период после Великой Октябрьской социалистической революции появились и специальные исследования и статьи по отдельным вопросам алтайского языкознания. Достаточно указать на многочисленные работы члена-корреспондента АН СССР В. А. Богородицкого, опубликованные в различных научных журналах, а затем напечатанные в сборнике „Этюды по татарскому и тюркскому языкознанию“². К его статьям, опирающимся частично на материалы по алтайскому языку, относятся, например, следующие: „О долгом и недолгом у в западно-сибирских тюркских диалектах“, „Законы сингармонизма в тюркских языках“, „Эволюция окончания родительного падежа в тюркских диалектах“ и др., а также его классификация алтайских диалектов, опубликованная в другом его сочинении—в „Введении в татарское языкознание в связи с другими тюркскими языками“³.

Весьма ценными исследованиями по диалектологии и этнографии Алтая являются работы члена-корреспондента АН СССР С. Е. Малова, который начал изучение народов Алтая и их языков еще в дореволюционный период⁴.

Наконец, некоторые сведения по вопросам алтайского языкознания можно найти в отдельных статьях, опубликованных в различных академических изданиях, например, в статьях „Женские слова у алтайских турков“⁵, „О консонантизме алтайских языков“, „О долгих гласных“⁶.

Не менее важное значение в изучении и развитии алтайского языка имели публикации алтайских текстов по устному народному творчеству, а также художественные произведения алтайских поэтов и писателей на алтайском языке.

К этой группе работ относятся, во-первых, тексты и исследования, изданные в Горно-Алтайской автономной области и, во-вторых, — исследования и публикации научных учреждений Москвы и Ленинграда.

Работу алтайских фольклористов можно характеризовать прежде всего как работу собирательную и популяризаторскую. Чрезвычайно большую и плодотворную работу по сбору и публикациям фольклора провел писатель П. В. Кучияк. Начиная с 1937 года П. В. Кучияк

¹ Н. А. Баскаков и Т. М. Тоцакова. Ойротско-русский словарь, М., 1947.

² В. А. Богородицкий. Этюды по татарскому и тюркскому языкознанию, Казань, 1938.

³ В. А. Богородицкий. Введение в татарское языкознание в связи с другими тюркскими языками, Казань, 1934.

⁴ С. Е. Малов. Отчет о командировке студента Восточного факультета Сергея Ефимовича Малова в Томскую и Енисейскую губернию в 1908 году, Известия Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии, № 9, СПб., 1909; его же, в соавторстве с Ф. А. Фиельструй. К изучению турецких абаканских наречий, Записки Коллегии Востоковедов, III, вып. 2, 1929.

⁵ Труды научно-исследовательского института сравнительной истории литератур и языков Запада и Востока, Язык и литература, том III.

⁶ Доклады Академии Наук, 1925—1930.

издает ряд интересных и содержательных сборников фольклора на алтайском языке¹.

В то время как местные исследователи были заняты непосредственно работой по собиранию, обработке алтайского фольклора, чрезвычайно интересного и важного для изучения алтайского языка, научная работа по изучению быта алтайцев проводилась центральными научно-исследовательскими учреждениями Москвы и Ленинграда. Основной тематикой исследовательской работы центральных учреждений и научных работников связанных с изучением Алтая и алтайского народа были этнографические исследования древнейших пережитков в области духовной культуры алтайцев. Эти исследования представляют большой интерес для лингвистов не только потому, что в них приводятся различные, а иногда чрезвычайно редкие фольклорные тексты, но и потому, что они совершенно необходимы также для разрешения общих вопросов генезиса алтайского языка².

Великая Октябрьская социалистическая революция и советская национальная политика создали все условия для формирования и развития подлинной алтайской художественной литературы.

Для формирующейся алтайской национальной литературы характерно, с одной стороны, отражение богатейшего наследия в виде эпических богатырских сказаний и других форм алтайского фольклора, а с другой стороны—тематики нашей эпохи социалистического строительства, которая, последовательно по всем этапам развития советского государства, широко представлена в произведениях алтайских писателей и поэтов.

¹ П. В. К у ч и я к. „Алып-Манаш“, Ойрот-Тура, 1940; е го же, Алтын-Туудьй, Ойрот-Тура, 1941 и др.

² А. В. А н о х и и. Материалы по шаманству у алтайцев, Сборник музея Антропологии и Этнографии при Рос. Ак. Наук, т. IV, Лигр., 1934; е го же, Бурханизм в западном Алтае, „Сибирские огни“ № 5, 1927; е го же, Душа и ее свойства по представлениям телеутов, сб. Музея Антроп. и Этн., т. VII, Лигр., 1929.

Л. Э. К а р у н о в с к а я. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком, Сб. Муз. Антроп. и Этн., т. VI, 1927; е ё же, „Календарь“ двенадцатилетнего животного цикла у алтайцев и телеут, Доклады. Ак. Наук СССР, 1929; е ё же, Представления алтайцев о вселенной, Сов. Этнография № 4, 1935.

Л. П. П о т а п о в. О пережитках культа медведя, Этнограф-исследователь, № 2—3; е го же, Охотничьи обряды и поверья алтайцев, Советская этнография № 4, 1935; е го же, Культ гор на Алтае, Советская этнография № 2, 1946; L. P. Potapov und Dr. K. Menges, Materialien zur Volkskunde Türkvolker der Altai, Berlin, 1934.

Н. Д. Д ы р е н к о в а. Культ огня у алтайцев и телеут, Сб. Музея Антроп. и Этнографии, т. IV; е ё же, Отражение борьбы материнского и отцовского начала в фольклоре телеутов и кумандинцев, Сов. Этн. № 6, 1937; е ё же, Классификационная система родства и брачные нормы у алтайцев, Сб. „Материалы по свадьбе и сем-родов. строю нар. СССР, Лигр., 1936; е ё же, Умай в культе турецких племен, „Культура и письменность Востока“, Баку, 1928; е ё же, Пережитки материнского рода у алтайских турков Аванкулат, Советская Этнография № 4, 1937; е ё же, Пережитки материнского рода у алтайских турков, Сб. статей „Памяти В. Г. Богораз“, Изд. Ак. Наук СССР, М.-Л., 1937; е ё же, Кумандинские песни, „Советский фольклор“ № 7, 1941 и др.

А. Н. В о з н е с е н с к и й. Отрыжка средневековья—колдун Чет Чолпанов, сборник „Тени прошлого“, Москва, 1928.

А. С. Е ф и м о в а. Телеутская свадьба, Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР, Л., 1936.

А. Г. Д а н и л и н. Бурханизм на Алтае и его контрреволюционная роль, Советская этнография № 1, 1933.

С этой точки зрения алтайская литература, а отчасти и ее творцы—писатели, драматурги и поэты разделяются на две группы. Первую группу составляют произведения, представляющие собой индивидуальную переработку старых эпических сказаний, повествующих о легендарных богатырских подвигах народных героев-богатырей, авторами которых являются певцы-сказители „кайчы“, сохранившие в своей памяти десятки героических сказаний. Вторую группу составляют художественные литературные произведения, посвященные главным образом современной тематике, отображающей все периоды социалистического строительства в Горно-Алтайской автономной области.

Блестящим представителем первой группы писателей-сказителей, народных поэтов является сказитель-орденоносец Н. У. Улагашев (1861—1946). Творчество Н. У. Улагашева, получившее прекрасную оценку на страницах центральных и сибирских журналов, обнимает собой разнообразнейшие по тематике и колоритные по творческим приемам народные алтайские сказки, прошедшие через индивидуальную художественную обработку мастера-сказителя. В репертуаре его сказок встречаются и оригинальные ойротские героические сказания „Алтай-Бучай“, „Алып-Манаш“, „Кокин-Эркей“ и др. и классические, популярные среди народов Средней Азии сюжеты восточных романов в алтайской национальной интерпретации, например, „Козюлке и Баян“, и русские народные сказки, художественно переработанные и украшенные локальными сюжетными деталями, например, „Иванак“ и др. Являясь представителем группы писателей-сказителей, Н. У. Улагашев, кроме опубликованных народных героических сказаний и сказок¹, имеет также свои индивидуальные художественные произведения, посвященные современной тематике, в которых он живо откликается на все политические события нашего времени. К этой группе его произведений относятся: „Играй, играй, мой топшур“, „Песня о Конституции“, „Октябрьская песня“, „Руки коротки“ и проч.²

Вторую группу произведений и их авторов составляют индивидуальные художественные произведения и алтайские писатели, драматурги и поэты, выросшие в послеоктябрьскую эпоху. Общими чертами творчества писателей послеоктябрьской эпохи являются единство их тематики, отражающей современные им этапы социалистического строительства и отсутствие специализации их по жанрам. Среди писателей Алтая нет граней, разделяющих их на прозаиков-беллетристов, поэтов и драматургов. Откликаясь на все важнейшие политические события, великие даты, культурные завоевания и мероприятия партии и советского правительства, алтайские писатели выбирают ту форму и тот жанр своих произведений, которые являются наиболее эффективными и действенными в пропаганде идей, связанных с темой данного литературного произведения.

Одним из крупных алтайских писателей раннего периода является

¹ „Бакол Балезич“, Ойрот-Тура, 1939; „Пыл и тап-тажлан“, „Алтайская правда“ от 23. II. 1939; „Алтай чөрчөктөр“, Ойрот-Тура, 1939; „Челмеш“, „Алтайская правда“ от 18 мая 1939; „Кокин-Эркей“, Сибирские огни № 6, 1940; „Три сестры“, „Алтайская правда“ от 18 декабря 1940; Сборн. „Алтай-Бучай“, Новосибирск, 1941; „Чөрчөктөр“, Ойрот-Тура, 1941 и др.

² Газета „Кызыл Ойрот“ от 23 февраля 1940; газета „Красная Ойротия“ от 7 ноября 1942 г. и др.

ся Мундус Эдоков, известный своими оригинальными баснями, сказками, рассказами и пьесами.¹

Крупнейшим поэтом, драматургом и прозаиком, а также неутомимым собирателем образцов алтайского народного творчества является П. В. Кучияк (1897—1943). Один из наиболее ярких писателей и поэтов Алтая, он оставил после себя значительное литературное наследство, которое характеризует, так сказать, первые этапы развития алтайской литературы.

П. В. Кучияк, следуя заветам А. М. Горького, дал в своих произведениях летопись всех событий и яркие картины быта одной из отдаленных национальных областей Советского Союза. В этом и состоит его большая заслуга.

Являясь писателем-самоучкой, П. В. Кучияк безусловно не лишен и некоторых недостатков, как в отношении формы и композиции, так и в отношении идейного содержания своих произведений. Но эти недостатки не являются органическими и вполне искупаются той непосредственной искренностью и любовью писателя к своей Родине, которые присущи каждому из его произведений. То обстоятельство, что произведения П. В. Кучияка почти все напечатаны в местных, а частью в центральных издательствах, свидетельствует о признании его одним из ведущих писателей Алтая².

Из наиболее или менее популярных национальных писателей и поэтов Алтая следует отметить также Ч. Чунижекова³, поэта Тангыева⁴, В. Ябыкова⁵, П. Эдокова⁶ и некоторых других поэтов и писателей, поместивших свои произведения в различных сборниках, областных и краевых периодических изданиях и в областных и районных газетах.

Произведения алтайских писателей и поэтов способствовали росту и развитию алтайского литературного языка и его совершенствованию.

Состоявшаяся в августе месяце 1951 г. научная конференция по вопросам алтайского языка и литературы подвергла тщательному анализу современное состояние алтайского языкознания и поставила основные задачи перед языковедами-алтайцами⁷.

Конференция организовала местные силы научных работников и определила проблематику и тематику исследовательской работы по алтайскому языку. Одной из основных проблем алтайского языкознания, требующих своего срочного разрешения, является изучение грам-

¹ М. Эдоков. „Тан-Чолмон“, Улала, 1925; его же. „Ярыткыш“, Улала, 1929.

² „Легижү“, Ойрот-Тура, 1932; „Арбачы“, Ойрот-Тура, 1933; „Ойроттын баштанкы анылчылары“, Ойрот-Тура, 1933; „Тузак“, Ойрот-Тура, 1934; „Оштулер чакпыда“, Ойрот-Тура, 1934; „Темир ат“, Ойрот-Тура, 1934; „Оскүс уул“, Новосибирск, 1935; „Чейпеш“, Ойрот-Тура, 1940; Сборник „Төрөл Алтайда“, Барнаул, 1941; „Оогош пьесалар“ Ойрот-Тура, 1941; Сборник „Алтайда“, Ойрот-Тура, 1945; см. также сборник „Алтайдын тууларында“, Горно-Алтайск, 1948 и др.

³ В. Ябыков и Ч. Чунижеков. „Чөрчөктөр“, Барнаул, 1941; Сборник „Совет Ойроттын өзүмү“, Новосибирск, 1935; и х же. „Тууы“, Ойрот-Тура, 1947 и др.

⁴ Журнал „Молодежь Алтая“ № 1

⁵ В. Ябыков и Ч. Чунижеков. „Чөрчөктөр“ и др.

⁶ Сборник „Совет Ойроттын өзүмү“, Новосибирск, 1935 г.

⁷ См. подробно о конференции: Н. А. Баскаков, Конференция по вопросам алтайского языка и литературы в Горно-Алтайской автономной области, Вопросы языкознания, № 1, 1952.

матического строя алтайского языка и составление полной научной грамматики алтайского языка.

Имеющиеся описательные грамматики алтайского языка требуют детализации и углубления. Дальнейшее развитие алтайского литературного языка и его совершенствование связано с установлением его грамматических, лексических и орфографических норм.

Разработка подробной и полной нормативной грамматики алтайского языка может быть осуществлена только при условии изучения всего грамматического строя алтайского языка в сравнительно-историческом аспекте, с привлечением всей совокупности грамматических явлений, и не только алтайского языка, но и других родственных ему тюркских языков.

Как показали результаты последней лингвистической конференции в Горно-Алтайске, остаются неразрешенными для алтайского языка такие важные вопросы теоретической грамматики, как вопрос о частях речи, об основных грамматических категориях глагола—категориях наклонения, времени, залога—о формировании имени прилагательного и процессах дифференциации и выделения его из слабо различавшихся в языке форм существительного, прилагательного и наречия и другие грамматические вопросы.

Не менее актуальными вопросами для алтайского языкознания являются вопросы изучения основного словарного фонда и словарного состава алтайского языка. Процессы развития словарного состава языка, который непосредственно связан с производственной деятельностью человека и подвержен наибольшим изменениям в процессе развития языка, отношение и объем основного словарного фонда и словарного состава, внутренние законы развития лексики, история лексики и процессы лексического взаимодействия и заимствования слов из других языков, вопросы семантической классификации и процессы развития семантики слов, омонимия и синонимия, как результаты этого развития, история и этимология слов, мертвая аффиксация, как отражение последовательного грамматического развития слова и т. п.—все эти теоретические вопросы лексикологии ждут своего разрешения на материале конкретных языков и, в частности, алтайского языка.

Весьма важное значение имеют и практические вопросы, связанные с изучением лексики, вопросы лексикографии и терминологии.

Необходимыми пособиями для развития общения русского и алтайского народов между собою являются переводческие двуязычные Русско-алтайский и Алтайско-русский словари. Могучее влияние русской культуры, потребность в переводах произведений классиков марксизма-ленинизма, художественной, общественно-политической и научной литературы ставит перед алтайскими лингвистами задачу составления полных алтайско-русского и русско-алтайского словарей.

Кроме переводческих словарей перед тюркологами—алтаеведами стоят также задачи разработки других типов словарей и, в частности, разработка полного толкового словаря алтайского языка.

Составление словарей должно быть связано с разработкой других практических вопросов языкознания—орфографии и орфоэпии алтайского языка. Составители словарей должны обратить особое внимание на подбор и разработку словников. Необходимо отразить в словарях все устойчивые сочетания и идиоматику языка. Каждое слово

должно быть снабжено иллюстративной фразеологией и примерами на различные случаи его употребления.

Не менее важной задачей является разработка алтайской терминологии и терминологических словарей. Расширение и усложнение функций литературного языка, переводы научной и общественно-политической литературы, развитие алтайской школы и проч. ставит перед алтайскими языковедами задачи разработки точной терминологии, основными источниками которой являются, с одной стороны, средства алтайского языка, а с другой,—богатства русского языка.

Следует отметить, что разработка терминологии является одним из ответственных участков практической работы по алтайскому языкознанию.

Наиболее сложной задачей является изучение истории и диалектологии алтайского языка.

Исследования по алтайским диалектам должны вестись для установления этнических и лингвистических связей между алтайским языком и другими родственными языками в процессе их исторического развития. Материалы по диалектам алтайского языка, а также по смежным наречиям и языкам необходимы не только для более тщательного анализа собственно алтайских диалектов, но и для истории алтайского языка в целом, которая должна строиться в связи с историей алтайского народа, а вместе с ним и историей других народов СССР.

Общая постановка вопроса об истории алтайского языка и общий обзор диалектов алтайского языка явятся как бы первым концентром для более глубокого изучения вопросов истории и планомерного изучения говоров и диалектов по отдельным населенным пунктам и географическим районам для составления подробного диалектографического атласа Горно-Алтайской автономной области.

Наконец, последним кругом вопросов, требующих постоянного внимания и систематического изучения являются вопросы дальнейшего совершенствования письменного (вопросы алфавита, орфографии) и устного (вопросы орфоэпии) литературного языка. Последняя проблема—выработка орфоэпических норм для устного литературного языка алтайцев—требует особого внимания, так как правильное произношение и установление норм произношения имеет не только общее значение для развития алтайской культуры, но и практическое значение—обучение детей в школе, язык сцены, радиовещание и проч.

К вопросам практического языковедения следует также отнести еще две отрасли культурного строительства. Это прежде всего повышение культуры и техники перевода—задача весьма ответственная, если иметь в виду все более растущую потребность масс в переводах произведений классиков марксизма-ленинизма и научно-политической литературы и, во-вторых, улучшение работы по составлению учебников по языку для начальной и средней школы, специальных учебных и методических пособий для учащихся и учителей, а также научных пособий по сопоставительной грамматике русского и алтайского языков.

Разрешение всех этих задач, поставленных перед алтайскими языковедами, обеспечено программными и методическими указаниями, которые даны в основополагающих трудах классиков марксизма-ленинизма.

С. С. КАТАШ

«КОЗЫН-ЭРКЕШ» И «КОЗЫ-КОРПЕШ И БАЯН-СЛУ»

(К вопросу сопоставительного изучения алтайского и казахского эпоса)

1

Сопоставительное изучение эпоса казахского и алтайского народов, отдельные эпические произведения которых имеют много общего, является весьма интересной проблемой. Не напрасно о близости эпического творчества алтайцев и казахов писали многие видные фольклористы и ученые, в том числе Н. К. Дмитриев, Л. П. Потапов, Н. А. Баскаков, А. Л. Коптелов, А. С. Орлов.

В предисловии к известному алтайскому эпосу «Когутей», вышедшему в издательстве «Академия» в 1935 году, еще до публикации сходных с казахским эпосом текстов сказителя Н. Улагашева¹, Н. К. Дмитриев писал: «Алтайский фольклор следует прежде всего сопоставлять с фольклором народностей, населяющих Присяянье, Якутию и монгольские степи, а потом уже с фольклором других тюркских народов, из которых ближе всего к алтайскому подходит киргизский и казахский»².

Правильное утверждение о близости алтайского фольклора к фольклору казахов и киргизов Н. К. Дмитриев, к сожалению, не подкрепил конкретными примерами и обоснованиями.

Между тем, фактов, свидетельствующих о тесной близости казахского и алтайского фольклора, очень много. Некоторые произведения устно-поэтического творчества алтайского и казахского народов, на протяжении веков живущих бок о бок, возникли и развивались в одинаковой, иногда даже общей, исторической обстановке.

Сходство их эпоса — это, прежде всего, результат длительных взаимосвязей исторического, экономического и культурного характера.

Не учитывая этих основополагающих фактов, обусловивших общ-

¹ Н. У. Улагашев. «Алтай-Бучай», Новосибирск, 1941 г.

² «Когутей», изд. «Академия», 1935 г., стр. 35.

ность эпической традиции алтайцев и казахов, невозможно правильно объяснить наличие однотипных по сюжету, одинаковых по идейно-тематическому характеру эпических произведений у того и другого народа. Общность истоков эпической традиции алтайцев и казахов настолько явственна, что говорить о приоритете кого-либо из них в создании сходных произведений не приходится.

Исследованные в сравнительном плане публикации алгайского эпоса, а также ныне бытующие в народе эпические произведения говорят именно об этом. Летом 1956 года нами были записаны на Алтае эпические сказания «Алтай-Бучай», «Кан-Буудай», «Козюйке и Баян-Ару». Во всех трех произведениях элементы общности эпической традиции алтайцев и казахов сохранены довольно полно в «Козы-Корпеш и Баян-слу». Кроме «Козюйке и Баян-Ару», на Алтае бытует несколько сходных с эпосом «Козы-Корпеш и Баян-слу» самобытных версий¹.

Из литературных источников, затрагивающих вопрос сравнения эпоса алтайцев с эпосом других тюркских народов, прежде всего следует назвать статью проф. Л. П. Потапова «Героический эпос алтайцев»², в которой освещены многие стороны алтайского эпоса — от идейного содержания произведений, времени их создания до их взаимосвязи с эпосом других народов.

Если Н. К. Дмитриев в своих предположениях о близости алтайского и казахского фольклора исходил из догадок, не подкрепленных фактическим материалом, то выводы проф. Потапова основываются на конкретных эпических произведениях и исторических документах. В качестве предпосылки к решению этой проблемы он ссылается на «сложный процесс этногенеза современных алтайцев, этническая консолидация которых завершается только в наши дни. Это обстоятельство объясняет многие связи алтайского эпоса с эпосом других народов, так как алтайский эпос создавался в сложной этнической среде, все время находившейся в движении, и отражал переплетение различных этнических элементов, участвовавших в этногенезе алтайцев»³.

Основываясь на исторических данных и на некоторых новых материалах по алтайскому эпосу в совокупности с тем, что было известно о нем по давним публикациям, Л. П. Потапов показывает родственные связи алтайского эпоса с монгольским, а также с эпосом тюркских народов Средней Азии и прежде всего казахов. Показав сходство алтайских эпических произведений «Алып-Манаш», «Малчи-Мерген», «Козы-Эркеш», «Козюйке и Баян» с казахскими, автор подчеркивает, что указанное сходство отнюдь не может являться доказательством заимствования этих былин алтайцами от казахов или наоборот.⁴ Сходство их эпоса он объясняет тем, что «те и другие происходят от более раннего и

¹ «Козын-Эркеш» — версия Н. У. Улагашева, изданная на русском и алтайском языках в сборниках «Алтай-Бучай» и «Чорчөктөр» в 1941 г.; «Козюйке и Баян» — записана от Н. У. Улагашева, издана на русском и алтайском языках в сборниках «Алтай-Бучай», Новосибирск, 1941 г. и «Чорчөктөр», Ойрот-Тура, 1941 г.; «Козика и Баян-сылу» — телеутский вариант (Труды Томского общества изучения Сибири, том III, вып. I, Томск, 1916 г.); «Албаты-Билек» — отдаленная версия, хранится в рукописном фонде Горно-Алтайского научно-исследовательского института истории, языка и литературы.

² Л. П. Потапов. «Героический эпос алтайцев», «Советская этнография», № 1, 1949 г.

³ Там же, стр. 123.

⁴ Там же, стр. 124.

общего источника, т. е. общности исторического прошлого. Будучи объединены общностью исторической жизни в период господства кыпчаков, затем в Улусе Джучия (XII—XVI вв.), будущие казахские, алтайские, башкирские и другие племена в процессе общей исторической жизни и постоянного общения обладали общими фольклорными произведениями, широко бытовавшими в то время. Позднее, когда историческая судьба этих племен обособилась и дальнейшая историческая жизнь их протекала изолированно и в различной географической и этнической среде, общие фольклорные произведения продолжали жить и развиваться в различной бытовой обстановке их реальной жизни, в различных исторических условиях и дали свои варианты, которые дошли до нас в алтайской, казахской, башкирской и других редакциях».¹

Отметим, что версии эпоса «Козы-Корпеша и Баян-слу» имеются и у других народов². Тюркские племена — алтайцы, казахи, башкиры, уйгуры, барабинские татары, телеуты, — объединенные общностью кочевой культуры, в течение длительного времени находились в тесном контакте; и наличие у них одинаковых по своему характеру эпических произведений (таких, как «Козы-Корпеш и Баян-слу») объясняется именно тем, что последние произошли из единого источника и разрабатывались сообща. Одинаковые условия исторической, политической и культурной жизни способствовали взаимному обмену духовными ценностями названных народов, взаимообогащению и духовной культуры. в том числе и эпоса. Вне этих факторов рассмотрения процесса взаимовлияния и взаимообогащения эпоса родственных народов быть не может.

Наряду с бесспорными положениями, в работе Л. П. Потапова есть и такие, с которыми нельзя согласиться безоговорочно. Например, отрицание проф. Потаповым фактов заимствования эпоса едва ли чем оправдано. Как было сказано выше, процесс экономических и культурных взаимосвязей между казахским и алтайским народами не мог не привести к обоюдному заимствованию элементов духовной культуры. в данном случае — эпоса. Наличие у алтайцев близких к казахскому эпосу «Козы-Корпеш и Баян-слу» вариантов («Козюйке» Улагашева и Чымыя Алагызова) несомненно убедительное доказательство такого заимствования. Однако одним заимствованием нельзя объяснить все эпические произведения народов, которые имеют общие черты и сходства.

По-своему оригинально объясняет вопросы сходства алтайского и казахского эпоса фольклорист А. Л. Коптелов, перу которого принадлежит ряд исследований по алтайскому эпосу.³ Правда, в его исследо-

¹ Л. П. Потапов. «Геронический эпос алтайцев», «Сов. этногр.», № 1, 1949, стр. 132.

² В. В. Радлов. «Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи», текст «Козы-Корпеша» на татарском языке, том IV, 1872, стр. 160—166; на языке таранчей (уйгур), том VI, 1886, стр. 211; Беляев. «Кузу-Курляч», башкирская повесть, Казань, 1812; И. Березин. «Турецкая хрестоматия», казахская легенда, Казань, 1876, том III, стр. 70—162; Г. Потанин. «Телеутские материалы», телеутский текст эпоса. «Труды Томского общества изучения Сибири», том III, 1915; Н. Улагашев. «Козюйке и Баян», сборник «Алтай-Бучай», Новосибирск, 1941.

³ См. А. Л. Коптелов. Предисловие к эпосу «Алтай-Бучай», Н. У. Улагашев и ойротский народный эпос, Новосибирск, 1941. Он же, Предисловие к сборнику «Алтайские сказки», Новосибирск, 1937. Он же, Статьи об алтайском эпосе. См. журнал «Сибирские огни», № 2, 1941, стр. 107, № 4, 1937, стр. 86.

ваниях имеются некоторые спорные положения. Например, говоря об отношении алтайского эпоса к казахскому и устанавливая сходство алтайского «Козын-Эркеш», «Козюйке и Баян», «Албаты-Билек» с казахским социально-бытовым эпосом «Козы-Корпеш и Баян-слу», А. Л. Коптелов объяснил это сходство только заимствованием. По его мнению, эпос «Козын-Эркеш» является не самобытным произведением, а изводом казахского эпоса. Близость к казахскому эпосу устанавливается при этом путем сравнения имени, вернее, части имени главного героя. А. Л. Коптелов считает, что Козын — это «испорченное казахское «Козы», первая часть имени Козы-Корпеш¹. Вряд ли, однако, можно по случайному сходству звучания имен и отдельных слов делать предположение об источнике целого эпического произведения. Такой метод сравнительного анализа не может быть полностью приемлем в историко-сравнительном изучении эпоса родственных народов. В данном случае, близость алтайского и казахского эпоса объясняется, как можно думать, общностью исторических судеб этих народов.

Перейдем к оценке положений, высказанных по поводу алтайского и казахского эпоса акад. А. С. Орловым. Его в целом интересная работа содержит, как кажется, некоторые серьезные методологические ошибки. Выдвигая положения о близости казахского эпоса к алтайскому, акад. Орлов не подкрепляет их данными, которые могли бы служить неоспоримым доказательством. В ходе разбора казахского эпоса он часто делает ссылки на сходство отдельных его мотивов с эпосом алтайского народа. Но эти ссылки мало аргументированы, и поэтому остаются только заявлениями. Сошлемся на некоторые из них. Так, в разборе казахских былин, говоря о взаимовлиянии эпоса разных народов, акад. Орлов пишет: «Былины эти с давних пор не оставались в границах одной народности, но переносились к другим народностям»². И в качестве примера, наряду с другими эпическими произведениями, приводится эпос «Козы-Корпеш и Баян-Слу». Причем автор книги безапелляционно заявляет, что «Ойротская (алтайская — С. К.) поэма «Козын-Эркеш» произошла от казахской «Козы-Корпеш»³. Однако сказанное не подтверждается фактическим материалом, ни какими-либо другими доводами.

Возражая против положений А. С. Орлова, А. Л. Коптелова и др. о происхождении эпоса «Козын-Эркеш» от казахского «Козы-Корпеш и Баян-Слу», мы попытаемся высказать свое мнение, используя метод сравнительно-исторического анализа алтайского эпоса «Козын-Эркеш» с казахским «Козы-Корпеш и Баян-слу».

2.

Эпос «Козы-Корпеш и Баян-слу» является великолепным памятником устной поэзии казахского народа. Он широко бытует в народе и поныне. Популярность этого замечательного произведения объясняется его глубокой народностью, эмоциональностью содержания, жизненностью образов, пластичностью изображаемых явлений и фактов.

История сложения эпоса «Козы-Корпеш и Баян-слу» неизвестна.

¹ А. Л. Коптелов. «Алтай-Бучай», Новосибирск, 1941. Комментарии к эпосу «Козын-Эркеш», стр. 384—390.

² А. С. Орлов. Казахский героический эпос, Изд. АН СССР, М.-Л., 1945, стр. 5.

³ Там же, стр. 5.

Однако по свидетельству некоторых исследователей¹ и народным преданиям можно составить представление о его бытовании.

«Козы-Корпеш и Баян-слу», как памятник народного творчества, возник из потребностей самой жизни. Сложен он народом еще в те отдаленные времена, когда существовали обычаи патриархально-родовых отношений. Академик В. В. Радлов склонен отнести время возникновения эпоса «Козы-Корпеш и Баян-слу» к IX веку, т. е. периоду господства караханидов. Известный казахский писатель и ученый М. О. Ауэзов время возникновения этого эпоса относит к XVI веку². Это лишь гипотезы, но ясно одно — эпос «Козы-Корпеш и Баян-слу» получил широкое бытование в казахских степях очень давно. В начале он, по всей вероятности, бытовал в Семиречье, а затем постепенно распространился далеко за его пределы. Небезынтересно отметить и то, что в Казахстане до настоящего времени сохранились населенные пункты с названиями, совпадающими с именами героев эпоса. Например, Тансык, Аягоз³, Баян-Аул⁴. Имеется памятник Козы-Корпеш и Баян-слу, сложенный из каменных плит в виде громадной пирамиды высотой более 10 метров. Он находится недалеко от ст. Аягоз Туркестано-Сибирской железной дороги.

Указывая на прямую связь эпоса с этим памятником, известный ориенталист Е. З. Баранов писал в своем предисловии к «Козу-Курпечь и Баян-слу», которое было опубликовано в ежегодном приложении к журналу «Нива»: «Легенда о Баян-слу и Кузу-Курпечь долгое время не обращала на себя ничьего внимания, но в 1876 году генерал Колпаковский, проезжая по Копальскому тракту, обратил внимание на этот памятник и, узнав о существовании народного предания, поручил собрать о нем сведения Сергиопольскому уездному начальнику. Уездный начальник в свою очередь предписал о том же одному из своих подчиненных, а тот другому и т. д., пока, наконец, все материалы не достались бывшему учителю, а впоследствии лесному объездчику г. Салагаеву, который и выполнил данное поручение, насколько хватило его сил и умения»⁵.

По свидетельству Баранова, первая публикация эпоса на русском языке была произведена в конце 70-х годов в одном из местных органов Сергиопольского уезда.

Однако, рассматривая другие источники, свидетельствующие о его бытовании и публикациях, мы убеждаемся, что эпос был известен значительно раньше, чем это утверждает Барановым.

Так, например, в прозаическом изложении на русском языке «Козы-Корпеш и Баян-слу» был напечатан в 1859 году в «Тобольском губернском Вестнике» Н. Абрамовым⁶. Затем, в 1877 году, в «Акмолинских областных ведомостях»⁷ и в том же году в Омской газете был напечатан на русском языке пересказ эпоса «Козы-Корпеш и Баян-слу».

¹ Е. А. Кастанье. Древности киргизской степи и Оренбургского края, вып. XVII. 1910, стр. 278—292; Е. В. Баранов. Козы-Корпеш Баян-слу. Ежемесячное литературное приложение к «Ниве», № 2, 1899, стр. 307—344.

² История казахской литературы. Изд. АН Казахской ССР. А-А, 1948.

³ Железнодорожные станции по Туркестано-Сибирской ж. дороге.

⁴ Районный центр в Павлодарской области.

⁵ Е. Баранов. Предисловие к «Кузу-Курпечь и Баян-слу». Приложение к журналу «Нива», № 2, 1899, стр. 311.

⁶ Тобольский губернский Вестник, № 49, 1859, ч. 2.

⁷ Акмолинские областные ведомости, № 1—3, 1877.

Если говорить об известности русским людям этого памятника казахского фольклора, то еще в первой половине прошлого века о существовании его знал великий русский поэт А. С. Пушкин. В 1833 году, совершая поездку в Оренбург и Уральск по сбору материалов к своей «Истории Пугачева», А. С. Пушкин зафиксировал наличие у казахов эпоса «Козы-Корпеш и Баян-слу». А. С. Пушкин имел возможность лично ознакомиться с жизнью и бытом казахского народа, с его богатой устной поэзией. В изданном в 1937 году Академией наук СССР «Временнике пушкинской комиссии» опубликованы извлечения из архива поэта, в том числе сделанная неизвестной рукой запись казахского сказания о «Козы-Корпеше и Баян-слу».¹

Первые издания эпоса на русском языке были осуществлены еще в прошлом столетии русскими учеными-ориенталистами и исследователями Саблуковым (1830), Абрамовым (1869), Потаниным (1896), Пантусовым (1893), Барановым (1899), Кастанье (1910), не считая публикаций в газетах и рукописных записей, хранящихся в архивах. На казахском языке «Козы-Корпеш и Баян-слу» издавался неоднократно в Казани (1878, 1896, 1890, 1909 годах) в типографии братьев Хусаиновых. В 1870 году В. В. Радлов напечатал его в «Образцах народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи».² В 1876 году «Козы-Корпеш и Баян-слу» был опубликован И. Н. Березиным в «Турецкой хрестоматии».³ Вариант Жанака-Бейсембая был издан в записи М. О. Ауэзова в 1936 году. В настоящее время зафиксировано около двадцати вариантов эпоса. Помимо изданных, имеются также многочисленные записи, хранящиеся в рукописных фондах библиотек и архивов Москвы, Ленинграда, Казани, Алма-Аты.

Из сказанного видно, какой популярностью пользовался и пользуется эпос «Козы-Корпеш и Баян-слу». Он побудил к себе глубокий научный интерес со стороны русских ученых и казахских исследователей фольклора.

Сведения об эпосе будут неполными, если не упомянуть о литературной обработке его поэтами и писателями. Так, на основе народных вариантов поэт Г. Н. Тверитин создал великолепную поэму, которая издавалась неоднократно⁴. Казахский писатель и драматург Г. Мусрепов написал одноименную пьесу, положив в ее основу сюжет эпоса. Впоследствии эта пьеса была экранизирована в кинофильм «Поэма о любви». Эпос «Козы-Корпеш и Баян-слу» входит в учебные программы казахской средней школы.

В прошлом году «Козы-Корпеш и Баян-слу» был издан в Германской демократической республике на немецком языке в книге «Золотой шатер»⁵.

Исследованию вариантов данного эпоса посвящены отдельные ра-

¹ «Временник пушкинской комиссии», изд. АН СССР, № 3, М., 1937, стр. 223 — 225.

² В. В. Радлов. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в южной Сибири и Джунгарской степи, ч. III (киргизское наречье), СПб, 1870, стр. 221 — 252.

³ И. Н. Березин. «Турецкая хрестоматия», т. III, 1876, стр. 162 — 170.

⁴ Г. Н. Тверитин. Поэма «Козы-Корпеш и Баян-слу», Кызыл-Орда, 1927. Алма-Ата — Москва, изд. ЦК ВЛКСМ, 1941.

⁵ «Золотой шатер», Берлин, 1956.

боты казахских ученых-фольклористов. Исчерпывающую характеристику вариантов «Козы-Корпеш и Баян-слу» дал М. О. Ауэзов в разделе, посвященном социально-бытовому эпосу в «Истории казахской литературы»¹. Разбор содержания «Козы-Корпеш и Баян-слу» сделал И. Т. Дюсенбаев в своей работе «О казахском социально-бытовом эпосе»². Вышеназванные исследования в значительной степени облегчают нашу работу.

Для сопоставления с алтайским эпосом мы берем наиболее близкие к нему варианты Дербисалина, Фролова, Березина, Шоже и Ауэзова. Названные варианты ценны потому, что отображают различные периоды жизни казахского народа, что поможет нам проследить процесс изменения народно-поэтической традиции в течение длительного периода, начиная с первой половины прошлого столетия (записи Дербисалина, Фролова), кончая нашими днями (запись Ауэзова).

Прежде чем приступить к сопоставительному анализу, вкратце ознакомимся с историей и составом алтайского эпоса «Козын-Эркеш».

Алтайский сказитель Н. У. Улагашев знал две версии «Козы-Корпеша и Баян-слу». Первая называется «Козын-Эркеш», вторая — «Козуйке и Баян». Всего на Алтае зафиксировано шесть самобытных версий этого эпоса³.

«Козын-Эркеш» был записан со слов сказителя Н. Улагашева писателем П. В. Кучияком в 1939 году. Первое алтайское издание было осуществлено в 1941 году в г. Ойрот-Тура (ныне Горно-Алтайск) в сборнике алтайского героического эпоса «Чөрчөктөр»⁴. Этот же вариант издан на русском языке в литературном переводе поэта Евг. Березницкого в книге «Алтай-Бучай»⁵.

Алтайский «Козын-Эркеш» значительно отличается от казахских вариантов, а также от других версий, записанных на Алтае, и является самобытным, глубоко национальным произведением алтайского народа. Эпос содержит в себе много своеобразных, оригинальных элементов, говорящих о его древнем происхождении. Ему присуща некоторая архаичность и в то же время в нем заметны наслоения более позднего времени.

В развитии сюжетной линии «Козы-Корпеш и Баян-слу» и «Козын-Эркеш» много сходного. Тот и другой эпос начинаются своеобразным вступлением. В характере зачина имеются различия. Вступительная часть казахского эпоса значительно шире, чем зачин алтайского эпоса. Эпизоды, изображающие охоту двух приятелей — баев, в «Козын-Эркеше» отсутствуют. В алтайском эпосе основная нить повествования начинается с описания детства героя. В его сюжетных звеньях много

¹ Казах эдебиетин тарихы, Казах Гылым Академиясы, Алматы, 1948.

² Труды отдела народного творчества Института языка и литературы, АН Каз. ССР, вып. 1, Алма-Ата, 1955, стр. 43—60.

³ «Козын-Эркеш», «Козуйке и Баян» вошли в сб. «Алтай-Бучай»; «Албаты Билек» хранится в рукописном архиве Горно-Алтайского НИИ ИЯЛ; «Козика и Баян-слу» прозаическая версия, записанная у телеутов Г. Н. Потаниным. См. «Труды Томского общества изучения Сибири» за 1915 г., вып. III; «Козикей и Баян-Ару», версия Г. Алмадакова, записанная С. Каташ в 1956 году, рукопись хранится в фондах Горно-Алтайского НИИ ИЯЛ; «Козика и Баян-слу», версия Сыркашева, записанная С. Каташ в 1956 г. Архив Горно-Алтайского научно-исследовательского института.

⁴ Чөрчөктөр, г. Ойрот-Тура, 1941.

⁵ «Алтай-Бучай», г. Новосибирск, 1941.

общего с эпосом «Козы-Корпеш и Баян-слу». Вот эпизоды, изображающие основные этапы жизни Козын-Эркеша: детство героя, сказочно-фантастический рост, описание его богатырских качеств, встреча с покровителем, гадание Козын-Эркеша по книге мудрости и желание отправиться на поиски невесты, сборы в путь, конфликт с матерью, преодоление препятствий на пути к суженой, встреча с Кодыр-Уулом, обет дружбы, проникновение во владение хана в образе тазши-плешивца, победа на состязаниях, увоз невесты, борьба с отцом невесты и с соперниками, бегство героя, возвращение в ставку хана на пиршество, попытка отравления, снова побег, преследование героя, убийство Козын-Эркеша Кодыр-Уулом, оживление, месть врагам, счастливый финал. Таковы основные сюжетные звенья эпоса «Козын-Эркеш», рисующие этапы жизни и приключения богатыря. Сопоставление их со звеньями сюжета эпоса «Козы-Корпеш и Баян-слу» выявляет совпадения некоторых из них, а также и расхождения. Совпадения начинаются с эпизодов, описывающих детство героев. Герой алтайского эпоса так же, как Козы-Корпеш, остается без отца. Более близко к алтайскому эпосу изображение детства героя в варианте акына Шоже, где описывается каждый год жизни Козы со всеми проявлениями богатырства.

Что касается социального происхождения героев, то здесь имеется существенное различие. В алтайском эпосе отец героя — простой охотник-бедняк. Наоборот, отец Козы-Корпеша — феодал-бай. После смерти отца Козын-Эркеш находит покровителя в лице дяди, таинственного богатыря Бачикай-Кары. Козы-Корпешу покровительствует его дядя Тайлак бий.

О существовании суженой герой алтайского эпоса узнает не по слухам и рассказам родичей, как это изображено в казахском эпосе, а по книге мудрости — «судур бичик». В «Козы-Корпеше и Баян-слу» наречение младенцев происходит в результате клятвы отцов Козы-Корпеша и Баян. В алтайском этого нет. В «Козын-Эркеше» отец невесты не был и не мог быть приятелем отца Козын-Эркеша, потому что их разъединяло классовое различие. Отцы Козын-Эркеша и Байым-сур вообще не знали друг друга.

Много тождественного в том и другом эпосе в изображении сборов героя на поиски невесты и связанных с этим приключений. Например, почти одинаково изображается нежелание матери героя разрешить ему отправиться на поиски невесты, сцены преодоления препятствий на пути к невесте, встреча с главным соперником, проникновение во владения тестя-феодала в образе тазши-плешивца и т. д.

Дальнейшие перипетии также имеют совпадения. Например, попытка недругов героя учинить над ним расправу изображена по сути одинаково. Противники героев, боясь вступить в открытую борьбу, прибегают к хитрости. Лестью и обманом они заманивают героя на пир и пытаются умертвить его. В этой связи следует отметить, что совершенно аналогично изображена роль невесты того и другого героя. Как Баян, так и Байым-сур предостерегают своего друга, отговаривая его не поддаваться соблазну и не ехать на пир.

Обе героини раскрывают своему другу истинную цель приглашения на пиршество его недругами. Когда герой попадает в беду, то его в «Козын-Эркеше» спасает невеста, в казахском эпосе в роли спасителя выступают сестры Баян—Ай и Тансык. В алтайском эпосе Козын-Эркеш скрывается вместе с невестой у заветного тополя. В эпосе «Козы-Кор-

пеш и Баян-слу» герой скрывается один в роще Шок-Терек. В большинстве вариантов Козы-Корпеш устанавливает связь с Баян при помощи птички Боз-Торгай, за исключением варианта Жанака-Бейсембая, где посредницей между героем и героиней является девушка, которая передает вести влюбленным друг от друга и доставляет пищу Козы-Корпешу. В этом же варианте финал эпоса отличается от других: герой здесь не погибает, а чинит расправу над своими врагами. Такая концовка эпоса, на наш взгляд, является отходом от первоначальной трактовки, где финал эпоса является трагичным для героя и героини.

В эпосе «Козын-Эркеш» Кодыр-Уулу удается убить героя. Но Байым-сур находит средство для его исцеления. Как и во многих казахских вариантах, здесь героиня расправляется с Кодыр-Уулом, предложив ему достать воду из ямы, приготовленной для Козын-Эркеша, и забросав Кодыр-Уула камнями. Несмотря на некоторые расхождения в заключительной части, эти звенья сюжета имеют много общего с казахским эпосом. Хотя здесь совпадения не буквальны и не совсем полны, однако они близки по своей сути.

В алтайском эпосе воскрешенный герой так же, как герой казахского эпоса, чинит расправу над своими врагами. Его невеста является помощницей в ратном деле. Эпос заканчивается победой Козын-Эркеша и освобождением народа из-под гнета злобного хана Караты-Кана.

Счастливый финал «Козын-Эркеша» совпадает с казахским вариантом Жанака-Бейсембая, где Козы и Баян так же, как герои алтайского эпоса, остаются живыми.

Для того чтобы глубже проследить сходства и различия эпоса «Козын-Эркеш» с эпосом «Козы-Корпеш и Баян-слу», обратимся к анализу некоторых образов действующих лиц и их сопоставлению.

Сравнивая алтайский эпос с казахским, мы находим не только черты общности в сюжетных звеньях эпоса, композиционном построении, но и в идейном содержании, специфике образов и поэтическом стиле.

Главными действующими лицами в алтайском и казахском эпосе являются герой и героиня, вокруг истории которых строится всё повествование. Остальные персонажи играют второстепенную роль.

Сопоставление персонажей того и другого эпоса схематически выглядит так:

Действующие лица эпоса «Козын-Эркеш»

1. К о з ы н-Э р к е ш — главный герой, богатырь, сын бедных родителей.
2. Б а й ы м-с у р — невеста героя, дочь владетельного хана.
3. А к-Б ө к ө, отец К о з ы н-Э р к е ш а, старик, бедняк-охотник, умирает, вернувшись с охоты.
4. А к б а ш, мать героя, находится в конфликте с сыном. Ее образ подвергнут религиозному шаманистскому влиянию.

Действующие лица эпоса «Козы-Корпеш»

1. К о з ы-К о р п е ш — главный герой, богатырь, сын бая.
2. Б а я н-с л у — невеста героя, дочь владетельного бая.
3. С а р ы-б а й, отец К о з ы-К о р п е ш а, старик-бай, умирает на охоте.
4. М а м а б и к е, мать героя (вариант Шоже); Ханум, мать героя (вариант Жанака-Бейсембая). Конфликтная линия между ней и сыном несколько сглажена.

5. Караты-Кан, отец невесты, злобный феодал, враг Козын-Эркеша.

6. Кодыр-Уул, главный соперник Козын-Эркеша, управляющий скотом Караты-Кана.

7. Бачикай - Кара, друг отца героя, добрый гений и покровитель Козын-Эркеша (его дядя).

5. Карабай, отец невесты, злобный феодал, враг Козы-Корпеша.

6. Кодаркул, главный соперник Козы - Корпеша, управляющий скотом Карабая.

7. Тайлакбий, друг отца (дядя—вариант Жанака), покровитель Козы-Корпеша.

Кроме перечисленных персонажей, в обоих эпосах встречаются второстепенные действующие лица, которые выступают не во всех вариантах. Они эпизодичны.

Характер всей системы образов в том и другом эпосе находится в тесной взаимосвязи с одинаковым общественным и семейным укладом казахов и алтайцев.

Характеризуя образы ведущих героев эпоса «Козын-Эркеш» и «Козы-Корпеш и Баян-слу», укажем на специфику каждого образа.

Главным героем, вокруг которого строится все содержание алтайского эпоса, является богатырь Козын-Эркеш, который имеет много общих черт с другими богатырями алтайского эпоса. Прежде всего это герой, вышедший из гущи народа. Как правило, богатыри алтайского эпоса происходят из бедной семьи охотника или скотовода. Таковы Козын-Эркеш, Алтай-Бучай, Алып-Манаш, Малчи-Мерген и другие. Кроме общности социального происхождения, мы также находим ряд общих черт в самом характере изображения алтайских богатырей. Обычно они изображаются в сказочно-фантастическом плане. В их действиях и поступках много неправдоподобного. Борьба богатыря за свои интересы связывается с чудовишными силами, различными мифологическими образами. Героев алтайского эпоса роднит также их неуязвимость, живучесть, способность к воскрешению после смерти. Так, например, Козын-Эркеш не погибает тогда, когда враги его заковывают в чугунный ящик и поджигают. «У него нет крови, чтобы покраснеть, у него нет души, чтобы умереть».

Образ Козын-Эркеша — это типичный образ алтайского богатыря со всеми его характерными чертами. О том, что Козын-Эркеш настоящий богатырь, говорят нам слова-синонимы, определяющие его богатырские качества. В эпосе он называется то «баатыром», то «алыпом» — мужественным, то «кезерем» — храбрым витязем. Очень часто употребляется определение «эр», что означает «храбрый муж». Аналогичные определения богатырских качеств героя встречаются также в эпосе других тюркских народов. В противовес другим алтайским богатырям (Алтай-Бучаю, Кокин-Эркею, Алып-Манашу и др.), Козын-Эркеш сильно отличается своей внешностью. Он близок к реальному изображению человеческого образа, хотя несколько идеализированы его богатырские качества. По своему внешнему виду он ни чем не отличается от обычных людей. Его внешние черты не преувеличиваются. Нигде не упоминается, что он великан, что его туловище подобно горе, как у богатыря Алып-Манаша, Алтай-Бучая, или у мифологических образов, внешний

облик которых всегда изображается в гротескном плане. Козын-Эркеш, как богатырь, изображен более реалистично.

В образе Козын-Эркеша гармонически сочетаются высокие моральные качества (мужество, бесстрашие, верность в дружбе, честность и т. п.) с богатырскими данными (сила, ловкость, мощь и отвага). Народная фантазия наделила героя самыми лучшими качествами, какие присущи человеку.

Главные черты, отличающие Козын Эркеша, это сознание своего долга, патриотизм. Его поступки и действия направлены на пользу народа. На первый взгляд может показаться, что борьба, которую он ведет, носит личный характер (добыча невесты). Но это далеко не так. Тут дело не в личном счастье героя, а в интересах народа. Козын Эркеш проявляет мужество во имя справедливости. Он не боится угрозы Караты-Кана, грозного отца невесты, смело вступает в единоборство со своими противниками. Важной чертой характера Козын-Эркеша является его любовь к людям, справедливость и гуманность. Даже в момент битвы с врагами он предупреждает богатыря Бачикай-Кару не обижать невинных людей Караты-Кана, не проливать понапрасну кровь народа. Он расправляется только с теми, кто сопротивляется ему с оружием в руках.

Любовь к родине, к своему народу проявляется и тогда, когда герой, уничтожив врагов, возвращается вместе с невестой к родному очагу, в свой аил. По возвращении в родные места Козын-Эркеш предоставляет освобожденным пленникам Караты-Кана выбор своей дальнейшей судьбы, а не превращает их в рабов. Следовательно, ему чужды захватнические тенденции.

Итак, Козын-Эркеш — заступник народа, человек большой силы, воли и ума. В его подвигах мы видим победу народного мировоззрения. В смелости Козын-Эркеша воплощена сила народа, в мудрости — ум народа. Вот почему образ Козын-Эркеша в эпосе является ведущим и глубоко народным. Он является выразителем народной идеологии. То, что герой является выразителем народных интересов, придает ему социальную значимость и приближает данный образ к жизненной правде.

В эпосе важное место отведено невесте героя, которая предстает образцом женской красоты, душевного богатства и верности. Байым-сур происходит из богатой семьи феодала Караты-Кана. Однако, познав силу настоящей любви, она всем существом протестует против намерения своего отца выдать ее за богатого, но нелюбимого человека. Байым-сур не прельщает ни богатство, ни красота сватающих женихов. Она верна Козын-Эркешу. Девушка знает, что он беден и что, связав с ним жизнь, она перенесет много лишений и утрат. Однако все это не может заставить ее изменить своему решению — быть вместе с суженым. Байым-сур способствует Козын-Эркешу осуществить сокровенные желания. И даже тогда, когда смерть унесла ее друга, она не смирилась с ней, а стала бороться за возвращение к жизни своего мужа и друга. Сила любви Байым-сур к Козын-Эркешу особенно ярко подчеркнута в сцене исцеления богатыря, когда выбившаяся из последних сил девушка рыдает над трупом Козын-Эркеша. В это время боги стали убеждать ее в бесплодности затеи оживить богатыря. Однако Байым-сур верила в исцеление любимого Козын-Эркеша. Сила ее любви не замедлила сказаться. Байым-сур все же находит средство для

возвращения любимого к жизни. Этим самым эпос подчеркивает силу большой человеческой любви.

Байым-сур в народном представлении — это образ цельного и волевого человека. Образ Байым-сур в алтайском эпосе следует поставить особо, если учесть забитость и бесправие женщин-алтаек в прошлом. Байым-сур яркое воплощение протеста против несправедливости в отношении к женщинам. Она не только кроткая и нежная женщина, но и храбрый воин-богатырка. То, что, наряду с обаятельными качествами преданной девушки-невесты, Байым-сур изображается как богатырка, отличает ее образ от образа героини казахского эпоса. В трактовке образа Байым-сур отражаются не только бытовые стороны жизни алтайских женщин, но и их стремление к социальному равенству.

Идеальный тип женщины-героини в алтайском эпосе является своеобразным стремлением народа показать духовные качества женщин, их благородные черты характера, которые в условиях феодального общества сковывались и душились. Поэтому трактовка роли Байым-сур с преобладанием активного начала находится в резком противоречии с действительным положением женщины-алтайки, обреченной на рабство, не имеющей права на любовь. Народная фантазия стремилась поднять роль женщины и рисовала ее волевой, деятельной, умной и независимой. Рабское положение было уделом женщин Востока, и поэтому естественно, что в устной поэзии этих народов встречаются общие мотивы в изображении образов женщин в их стремлении к свободе любви, к свободе выбора мужа. В своей книге, посвященной исследованию узбекского героического эпоса, Жирмунский и Зарифов пишут: «Хотя девушка в патриархальной семье и не в праве располагать своей рукой и является, по обычаю, предметом данной сделки между родителями, однако народное сознание целиком на стороне героини, следующей свободному выбору чувства, и в поэтической форме выражает свое сочувствие юноше и девушке, которые соединились по любви, героически преодолев все препятствия на избранном пути»¹. Именно стремление к свободе чувства, стремление быть независимой от воли отцов и обычаев старины руководит героиней алтайского и казахского эпоса. Байым-сур и Баян до победного конца сохраняют веру в правоту их дела и вместе с героем борются за свои интересы. Высшим моральным качеством той и другой героини являются верность любимому. Чистая любовь и верность вдохновляют их на подвиги, которые довольно поэтично описаны как в эпосе «Козын-Эркеш», так и в «Козы-Корпеш и Баян-слу». В образах героинь воплощены новые веяния народного мировоззрения. Это своеобразный протест против веками сложившегося семейного уклада, требование свободы любви и личности.

Другая группа действующих лиц эпоса «Козын-Эркеш» представлена отрицательными типами. Они являются отрицательными по своей роли в эпосе и прежде всего по отношению к герою. Это Караты-Кан, Кодыр-Уул, соперники Козын-Эркеша — семь братьев. Всех их объединяет одно: они являются воплощением патриархально-феодалных нравов, противниками нового, нарождающегося, защитниками старого уклада и патриархальных отношений.

Обратимся теперь к характеристике героев казахского эпоса «Козы-Корпеш и Баян-слу». Правда, состав персонажей казахского эпоса не-

¹ Жирмунский, Зарифов. «Узбекский героический эпос», М., 1947.

сколько отличается от алтайского. Например, в «Козы-Корпеше и Баян-слу» группа положительных образов представлена значительно шире, чем в «Козын-Эркеше». Здесь, наряду с образами матери, отца и невесты, в числе положительных героев находится Тайлак бий (в одних вариантах выступающий в роли родича, в других — в роли покровителя Козы-Корпеша), затем Айбас (в некоторых вариантах — брат Тайлак бия, в других — просто раб). Далее идут сестры Баян — Ай и Тансык, которые выступают в эпосе как двуединый образ, но они встречаются не во всех вариантах.

Козы-Корпеш, в отличие от героя алтайского эпоса, происходит из знатного рода. Его отец богатый феодал. Несмотря на то, что отец Козы-Корпеша был бай, все же сказители отмечают его врожденное благородство и честность. Эти качества Сарыбай довольно убедительно проявляются в двух случаях: во-первых, по приезде в новые места Сарыбай проявляет гостеприимство и внимание к соплеменникам, режет скот и устраивает угощение, во-вторых, благородство отца Козы-Корпеша проявляется во время охоты, когда он противится намерению Карабая убить стельную маралуху. Не вынеся гнусного поступка своего приятеля, Сарыбай умирает. Козы-Корпеш остается сиротой. Однако характер сиротства героя казахского и алтайского эпоса имеет существенные различия. Если Козы-Корпеш растет, как беспечное дитя, без хлопот и забот, то детство Козын-Эркеша сурово и безрадостно. Козы-Корпеш свое детство проводит в окружении сородичей, которые заботливо ухаживают за ним. Он проводит время в играх и забавах с аульными ребятами. Герой же алтайского эпоса был вынужден с малолетства добывать себе и на содержание своей престарелой матери пищу и одежду своим трудом. У него не было богатых сородичей и родственников, которые могли бы помочь малолетнему герою и его престарелой матери, поэтому он с детства приучается к труду. В отличие от героя алтайского эпоса, образ Козы-Корпеша более поэтичен и жизнен. Мы видим, как в образе Козы-Корпеша проявляются не столько богатырские черты, сколько черты поэтической природы, человека, окрыленного силой любви и способного на большие подвиги. Козы-Корпеш — это прежде всего глубоко лирическая натура. Он высоконравственен, бескорыстен в дружбе, страстен в своей любви к красавице Баян. Моральный облик героя благороден и чист. В создании образа Козы-Корпеша акыны достигли правдивости и жизненности. Козы-Корпеш по праву является носителем возвышенных идеалов своего народа и воплощением его нравственных качеств. Образ его глубоко психологизирован, действия и поступки одухотворены чертами казахского народа и близки к реальности. Наряду с высокими моральными качествами, герой проявляет патриотические чувства. Он любит не только свою невесту, но и свой народ. Ради чести своих родичей он отправляется на подвиг. Патриотические побуждения Козы-Корпеша проявляются в том, что он после осуществления своей цели возвращается к своим родичам, к своему очагу, в родные места¹.

Таким образом, Козы-Корпеш борется не только за невесту и за свои личные интересы, а за честь своего рода, за справедливость. В некоторых вариантах герой погибает в этой борьбе, но трагический финал эпоса только усиливает значимость этого образа, пока-

¹ См. вариант Жанака, Шоже и др.

зывает насколько сложной была борьба молодых людей за свободную любовь в условиях патриархально-феодального общества.

Глубоко поэтичен и обаятелен образ Баян. Ее роль в эпосе во многом совпадает с ролью Байым-сур. Так же, как алтайская героиня, она ведет борьбу против желания отца-феодала выдать ее замуж за нелюбимого.

Баян так же, как Байым-сур, до конца верна своему другу. Никакие попытки ее отца и Кодара сломить ее волю не удаются. Ее не прельщают внешние качества Кодара, его богатырская удаль и рабская покорность. Баян верна Козы-Корпешу, ждет с ним встречи и верит в большое счастье. Более года она живет вблизи отары, которую пас Козы-газша, для того, чтобы видеться со своим возлюбленным. Она так же, как Байым-сур, разделяет горести и радости своего друга. Баян идет на выручку к герою. Узнав о том, что Козы-Корпеш попал в беду, она предостерегает его от коварства своего отца и других недоброжелателей, задумавших отравить героя. Она поддерживает с ним связь, когда тот скрывается от преследований своих недругов в роще Шок-Терек.

Баян-слу глубоко поэтичный, женственный образ. В изображении этого образа много поэзии, которая так присуща казахскому народу. Баян-слу — это воплощение женской верности и красоты, скромности и самоотверженности.

Героинь алтайского и казахского эпоса роднят не только черты их характера, но также их идейные побуждения. Мужество в сопротивлении «обычаям отцов», смелый вызов существующим традициям, борьба за свободу личности являются главными чертами, сближающими эти поэтические натуры.

Итак, анализ ведущих образов действующих лиц эпоса «Козын-Эркеш» и «Козы-Корпеш и Баян-слу» показывает значительную общность их характеров, тождество ролей и вместе с тем выявляет их своеобразие. Наиболее характерным оттенком этого своеобразия является национальная специфика героев каждого эпоса, их психологии. Кроме того, это своеобразие зависит от характера эпической традиции каждого народа. Например, образы героев алтайского эпоса сохранили эпическую сказочность, геронку, фантастику, тогда как действующие лица казахского эпоса «Козы-Корпеш и Баян-слу» изображены в более реалистическом плане. Наиболее существенным отличием является сама **жанровая форма** того и другого эпоса. «Козы-Корпеш и Баян-слу» — социально-бытовой эпос, а «Козын-Эркеш» — героический. Изображаемые в казахском эпосе события близки к жизненной правде, к реальности, тогда как в алтайском эпосе они навеяны эпической сказочностью. Реалистичность казахского эпоса, очевидно, объясняется тем, что казахский народ достиг более высокого уровня политической организации (у него было своеобразное феодальное кочевое государство), т. е. казахский народ достиг феодализма значительно раньше, чем алтайский народ. Поэтому казахский эпос по своему развитию достиг более высокого уровня, приблизившись к реальному отображению жизни, более конкретно выражая насущные потребности народа.

Алтайский эпос в силу исторической отсталости, застоя исторического развития алтайцев (алтайцы находились в подчиненном положении в составе Джунгарии и не имели государственной самостоятельности

сти) сохранили элементы древности в большей степени, чем казахский эпос. В этом их отличие.

И тем не менее, социальный смысл и общественная значимость образов того и другого эпоса по своей сути одинаковы. Отражаемые эпосом социальные отношения, морально-этические нормы, общественные идеалы позволяют судить об его идейной направленности и народности. Темы и идеи, выдвигаемые в эпосе, во многом совпадают. Как в «Козы-Эркеше», так и в «Козы-Корпеше и Баян-слу» красной нитью проходит общая тема любви молодых людей, тема борьбы за свободу возвышенных человеческих чувств. Идея свободы личности перерастает в борьбу здорового начала против зла, справедливого против несправедливого. Общность идеи эпоса «Козын-Эркеш» и «Козы-Корпеш и Баян-слу» объясняется одинаковыми социальными условиями жизни алтайского и казахского народов. Тот и другой эпос в той или иной степени дают правильное отражение общественных отношений эпохи, породившей эти идеи. Основная идея эпоса, раскрываемая нами посредством анализа ведущих образов, — это протест народа против феодальных устоев и обычаев прошлого, противопоставление нового человека и новых отношений веками устоявшимся старым отношениям и обычаям.

Такая идея в эпосе могла возникнуть в период феодальных отношений, когда резко обозначилось классовое неравенство. Протест Козы-Корпеша и Баян и протест героев алтайского эпоса против устоев и обычаев феодального общества — это глубоко социальный протест. Он носит характер осуждения и обвинения существующего уклада со всеми его институтами. В том и другом эпосе сплелись выражены думы и чаяния молодого поколения, которое вело борьбу за свои права. В этом кроется идейная близость эпоса «Козын-Эркеш» и «Козы-Корпеш и Баян-слу». Народный эпос всегда рассказывает о событиях и явлениях, имеющих решающее значение в жизни народа. В этом смысле эпос «Козын-Эркеш» и «Козы-Корпеш и Баян-слу» глубоко народны, потому что они отражают народное мировоззрение определенных эпох. Выраженный в них идеал является идеалом народа. Жизненные критерии соответствуют уровню народного представления того периода. Однако было бы неправильным умалчивать то, что в силу отсталости народного мировоззрения в идейном содержании эпоса остались отпечаток явления, чуждые духу народности (вера в судьбу, проникновение элементов шаманистского культа — колдовства, жертвоприношений, заклинаний и т. п.). Это результат влияния антинародной, реакционной идеологии.

Общность алтайского и казахского эпоса наводит нас на мысль об общности их первоначального источника. В этом отношении мы разделяем мнение проф. Потапова, который объясняет их сходство историческими факторами. Известно, что в дачингисовый период историческая жизнь алтайского и казахского народов протекала одинаково, и эпос у них развивался сообща (был общим).

Позднее, особенно после монгольского нашествия и затем в ранний Джунгарский период, когда произошла территориальная локализация различных тюркских племен под влиянием новой и сложной политической обстановки, когда начали формироваться отдельные тюркские народности, в том числе алтайцы и казахи, и стали жить раздельной исторической жизнью — их некогда общий эпос продолжал развиваться уже в новых конкретных условиях, что и дало вполне самобытные варианты.

Сопоставление алтайского и казахского эпоса, наряду с подтверждением гипотезы об общности их древнего источника, показало самостоятельное развитие эпоса каждого народа в последующие эпохи. Об этом говорит яркая индивидуальность, национальная специфика каждого из них.

Таким образом, анализируемые эпические произведения двух родственных народов вводят в научный обиход новые данные о культурных связях братских народов в далеком прошлом. В настоящее время значение этих факторов культурного родства продолжает оставаться. Бережно храня и изучая эпические традиции, используя весь пройденный жизненный опыт, казахский и алтайский народы вносят свой вклад в общую сокровищницу культуры нашей социалистической Родины.

С. С. СУРАЗАКОВ,
кандидат филологических наук.

ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС АЛТАЙЦЕВ

СОБИРАНИЕ И ИЗУЧЕНИЕ

Героические сказания алтайцев создавались народом и передавались им из поколения в поколение в течение многих столетий. Однако научная запись и публикация алтайского героического эпоса была начата лишь во второй половине прошлого века.

В 1860—1861 годах в целях изучения языка алтайских племен по Горному Алтаю совершил несколько поездок известный тюрколог В. В. Радлов. Собирая в качестве лингвистического материала устные народные произведения алтайцев, Радлов лично сам, а также используя услуги миссионерского переводчика М. Чевалкова, впервые записал ряд героических сказаний. Впоследствии он опубликовал их в первом томе своих «Образцов народной литературы тюркских племен» на алтайском языке в научной транскрипции. Одновременно они вышли в переводе на немецкий язык. В число этих сказаний, записанных у различных племен и на разных диалектах, вошли: «Алтайн Санин Салам», «Тектебей-Мерген», «Кан-Пудей», «Ак-Каан», «Пежити-Каан», «Алактай», «Кара-Каан», «Алтын-Тайджи», «Караты-Перген», «Ай-Могӧ», «Алтын-Эргек» и «Аран-Тайджи».¹

Имена некоторых сказителей, от которых производились записи.— Дьараса из селения Мыюта, Балагыса, жившего близ Онгудая и др.— Радлов упоминает в своих «Письмах с Алтая»². Сказания записаны достаточно полно и точно, с сохранением всех поэтических деталей. Они разнообразны по сюжетам и образам.

Материалы Радлова вызвали в фольклористической науке большой интерес и послужили предметом оживленных суждений, началом дальнейших сборов и публикаций эпоса алтайцев.

Еще до приезда Радлова на Алтае была учреждена так называемая Алтайская духовная миссия. Но члены этой миссии, считая все, что исходит не от учения христианской религии, вредным для народа,

¹ В. В. Радлов. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в южной Сибири и Джунгарской степи, часть I. Санкт Петербург, 1866; W. W. Radloff. Proben der Volksliteratur der Turkischen Stamme Sud-Sibiriens, th. I, St-Petersburg, 1866.

² W. W. Radloff. Briefe aus dem Altaï. Archiv für wissen. Kunde von Russland, Bd. 22, 1 Heft, 1862.

крайне отрицательно относились к поэтическому творчеству сказителей. По заданию миссии переводчик и поэт М. Чевалков даже сложил на алтайском языке специальные «поучительные» стихи о сказителях-кайчи:

Люди, собравшиеся на камлашие,
Плевками чертей питаются.
Пришедшие послушать кайчи
Ложью чертовской насыщаются.¹

Отдельные миссионеры не разделяли, однако, официального взгляда миссии на народную поэзию. К числу таких людей относился В. И. Вербицкий, ставший впоследствии крупным алтаеведом. Работая в миссии, Вербицкий в то же время в течение ряда лет знакомил русских читателей с образцами богатого народного творчества Алтая — легендами, сказками, песнями и пословицами, — публикуя их в различных газетах и журналах. В прозаическом изложении им опубликованы и некоторые сказания о богатырях: «Алтайн Саин Салам», «Кара-Каан», «Айманьыс», «Стоженец Хан-Бежити». Они позже вошли в его книгу «Алтайские иноводцы».² Однако эти произведения не являлись новыми записями, а были лишь пересказами уже известных по радловскому сборнику сюжетов.

Начиная с 70-х годов прошлого века, большую работу по собиранию и публикации алтайского эпоса провел знаменитый русский путешественник и фольклорист Г. Н. Потанин. Во время своих неоднократных поездок по Алтаю Потанин с помощью переводчиков в виде конспектов записал много легенд и сказок, в том числе сюжеты героических сказаний «Караты-Каан» и «Ирень Шаин-Чичирге». Они были им напечатаны в книге «Очерки северо-западной Монголии».³ В ней же он опубликовал конспективную запись сказания «Демичи-Ерен», сделанную Н. М. Ядринцевым от тубаларов.

Наиболее плодотворно по сбору эпоса алтайцев Потанин работал во время своего пребывания на Алтае в 1913 году. Он записал в долине реки Урсула популярное алтайское героическое сказание «Алтай-Бучи», поместил его в журнале «Живая старина».⁴ А в долине Катунь Потанин организовал запись и перевод алтайцем Н. Никифоровым героических сказаний старого аскадского кайчи Чолтыша Куранакова. Результатом этой работы явился вышедший под его редакцией «Аносский сборник»,⁵ в который вошли исполнявшиеся Чолтышем сказания «Алтай-Буучай», «Кан-Таджи», «Алтын-Мизе», «Ак-Бёккё», «Мадай-Кара», «Кан-Мерген», «Алтын-Кучкаш» и сказание Семена Чонашева, из Мыюты, «Ак-Бий».

По просьбе Потанина записи героического эпоса производились и другими грамотными алтайцами. Г. Токмашов в с. Чолухой Кузнецкого уезда записал от сказителя Чымья Алагызова сказание «Алтай-Куучын», а Д. Хлопатын — телеутский вариант эпоса «Козике и Баян-Сы-

¹ М. В. Чевалков. Поучительные статьи в стихах, Казань, 1881, стр. 79. Перевод с алтайского подстрочный.

² В. И. Вербицкий. Алтайские иноводцы, Москва, 1893.

³ Г. Н. Потанин. Очерки северо-западной Монголии, Санкт-Петербург, 1883.

⁴ Г. Н. Потанин. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки. Живая старина, 1916, вып. 2—3.

⁵ Аносский сборник, Омск, 1915.

ду». Они в переводе на русский язык были опубликованы в «Трудах Томского общества изучения Сибири».¹

В 1895 году студентом Петербургского университета А. Калачевым близ Кош-Агача была сделана запись теленгитского варианта «Алтай-Бучая», позднее напечатанная в «Живой старине».²

Таким образом, уже до революции опубликовано значительное количество героических сказаний алтайцев. Но надо отметить, что записи и публикации эпоса в то время проводились не без серьезных ошибок и недостатков.

Лучшим дореволюционным изданием алтайского эпоса считаются «Образцы...» Радлова. Однако Радлов при записи текстов, хотя это и делалось им под диктовку исполнителя, не смог сохранить полностью стихотворной формы, потому что он записывал не исполнение, а словесный пересказ эпоса сказителем. Некоторые произведения к тому же им записаны и изданы отрывками.

Вербицкий, Потанин и Калачев публиковали эпос на русском языке, но их переводы в большинстве случаев сделаны неудачно: или слишком отдаленно от оригинала (публикация Вербицкого и Калачева), или буквально, дословно («Аносский сборник»).

Среди опубликованных до революции героических сказаний встречается по своему содержанию ряд противоречивых, а иногда явных феодально-байских произведений. Это, по справедливому замечанию А. Л. Коптелова, объясняется тем, что собиратели эпоса во время своих поездок по Алтаю останавливались лишь в юртах баев и зайсанов и записывали тех исполнителей фольклора, которые рассказывали свои произведения в их кругу³. Это подтверждают и сами собиратели. Радлов, например, в своих путевых заметках отмечает: «Поутру прибыл обещанный зайсаном певец по имени Балагыс. Я проработал с ним почти целый день»⁴. А. Калачев пишет об исполнителе записанного им эпоса: «Я был в гостях у помощника зайсана, богатого теленгета, имеющего более двухсот лошадей и более тысячи баранов. После пина вызвали, подталкивая кулаками работника, который оказался настоящим поэтом».⁵

Разумеется, певцы, исполнявшие свои произведения в среде богатых и власть имущих, рассказывали собирателям не подлинно народные, а созданные или переработанные в духе байско-зайсанской и религиозной идеологии произведения. Таковы, например, сказания «Кара-Кан», «Стоженец Хан-Бежити», «Борьба Кан-Пудея с двумя Моосами» и другие, в которых восхваляются набеги, грабежи и жестокие убийства. А большинство материалов «Аносского сборника» пропитано духом бурханизма, по-видимому, потому, что активным бурханистом был их рассказчик-сказитель Чолтыш.

Честь открытия подлинно народного героического эпоса алтайцев принадлежит советским фольклористам, обратившим свое внимание на тех сказителей, которые постоянно пели свои героико-эпические произ-

¹ Алтай-Кууцын, запись Г. М. Токмашова, Труды Томского общества изучения Сибири, Томск, 1915; Козике и Баян-Сыду, запись Д. Хлопатниа, там же.

² Алтай-Бучай, запись А. Калачева, Живая старина, 1896, вып. III.

³ А. Л. Коптелов, Вступит. статья к сборнику «Алтай-Бучай», стр. 24.

⁴ Поездка на р. Чюю-дра Радлова в 1860 г. Томские Губернские Ведомости, 1878, № 46.

⁵ А. Калачев, Поездка к теленгитам, Живая старина, 1896, вып. III.

ведения у пастушьих и охотничьих костров. Эти сказители и являлись настоящими носителями и исполнителями эпоса, созданного народом и выражающего народные думы и стремления.

На первом съезде советских писателей А. М. Горький, потрясенный сложенными на съезде стихами дагестанского ашуга Сулеймана Стальского, обратился с призывом к представителям различных национальностей: «Берегите людей, способных создавать такие жемчужины поэзии, какие создает Сулейман. Повторяю: начало искусства слова — в фольклоре. Собирайте ваш фольклор, учитесь на нем, обрабатывайте его... Чем лучше мы будем знать прошлое, тем легче, тем более глубоко и радостно пойдем великое значение творимого нами настоящего».

В этих словах великого писателя было раскрыто огромное художественное и историческое значение устной народной поэзии. Они подняли литераторов на усиленное собрание и публикацию фольклора родного народа.

Первым изданием произведений героического эпоса алтайцев в советский период было сказание «Ак-Олдош», записанное Г. Очы от телеутов¹. Но оно не имело большого успеха. Дальше напечатания в газете не пошло и сказание «Ак-Шили»², записанное С. Табоковым.

Первым лучшим советским изданием алтайского эпоса явилось героическое сказание «Когутей»³, вышедшее в 1935 году в Москве. Оно было записано Г. Токмашовым еще в 1914 году в долине Катуня от знаменитого сказителя М. Ютканакова, но до революции его издание не осуществилось. По своему содержанию оно было подлинно народным произведением, глубоко и остро направленным против социальных врагов трудового народа. Героем сказания являлся бедняк, борющийся и побеждающий злого и коварного хана. Редактор русского перевода «Когутей» в «Предисловии» к книге писал, что это сказание, по-видимому, «занимает на Алтае особое место». На самом же деле оказалось, что «Когутей» является только одним из многочисленных героико-эпических произведений, в которых смело и открыто говорилось о социальной борьбе трудового народа с эксплуататорами.

После первого съезда советских писателей известный алтайский поэт П. Кучияк, горячо откликнувшись на призыв А. М. Горького, энергично взялся записывать героический эпос родного народа. Он сам был независимым кайчи и хорошо помнил и рассказывал сказания своего деда Шонкора Шунекова, прославленного в долине Куюма исполнителя эпоса конца XIX и начала XX веков.

В 1937 году в Новосибирске был издан первый сборник сказочно-героического эпоса — «Алтайские сказки», составленный на основе записей П. Кучияка⁴. В него вошли такие произведения, как «Токумаш», «Боролдой Мерген», «Темир-Бөкө», «Боро-Чуда» и другие. В 1940 году вышел второй сборник — «Темир-Санаа», в котором были опубликованы исполнявшиеся Шунековым произведения: «Темир-Санаа», «Келер-Куш», и, кроме того, сказание чемальского кайчи Санаа Туганова

¹ Г. Очы. Ак-Олдош, Москва, 1927.

² Ак-Шили, запись С. Табокова, пер. Б. Каирского, газ. «Ойротский комсомолец» от 14 окт. 1935, № 51—52.

³ Когутей. Москва — Ленинград, 1935; «Когутей», Литературный хрестоматияны. баштамы школдың үчүнчи класына. Новосибирск, 1935.

⁴ Алтайские сказки, Новосибирск, 1937.

«Кара-Маас»¹. В осуществлении поэтического перевода этих произведений принимали участие новосибирские поэты А. Смердов, Е. Березникий, В. Непомнящих, И. Мухачев. В 1941 году по записи П. Кучияка было опубликовано еще одно сказание Ш Шунекова — «Алтын-Тууды»².

Наиболее широкую известность героический эпос алтайцев получил благодаря изданию сказаний народного кайчи Н. У. Улагашева. Улагашев был сказителем-профессионалом, учеником прославленных певцов XIX века Кыскаша, Кабака, Тадыжекова, Кыдыра Отлыкова и Сабака Боченова. В его репертуаре числилось 26 крупных героических сказаний. П. Кучияк и фольклористка А. Гарф, встретив его впервые в 1937 году в долине реки Сары-Кокши, восхищенные его высоким исполнительским мастерством и большим разнообразием репертуара, сделали первые записи его сказаний. Впоследствии в г. Горно-Алтайске в течение ряда лет сказания Н. Улагашева записывались П. Кучияком, Н. Куранаковым, А. Роголевой, А. Кучияк и другими. В результате было составлено и опубликовано несколько сборников: на алтайском языке — «Чөрчөктөр»³, «Алып-Манаш»⁴, «Малчы-Мерген»⁵, «Шиме-Судурчы»⁶, на русском, в переводе новосибирских поэтов, — «Алтай-Бучай»⁷ и «Малчы-Мерген»⁸.

Многие из сказаний были записаны впервые. Таковы «Алып-Манаш», «Ак-Тайчы», «Кан-Толо», «Козын-Эркеш», «Кокин-Эркей», «Алтын-Коо» и другие. Ряд известных ранее сказаний был представлен в наиболее полной и точной записи. В 1939 году Улагашев был награжден правительством орденом «Знак почета», и его имя стало в один ряд с именами прославленных певцов нашей Родины.

Сказания Н. Улагашева, отличающиеся глубокой социальной заостренностью и высокими художественными достоинствами, составили основной фонд собранного и опубликованного в советский период героического эпоса алтайцев. Они вошли в школьные хрестоматии и другие учебные пособия, в антологический сборник «Алтайская литература».

Наряду с Н. Улагашевым были выявлены и другие талантливые исполнители алтайского эпоса. В 1941 году вышел сборник сказаний В. Ябыкова и Ч. Чунижекова «Чөрчөктөр»⁹, куда вошли «Темир-Бөкө», «Кан-Сулутай»¹⁰ и «Катан-Коо». В течение самых последних лет печатались произведения молодого кайчи А. Калкина — «Очы-Бала» «Мадай-Баатыр»¹¹, «Кара-Таајы кыс»¹², «Алтын-Эргек»¹³, «Мадай-Кара»¹⁴.

Героические сказания алтайцев, изданные за годы советской власти, глубоко народны по содержанию и форме. В них выражены сокро-

¹ Темир-Сааа, Новосибирск, 1940.

² Алтын-Тууды, Ойрот-Тура, 1941; Алтын-Тууди, Новосибирск, 1950.

³ Н. Улагашев, Чөрчөктөр, Ойрот-Тура, 1941.

⁴ Н. Улагашев, Алып-Манаш, Ойрот-Тура, 1941.

⁵ Н. Улагашев, Малчы-Мерген, Ойрот-Тура, 1941.

⁶ Н. Улагашев, Шиме-Судурчы, Горно-Алтайск, 1952.

⁷ Н. Улагашев, Алтай-Бучай, Новосибирск, 1941.

⁸ Н. Улагашев, Малчы-Мерген, Новосибирск, 1945.

⁹ В. Ябыков, Ч. Чунижеков, «Чөрчөктөр», Ойрот-Тура, 1941.

¹⁰ «Кан-Сулутай» в переводе А. Коптелова напечатан в журнале «Сибирские огни», 1940, № 4—5.

¹¹ А. Калкин, Очы-Бала, Горно-Алтайск, 1951 г.

¹² А. Калкин, Кара-Таајы кыс, альманах «Алтайдын тууларында», 1951.

¹³ А. Калкин, Алтын-Эргек, альманах «Алтайдын тууларында», 1953, № 4.

¹⁴ Мадай-Кара, Горно-Алтайск, 1957.

венные мысли и думы, вековые чаяния алтайского народа. В их создании проявился огромный поэтический талант народных певцов.

Однако было бы совсем неправильно полагать, что все изданные сказания одинаково ценны, высокоидейны и художественно доброкачественны. Есть среди них и посредственные произведения, по-видимому, исполнявшиеся менее одаренными певцами; есть сказания, по сути дела, являющиеся лишь перепевами, переработками лучших народных версий.

В ряде сборников алтайского эпоса встречаются даже произведения, содержащие явно антинародные элементы. Таковы, например, сказания «Айтюнюке», «Сай-Солон», «Танзы-Баатыр», в которых идеализируются богатые и жестокие феодалы, создаются ложные представления об общности интересов, взаимной преданности богачей и бедняков. Разумеется, эти привнесенные извне чуждые элементы ослабляют народный эпос, снижают его идейный и художественный уровень.

Дискуссия по вопросам эпоса, развернувшаяся в течение последних лет на страницах советских печатных органов, внесла большую ясность в дело публикации эпических произведений. Учитывая ее выводы, фольклористы Горного Алтая совместно с научными организациями центра продолжают работу по дальнейшему собиранию и публикации героического эпоса алтайцев. Издание героического эпоса в нескольких томах, включающие все лучшие записи алтайских сказаний. — очередная задача, над осуществлением которой работают наши фольклористы.

Параллельно с собиранием и публикацией героического эпоса алтайцев со второй половины прошлого столетия началось и его изучение. Первыми исследователями эпоса алтайцев были, главным образом, те же лица, которые начали запись и публикацию сказаний. Так, например, В. В. Радлов сделал ряд наблюдений над алтайским эпосом в своей работе «Aus Sibirien» и статье «*Veber die Formen der gebundenen Rede bei den altaischen Tataren*»² (о стихосложении эпоса), В. И. Вербицкий — в статье «Богатыри в сказках алтайцев»³, А. Калачев — в статье «Несколько слов о поэзии телегетов»⁴, Г. Н. Потанин — в «Примечаниях» к «Аносскому сборнику» и т. д. Разумеется, многие из этих частных наблюдений правильны и пригодны для современного использования. Но вместе с тем нельзя забывать, что при изучении эпоса все дореволюционные исследователи теоретически исходили из идеалистических положений буржуазной фольклористики. Например, В. В. Радлов, оценивая эпос с позиции буржуазной фольклористики, считал героические сказания алтайцев «плодом безудержной фантазии праздных и ленивых людей»⁵. В. И. Вербицкий утверждал, что сказания алтайцев возникли благодаря тому, что «богатые фантазией и досужим временем алтайцы любят

¹ W. W. Radloff. Aus Sibirien, Leipzig, 1873.

² W. W. Radloff. *Veber die Formen der gebundenen Rede bei den altaischen Tataren*, Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, Bd. IV, Berlin, 1866.

³ В. И. Вербицкий. Сказка у алтайских инородцев, газ. «Томские губернские Ведомости», 1882, №№ 33, 44, 45 и 1883, №№ 8, 14, 16; Богатыри в сказках алтайцев, в кн. «Алтайские инородцы», М., 1893, стр. 139—158.

⁴ А. Калачев. Несколько слов о поэзии телегетов, Живая старина, 1896, вып. III.

⁵ Г. Н. Потанин. Примечания к «Аносскому сборнику», Омск, 1915.

⁶ Поездка на р. Чую д-ра Радлова в 1860, газ. «Томские губернские Ведомости», 1878, № 46.

считать в сказочном мире»¹. Подобные, не лишённые барского пренебрежения высказывания, имеются и в работах других исследователей. Естественно, что такое понимание народного эпоса, когда он объявляется только плодом досуговой фантазии и заведомо отрывается от жизни и борьбы, дум и стремлений народа, не может считаться сколько-нибудь научным.

Много вреда делу изучения эпоса алтайцев нанесли теории мифологической и компаративистской школ, господствовавших в буржуазной фольклористике XIX века.

Мифологи все усилия фольклористов направляли на бесплодные поиски и реконструкции древних мифов о божествах, якобы послуживших первоосновой сказаний о богатырях. Компаративисты сводили дело к изучению истории «странствований», «миграций» и «заимствований» сюжетов и мотивов, из которых будто бы путем компиляции создавались эпические произведения разных народов.

В духе исследований мифологов и компаративистской «теории заимствования» написаны многочисленные труды Г. Н. Потанина, посвященные фольклору народов Сибири и Центральной Азии, в том числе алтайцев². Исследуя эпос алтайцев, как и других народов, Потанин искал в образах богатырей не отражение реальных героических черт народа, а следы будто бы перенесенных на них из древних мифов представлений и рассказов о различных божествах: Громовнике, Сыне Неба и т. д. В ряде своих работ Потанин утверждал, что на месте богатырей в алтайском эпосе когда-то стояли божественные люди — шаманы. Так, например, в «Примечаниях» к «Аносскому сборнику» он прямо писал, что «весь богатырский эпос в основе своей имеет шаманское предание; все поэмы рассказывали сначала о похождениях шаманов; все это были культовые легенды; впоследствии они все секуляризовавшись из легенд о всемогуществе шаманов, превратились в рассказы о сильных богатырях»³.

Порочность этих утверждений очевидна. Во-первых, создание всех героических сказаний Потанин относит лишь к глубокой древности и, значит, отрицает эпическое творчество народа в последующие исторические эпохи, во-вторых, эпос объясняется им не как художественное отражение исторической жизни и борьбы народа, а как отражение его религиозного мировоззрения и культов.

Между тем еще до Г. Н. Потанина Радлов совершенно справедливо замечал, что хотя в эпосе алтайцев имеются мифологические персонажи, живущие под землей и на небе, однако это не божества шаманизма, что поэтические воззрения алтайцев отличаются от мировоззрения шаманизма⁴.

Потанин совершенно игнорировал конкретное историческое и бытовое содержание эпоса. Эпос, по его мнению, это сказка, которая кочует по всему свету. Он безапелляционно утверждал, что эпос алтайцев не является самобытным, а заимствован от других племен. «Рядом с ал-

¹ В. И. Вербицкий. Алтайские эпосы, М., 1893, стр. 139.

² Г. Н. Потанин. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе, М., 1884; Сага о Соломоне, Томск, 1912; Громовник по поверьям южной Сибири и Северной Монголии, Журнал Министерства народного просвещения, СПб., 1882, январь, Ерке. Культ сына неба в сев. Азии, Томск, 1916 и другие.

³ Аносский сборник, стр. 260.

⁴ W. W. Radloff. Aus Sibirien, S. 0.

тайцами было племя, — пишет он. — Это племя поднялось на более высокую ступень сравнительно с алтайцами; в какую-то эпоху оно стало оказывать влияние на своих соседей, и последние стали усваивать устную литературу этого племени, т. е. его сказки или поэмы¹.

Потанин изучал алтайский эпос в составе т. н. «ордынского фольклора» народов Сибири, Средней и Центральной Азии, не делая никаких различий между поэтическим творчеством этих народов. По его мнению, эпос европейских народов также не самобытен, а составляет нечто единое с эпосом Востока. «От берегов Керулена до берегов Сены», пишет он, распространился один фольклор². Он вырывал народные произведения из породившей их среды, отрывал от жизни того народа, который является их создателем и носителем. Конечно, было бы неверно отрицать факты обмена культурными ценностями, духовными богатствами, в том числе эпосом, между различными народами, но Потанин в большинстве случаев находил заимствования там, где их нет, искусственно сблизил те произведения, которые являются совершенно самобытными по происхождению.

Порочным был уже сам его метод сравнительного изучения, основанный на формальных признаках отдаленного сходства сюжетов и мотивов или грубого созвучия имен героев.

Не меньшее непонимание сущности эпоса, как отражения жизни народа-творца своей истории и культуры, проявляли также В. И. Вербицкий и В. В. Радлов. Исходя из положений буржуазной науки, они утверждали, что эпос отражает не жизнь народа, а воспевают отдельных индивидуумов-аристократов, заботящихся только о своем богатстве и личном благополучии. В. В. Радлов писал об эпосе алтайцев: «Долг богатырей — заботиться о своем благополучии и быть безразличным к народной массе»³. По его мнению, в эпосе нет ничего, что могло бы относиться к жизни всего народа, и народ в нем играет лишь подчиненную, второстепенную роль. В. И. Вербицкий также отмечал, что эпические сказания алтайцев воспевают только «деяния богатырей — ханов». «Богатыри — пишет он, — большей частью были владетельные ханы... Владетельные ханы имели у себя много подданного народа (албаты кизи, кал кизи) и стада скота»⁴. Основными конфликтами сказаний, по его мнению, являются жажда приобретения чужих владений и имущества, ссора из-за женщин, желание помериться силами и показать свои силы, озорство, предупреждение нападения другого и т. д.

Эти утверждения В. В. Радлов и В. И. Вербицкий подкрепляли своими записями отдельных сказаний, о характере которых мы уже говорили. На основе подобных высказываний и под влиянием вульгарно-социологических положений «исторической школы» возникла теория об аристократическом происхождении героического эпоса народов Сибири и Центральной Азии. Эта теория подробно была изложена в «Введении» акад. Б. Я. Владимирцова к составленному им сборнику «Монголо-ойратский героический эпос».

Б. Я. Владимирцов, утверждая, что «степная аристократия» явля-

¹ Г. Н. Потанин. Примечания к «Аносскому сборнику», стр. 255.

² Г. Н. Потанин. «Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе», Предисловие.

³ W. W. Radloff, Aus Sibirien, s. 105.

⁴ Алтайские инородцы, стр. 139.

ется «создательницей» монголо-ойратских эпических сказаний, писал: «Они (эпические сказания — С. С.) не национальны, они принадлежат одному классу; но этот-то класс, класс степной аристократии, является и являлся выразителем национального характера, всей национальной жизни. Степной аристократ-кочевник... не только предводитель, но и представитель простого народа, его живой голос. И создания кочевой аристократии делаются поэтому созданиями всего племени, всего народа»¹. Эта концепция Б. Я. Владимирцова некоторыми исследователями относилась к эпосу всех народов, в том числе и алтайцев. Она возникла в результате неверия в способности трудового народа, на основе игнорирования буржуазной наукой роли народа в создании своего национального эпоса.

К сожалению, ошибочные положения исследователей дореволюционной русской фольклористики иногда повторялись в высказываниях некоторых ученых советского периода. Так, например, известный тюрколог Н. А. Баскаков в своей работе «Алтайский фольклор и литература» писал, что такие крупнейшие эпические произведения, к каким относятся «Алтай-Бучай», «сформировались на чрезвычайно сложной синкретической идеологической основе быстро сменяющихся религиозных культов и мировоззрений»². Н. К. Дмитриев в «Введении» к «Когутею»³ также высказал ошибочную мысль, будто бы эпос алтайцев когда-то отражал «чудеса» шаманизма и «подвиги феодалов» сначала «в форме героической эпопеи», а впоследствии — «в разрезе волшебной сказки». на основе чего автор пытался построить неприемлемую теорию о «снижении», «деградации» эпической традиции у алтайцев.

Известный этнограф С. А. Токарев считал весь эпос алтайцев феодальным. Он писал: «Не приходится сомневаться, что мы имеем дело здесь именно с феодальной поэзией и идеологией. Достаточно прочитать сказания о богатырях в «Аносском сборнике» Никифорова, ряд сказаний, записанных Поганиным, Вербицким, Радловым и др., чтобы убедиться, что все заполнено там описанием подвигов и приключений ханов, князей, богатырей, а народ там безмолвствует. Это отмечал сам же Радлов. По-видимому, певцы пели их при «дворах», — попросту говоря, в юртах степной знати, зайсанов, демичей»⁴. С. А. Токарев, как видно, всех богатырей считал феодалами, а их подвиги — ничего общего не имеющими с жизнью и борьбой народа. Между тем, даже в дореволюционных сборниках имелись подлинно народные произведения, не заметить которые было невозможно. Не приходится говорить, что в теоретическом плане это и другие подобного характера высказывания противоречили известному ленинскому учению о двух национальных культурах.

Были случаи, когда самобытность эпоса отдельных алтайских племен подвергалась сомнению. На основании близости и сходства монгольского и алтайского героического эпоса Л. П. Потапов в рецензии на книгу Н. П. Дыренковой «Шорский фольклор» считает весь шорский

¹ Б. Я. Владимирцов. Монгольско-ойратский героический эпос, М. П., 1923, стр. 26.

² Н. А. Баскаков. Алтайский фольклор и литература, Горно-Алтайск, 1948, стр. 4.

³ Н. К. Дмитриев. Введение к «Когутею», М.-Л., 1935.

⁴ С. А. Токарев. Докапиталистические пережитки в Ойратии, М.-Л., 1936, стр. 133.

и телеутский эпосы целиком заимствованными от монголов.¹ Но подобная близость и сходство наблюдаются не только между эпосом монгольским и алтайским, но и между эпосом алтайским, якутским, бурятским, хакасским, киргизским, казахским и т. д. Едва ли можно утверждать, что все эти народы, не имея собственного эпоса, заимствовали его у какого-либо другого народа. Более верным представляется второе объяснение сходства алтайского и монгольского героического эпоса, которое тот же автор дает в статье «Героический эпос алтайцев». «Как правило, — пишет он, — эпические произведения алтайцев и ряда монгольских племен создавались в процессе длительной исторически совместной жизни, черпая свои сюжеты, фабулы, образы, отдельные имена из общей исторической обстановки, что и привело к значительной общности в характере этих произведений».² Данное положение естественно было бы распространить и на эпические произведения других народов Сибири и Центральной Азии, тем более, что оно не исключает случаев обмена между народами отдельными сказаниями. Вызывает возражение и понимание отношения эпоса и истории Л. П. Потаповым. Он утверждал, что прототипами богатырей алтайского эпоса были исторические лица эпохи Джунгарии: Галдан, Харахула, Эсень, Амыр-Санаа и другие, забывая при этом, что образы богатырей эпоса созданы творческим воображением певцов и являются не действительными историческими лицами, а эпическими персонажами.

Несмотря, однако, на ошибочные трактовки некоторых отдельных вопросов, изучение алтайского эпоса советскими учеными поднято на высокий теоретический уровень. Н. К. Дмитриев, Н. П. Дыренкова, Н. А. Баскаков, А. Л. Коптелов, Л. П. Потапов и другие исследователи внесли существенный вклад в дело изучения эпоса алтайцев. Они исходили в своих исследованиях из учения марксизма-ленинизма, высказываний А. М. Горького о фольклоре. Принципиально новым в их подходе к изучению эпоса является то, что они рассматривают его не в отрыве от жизни народа, творца своей истории и своего духовного богатства, а в тесной связи с ней. Основное внимание советские ученые стали уделять самому главному в эпосе — его идейному содержанию, которое определяет и социальную основу, период сложения, и художественные особенности, и значение эпоса.

Большая заслуга в изучении героического эпоса алтайцев в этом плане принадлежит сибирскому писателю и фольклористу А. Л. Коптелову. При его участии предпринимались все публикации алтайского эпоса на русском языке. К каждому сборнику сказаний он писал вступительную статью. Он характеризует тематику, образы и художественную форму сказаний Н. У. Улагашева.

Коптелов утверждает, что жанр эпоса создан трудовым народом. «В противовес тем немногим сказителям, — пишет он, — которые жили под покровительством богатых и старались сложить о них хвалебные сказания, народ в смелых и ярких сказах жестоко высмеивал порабощателей». На конкретном анализе сказаний алтайцев Коптелов показывает социальные и политические идеалы, мечты и ожидания трудового народа.

¹ Л. П. Потапов. Шорский фольклор. Сов. этнография, 1948, № 3.

² Л. П. Потапов. Героический эпос алтайцев. Советская этнография, 1949, № 1.

³ Алтайские сказки. Новосибирск, 1937, стр. 11.

В статьях Л. П. Потапова поставлены важнейшие проблемы изучения эпоса. Основное внимание он также обращает на идейное содержание эпоса. «Анализ идейного содержания героического эпоса, — пишет он, — дает точный ответ и на вопрос — кто был его творцом, народ или аристократическая эксплуататорская верхушка, в среде которой также создавались отдельные устные произведения, по форме ничем не отличающиеся от народных эпических сказаний».¹ Идейное содержание, говорит он, определяет и ту эпоху, когда слагались сказания.

И. А. Баскаков в работе «Алтайский фольклор и литература» пишет: «Героический эпос алтайского народа пронизан идеей борьбы за независимость и свободу своего народа против возвышающихся и падающих племенных союзов и государств, возникавших на территории, смежной с Алтаем. Наиболее яркое отражение в сказаниях получили события XV—XVIII веков (междоусобные войны монгольских феодалов. — С. С.)».² Анализу отражения в героическом эпосе алтайцев (шорцев) общественного строя, быта и культуры алтайских племен, посвящены некоторые работы Н. П. Дыренковой, которые представляют большую ценность для фольклористики.

При всем этом алтайский эпос изучен еще далеко недостаточно. По сути дела его изучение только начинается. Эпос алтайцев представлен самыми разнообразными сказаниями, но до сих пор нет классификации их, не написан общий обзор, не все сказания изучены в отдельности, остаются неясными многие важнейшие вопросы.

Данная работа также далека от того, чтобы претендовать на полноту анализа алтайского эпоса. В ней, с учетом упомянутых выше трудов и собственных наблюдений автора, дается лишь самая общая характеристика его содержания и художественной формы. Статья не является результатом уже завершенного автором исследования эпоса алтайцев. Тем не менее, ее публикация вызвана острой потребностью преподающих и изучающих эпос в Горно-Алтайском педвузе и национальных школах.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Героический эпос у алтайцев так же, как и сказка, называется чорчок. Но он существенно отличается от сказки. Поэтому чтобы не путать эти два жанра, алтайцы иногда называют эпос кайлап айдар чорчок (сказка, рассказываемая каем), а в фольклористике его принято называть богатырской сказкой, былиной, и, чаще, героическим сказанием.

Формальное отличие между эпосом и сказкой заключается в том, что первый представляет стихотворный жанр, а вторая — прозаический. Правда, бывают случаи, когда сказку поют стихами, а сказание рассказывают прозой. Но то и другое не являются характерными признаками для обоих жанров.

Героическое сказание отличается от сказки и своим объемом, достигающим иногда 6—8 тысяч стихотворных строк. Некоторые произведения певцами исполняются в течение 3—4 ночей.

¹ Л. П. Потапов. Героический эпос алтайцев, Советская этнография, 1949, стр. 115.

² И. А. Баскаков. Алтайский фольклор и литература, Горно-Алтайск, 1948.

Сказание всегда поется **каем**, представляющим собой особый напев гортанным голосом, встречающийся только у некоторых народов южной Сибири. Отсюда рассказчики сказок называются **чөрчөкчи**, а исполнители эпоса—**кайчи**. Искусство петь каем у алтайцев очень высоко ценится, и им обладают немногие. Кай, как правило, сопровождается аккомпанементом на двухструнном (из конского волоса) щипковом музыкальном инструменте **топшууре**. Многие сказители из племен куманды и шор исполняют произведения эпоса стихотворным речитативом, без кая, и лишь некоторые лирические сцены и эпизоды поют мелодией близкой к песенной.

Наиболее значительную разницу между героическим сказанием и сказкой мы видим в их содержании. Конечно, было бы неверно полагать, что эта разница сводится лишь к тому, что сюжеты и образы сказок носят вымышленный, фантастический характер, а эпос лишен этих свойств. Наоборот, многие алтайские сказания своими фантастическими элементами и мифологическими образами очень напоминают сказку, что, наверное, когда-то и послужило причиной объединения их общим названием **чөрчөк**.

Эпос, в отличие от сказки, стоит ближе к истории, он более «реалистичен» и отражает действительные явления и перевороты в общественной жизни, важные и часто повторявшиеся исторические факты и события. Он больше, чем сказка, прикреплен к той или иной исторической эпохе, отражая крупные изменения и события, которые происходили в эту эпоху. Поэтому совершенно прав был В. Титов, который еще в середине прошлого столетия, собирая героические сказания народов южной Сибири, писал о них: «Хотя в этих поэмах много поэтического вымысла, как узоров на ткани, но разберите ткань и вы увидите ее основу... вы найдете в рассказах историческую истину».¹ Разумеется, эта истина заключается не в передаче с летописной точностью событий прошлого, а в поэтически верном изображении исторических процессов, жизни и быта, мыслей и идей народных масс.

Эпос отличается от сказки еще и тем, что он больше тяготеет к широким вопросам общенародного характера, а не ограничивается частными проблемами человеческого ума и морали, добра и зла и т. д. Эпос связан с исторической судьбой всего данного народа, со всеми сторонами его жизни и борьбы.

Борьба за общенародное дело требует от героя напряжения всех сил, проявления исключительного героизма, совершения трудных подвигов. Поэтому образы героических сказаний отличны от образов, допустим, приключенческих, авантурных или волшебных сказок своей возвышенностью и монументальностью; они созданы творческим воображением талантливых певцов как образы, воплощающие героические черты всего народа. Героичность определяет характерное содержание сказания, внутренний и внешний облик народного богатыря.

В. В. Радлов утверждал, что богатыри в эпосе алтайцев борются одни, без народа, что народ в нем играет второстепенную роль. Но он не понял того, что эти богатыри и есть народные герои, что в них, в конкретных живых образах, воплощены героические черты, моральные

¹ В. Титов. Богатырские сказания минусинских татар, Вестник Русского географического общества, 1855, т. XV.

качества, прогрессивные взгляды и стремления народа. В этом суть и своеобразие эпоса.

Героическому характеру содержания эпоса соответствует все многообразие поэтических приемов, также в значительной мере отличающих его от сказки. Эпос и сказка имеют свои стилевые традиции, сложившиеся в течение длительного времени и характеризующие их как разные поэтические образования.

Алтайский героический эпос имеет много общих черт с эпосом других народов. Одинаковые пути (конечно, в различных конкретно-исторических условиях) общественного развития этнически близких групп и народов обусловили общие черты генезиса и развития их героического эпоса. Поэтому мы и видим близость и сходство между произведениями эпоса, таких, например, народов, как якуты, бурят-монголы, тувинцы, хакасы, алтайцы, киргизы, казахи, узбеки и т. д. Конкретно-исторические связи и культурный обмен, существовавший между этими народами с давних пор, явились причиной того, что одни и те же героические сказания стали бытовать и развиваться у различных народов. Так, например, известный эпос «Алпымыш» бытует не только у алтайцев, но и у казахов, узбеков, кара-калпаков и в виде сказки у башкир и татар. Эпос «Козуйке» мы находим у алтайцев, казахов, башкир и татар. Алтайское сказание «Алтаин Саин Салам» весьма распространено у бурят-монголов (ср. с эхирит-булагатским улигером «Айдурай-Мерген»). Эти эпические произведения распространялись также и путем смешения разных родов и племен, которое было характерно для кочевого общества в далеком прошлом.

Все это, разумеется, не отрицает оригинальных черт эпоса каждого из упомянутого народов, в том числе и алтайского. Алтайский эпос весьма существенно отличается от эпоса других народов. Он самобытен и своеобразен как по содержанию, так и по поэтическим традициям. Это мы можем сказать не только по отношению к тем многочисленным героическим сказаниям, которые бытуют только у алтайцев, но и по отношению к сказаниям, которые имеются и у алтайцев и у других народов. Отдельные сказания, может быть, действительно пришли к алтайцам извне, но они, во-первых, могли прийти тогда, когда для них имелась почва для бытования на Алтае, когда они выражали исторические интересы и стремления алтайцев, а во-вторых, они воспринимались творчески, перерабатывались, органически вливаясь в то своеобразное, национальное эпическое богатство, которое создавалось самими алтайцами в течение веков. Сказания, воспринятые извне, получали дальнейшее развитие в конкретно-исторических условиях жизни именно алтайского народа.

Героический эпос алтайцев неоднороден, поскольку неоднородными по экономической и культурной жизни являются и сами алтайцы. Эпос тубаларов, например, имеет некоторые своеобразные оттенки по сравнению с эпосом южных алтайцев. Если у последних больше отражается быт кочевников-скотоводов, то тубалары в своих сказаниях больше подчеркивают черты жизни охотников и рыболовов. В эпосе кумандинцев и телеутов сказываются их культурные связи с татарами, казахами, а затем и русскими. Особняком стоит эпос шорцев. Но, к сожалению, своеобразные черты эпоса этих племен в сравнительно-историческом плане до сих пор не изучены. А это могло бы значительно обогатить наши знания об этих племенах и их эпосе. Неоднократность сказаний

обуславливается еще социальными взглядами и художественными вкусами сказителей и их школ.

Но несмотря на это, мы видим, что различные алтайские племена и их сказители в своем эпическом творчестве шли единым путем, создавали свои сказания сообща. Доказательством этого может служить то, что многие алтайские сказания, например, «Алтай-Бучай», «Маадай-Кара» и другие бытуют у всех племен. Темы, сюжеты и образы их сказаний весьма близки. Это обусловлено тем, что между всеми алтайскими племенами существовали постоянные и непрерывные связи. Все это дает нам право объединять их эпос в одно целое и произвести его общий анализ.

ТЕМЫ, ИДЕИ И ОБРАЗЫ

Как уже указывалось выше, в буржуазной фольклористике существовало мнение, что эпос алтайцев начал складываться лишь в эпоху расцвета феодализма и что создателем его был класс кочевой феодальной аристократии. Оно, как мы уже видели, высказывалось некоторыми исследователями и в наше время. Однако изучение содержания самого алтайского героического эпоса совершенно опровергает этот взгляд. Советские алтаеведы Н. А. Баскаков и Л. П. Потапов, с правильных позиций подходившие к изучению эпоса алтайцев, уже отметили, что он имеет «древнейшие традиции и историю»¹, «несет в себе многочисленные остатки весьма ранних исторических эпох»². Профессор С. В. Киселев в работе «Древняя история южной Сибири» на основе изучения наиболее ранних слоев алтайского героического эпоса датирует начало его сложения домонгольским периодом, с VI—VIII вв.³ Проф. В. М. Жирмунский также указывает, что эпос «Алпымыш» (по варианту Н. У. Улагашева «Алыи-Манаш») сложился в предгорьях Алтая в VI—VIII веках⁴. С мнениями С. В. Киселева и В. М. Жирмунского нужно согласиться, поскольку они приводят веские доказательства, исходя из самого содержания эпоса.

Изучение содержания и образов ряда древних сказаний алтайцев убеждает нас в том, что они в своем генезисе восходят не к эпохе феодальных отношений, а еще к первобытно-общинному строю. В общетеоретическом плане возникновение героического эпоса к этой эпохе относит проф. В. Я. Пропп в своем известном труде «Русский героический эпос». «Но первобытно-общинный строй, — пишет он, — имеет свои этапы развития, продолжительность которых может исчисляться тысячелетиями. Рассмотрение художественного творчества на различных ступенях развития этого строя приводит к выводу, что эпос создается не в пору его развития: народы, изучавшиеся Ф. Энгельсом, не знали героического эпоса. Эпос появляется только тогда, когда первобытно-общинный строй клонится к упадку. Он один из предвестников разложе-

¹ Н. А. Баскаков. Алтайский фольклор и литература, стр. 3.

² Л. П. Потапов. Героический эпос алтайцев. Советская этнография, 1949, № 1, стр. 122.

³ С. В. Киселев. Древняя история южной Сибири, М, 1951, стр. 548.

⁴ В. М. Жирмунский. Эпическое сказание об Алпамыше и «Одиссея» Гомера, Известия АН СССР. Отд. литературы и языка, т. XVI, вып. 2, 1957.

ния, распада этого строя и свидетельствует о начавшейся борьбе за новое общественное устройство.¹

Этот вывод, к которому пришел и ряд других советских фольклористов, основывается на изучении содержания эпоса народов, еще до недавнего времени в значительной мере сохранивших пережитки родового строя и, самое главное, тех возможных обстоятельств, которые могли породить и обусловить это содержание.

Знакомясь с содержанием героического эпоса алтайцев, мы не можем не обратить внимания на то, что почти все алтайские сказания, возникновение которых можно было бы отнести к ранней эпохе, повествуют о борьбе богатырей, во-первых, с разного рода мифологическими чудовищами, во-вторых, за создание семьи (сватовство и женитьба героев) и, в-третьих, против набегов грабителей. Повествование на каждую из этих трех тем идет или отдельно, в разных самостоятельных произведениях, или вместе, в одном произведении. Указанные темы являются характерными не только для эпоса алтайцев, но и других народов Сибири: якутов, бурят-монголов, хакасов, тувинцев, которые так же, как и алтайцы, были рядом причин задержаны в своем общественном развитии.

Марксистский подход к изучению эпоса, конечно, требует определения тех материальных и исторических условий, которые вызвали к жизни подобного рода сказания. Такое определение в нашей советской фольклористике уже давалось.

Изучение данной тематики в комплексе, в единстве приводит нас к выводу, что подобные сказания слагались именно в эпоху разложения родового строя. В результате нового развития производительных сил, разделения труда и возникновения частной собственности на средства производства родовая община стала распадаться на отдельные семьи. Энгельс писал: «Отдельная семья сделалась силой, и притом грозной силой, противостоящей роду»². Учреждение новой хозяйственно-производительной ячейки—семьи, было крупнейшим переворотом, повлекшим за собой разрушение всех устоев старого родового строя и старой идеологии. Моногамная семья разрушает, расшатывает устои первобытно-общинного строя и вступает с ними в противоречие. «Это объясняет нам, — пишет В. Я. Пропп, — почему эпос, как выражение прогрессивных сил и стремлений, возникающий при разложении этого строя, имеет своим содержанием борьбу за семью»³.

Вместе с разрушением экономических основ и общественной структуры родового строя приходила к упадку и созданная им идеология, тормозившая дальнейшее развитие общества. Вот почему эпос направлен также против одного из основных идеологических отражений первобытно-общинного строя — против мифологии, как системы мировоззрения.

В связи с тем, что общество переживало эпоху разложения первобытно-общинного строя в условиях грабительских набегов и войн, неизбежно вытекавших из самого характера данной эпохи, понятно, почему в эпосе возникли также идеи борьбы с грабительскими набегами. Войны и набеги этого периода, как известно, являются результатом

¹ В. Я. Пропп. Русский героический эпос, Л., 1955, стр. 28.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения, т. II, М., 1948, стр. 295.

³ В. Я. Пропп. Ук. соч., стр. 40.

противоречий уже рождающегося нового общества, основанного на имущественном неравенстве.

С этим установившимся в советской фольклористике взглядом на происхождение эпоса нельзя, конечно, не согласиться. Изучение эпоса того или иного народа, сохранившего свои древние эпические произведения, все более и более подтверждает сказанное.

В свете данной концепции начало сложения героического эпоса алтайцев можно действительно отнести к эпохе примерно с VI—VIII веков, когда процесс разложения первобытно-общинного строя на Алтае, наметившийся еще задолго до этого периода, проходил наиболее быстро, ускоренными темпами, результатом чего по сути дела и явилось появление тюркского каганата.

Этот процесс на Алтае проходил настолько быстро, что, говоря об Алтае уже VII—X вв., проф. С. В. Киселев пишет: «Основной производящей ячейкой этого времени едва ли можно считать род в целом... По-видимому, каждая семья уже хозяйствует отдельно»¹. При этом автор, как на один из источников, ссылается на эпос, в котором зафиксировано «резкое имущественное неравенство». Киселев, убежденный в существовании героического эпоса в эту эпоху, использует его данные для характеристики материальной культуры алтайцев.

К эпохе разложения первобытно-общинного строя мы относим целый ряд алтайских сказаний с указанной выше тематикой. Но это не значит, что эпос не слагался и в последующие периоды. Развитие феодальных отношений, особенно усилившееся в эпоху монгольских завоеваний (с XIII в.), сопровождалось обострением социальных противоречий и классовой борьбы. Это породило целый ряд новых эпических произведений. Но тем не менее следует отметить, что первоначальная стадия возникновения алтайского эпоса в значительной степени определила характер и его дальнейшего развития.

Датируя начало сложения героического эпоса алтайцев VI—VIII веками, мы имеем в виду тот эпос, который представлен в виде больших стихотворных сказаний. Несомненно, что такие сказания не могли возникнуть сразу и на пустом месте. Есть все основания полагать, что возникновению героических сказаний в стихах, являющихся результатом расцвета эпического творчества в указанную эпоху, предшествовал долгий подготовительный путь, в течение которого слагались не стихотворные сказания, а прозаические рассказы — мифы, легенды и предания. Образцом таких произведений, например, может служить легенда о происхождении ту-гю, зафиксированная в китайской летописи V в., по-видимому, сложенная задолго до этого времени². В легенде говорится об одном из предков ту-гю — Нишиду, который родился от волчицы, мог вызывать ветры и дожди, женился на дочерях лета и зимы.

Но наиболее близким к эпосу предшествующим жанром являются древние мифы, которые когда-то существовали и у племен Алтая. О них следует сказать более подробно, поскольку между мифом и эпосом ощущается прямая связь. В основе содержания древне-алтайских мифов, так же, как и мифов других народов, лежали первобытные верования. М. П. Грязнов в своей докторской диссертации «Пазырык» пи-

¹ С. В. Киселев. Ук. соч., стр. 515.

² С. В. Киселев. Древняя история южной Сибири, стр. 493

сал: «Позднее, вплоть до революции, алтайцам мир представлялся населенным многочисленными духами, не имеющими определенных образов, зато ранние кочевники Алтая (III—II вв. до н. э. — С. С.) населяли свой мир воображаемыми мифическими зооморфными чудовищами». В образах этих чудовищ древними людьми воплощались реальные силы стихий. Они являлись, говоря словами Ф. Энгельса, «не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствовали над ними в их повседневной жизни»¹. В них мы видим отражение первобытного мышления, примитивные верования древних людей, возникшие потому, что ими еще не были поняты и раскрыты силы природы и общества. Первобытные люди полагали, что все беды и несчастья, удачи и благополучия человека исходят именно от этих мифологических чудовищ. Создавались рассказы — мифы о них. Такие рассказы сохранились у некоторых народов Севера до последнего времени. Остатки их имеются и у алтайцев. Таков, например, рассказ о том, как семиголовое чудовище Дьелбеген стало пожирать все живое на земле и, чтобы спасти людей от гибели, луна утащила его на небо. Алтайцы до недавних пор при затмении луны верили, что это Дьелбеген пожирает ее, и производили страшный шум, чтобы отпугнуть его.

Но миф еще не эпос. «Эпос, — пишет В. Я. Пропп, — рождается из мифа не путем эволюции, а из отрицания его и всей его идеологии. При некоторой общности сюжетов и композиций, миф и эпос диаметрально противоположны один другому по своей идейной направленности»². Миф — выражение религиозных представлений людей эпохи родового строя, а эпос, как мы уже говорили, создавался в борьбе с идеологией этого строя. Эпос — не создание религии, а наоборот, он направлен против религии. В центре эпоса стоит человек и его борьба против злых сил, в данном случае, «хозяев» стихий — мифологических чудовищ. Эпос как бы знаменует собой начало осознания человеком своей силы, мечту о возможности победы человека над силами окружающих стихий, несчастьями, болезнями и даже смертью. В результате всего этого и появляются эпические произведения о бесстрашных и смелых героях, не только обманывающих, но и уничтожающих «хозяев» стихий. В некоторых сказаниях эти мифологические существа еще продолжают выступать иногда помощниками героев. Так, например, в неопубликованном сказании А. Б. Чунижикова «Ак-Бий» герою помогает жениться «хозяин тайги» — Белый волк, в «Когутее» и «Оскүс-Ууле» богатырей из беды выручает мифическая птица Кан-Кереде. Но в большинстве случаев такие существа враждебны к людям, насылают на них беды и несчастья, глотают людей, скот, зверей и птиц, сосут их кровь. Они наделены чертами страшных чудовищ. Таково, например, чудовище Кер-жутпа — Гнедое Глотало из сказания «Тектебей-Мерген». Молодой богатырь во время охоты встречается с ним и вступает в борьбу. Богатырь прибавляет гвоздем верхнюю губу чудовища к «дну неба», а нижнюю — к земле, входит во внутрь, распарывает живот и освобождает проглоченных им людей, птиц и животных. Там же он находит «серебряный ящик, внутри серебряного — золотой, внутри золотого — алмазный, а внутри алмазного ящика — глаза ослепленного отца и матери».

В сказании «Кан-Пудей» герой, отправляясь в дальний путь, пре-

¹ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, изд. 1933, стр. 229.

² В. Я. Пропп. Ук. соч., стр. 33.

одолевать трудные препятствия: борется с преграждавшими ему дорогу Ылан-Бием (Бий Змей), Оло-Кюгёоньом (Пестрый Паут) и особенно с Кара-Букой (Черный бык). Последнее чудовище в мифологии алтайцев считается самым грозным и страшным. Оно является «хозяином всего Алтая», поэтому, когда герой из богатырского лука поразил душу чудовища, от сотрясения гор он потерял сознание. Очнувшись, богатырь увидел, что его конь стал с жеребенка, а сам он настолько похудел, что у него остались одни только кости.

Наряду с упомянутыми, мы часто встречаем в эпосе и таких чудовищ, как Дьелбеген (Семиголовый Людосд), Дьеек-Дылап (Змей-Обжора), Кок-Бука (Синий Бык) и др.

Богатыри ведут борьбу с ними и тогда, когда выполняют коварные поручения каанов или же когда эти чудовища крадут их невест.

Несомненно, на этом этапе развития эпоса, когда в нем рассказывалось о борьбе с родовой мифологией, появилось наделение образов богатырей чудесными чертами оживления, оборотничества, обладания сверхъестественной силой и т. д.

Антирелигиозные тенденции эпоса алтайцев продолжались и при дальнейшем его развитии. В эпосе мы видим борьбу не только с зооморфными чудовищами, но и со злым богом Эрликом, добрым Курбустаном, с различного рода бестелесными или антропоморфными духами, входившими в мифологический пантеон последующих религиозных систем. Алтайцы до самой революции делили вселенную на три мира: небесный, земной и подземный. В небесном мире живет бог Курбустан, в подземном — Эрлик. Все удачи и неудачи людей, их жизнь и смерть связывались с именами этих богов. Данная религиозная система была использована зарождавшейся господствующей верхушкой в своих классовых интересах, и шаманы—служители религиозного культа — стали подспорьем этой верхушки. Шаманы прилагали все усилия к тому, чтобы насаждать в народе религиозный страх и покорность. Но, как отметил еще В. В. Радлов, алтайцы враждебно относились не только к шаманам, но и к своим злему и доброму богам¹. Это особенно ярко выражено в героических сказаниях, в которых смелые и могучие богатыри из народа побеждают «всемогущих богов». «Как бы отвечая шаманам,— пишет А. Коптелов, — народ в своем эпосе силу и могущество, смелость и мудрость отдает не богам, а человеку».

В наиболее ранних сказаниях о богоборчестве боги еще сохраняют черты, приписывавшиеся им в шаманских воззрениях: они посылают беды, уносят души людей. Богатыри борются с ними за жизнь, радость и счастье людей. Одним из лучших таких произведений является сказание «Ак-Тайчы» Улагашева. В нем рассказывается, что подземный бог Эрлик с помощью своих духов хотел утащить с «солнечного Алтая» в подземный мир поворожденного ребенка уже состарившегося богатыря Ак-Бёкё. Но «хозяин тайги» — Белый Волк (по поздней интерпретации: старший сын Ак-Бёкё, превратившийся в волка) унес ребенка в пещеру и стал кормить молоком диких маралух. Мальчик вырос и стал сильным молодым богатырем, по имени Ак-Тайчы. Белый Волк, испытывая его силу и мудрость, заставляет уничтожить злых духов Эрлика, объезжавших Алтай в виде «ста желтых девиц». Затем Ак-Тайчы, женившись на дочери Тенери-Каана (Небесного каана), возвращается к

¹ W. W. Radloff, *Aus Sibirien*, S. 405.

родителям. Но Эрлик продолжает преследование: посылает своих богатырей. Ак-Тайчы их уничтожает. Тогда он сам хочет отправиться за ним в «солнечный Алтай». Ак-Тайчы едет навстречу, вступает в борьбу, и, вытащив на землю, жестоко избивает его плетью. Затем, в знак победы нарисовав на лбу Эрлика свой портрет и взяв с него клятву больше не покушаться на жизнь людей, богатырь бросает злого бога обратно в подземелье.

В сказании «Кан-Сулутай» Эрлик изображается людоедом. Он отправляет своего богатыря Канкай-Кара за живущим в «подлунном мире» богатырем Кан-Сулутаем. В единоборстве с Канкай-Кара Кан-Сулутай достигает подземного дворца Эрлика, бросает противника в кипящий котел, а самого Эрлика также до полусмерти избивает плетью. Затем он освобождает людей, заключенных Эрликом на вечные муки под горой, откуда их стоны потрясали весь подземный мир.

В сказании «Алтын-Коо» герой не ограничивается одним наказанием бога, а навсегда уничтожает его, превратив в грязь.

Образ Эрлика в разных сказаниях дополняется разными штрихами, но везде он изображается в темных красках. Весь черный, как уголь, он имеет длинные волосы и лохматую бороду, питается мясом и кровью людей, чашкой ему служит череп человека, а его костыли сделаны из человеческих костей. Он ездит на черном девятирогом быке, живет в мрачном железном дворце, восседает на каменном троне. Эрлик имеет много уродливых дочерей и сыновей. Подземный мир Эрлика, где нет ни солнца, ни луны, населен его помощниками — страшными богатырями, чудовищами и духами, которые часто вылазят на землю через отверстие, соединяющее два мира (таамы, јер оозы). Богатыри ведут с ними борьбу, чтобы очистить землю от злых сил.

Добрый бог Юч-Курбустан оказывается добрым только на словах, а в эпосе он так же жесток и коварен, как и Эрлик. В сказаниях «Токумаш» и «Катан-Коо» богатыри наказывают и доброго бога.

Во всех этих эпических произведениях превыше всего ставится человек, его сила, ум и способности. Пусть сила и способности богатырей в эпосе преувеличены, гиперболизированы, изображены необыкновенными, нереальными, но они всегда показаны именно как высокие качества богатыря-человека.

Сказания о борьбе с мифологией тех или иных религиозных систем, сами по себе несомненно имеют исторический смысл. В них мы видим отражение действительной борьбы, во-первых, с идеологией уходящего первобытно-общинного строя, во-вторых, с идеологией зарождающейся аристократии. В них одновременно выражены действительные мечты и стремления людей подчинить те «внешние силы, которые господствовали над ними в их повседневной жизни».

Но значение образов этих произведений одним этим не исчерпывается. Мифологические образы чудовищ, богов и духов, созданные в раннюю эпоху развития эпоса, надолго сохранялись и в последующие этапы и играли в эпосе роль его постоянного поэтического «арсенала». Образы их совершенно отдалялись от черт, приписывавшихся им древними мифами и религиозными рассказами (Радлов не случайно отметил отличие мифологии эпоса и шаманизма), становились фантастическими образами, олицетворяющими не только стихийные, но и социально-политические злые силы. Средствами этих образов певцы впоследствии давали эмоционально-эстетическую оценку реальных политических и классовых врагов, достигая большой яркости и остроты сатирического обли-

чения последних. Так, например, в сказании Улагашева «Алып-Манаш» чудовище Дьелбеген уже живет во дворце грозного Ак-Каана и служит у него. Услыхав о вторжении неизвестного богатыря на землю Ак-Каана, Дьелбеген вызывается съездить к пришельцу и наказать его. Вооружившись своей «луноподобной секирой» и воткнув за пояс десять вязанок розок, чудовище отправляется верхом на своем синем быке на ханский луг, где спал незнакомый богатырь. Но как только Дьелбеген приблизился к спящему богатырю, его подхватывает могучее дыхание последнего. Чудовище попадает в ноздрю богатыря, и лишь когда богатырь чихнул, Дьелбеген вылетел обратно, весь испачканный и обезумевший. Приехав к хану, Дьелбеген три дня не мог выговорить слова и только на четвертый день рассказал о виденном.

Изображая реальных противников героя в виде глуповатых фантастических существ, которых ловко обманывают и ставят в смешное положение сильные и умные богатыри, певцы постоянно вносили в исторические повествования элементы традиционной фантастики.

Но несмотря на это, героический эпос алтайцев отражает в широких художественных обобщениях подлинные исторические процессы и события, происходившие в жизни народа.

Как уже отмечалось выше, содержанием многих ранних сказаний алтайцев является борьба богатырей за создание семьи. Конечно, эта тема свойственна не только раннему эпосу, она имеется и в эпосе последующих эпох, но в период разложения первобытно-общинного строя она была одной из главных, поскольку борьба за создание семьи на данной ступени развития общества была борьбой не только за личную судьбу, а носила общественный характер, отражала прогрессивные стремления широких народных масс. Основание самостоятельной индивидуальной семьи в условиях, когда еще были сильны устои родового строя, сопровождалось острой борьбой против тех сил, которые этому препятствовали. Эпос воспевает героев, преодолевающих все трудности и препятствия ради добычи жены и учреждения семьи. Они отправляются в дальние поездки в поисках неведомой невесты (некоторые исследователи в этом видят отражение экзогамии), вступают в борьбу с преграждающими их путь разными чудовищами, сталкиваются с соперниками, выполняют трудные поручения родителей невесты, борются с ними, поскольку они не желают отчуждать свою дочь и пытаются убить героя. Все это совершается богатырем не ради покорения сердца какой-либо красавицы, а ради добычи именно жены, без которой не могла быть создана индивидуальная семья и, значит, не могло быть основано самостоятельное хозяйство этой семьи. Женщине придавалась большая роль в семье, так как она обеспечивала домашнее хозяйство, готовила пищу, шила и одевала членов семьи, рожала детей. Эпос показывает ее помощником, верным другом и умной советницей мужа.

Воспевание героических подвигов богатырей, учреждающих семью, в то же время является воспеванием освобождающейся от первобытной общины личности. Поэтому мы не случайно видим, что богатыри совершают свои подвиги именно тогда, когда выезжают из дому, когда оказываются на свободе, предоставляются самим себе. Они борются в одиночку, но их подвиги всегда имеют общественное значение, направлены на осуществление прогрессивных стремлений народной массы. Эпос подчеркивает личные качества и силу героя, его способности меткого охотника, умелого скотовода, прекрасного воина. Поэтому в богатыре

подобных сказаний нужно видеть не только человека ищущего жену для создания семьи, но прежде всего идеального героя эпохи, совершающего свои трудные подвиги во имя интересов народа. Женитьба и той (свадьба) лишь венчают подвиги достойного богатыря, являются как бы заслуженной наградой за богатырские деяния.

Сказания о женитьбе богатырей в алтайском эпосе представлены самыми различными сюжетами, но их можно по ряду общих черт разделить на несколько групп.

По-видимому, наиболее архаичными являются те сюжеты, в которых рассказывается о краже или хитром уводе богатырем в жены дочерей небесных светил и божеств. В приводившейся нами легенде о происхождении ту-гю мы видели, что герой женится на дочерях лета и зимы. В этом видно первобытное поэтическое мышление, которое не могло не отразиться и на эпосе. Следы влияния этого мышления видны в рассказах о добыче богатырями в качестве своих жен дочерей солнца, луны, неба, которые, впрочем, имеют облик людей, живут земной жизнью и страстями, именуются Күн-Кааном, Ай-Кааном и Тенери-Кааном. Их дочери обычно обладают чудесной способностью оживлять мертвых. Так, например, в сказании «Алтайн Саин Салам» погибшего богатыря оживляют и выходят за него замуж дочери Күн-Каана и Ай-Каана, хитростью приведенные к нему его сестрой.

В «Алтай-Бучае» богатырский конь камчы-дьерен крадет дочь Тенери-Каана, которая оживляет убитого сына Алтай-Бучая, становится женой богатыря и матерью его сына. То же самое мы видим в «Боролдой-Мергене» и других сказаниях.

В своем генезисе к глубокой древности относятся фантастические мотивы борьбы с разного рода чудовищами, выступающими обычно соперниками героя. Мифологические чудовища (позднее — злой бог Эршик и его духи) всячески препятствуют женитьбе героя, пытаются украсть невесту, вступают с богатырем в жестокую борьбу. Ярким образцом подобного рода сказаний может служить «Димей-Ару и Шимей-Ару». Здесь богатырь благополучно создает семью лишь после того, как отправившись в подземный мир, уничтожает злую старуху, пытающуюся украсть его невесту.

В сказании «Кан-Пудей» рассказывается, что одноименный герой, совершив ряд подвигов в борьбе с грабителями, едет к Тенери-Каану, чтобы жениться на его дочери Темене-Коо. Тенери-Каан говорит, что он вынужден был пообещать свою дочь страшному и грозному чудовищу Дылан-Бию. Кан-Пудей отправляется к змею, и, магическими действиями вызвав снегопад и сильный мороз, уничтожает его. Затем он сражается с другими соперниками, Узун-Калапом и Кыска-Калапом, также имеющими облик чудовищ.

То же самое мы видим в «Алтын-Коо» и других сказаниях.

В сказании Н. Улагашева «Ак-Бий и его семья» злые духи не только препятствуют созданию семьи, но нарушают уже учрежденную семью, унося души жены, детей богатыря, покушаясь и на него самого.

Образы богатырей и их подруг в подобных сказаниях также наделены многими сверхъестественными чертами: обладают магической силой, ясновидением, оборотничеством.

В дальнейшем развитии эпоса рассказы о женитьбе богатырей становятся более реальными и отражали действительно существовавшие в древности обычаи и обряды. Думается, что в виде пережитков от эпохи матриархата сохранились в эпосе такие мотивы, как выбор жениха

самой невестой (см. белге в «Козын-Эркеше», «Тектебей-Мергене» и других сказаниях), а также единоборство жениха и невесты. Последний мотив встречается, например, в шорском сказании «Ай-Маныс». Богатырь Чеек-Перген вступает в единоборство с богатыркой Кан-Кыс. После того, как богатырь одолел ее, она соглашается стать его женой:

«Кўжим ас тедир,
Мен саа парам тедир».
(«Сил у меня меньше,
Я выхожу за тебя замуж»)¹.

Но самым распространенным сюжетом в эпосе алтайцев является состязание женихов-претендентов на право взять в жены ту или иную невесту. Этот сюжет широко бытует в эпосе ряда народов Сибири, Средней и Центральной Азии. По-видимому, он отражает когда-то реально существовавший у этих народов общий обычай, который в виде пережитка, как народные свадебные игры, сохранился в современных свадебных обрядах алтайцев (конские бега, стрельба из лука, единоборство и т. д.).

В этих состязаниях испытывается сила и ловкость эпического героя. Он проявляет себя исключительно хорошим наездником, метким стрелком, могучим силачом.

В сказании «Боодой-Коо», записанном от А. Калкина, молодой богатырь показан прекрасным охотником, скотоводом и воином. Качества последнего он проявил в жестокой борьбе с грабителями. Богатырь одерживает блестящую победу и на свадебных состязаниях. Приехав в землю Караты-Каана Боодой-Коо видит пышные свадебные приготовления: лучшему из лучших богатырей и силачей каан желяет выдать свою дочь. Для участия на состязаниях прибыли «семьдесят каанов, царствующих на земле, шестьдесят богатырей, живущих на Алтае» и семиголовое чудовище Дьелбеген. Устраивается сначала байга. Участник байги Боодой-Коо, оставив всех соперников позади, догоняет мчащегося впереди на синем быке Дьелбегена и ударом плети убивает его быка. Дьелбеген, прибежав в стойбище каана, требует нового состязания. Устраивается соревнование в стрельбе из лука. Проиграв и здесь богатырю, Дьелбеген хочет взять верх в единоборстве, но Боодой-Коо поднял его до «синего неба» и разбил о скалу насмерть. Признанный победителем, Боодой-Коо берет в жены дочь Караты-Каана.

Этот сюжет в алтайском эпосе представлен в самых различных вариантах, но они отличаются лишь по количеству и видам состязаний (в «Козын-Эркеше» — прыжки со скалы верхом на лошади, в «Маадай-Кара» — поднятие скалы и т. д.), а смысл их остается один и тот же: богатырь добывает себе жену силой и ловкостью. «Сильные брали себе жен силою», — так определил характер этих сказаний один из сказителей.

Но иногда богатыри сами не участвуют в состязаниях, вместо них выступают их близкие друзья и родственники, также обладающие богатырской силой и ловкостью. Таким своеобразным, весьма интересным является сказание «Алтанн Саин Салам», опубликованное Радло-

¹ Здесь и в дальнейшем тексты не имеющих перевода на русский язык героических сказаний даются в оригинале с последующим подстрочным переводом, а тексты уже переведенных и опубликованных на русском языке произведений — без оригинала.

вым. В сказании создан обаятельный образ девушки — богатырки, которая из глубокого чувства любви к погибшему брату Алтаину Саину Саламу совершает чудесные подвиги. Услышав о гибели брата, она находит его тело, горько и безутешно плачет, затем обращается к скале:

Ачык кайа, ачыла бер,
Јагыс акымды сугуп салайын!
Јылым кайа, јарыла бер,
Јагыс акымды сугуп салайын!
(Откройся, скала открывающаяся,
Единственного брата я спрячу!
Расступись скала гранитная,
Любимого брата я спрячу!)

Скала расступается, и девушка прячет тело брата от хищных зверей и птиц. Затем, переодевшись в богатырские доспехи брата, она отправляется сватать дочерей Күн-Каана и Ай-Каана, участвует в соревнованиях по стрельбе из лука. Выпускная стрелу, она заговаривает ее:

Оймок туткан колымды
Ойыш-мыйыш этпегер!
Ийне туткан колымды
Ийиш-мийиш этпегер!
Мен адып јаткан јок,
Алтын Саин Салам адып јат.
(Пальцы мои, носившие наперсток,
Пусть не задрожат!
Руки, державшие иголку,
Пусть крепкими будут!
Это не я натягиваю лук —
Алтаин Саин Салам стреляет).

Одержав победу, сестра приводит к мертвому брату дочерей светил, которые его оживляют и выходят за него замуж.

В «Кокин-Эркее» рассказывается, что в то время, когда богатырь совершал героические подвиги в борьбе с обидчиками народа, его железно-чубарый конь, решив подыскать для него невесту, стал без седока участвовать в устраиваемых ханами байге. Кокин-Эркей, приехав в стойбище Ак-Каана, узнает:

Не первый день уже той идет,
Много славных богатырей
В бега пускали своих коней.
Тому, чей конь прибежит вперед,
Дочь свою в жены хан отдает.
Скакун неизвестный всех победил
Лучших коней он опередил.
Кто владеет этим конем —
Никто не слышал, не знал о том.

То же самое он слышит в стойбище хана Боро-Телтея. Лишь в конце богатырь узнает, что это его железно-чубарый конь проделывает такие штуки, чтобы его хозяин мог избрать себе жену.

Наряду с состязаниями женихов также весьма распространенным в алтайском эпосе является сюжет добычи жены путем оказания богатырем услуг, выполнения поручений (айбы), которые даются тестем. Думается, что этот сюжет также возник на реальной почве и отражает тот этап развития общества, когда заинтересованность в накоплении личного имущества, богатства значительно усилилась. Родители невесты, отдавая свою дочь в жены, стремятся извлечь из этого материальную выгоду, получить выкуп. Представления о калыме в раннем эпосе еще нет (оно возникает несколько позднее и также отразится в эпосе), но выполняемые богатырем поручения, которые должны обогатить тестя, создать в его стойбище изобилие скота и имущества, и есть своеобразный выкуп за невесту. Тесть обычно просит богатыря привезти в его стойбище того или иного хозяина стихии или какой-нибудь его атрибут, от которого будто зависит увеличение поголовья скота, или украсть у богов или духов какой-либо предмет, считающийся дающим благополучие и счастье его обладателю (эргине).

Так, например, в том же радловском сказании «Кан-Пудей» будущий тесть соглашается отдать свою дочь богатырю лишь тогда, когда он привезет в его стойбище хозяина моря — синего быка, имеющего сто сорок клыков, для слученя с ним яловых коров, затем трех медведей, затем барса, Кер-Балыка, золотошерстого андалма. В сказании «Алтай-Буучай» (запись Никифорова) тесть просит богатыря Эрке-Мендура привезти ему клыки чудовища кара-кула. Подобные же требования предъявляют к богатырям родители невест в сказаниях «Когутей», «Малчы-Мерген» и других.

Богатыри обычно не отказываются выполнить поручения, хотя бы это им угрожало гибелью. Совершаемые ими при этом подвиги становятся испытанием их силы и ума, показывают их героические черты. Но эпос отрицательно оценивает поступки тестя, вменяющего в обязанности жениха выполнять такие поручения, ибо они направлены не на осуществление интересов народа, а на обогащение отдельных лиц. Поэтому образы родителей невесты в эпосе представлены как образы жадных и коварных людей. Богатыри их злоумышленные задания выполняют, но это оборачивается впоследствии бедой на собственную голову самих родителей невесты.

Кан-Пудей, приведя синего быка в стойбище тестя и привязав его к железному столбу, уезжает на отдых. Бык своим страшным ревом пугает все живое. Тесть с женой в страхе забиваются под кровать, там испражняются, у них отнимается дар речи. Тесть снова вызывает богатыря и просит отпустить на свободу приведенное им чудовище. Отпущенный бык глотает целый табун лошадей тестя и уходит восвояси. Так же происходит и тогда, когда богатырь приводит других чудовищ. Тесть вместо обогащения, наоборот, попадает в беду. Срывая зло на богатыре, тесть пытается убить его, но и здесь победа остается на стороне героя.

В некоторых сказаниях, например, в «Тектебей-Мергене», тесть направляет героя не к хозяевам стихий, а заставляет принять участие в набеге, совершаемом им. Богатырь и здесь проявляет свое превосходство над богатыми и алчными каанами, одерживает победу над ними.

В подобных сказаниях мы чувствуем их направленность против нарождающегося и усиливающегося сословия племенной знати, сосредотачивающей в своих руках богатство.

Эпические сказания на тему о добыче жены и учреждении семьи, сложенные в давнюю эпоху распада первобытно-общинного строя, бытовали в народе в течение нескольких веков, принимали на себя новые наслоения последующих исторических эпох, переосмысливались идейно, видоизменялись художественно. В этом процессе следует отметить как главную черту то, что в сказаниях стали усиливаться социальные мотивы, обусловленные дальнейшим развитием имущественного неравенства и обострением классовых противоречий в эпоху наступления и развития феодализма. Если прежде достойным невесты считался тот, кто проявил свои богатырские качества, то впоследствии это не стало решать вопроса женитьбы героя. Перед героем встало новое препятствие — богатство, которое стало приниматься в расчет родителями невесты. Народный богатырь, не имеющий такого богатства, чтобы жениться, естественно, вступает в борьбу с богатыми соперниками и будущим тестем. Борьба с ними наполняет прежние сказания новым идейным содержанием, придавая эпосу острую социальную направленность. Эта борьба становится уже борьбой между бедными и богатыми. Такими, например, улагашевские сказания «Козын-Эркеш», «Көзүйке».

В «Козын-Эркеше» молодой богатырь, узнав из «книги судьбы» имя своей суженой невесты Байым-Сур, оказавшейся дочерью Караты-Каана, собирается в дальний путь. Мать богатыря говорит ему:

В черной бедности выросли мы,
Как же дочь хана возьмем?
Караты-Каан — жестокий хан,
Сватовство твое за насмешку примет.
В другом месте невесту ищи.
Среди народа, сын мой,
Неужели подруги не найдешь?

Но богатырь отправляется искать ту, с которой совместная жизнь предначертана судьбой. Приехав в землю Караты-Каана, он узнает, что его невесту сватает богатырь и могущественный Алтын-Сабар, а ее отец рад иметь его зятем. Козын-Эркеш сначала одерживает победу на состязаниях во время тоя, затем крадет свою возлюбленную и увозит. Караты-Каан, Алтын-Сабар и второй соперник — Кодур-Уул преследуют их, настигают и вступают в битву. Козын-Эркеш и Байым-Сур, отстаивая свою любовь друг к другу, храбро сражаются с их войсками и одерживают победу.

Борьба жениха со своей матерью, жениха и невесты с родителями последней в этом сказании, как и во многих других подобных случаях, отражает стремление молодых людей решать вопрос о создании своей семьи самостоятельно, а не по воле и желанию родителей. Если Караты-Каан видит счастье семьи в материальной стороне — богатстве, то молодые противятся этому взгляду и стремятся строить свое счастье на основе любви.

В сказании «Көзүйке» женитьба героя также тесно переплетается с борьбой против богатых феодалов. Көзүйке и Баян помолвлены еще в детстве. Но семья Көзүйке после смерти его отца впала в нищету, а родители Баян стали богатыми. Отец Баян Караты-Каан отказывается от своего обещания выдать дочь за Көзүйке и перекочевывает в другое стойбище. Көзүйке, возмужав, становится могучим богатырем, который вступает в борьбу с Караты-Кааном и со своим соперником — богатырем

баем Санысканом. И хотя борьба кончается трагической гибелью влюбленных, мы видим, что победа остается на их стороне. Караты-Каан и Саныскан, пытавшиеся разъединить Козүйке и Баян, оказались бессильными перед их прекрасной любовью, основанной на высоких личных качествах и достоинствах героя и героини. Козүйке и Баян, и мертвыми не пожелавшие расстаться, превратились в две скалы, ставшие рядом.

Сказание «Козүйке», хотя оно и содержит некоторые черты, присущие более древнему тюркскому эпосу, сложено, по данным казахских исследователей, примерно в XVI веке. Эпос этого периода по своим жанровым особенностям уже несколько отделяется от прежних чисто героических сказаний, принимая черты героико-романического характера, свойственные эпосу феодального средневековья.

У алтайцев, еще не освободившихся окончательно от идеологии первобытно-общинного строя, в период развития феодализма наряду с продолжавшимися бытовать прежними героическими сказаниями, создавались новые сказания о женитьбе богатырей, которые носили сказочно-героический характер, с развитыми фантастическими элементами. Таковы, например, сказания «Малчы-Мерген», «Когутей», «Юскус-Уул», «Боролдой-Мерген» и другие. В них еще сохраняются традиционные мотивы эпоса предыдущего периода, но основные сюжеты и образы их характеризуют эпоху обострившихся классовых противоречий и борьбы.

В «Малчы-Мергене» изображен бедняк Малчы, байский пастух, который жестоко угнетался и эксплуатировался хозяином. Бай Айбычи велит слугам переломать пастуху ноги и оставить его вдали от стойбища лишь за то, что тот осмелился попросить коня, чтобы перегнать байские отары на другое место. Малчы, исцелившись «живой травой», попадает в стойбище Арслан-Каана, где в это время происходил той, на который съехалось много богатых и могучих женихов. Арслан-Каан выдает замуж свою младшую дочь Ак-Шанкы. Он при этом ставит следующее условие:

Каждый на той приехавший,
Зятем стать моим думающий,
Песню мне должен спеть.
Тот, кто песней своей сумеет
Сердце мое размягчить,
Из глаз моих слезы вызвать,
Красивой песней душу растрогать, —
Тот младшую дочь получит,
Того своим зятем сделаю!

Много молодцов в пении состязалось, много певцов сменилось, но никто не мог своей песней растрогать хана. Тогда вышел в изорванной шубе Малчы и запел.

Когда эта песня зазвучала,
На мертвых сухих деревьях
Листва зеленая распустилась,
На земле, иссушенной и каменистой,
Цветы чудесные расцвели.
Песней Малчы растроганные,

Старые люди печали свои оплакивали,
Молодые от счастья смеялись...
Мрачный Арслан-Каан, умилившись,
Украдкой слезу утер.

Арслан-Каан, желающий выдать дочь за богача, отменив свое условие, предоставляет выбор жениха самой невесте. Ак-Шанкы своим мужем избирает бедняка Малчы. Разгневанный каан выгнал дочь со стойбища.

Далее сказание повествует о разгоревшейся между богатырем Малчы и кааном борьбе. Прекрасно рассказанные эпизоды охоты показывают физическое и моральное превосходство бедняка над богачами. Малчы в конце сказания побеждает самого грозного Арслан-Каана и бывшего своего хозяина — бая Айбычи.

То же мы видим в замечательном сказании «Когутей», в котором резко подчеркивается социальное неравенство между феодалами и бедняками. Сын бедного старика Когутея—Бобренок, побывав во владениях Караты-Каана, рассказывает о нем:

В ногах синего моря о ста заливах,
На вершине черной горы со ста водопадами,
Живет Караты-Каан, едущий на вороном иноходце.
Я у него во владениях побывал.
Его скот на Алтае не вмещается.
Его счастье,
Как река течет.
Богат он,
Могущественный начальник народов.

Бобренок просит отца сосватать за него его дочь Темене-Коо. Отец приходит в ужас: не сам ли Бобренок говорит о несметных богатствах каана?

А у нас
Не из чего пищи приготовить,
А у нас
Соли не хватает,
Нет у нас скота вскормленного, —

говорит старик. Но Бобренок обладает чудодейственной силой. Он превращает воду в араку и, налив в тажууры, посылает отца сватать дочь каана. Караты-Каан, услышав о цели приезда Когутея, сильно разгневался и велит слугам тело старика разрубить на две части, навьючить на его синего быка и отправить домой. Но Бобренок, сложив обе части тела старика, оживляет его и снова посылает сватать Темене-Коо. Прежде робкий и пугливый Когутей теперь едет к хану, «издавая богатырские крики». Он, войдя во дворец, не снимает шапки, смело садится рядом с ханом и уже не просит, а требует отдать за его сына младшую дочь. Напуганный до смерти Караты-Каан соглашается отдать Темене-Коо, но замышляет против богатыря коварство. Мудрая жена Бобренка открывает злые и коварные замыслы отца, желающего убить богатыря. Его замыслы оборачиваются против него. Бобренок перед тем, как расправиться с Караты-Кааном и с его шестью богатырми зятьями, говорит им:

Червивые поганцы, на убийствах набалованные,
Червивые трусы, на убийствах людей закоренелые,
С вами счеты хочу свести!

Такую же борьбу с богатым баем Санысканом ведет пастух Юскус-Уул в одноименном сказании. Он чудесным образом добывает себе красавицу-жену, но Саныскан всяческими хитростями хочет отнять ее у бедняка. Юскус-Уул со своей умной женой одурачивает бая и уничтожает его.

В этих произведениях рассказы о женитьбе богатырей становятся не самодовлеющими, а играют уже подчиненную роль, служат средством раскрытия основного идейного содержания—классовой борьбы между богатыми и бедными. В них мы уже видим отражение классовой ненависти трудового народа к эксплуататорской верхушке. Образы богатей представлены как образы грозных, жадных, глупых и трусливых людей. Им противостоит трудолюбивый, сильный и мудрый бедняк, мечтающий о чудесном избавлении от бедности, о счастливой жизни без эксплуатации и угнетения. Но тем не менее идеи создания счастливой, трудолюбивой, верной семьи продолжают в них занимать важное место.

В сказаниях о женитьбе богатырей наряду с образами идеальных народных героев, совершающих героические подвиги во имя искоренения всех зол и несправедливостей на земле, обладающих высокими нравственными и физическими качествами, созданы прекрасные героические образы женщин, положение которых, в противоположность их угнетенному положению в самой действительности в эпоху феодализма, свободно и высоко. «Героизм женщины, как и ее высокое положение в обществе и семье, — пишет Л. П. Потапов, — нужно рассматривать как отражение в эпосе ранних стадий эпохи родового строя, когда положение женщины в реальной жизни общества было именно таким!»¹ Надо сказать, что такие героические образы женщин создавались и в сказаниях эпохи развития раннего феодализма. Они являлись здесь как бы отражением той борьбы, которая была направлена против наступающего семейного и общественного закабаления и принижения женщины феодальным строем. В ряде сказаний мы видим, что женщины, отстаивая свою свободу, выступают вместе с богатырями против богатых каанов, совершают героические подвиги в борьбе с ними. Так, например, в «Козын-Эркеше» героиня Байым-Сур выступает вместе с богатырем в битву с войсками своего злобного отца.

На бело-игреневом коне
Байым-Сур красавица скачет.
Головы отцовским войскам
Черными ножницами состригает.

В борьбе с противниками женщины помогают богатырям умом, прозорливостью, находчивостью. Говоря об эпосе народов Сибири, В. Гитов по этому поводу писал: «Мудрость ставится выше силы меча... не один непобедимый побеждался слабой женщиной только силой мудрости»².

¹ Л. П. Потапов. Героический эпос алтайцев. Советская этнография. 1949, № 1.

² В. Гитов. Богатырские сказания минусинских татар.

Невесты и жены богатырей всегда преданы и верны жениху, мужу и семье. Замечательным образцом произведений о взаимной верности и преданности мужа и жены является сказание «Алпомыш», получившее столь широкое распространение у тюркоязычных народов.

Женщина в эпосе всегда трудолюбива. Она мастерица шить одежду, готовить вкусную пищу и напитки. Когда женщина сошьет одежду, на ней бывает «не видно швов», если отведать еду, приготовленную ею, «семьдесят лет» люди бывают сыты. Причем эпос подчеркивает, что этими прекрасными трудовыми качествами обладают не жены феодалов, а простые женщины — представительницы трудового народа.

Наряду с невестой (или женой) в сказании постоянным женским персонажем является сестра богатыря, о которой так же рассказывается с большой теплотой и глубоким лиризмом («Алтаин Саин Салам», «Темир-Санаа», «Кокин-Эркей» и др.):

«Один огонь в наших глазах горит,
Одна кровь в наших жилах течет».

или:

«В одном чреве мы с тобой находились,
Узкую люльку делили с тобой».

Таковы слова богатыря, обращенные к ней.

Эпоха разложения первобытно-общинного строя обусловила возникновение героических сказаний не только на тему о борьбе за учреждение семьи, но вызвала к жизни и те сказания, в которых богатыри, выражая и осуществляя прогрессивные стремления народа, выступают против такого общественного зла, как войны и грабежи.

Разложение первобытно-общинного строя характеризовалось постоянными войнами и набегами, совершаемыми одним родом или племенем против другого. Эти войны и набеги предпринимались по инициативе выделяющейся и отчуждающейся от массы аристократической верхушки, во-первых, с целью собственного обогащения, ибо «львиная доля» добычи всегда шла предводителям, во-вторых, для избежания различных бунтов и столкновений, возникавших на основе противоречий между племенной аристократической знатью и народом. «Знати приходилось,— пишет С. В. Киселев,— очень считаться с отношением остального общества к развивавшемуся имущественному и социальному неравенству. Еще нужно было в интересах самой знати поддерживать традиционную сплоченность первобытно-общинного строя. В качестве «общественной связи» это государство (государство ту-гу. — С. С.) использовало рабительскую войну, дарившую всех надеждой на возможность удачи, успеха и обогащения». Подобные войны и набеги с целью угона скота, увода военнопленных в рабство происходили на протяжении нескольких веков. Они были характерны и для эпохи ранних кочевников Алтая (IV—II вв. до н. э.) и тугуйцев (V—VII вв.), и для эпохи господства различных чужеземных орд, наступившей после падения тюркского каганата. Различные племена Алтая совершали военные набеги из своих горных гнезд на ближайших соседей, но больше, как видно из истории, подвергались сами нападениям со стороны других племен (хунну, сянь-бийцев, жужан, уйгуров, киданей).

Естественно, что эти войны и грабежи и постоянное стремление

¹ С. В. Киселев. Ук. соч., стр. 487.

народа к освобождению от них не могли не отразиться в героическом эпосе алтайцев.

Племенная знать, заинтересованная в войнах, насаждала в массе воинственный дух против других племен. Китайская летопись отмечает, что у древних кочевников Алтая считалось за славу умереть на войне и за стыд кончить жизнь от болезней¹. Нет сомнения в том, что этот дух насаждался и с помощью эпоса, слагавшегося в среде родо-племенной знати и воспевавшего военные набеги и грабежи. Так, например, в записанном Радловым сказании «Битва Кан-Пудея с двумя Моосами» богатырь-воин о себе заявляет: «Я езжу с богатырями потягаться, с силачами побороться». А герой сказания «Кан-Перген» делает следующий вызов своему противнику: «Давай поборемся и подеремся, померяемся силами. У кого окажется силы больше, тот пусть убьет малосильного и завладеет его народом и скотом». Подобные эпические произведения, в которых воспеваются культ силы и богатства, набегов и грабежей, имеются и в публикациях Вербицкого. В одном из его сказаний богатырь, например, говорит следующее: «На тридцатом небе друг мой Алтын-Мокё, я поеду сражаться с ним, отобью у него жену и скот».

Но у народа было свое мнение относительно войн и набегов, и именно оно послужило основой тех прогрессивных идей, которые выражены в подлинно народных героических сказаниях. В них богатыри выступают не грабителями чужого добра, а, наоборот, они отражают набеги, борются с захватчиками, стремятся создать мирную жизнь скотоводам и охотникам.

В героическом эпосе алтайцев правдиво показан характер родо-племенных войн и набегов. Они совершались исключительно для ограбления, угона скота и увода военнопленных с последующим обращением их в рабство. Рабство в возникающем новом общественном строе (дофеодальном) стало занимать важное место. Ранний героический эпос отражал именно эти войны, в результате которых побежденные уводились в плен и превращались в рабов-кулов, а их скот становился собственностью победителя. Мотивы обложения данью в раннем эпосе пока еще не встречаются, они придут позднее и будут характеризовать эпоху сложения уже государственных объединений различных орд и племен, эпоху усиления феодализма.

В героическом эпосе захватчиками и грабителями изображаются не сами племена, а их предводители — кааны. Они всегда характеризуются как любящие убивать и грабить.

Аг ълтүрип амтажыган,
Эр ълтурип эримжиген.
(Колоть лошадей повадился,
Убивать людей привыкли.)

Нападение и грабеж, убийство и злодеяние — постоянное занятие каанов. Они не дают покоя другим каанам и богатырям, стремятся покорить и подчинить все роды и племена. Герои эпоса выступают именно против таких каанов, освобождают уведенных в рабство, создают условия для мирной жизни и созидательного труда. Эти положитель-

¹ Л. П. Потанов Очерки по истории алтайцев, Новосибирск, 1948, стр. 105

ные герои также именовались каанами. Термин каан, как известно, лишь впоследствии стал обозначать феодального кана, а прежде им называли вождей — предводителей родов и племен. Об этом совершенно верно пишет А. Н. Бернштам в своей работе «Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрок с VI по VIII в.»: «Термин *gavan, gaan* встречается в самых различных контекстах, но он связан с определенным родом или племенем»¹. Так же указывал еще прежде Б. Я. Владимирцов в отношении монголов XIII века: «Часто, особенно во время войны, больших облавных охот и т. п. племенные советы выбирали вождей-предводителей, которые и в мирное время продолжали оставаться вождями. Их обыкновенно называли хаанами»².

В образе положительных геросов-каанов выражались мысли народа о мудрых и сильных предводителях — вождях. Разумеется, кааны эпические и кааны действительные были далеки друг от друга. В самой действительности кааны уже социально экспроприировали сородичей и соплеменников, превращались в господствующее эксплуататорское сословие. Единство интересов главы рода или племени (эля) и народа становилось иллюзией. Но народ пока еще не мыслил себе политического устройства без предводительства каанов. Эпические кааны, воплощающие мысли народа об идеальном предводителе, изображены сильными и мудрыми богатырями, управляющими народом. Они проявляют большую заботу о народе, выбирают места для перекочевков, где больше сухих дров, обильны травы, много воды.

Одындуга юнын салат,
Одорлуга малын салат.
(Где много дров—народ поселяет,
На богатые пастбища скот перегоняет.)

Эпос всегда подчеркивает в этих героях трудовые качества прекрасных скотоводов и охотников. Но основной их долг—охранять и защищать народ от нападения. Богатыри подобных сказаний выступают именно защитниками и освободителями народа.

Героические сюжеты таких сказаний разнообразны и не похожи друг на друга, но большинство их однотипно в своем построении:

1. Противник нападает на стойбище родителей во время малолетства героя или в его отсутствие, когда он находится на охоте, на войне или в поисках невесты.

2. Противник уводит в плен родителей (друзей) героя и мирно живущий народ, разграбляет стойбище, угоняет скот.

3. Малолетний герой, спрятанный во время набега, подрастает или герой возвращается из дальней поездки и видит: где стояли юрты — крапива растет, где бродил скот — густая трава выросла.

4. Он узнает об имени грабителя из письма, оставленного родителями, или от людей, случайно оставшихся в живых от набега, или от коня.

5. Герой едет по следам противника, преодолевая на пути различные препятствия.

¹ А. Н. Бернштам. Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрок с VI по VIII в., М.-Л., 1946, стр. 99.

² Б. Я. Владимирцов. Общественный строй монголов.

6. Приехав в стойбище противника неузнанным, обычно в образе плешивого Гастаракая, он видит, что его родители превращены в рабов-кулов, пасущих каанский скот, остальной народ также подвергается насилию и гнету.

7. Затем следуют сцены поединка или сражения, освобождение родителей и всего народа, уведенного в плен.

8. Освобожденный народ благодарит богатыря и избирает его своим кааном.

Такого рода сюжет наиболее полно представлен в записанном Радловым сказании «Кан-Пудей» и сказании А. Калкина «Маадай-Кара». Несколько неполно и наряду с другими сюжетами он представлен в сказаниях «Ак-Каан», «Кан-Толо», «Кан-Сулутай», «Кара-Маас», «Темир-Санаа» и других. Однако одинаковая последовательность развертывания сюжетов этих сказаний не делает их целиком похожими друг на друга. В своих поэтических деталях каждое сказание есть самостоятельное произведение. Близость их сюжетов не всегда говорит о том, что они являются вариантами одного и того же сказания, а объясняется чаще тем, что они вызваны к жизни одинаковыми, неоднократно повторявшимися историческими фактами и событиями.

В сюжеты, художественно обобщающие реальные события, вплетались некоторые фантастические рассказы о борьбе с чудовищами — помощниками каанов (иногда и сами кааны выступают в образе чудовищ и богов), о поисках богатырем души противника, оживлении героя и т. д. Но самые главные линии сюжета являются реальными и отражают в своей художественной форме народные стремления к мирной трудовой жизни. Центральными эпизодами в этих сказаниях являются героические сражения и поединки богатырей с противниками. Они всегда изображены гиперболически, но как раз гиперболизм подчеркивает величие подвига богатыря-воина.

Богатырь, встретившись с противником, обвиняет его в грабеже и злодеяниях, предлагает ему оружие для поединка. Обычно они сначала стреляются из лука. Стрела, пущенная противником, отскакивает от героя, как от камня. Зато «живая стрела» богатыря не только поражает врага, но, пролетев сквозь его тело, продолжает лететь дальше, сжигая все на своем пути. Богатырский конь догоняет стрелу и хватается зубами, вернувшись к хозяину, упрекает его:

Неосторожный мой друг,
Зачем с такой силой
Стрелу выпускаешь?
Кос-как я ее догнал.
Молодое тело мое
В погоне совсем ослабло,
Сила моя истощилась.

(«Темир-Санаа»)

Бывает и так, что стрела богатыря тоже отскакивает от груди врага (от железной кольчуги), тогда они летят навстречу друг к другу, колют пикой, рубят мечом или саблей, вступают в единоборство.

В основе темы единоборства, по нашему мнению, лежал древний реально существовавший обычай азиатских народов, с которым, как

Тогда богатырский конь выносит его с поля боя и, окуная в холодную реку, приводит в сознание.

Образ богатыря-воина не полон без его богатырского коня. Богатырь, обращаясь к своему коню, всегда говорит:

Озүп жүрзем — канадым,
Оло берзем — койлоом.
(Когда я живу — ты крылья мои,
Когда умру — ты мой койлоо.)

Словом «койлоо» называли боевого коня, которого погребали в могилу вместе с хозяином. Современные археологические раскопки свидетельствуют о существовании этого обычая у древних тюрок Алтая. Кличка коня, как отметил Н. К. Дмитриев, становится как бы фамилией героя и всегда произносится вместе с его именем:

Темир-боро атка минген
Темир-Бокё баатыр...
(Темир-Беко богатырь,
ездящий на железно-сером коне...)

или:

Ак-боро атту Ак-Тайчы...
(Ак-Тайчы, ездящий на сером коне...)

Богатырский конь является мудрым и прозорливым советником и помощником богатыря, участвует во всех героических подвигах своего хозяина.

В образах богатырей-воинов воплощены идеи защиты народа от захвата и грабежей. Поэтому богатыри, пока не уничтожат грабителей, не освободят рабов-кулов, не знают отдыха. Жена богатыря Кара-Мааса упрекает мужа за то, что он не сидит дома, постоянно сражается. На это богатырь отвечает:

Когда кони на гриву' падают,
Богатыри головы на рукава кладут,
В айле с женой сидеть
Я. Кара-Маас, не могу.

Алтайские богатыри честны и бескорыстны. Борясь за общенародное дело, они не думают лично обогатиться, отказываются от чужого добра, говоря:

Чужая шуба дурно пахнет,
Чужой конь всегда потест.

Героические подвиги богатыря—защитника народа, всегда трудны, требуют огромного напряжения сил, смелости и храбрости, беспредельной любви к своей родине и народу, жгучей ненависти к захватчикам и грабителям. Алтайские богатыри наделены всеми этими качествами.

Героические сказания о борьбе с захватчиками и грабителями сложились не только в дофеодальный период, но и в период развития феодализма, особенно с XIII века, когда Алтай после завоеваний Чингисхана вошел в состав феодального государства монголов, а затем —

Джунгарии. Алтайцы с этого периода все сильнее попадали в феодальную зависимость от монгольских и джунгарских ханов, становились их крепостными скотоводами и платили им дань, взимание которой никогда не проходило мирно, а носило характер военного набега. Политическая власть на местах находилась в руках монгольских и джунгарских ставленников, которые также беспощадно ограбляли народ. Например, об алтайских зайсанах—ставленниках джунгарских ханов и князей, Л. П. Потанов пишет следующее: «Зайсаны были исключительно богатыми людьми. Они являлись вассалами джунгарского хана. Зайсаны имели в своем распоряжении вооруженные отряды и военные дружины. Это позволяло им увеличивать свое богатство при помощи военных набегов, сопровождавшихся грабежом скота, имущества, разорением жилищ и уводом пленных с обращением их в рабство».¹

Гнет монгольских и джунгарских, а также собственно-алтайских феодалов, их продолжавшиеся в течение нескольких столетий грабительские набеги, несомненно, также получили отражение в героическом эпосе.

В эпоху развития феодализма в народном сознании племенные вожди — кааны уже предстают не защитниками интересов народа, а грабителями народа, социальными врагами. Они уже не являются родо-племенными вождями (хотя по форме и оставались ими), а становятся богатыми феодалами, от которых в крепостной зависимости находились скотоводы. Поэтому-то и появились в эпосе в этот период распротравленные мотивы противопоставления народных богатырей и каанов. В образах народных богатырей все более и более подчеркиваются демократические черты. Таковы, например, Алтын-Бучай, Кокин-Эркей — герои одноименных сказаний. Вытесняя термин каан, связанный уже с господствующим феодальным сословием, сказители заменяют его терминами баатыр, алып, мерген, бөккө, кезер. Это все бытовые термины, обозначающие народных героев. Они не управляют народом, но верно служат ему. В «Кокин-Эркее» говорится, что богатыри дают клятву на служение народу, обещают всегда и везде стоять за него. Кокин-Эркей, когда ханские слуги хотели его ввести во дворец, держа под руки, заявляет, что он не хан, плетью разгоняет их. Алтай-Бучай также не является правителем. Он — простой скотовод и охотник, живущий своим трудом, богатырь, стоящий на страже свободолюбивого трудового народа. Одно имя его заставляет дрожать от страха феодалов Араная и Шараная, которые покорили и обложили данью «семьдесят каанов», т. е. родов и племен. Но вот однажды, отправившись на охоту, он не возвратился домой к назначенному сроку. Дочь богатыря Дьаран-Чечен и жена Эрмен-Чечен, решив, что богатырь не возвратится, посылают ханам Араная и Шараная письмо, в котором извещают, что Алтай-Бучай погиб и его имущество, жена и дочь остались без хозяина.

Алчные и жадные Аранай и Шаранай отправляются в стойбище Алтай-Бучая, чтобы разграбить его имущество, увести жену и дочь. Но оживить погибшего богатыря помогает сама старуха мать-земля. Алтай-Бучай, вступив в битву с Аранаем и Шаранаем, одерживает над ними победу. Перед тем, как уничтожить врагов, Алтай-Бучай говорит им:

¹ Л. П. Потанов. «Очерки по истории алтайцев», стр. 161.

В течение шести поколений
Алтаю покоя вы не давали,
Мирно живущих людей
Со стойбищ вы угоняли...
За все теперь отвечайте!

Это обвинение феодалам, предъявленное устами богатыря,— обвинение всего трудового народа. В подвиге богатыря выражены стремления народа к освобождению от угнетения и рабства, от произвола и жестокостей. Алтай-Бучай, уничтожив феодалов, предоставляет возможность освобожденному народу устроить свою жизнь по своему усмотрению и желанию. Но, как и прежде, народ в эту эпоху не мыслил свою политическую жизнь без вождя-предводителя. Поэтому он избирает вождем своего освободителя, только на этот раз вышедшего уже из своей, народной среды.

В других сказаниях, например в «Алып-Манаши», богатырь, освободив полоненных, предоставляет им возможность вернуться в родные стойбища:

Теперь вы свободны.
На свои луга скот свой гоните,
В родные места
Семьи свои ведите.

Борьба богатырей против набегов, освобождение уведенных в неволю и превращенных в рабов-кулов трудовых людей, заступничество за народ есть не только отражение борьбы против чужеземных и собственных захватчиков и грабителей, но и классовой борьбы на Алтае. Идеи классовой борьбы, пронизывающие героические сказания, возникли не просто и не случайно, они суть отражение и орудие действительной борьбы трудового народа со своими эксплуататорами и угнетателями.

Богатыри, освобождая от неволи ханских слуг и рабов, выступают против эксплуатации их труда и сосредоточения богатства в руках феодалов. Поэтому они, уничтожив ханов, раздадут их скот и имущество народу.

В сказании «Келер-Куш» говорится о борьбе богатыря также против принудительного набора ханами воинов-охранников из народа. Хан отправляет своих приближенных по Алтаю, чтобы они привели лучших молодых из народа для несения феодальной повинности охранять ханский дворец. Приближенные приводят силача Алтын-Эргека и привязывают его на цепь у ханских дверей. Племянник Алтын-Эргека Келер-Куш, уничтожив хана, освобождает дядю.

В «Алтын-Тууди» рассказывается, что хан, намереваясь сделать нападение на другого феодала, шлет приближенных к своему пастуху Оленчи, чтобы тот немедленно явился с конем и вооружением и принял участие в набеге. Вместо старика Оленчи едет его младшая дочь Алтын-Тууди, которая после набега вступает в борьбу с самим ханом и побеждает его.

В героическом эпосе алтайцев отражены также мотивы борьбы за уничтожение феодальной собственности на охотничьи угодья, за сво-

бодный охотничий промысел в богатой зверем и дичью алтайской тайге. Эти мотивы содержатся не в одном, а в нескольких сказаниях.

В «Сай-Солоне», например, рассказывается, что хан Кара-Кула, встретив в тайге старого охотника Каралдай-Мергена и увидев его добычу, отобрал ее и так сильно ударил старика, что тот перелетел через «несколько гор». Сын Каралдай-Мергена, Сай-Солон, приехав на расправу с ханом, говорит ему:

От старости одряхлевшего
Отца моего
За что ты бил?
Черную лису с мягкой шерстью,
Черного бобра
С теплой шерстью
Зачем ты у него отнял?
Старого человека ты обижаешь,—
Где твой ум?
Чужую добычу присваиваешь, —
Где твоя совесть?

Запрещение охотиться в ханских лесах служит основной причиной конфликтов между ханами и охотниками и в таких сказаниях, как «Темир-Санаа», «Очи-Бала» и др. В «Темир-Санаа» ханы Эки-Деек, поймав в принадлежащей им заповедной тайге детей охотника Айачи, осматривающих натянутые на зверей луки, насильно уводят Айачи и его жену в рабство. (В «Очи-Бала» так же поступает бий Кан-Таади (уводит в рабство сестру охотника). Борьба богатырей с ханами в данном случае направляется не только на освобождение людей, превращенных ими в своих рабов, но и на то, чтобы уничтожить феодальную собственность на охотничьи угодья, о существовании которой в эпоху джунгарского господства свидетельствуют Монголо-ойратские законы 1640 г.¹ В записанном нами от телеутского сказителя Ф. Н. Чолухоева сказании «Юч кулакту ай кара ат» обращает на себя внимание борьба богатыря против феодальной собственности и на пастбищные угодья. Богатырь Кара-Тас со своим народом перекочевал на свободные места с пышными травами, чистой рекой и густым лесом. Но эти места оказались собственностью феодалов — братьев Алтын-Чарка и Кумуш-Чарка. Последние, услышав о перекочевке Кара-Таса, приезжают к нему и требуют немедленного освобождения их пастбищ.

Бистин јадатан јерге
Кемнен сурап, кел јаттыг, Кара-Тас?
Јакшылап јанатсан, качып јан,
Јанбазан, канынды јайарыс.
(У кого ты, Кара-Тас, разрешение спросив,
Перекочевал на наши земли?
Уходи отсюда по добру по здоровью,
Если останешься — кровь твою прольем.)

¹ К. Ф. Голстунский. Монголо-ойратские законы 1640 г., СПб, 1880, стр. 40.

Но Кара-Тас не признает их хозяевами этих земель и отстаивает свое право свободно кочевать.

Весьма ярко и сильно классовая борьба бедняков со своими эксплуататорами и угнетателями отражены в сказочно-героическом эпосе.

В упоминавшемся нами сказании «Малчы-Мерген» изображен богатый бай Айбычи.

Шестьдесят кюдючи
Табуны коней его стерegli,
Пятьдесят чабанов
За отарами бая ходили,
Тридцать пастухов
Стада бая пасли.
Пышнотравые пастбища выбирая,
Дни свои в горах проводили,
От хищников скот сберегая,
Ночами глаз не смыкали.

Но вот один из этих жестоко эксплуатируемых пастухов Малчи, у которого «на пятках кожа изнасилась» от ходьбы за байскими отарами восстает против бая и хана, освобождается от крепостной зависимости сам и освобождает других. Такую же борьбу ведет со своим хозяином — баем Санысканом бедный сирота Юскус-Уул из одноименного сказания.

В сказочно-героических сказаниях мы видим борьбу богатырей и против непосильной подати, налагаемой зайсанами, жертвоприношения богам, требуемого шаманами. Такая борьба видна, например, в таких сказаниях, как «Токумаш», «Катан-Коо». Токумаш — прекрасный и прославленный охотник. Он не приносит дани демичи и зайсану, жертвы богам, а все, что добыто на охоте, привозит домой. Зайсан, демичи и шаман пожаловались на него богам — злому Эрлику и доброму Ульгеню. Боги, посоветовавшись, решили наказать охотника и насылают на него злую силу: волков, орла, злого духа. Богатырь справляется с ними. Тогда боги и земные господа, собравшись, вызывают на суд Токумаша, но на суде богатырь срамит и одурачивает их. Он, привязав их к кольям, жестоко наказывает.

Я принес тебе в жертву
Крепких прутьев охапку, —
Говорил Токумаш,
Бога прутом стегая.
— И тебе, сатана,
Я принес твою долю, —
Говорил сатане,
Длинным прутом стегая.
— Получите сполна
Все долги и налоги, —
Говорил Токумаш
Демичи и зайсану.

Так он ездил вокруг,
Не истратил покуда
Все четыре охапки
До последнего прута.
От крылатого бога
Остались голые кости,
От сатаны остались
Две голени только.
Демичи и зайсана
Так отжарил охотник,
Что от них лишь остались
Только уши да пятки.

В героическом эпосе алтайцев ярко отражены народные мечты и чаяния о счастливой и радостной жизни без эксплуатации и угнетения. Но эти мечты и стремления в условиях феодализма, конечно, не могли быть осуществимыми.

Господство феодалов, веками угнетавших народ, действительно было свергнуто лишь в Великую Октябрьскую социалистическую революцию. В этот период стали слагаться у алтайцев новые героические сказания, отражающие реальную историческую борьбу народа против своих классовых врагов.

Анализ идейно-тематического содержания алтайского героического эпоса, в богатый репертуар которого входит самые различные по своим сюжетам, образам и жанровым особенностям сказания, показывает, что он глубоко насыщен идеями социальной и политической борьбы алтайского народа. Его темы и идеи глубоко историчны и правдивы, отражают разные эпохи от разложения первобытно-общинного строя и до Великого Октября. Но наиболее глубокий след в нем оставили периоды монгольских завоеваний и джунгарского господства, когда алтайцы, находившиеся под тяжелым гнетом центрально-азиатских и собственных феодалов, переосмысливая и перерабатывая старые сказания, стали направлять своих богатырей на борьбу с ними. В этот период возникает много новых сказаний, отражающих классовую борьбу бедняков с эксплуататорами и поработителями. Эпос выступает могучим средством формирования народного сознания, орудием классовой борьбы. Прекрасные образы богатырей, воплощающие героические и патристические черты народа, его стремление к свободе и его ненависть к врагам, всегда служили примером, вдохновляющим народ на борьбу. Прогрессивное содержание сказаний, направленность подвигов богатырей на осуществление подлинно народных интересов, правдивость отражения жизни и борьбы трудящихся определяют глубокую народность алтайского героического эпоса, его непреходящее историческое и художественное значение.

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ

Нами изложены наиболее распространенные и известные сюжетные линии алтайского героического эпоса, рассмотренные в их обусловленности многовековым историческим развитием народа.

Однако эти сюжеты в каждом отдельно взятом героическом сказании представлены не всегда самостоятельно, а чаще всего в одном и том же эпическом произведении мы видим наличие нескольких сюжетов, т. е. большинство сказаний является многосюжетным. Но, говоря об их многосюжетности, следует отличать от сказаний с одним основным и рядом подчиненных и второстепенных сюжетов и мотивов те сказания, в которых имеется несколько равнозначных сюжетов, иногда образующих самостоятельные эпические произведения. Образцами сказаний с одним основным сюжетом могут служить «Кокин-Эркей», «Козын-Эркеш», «Козуйке», «Ак-Тайчы» и другие. В них все события неразрывно связаны между собой и одно вытекает из другого. В «Козын-Эркеше», например, и героическое сватовство богатыря, и борьба с соперниками составляет неразрывное целое. В «Кокин-Эркее», наряду с повествованием о подвигах богатыря в борьбе с подземным ханом Дельбис-Сокором, параллельно рассказывается о добыче невесты для богатыря его богатырским конем. Но второй небольшой сюжет также органически связан с первым основным сюжетом.

Двусюжетными на первый взгляд кажутся и такие сказания (их очень много), когда богатыри, совершив героические подвиги в борьбе, допустим, с тем или иным чудовищем или грабителем, отправляются на поиски жены («Тектебей-Мерген», «Боодой-Коо» и др.), но и в этих сказаниях мы также наблюдаем неразрывную логическую связь между первой и второй частями сказаний: богатырь, отправляющийся на добычу жены, является достойным героем, уже проявившим свои богатырские качества. То же самое нужно сказать и о тех сказаниях, в которых рассказывается о совершении подвигов богатырем во время сватовства при выполнении поручений тестя. Эти подвиги он совершает не на стойбище, где происходит той, а где-то вдали от стойбища, и повествование, кажется, уходит в сторону. Но оно также связано с основным рассказом. В центре внимания таких сказаний стоит один главный герой, а все остальные персонажи играют второстепенную роль, выступая или друзьями, или врагами богатыря. Повествование о богатыре чаще всего носит характер его краткой биографии. Герой рождается тогда, когда бездетные родители уже состарились и потеряли всякую надежду иметь детей. Младенец растет очень быстро:

Через два дня мать позвал,
Через шесть дней отца окликнул,
Из берестяной люльки выпрыгнул,
По чугунному полу прошел.

Он берет лук, стрелы и отправляется на охоту. Иногда еще неокрепший младенец вступает в единоборство со злым ханом, во время борьбы крепнет, мужает и побеждает врага. А некоторые богатыри раньше срока выходят из чрева матери, чтобы заступиться за отца, которому угрожает смерть.

Период становления богатырем завершается приобретением богатырского коня, одежды и вооружения. И уже после этого богатырь совершает свои героические подвиги, которых обычно немного — один или два, но они являются очень трудными, требующими огромного напряжения сил.

Думается, что сказания подобного рода являются наиболее древними и отражают тот первоначальный этап возникновения и развития эпоса, когда он воспевал освобождавшуюся от первобытно общинного строя личность. Сказания подчеркивали героизм, силу и могущество личности, противопоставляемой роду, но совершающей свои подвиги во имя прогрессивных идей нового общественного развития. Именно такие простые небольшие сказания возникали всего ранее, тогда как на следующем этапе создавались более крупные сказания, приближающиеся к эпосам.

Сказание «Алтай-Бучай» в варианте Н. У. Улагашева является односюжетным произведением (борьба героя с ханами Аранаем и Шаранаем). Длинное повествование о подвигах его богатырского коня во время поисков средства для оживления своего хозяина органически входит в основной сюжет. Но в вариантах, записанных от предшествующих сказителей, «Алтай-Бучай» состоит из двух частей. Н. У. Улагашев признавался, что он не знает второй части сказания, в которой повествование идет не о самом Алтай-Бучае, а о его сыне Эркемеле. Сюжет второй части «Алтай-Бучая» совершенно самостоятелен и пове-

ствует в отличие от его первой части о сватовстве и женитьбе Эркемела. Следовательно, в ранее записанных вариантах этого сказания мы наблюдаем в сущности не одно, а два сказания с двумя разными сюжетами и героями. Поскольку все алтайские сказания называются по имени главного героя, то первое сказание можно было бы назвать «Алтай-Бучае» (вариант Улагашева), а второе — «Эркемелом». Эти два произведения составляют один небольшой цикл, основанный на генеалогии героев. Следы такой циклизации в рамках одного произведения мы видим и в сказании «Ак-Бий и его семья», в котором рассказывается сначала о самом Ак-Бие, затем о его сыновьях и внуках.

Н. У. Улагашев исполнял ряд самостоятельных сказаний, объединяя их в один цикл «җанар», герои которого также были связаны генеалогически: дед—отец—сын—внук. Таковы сказания «Кан-Күлер», «Кан-Көклөн и Кан-Үнүти», «Эрзамыр». Сюжеты и герои этих сказаний совершенно различны. В них даже нет упоминания о той кровной связи, какая имеется в «Алтай Бучае». Улагашев сообщил лишь то, что прежде было отражено в самих сказаниях, но что со временем исчезло и стало преданием.

Такое усложнение эпического повествования является результатом его дальнейшего развития. Генеалогическая циклизация, по мнению Л. П. Потапова, «существовала задолго до феодализма».¹ Но она возникла в результате влияния новых политических и имущественных отношений, включавших в себя наследственность власти и имущества, которая развивалась именно при распаде родового строя.

Первоначальная циклизация эпоса раннего периода стала исчезать и забываться (пример: «җанар» Улагашева), причиной чего явилось, во-первых, стремление к наибольшей демократизации образов богатырей в эпоху усиления классовых противоречий, а во-вторых, тяготение певцов не ко многим героям внутри одного сказания или эпопеи, а к одному, обусловленное их стремлением создать один чеканный образ народного героя большого национального эпоса. Аналогичное явление, как известно, наблюдается и в русских былинах об Илье Муромце². Оно свидетельствует о дальнейшем творческом развитии народного эпоса в эпоху феодализма.

Многие алтайские сказания, подобно «Алтай-Бучаю», называются по имени отца героя, хотя отец в сказании не является главным действующим лицом. Таково, например, сказание «Маадай-Кара», в котором главным героем выступает не Маадай-Кара, а его сын Көгүдей-Мерген. По-видимому, здесь то, что прежде рассказывалось об отце, как в «Алтай-Бучае», впоследствии перешло к сыну, а отец превратился в пассивного героя, отеснился на второй план. Прежде разрозненные сюжеты этого сказания теперь связываются единством героя. Сказаний, подобных «Маадай-Кара», у алтайцев много. Таковы «Кан-Толо», «Кан-Сулутай», «Алтын-Коо», «Келер-Куш», «Кара-Маас» и другие. В них мы наблюдаем от двух до трех-четырёх основных сюжетов, объединённых одним героем. Так, например, в большинстве этих сказаний мы видим такой порядок расположения сюжетов:

1. Герой, совершив трудный подвиг в борьбе с захватчиком и грабителем, возвращается домой и начинает мирную жизнь.

¹ Л. П. Потапов. Выступление на заседании Ученого Совета института этнографии АН СССР, Сов. этнография, 1944, № 6

² А. М. Астахова. Русские былины на Севере, Петрозаводск, 1948.

2. Затем он решает жениться и отправляется в далекую поездку. Следует длинный ряд новых подвигов. В результате совершения их он возвращается домой с молодой женой.

3. Но, приехав в свое стойбище, герой видит, что в его отсутствие кто-то совершил набег на стойбище, угнал народ и скот. Он преследует врага, уничтожает его, освобождает народ, пригоняет скот.

4. По прошествии некоторого времени его начинает беспокоить подземный бог Эрлик. Герой отправляется на борьбу с ним и одерживает победу.

После этих подвигов он устанавливает в стойбище мирную жизнь и благоденствие.

Так когда-то небольшие героические сказания стали сливаться в крупные произведения, которые исполнялись певцами в течение многих дней. Причем в них иногда объединялись сюжеты по сути дела различных эпох: древние сюжеты и мотивы контаминировались с поздними сюжетами и мотивами. А в ряде сказаний, например, в «Когутее», «Малчы-Мергене», «Юскус-Ууле» в реальные, обусловленные древней исторической действительностью сюжеты и мотивы вставлялись фантастические, сказочные элементы, которые превращали героические сказания в сказочно-героические эпические произведения.

Сюжеты и мотивы объединялись вокруг одного героя по принципу не нанизывания, а последовательного вытекания одного конфликта из другого. Так, например, в сказании «Келер-Куш» племянник Эрлика, выступив соперником героя во время его сватовства, связывает этот сюжет с сюжетом борьбы богатыря с Эрликом. Эрлик заступается за своего племянника. В сказании «Кара-Маас» большинство подвигов героя связано с судьбой слепых старика и старухи. Кара-Маас свои подвиги совершает ради них: уничтожив двух чудовищ-змей, он освобождает их детей, а победив Боодый-Бурхана, находит утерянное ими зрение.

Таким образом, в композиции сюжетов алтайского эпоса, если взять их в плане развития, мы наблюдаем процесс связывания и усложнения конфликтов, необходимых для многосторонней характеристики образа народного богатыря. В связи с этим и количество персонажей эпоса увеличивалось. Если в раннем эпосе главными персонажами были богатырь и его противник, то впоследствии богатырь стал выступать со многими друзьями, побратимами, помощниками, а противник — с многочисленными подчиненными и приближенными.

Все это свидетельствует о том, что алтайский эпос развивался по пути сложения в такие крупные эпические произведения эпохи феодализма, какими являются киргизский «Манас», калмыцкий «Джангар», бурят-монгольский «Гесер», узбекский «Алпамыш» и другие, но этот процесс далеко не завершился. Алтайские героические сказания до самого Октября продолжали оставаться сравнительно небольшими эпическими произведениями. Любое связывание и усложнение сюжетов не выходило за пределы той обычной простоты изложения, которая была свойственна изначальному алтайскому эпосу.

Героические сказания алтайцев носили и носят эпический характер. Лишь некоторые из них («Алып-Манаш», «Димей Ару и Шимей Ару») в эпоху феодального средневековья приобретают лирико-эпический характер за счет изображения различных переживаний героев, выражавшихся в их лирических песнях. Алып-Манаш, попав в тяжелое положение

ние (враги столкнули его в глубокую яму), поет грустную песню, в которой выражает тоску по родным и друзьям, а приехав на родину и узнав, что жену выдают замуж за другого, он испытывает ее верность опять-таки исполнением песен.

В некоторых сказаниях, например, в «Алтын-Тууди», имеются лирические элементы, выражающие отношение сказителей к любимому герою. Девушку-богатырку сказитель постоянно называет айланайын (дорогая), коёркий бойы (милая) и т. д. В сказании «Кокин-Эркей» есть так называемые лирические отступления сказителя от эпического повествования. Рассказывая о встрече возлюбленных Анчи-Мергена и Эркин-Коо, певец говорит:

Их счастье ни словом не передать,
Ни на топшуре нельзя сыграть.
Как я умею так и пою,
Кто слушает эту песню мою,
Красивее пусть слова подберет,
Об этом сам пускай запоет,
По своему людям передает.

Но эти лирические элементы не нарушают строго эпического характера алтайских сказаний, проявляющегося в замедленном повествовании, подробном описании отдельных моментов биографии героя и его богатырских подвигов.

Детальное описание — рассказ — одно из характерных особенностей эпоса почти всех сибирских и центрально-азиатских народов. Такому, по-своему красочному, описанию в алтайских сказаниях подвергаются портрет героя, его одежда и вооружение, богатырский конь, картины бытовой обстановки, природы, отдельные эпизоды: богатырская скачка, охота, стрельба из лука, поединок, бой и т. д. Такие картины-описания часто являются устойчивыми, традиционными. Их принято называть «общими местами»¹. Помимо внешних описаний, «общими местами» являются также некоторые диалоги с постоянными «ремарками»: «Алтай-Бучай так закричал» или «Такие слова он сказал» (ср. с русскими былинами: «Говорит Илья таково слово»).

Замедленное эпическое повествование проявляется в характерном для алтайских сказаний троекратном (иногда семикратном) повторении одних и тех же или похожих по своей целенаправленности и мотивировке эпизодов. Таковы троекратные преодоления героем фантастических препятствий или охран, поставленных противником на пути к себе («Козуйке», «Темир-Санаа»), троекратные попытки ханов уничтожить героя, отправив его на выполнение трудных и опасных поручений («Малчы-Мерген», «Когутей», «Алтын-Тууди»), троекратные состязания женихов.

Эпическому повествованию сказания обычно предшествует своеобразный «запев», цель которого привлечь внимание слушателей к рассказу. Весьма популярным «запевом» является известное обращение певца к своему топшуре перед тем, как начать исполнение сказания:

Из могучего кедра,
От корня выросшего,
Сделан топшур мой.

¹ Терминология взята из вступительной статьи Н. П. Андреева к сборнику «Былины», М., 1938.

Две тонкие струны,
Из конского волоса свитые,
На топшуре моем натянуты...
Под моими двумя пальцами
Струны твои, топшур мой,
Нежно звенят.
Многочисленный народ наш
Любит, топшур мой,
Слушать тебя.
Под моими десятью пальцами
Ты весело звенишь,
Топшур мой.
Люди, сидящие здесь,
По тебе соскучились,
Топшур мой.
В двух руках моих
Будь многоголосым,
Слова мною сказанные,
Звоном украшай.¹

Н. У. Улагашев свое повествование о жизни и подвигах богатыря обычно начинает так:

Песню свою, не спеша, запою,
Вокруг сидящие — слушайте.
О богатыре молодом расскажу.
Хорошо ли, худо ли — рассудите...

(«Кокин-Эркей»)

Закончив исполнение сказания, певец поет концовку, в которой уверяет, что он передал все, что слышал от других певцов без изменения и пропуска слов («төкпöй, чачпай айдып бердим») и просит слушателей, чтобы они не забывали и передавали услышанное другим.

Пусть всем людям станет известным,
Пусть на топшуре его исполняют,
Умные слова из него берут.

(А. Калкин, «Кан-Капчикай»)

Иногда концовка имеет магический смысл. Исполнив сказание, певец произносит:

Прославленный богатырь (имя рек),
На золотом Алтае своем
Мирно живите.
Народом своим
Справедливо управляйте.
Ночью мне, певцу,
Вы не снитесь.
Днем голову мою

¹ А. Л. Коптелов. Сказки алтайского народа, сб. «Алтайские сказки», Ново-сибирск. 1937.

Мыслями о вас не беспокойте.
Ничего плохого
Для меня, певца, не делайте¹.

В некоторых случаях произносятся концовки с шуточным содержанием:

Сколько слышал — столько рассказал,
На меня вы не обижайтесь.
А кто заснул — пусть проснется
И домой отправляется.

(А. Калкин)

Эпичность алтайских героических сказаний обуславливает и те поэтические приемы, которые складывались в течение многих веков. Разумеется, они изменялись и развивались вместе с развитием самого эпоса. Так, например, в поэтическом стиле раннего эпоса алтайцев нет значительной детализации и психологизации образов богатырей, нет показа их внутреннего состояния и переживаний. Портреты богатырей, их действия и поступки больше описывались по их внешним признакам чаще всего путем сравнений с космическими и природными явлениями. Их подвиги сильно гиперболизировались, им приписывались различные магические действия и т. д. Все это характерные особенности именно раннего эпоса, создавшего образы исключительных, необычных, поразительных героев. Но со временем, когда певцы стали стремиться слагать крупные сказания с детальной разработкой образов главных героев, введением новых персонажей, усложнением сюжета, расширением сцен и эпизодов, т. е. развитием показа героев в их действии, стали изменяться и поэтические приемы и средства, приближающие образы, картины жизни и борьбы богатырей к тому «реализму», который характеризует эпос позднейшего периода. Но несмотря на то, что эпос не находился в законсервированном виде, а постоянно развивался и изменялся, тем не менее следует сказать, что он имел и имеет свои традиционные стилевые особенности, сохранявшиеся в течение веков.

Так, например, гиперболизм и гротеск, как поэтические приемы характеристики образов богатырей и их подвигов, сохранялись постоянно. При описании портрета богатыря нос его всегда уподобляется высокому холму, ресницы — густому лесу, между глаз его тридцать отар овец может пастись, между плеч—сорок табунов лошадей гулять. Когда богатырь кричит или свистит, то рушатся скалы, потрясается небо, а когда он борется с врагом — это продолжается в течение семи-девяти лет — тучи с неба спускаются на землю, пыль с земли поднимается на небо, вместо гор образуются равнины, на равнинах поднимаются горы, моря выходят из своих берегов. С помощью гиперболы певцы создают монументальные образы богатырей.

Гротеском часто изображаются страшные, но глупые враги. Богатырь Элче-Кодукей из сказания «Ак-Тайчы», например, показан имеющим огромный пуп, сросшийся с землей, Сокор-Кара из этого же сказания ездит на восьмирогом быке, запряженном в железную телегу с 88-ю колесами, на которой он возвышается подобно «черной горе». В сказании «Кан-Толо» противником героя выступает богатырь Кодур-

¹ А. Л. Колтелов. «Алтайские сказки». Новосибирск, 1937.

Уул, имеющий на морщинистом лбу «шишку с гору», в которой таится его сила.

Рассказ о борьбе богатырей с такими персонажами полон народного юмора и комизма. Элче-Кодукей хотя и обладает большой силой, но он глуп и поэтому легко поддается обману богатыря. Сокор-Кара страшен лишь с виду, а на деле Ак-Тайчы намного превосходит его своей силой и богатырским весом тела. Сокор-Кара требует от Ак-Тайчы отправиться с ним к Темир-Каану, который его вызывает, чтобы убить. Ак-Тайчы садится на его железную телегу, но телега не выдержала и разлетелась во все стороны. Сокор-Кара возмущенно говорит:

В золотых шубах силачей мы возили,
В серебряных шубах богатырей возили,
Всех телега выдерживала,
Ни одна спица не сломалась.
Разве кости твои из чугуна скованы?
Или внутренности твои свином наполты?

Сокор-Кара садит не желающего идти пешком Ак-Тайчы на своего синего быка, но бык поддыхает под его тяжестью. А посадив богатыря на свою спицу, чтоб утащить на себе, Сокор-Кара сам уходит в землю по поясу.

В «Кара-Маасе» богатырь Кан-Алтын, склонный к озорству и шуткам, во время своей поездки к хану увидев двух ханских стражников, переодевается девушкой-красавицей и проезжает мимо них. На вопрос стражников, кто она и куда едет, Кан-Алтын отвечает, что она дочь Ай-Каана и ищет себе мужа. Стражники закричали: «Моей она будет!» — «Нет, моей будет!» — и вступили в драку друг с другом. Кан-Алтын воспользовавшись тем временем, поставил около них каменную статую девушки, а сам усекал далее.

В изображении прогневников певцы часто прибегают и к другим приемам народной сатиры, остро высмеивающим социальных врагов: иронии, насмешке, обличению и т. д. С помощью этих средств показывается жестокость, хвастливость, самонадеянность, кичливость, глупость, трусливость грабителей и эксплуататоров.

В сказании «Юскус-Уул» коварный бай Саныскан, когда перед ним предстал живой и невредимый богатырь Юскус-Уул, отправленный им в подземелье, так онемел от страха, что

Бая на лоб вылезают глаза,
Шапка на землю упала, лежит,
Коса его кверху, подпрыгнув, торчит,
Из горла не идет вопрос.

Характерным для эпоса приемом характеристики врагов является изображение их в облике чудовищ. Если в раннем эпосе чудовища и боги фигурировали в эпосе действительно как чудовища и боги, то впоследствии их образы стали служить лишь художественным целям воплощения в них черт реальных социально-политических врагов народа. А. Л. Коптелов во вступительной статье к сборнику «Алтай-Бучай» совершенно справедливо заметил, что мрачный подземный мир Эрлика является «точной копией стойбища феодала», поэтическим олицетворе-

нием действительного мира гнета и эксплуатации, произвола и жестокостей ханов, зайсанов и баев. Недаром и имя его Эрлик-Бий (Эрлик-начальник). То же самое нужно сказать и о чудовищах. Например, в сказании А. Калкина «Боодой-Коо» популярное в эпосе чудовище Дьелбеген выступает феодалом-захватчиком, имеющим многочисленное войско и нападающим на мирные стойбища с целью увода военнопленных и угона скота. Подобные феодалы-чудовища и боги изображаются отвратительными, вызывающими чувство омерзения. Дьелбеген, например, имеет семь уродливых голов: одна—смеется, другая—поет, третья—кричит, четвертая—шаманит, пятая—спит и т. д. Жена его подает на стол «мясо лягушек и змей», «суп из гнид и вшей».

Весьма распространенным приемом показа образа богатырей в алтайском эпосе является превращение богатыря в комичного бедняка—Тастаракая. Этот прием применяется тогда, когда богатырь попадает в стан врагов, которые, увидев его, сперва недооценивают его силу, смеются и подтрунивают над ним.

В «Темир-Санаа» в виде такого плешивого Тастаракая в медвежьей шубе, едущего на маленьком и худеньком конишке с таловым седлом, богатырь въезжает в стойбище ненавистных ему ханов Эки Деек. Ханские слуги натравливают на него собак. Тастаракай, распахнув шубу, пускает по стойбищу медвежий запах. Собаки, поджав хвосты, бегут от него прочь. Слуги насмешливо, с иронией обращаются к нему:

Откуда в гости к нам
Красавец такой приехал?
Побороться с нами не хочешь ли?

Но Тастаракай смело подходит к ним и каждого, хватая за пояс, перебрасывает через плечо. Богатыри-стражники не пускают его в ханский дворец, отбрасывают назад. Тогда он выдает себя за зайсана. Ханам Эки Деек богатырь говорит:

Не простой я человек,
Над ста тастаркаями
Начальник я,
Медвежью шубу носящий
Зайсан я.
Народы мои обеднели,
Подати платить не могут.
К ханам с просьбой приехал я,
Чтобы налоги они поубавили.

На эту жалобу заступающегося за простой народ «зайсана» ханы грозно закричали:

Подать возьми где хочешь!

Разгневанный богатырь предстает перед ними в своем настоящем облике, наводя ужас на них, и вступает в поединок.

Поэтический язык эпоса необыкновенно эмоционален и выразителен. Он основан на словарном богатстве и интонационно-синтаксическом строе простой разговорной речи алтайцев, но отличается от нее тем, что служит не только средством передачи мысли, но и средством создания ярких поэтических картин и образов. Поскольку изображаемые в эпосе

образы и картины являются возвышенными, монументальными, героическими (необычные, гиперболизированные герои-богатыри, батальные эпизоды, обвинительные речи богатырей и т. д.), то и поэтическая речь эпоса в целом носит эмоционально-приподнятый, возвышенный характер. Это выражается и в употреблении необычных в разговорной речи приподнятых слов (оргоо, абакай, айлу-күндү алтай), и в необычной грамматической аффиксации (күн чыгыжы күренг тайга вм. күн чыгыжында күренг тайга), и в своеобразной, так сказать, витиеватости фраз и предложений с недопускаемыми в простой речи инверсиями (эжик үйде чакы турды вм. үйдин эжигинде чакы турды), с различными речевыми тавтологиями (ачу-корон, ама-томо), и развернутыми синтаксическими параллелизмами:

Алтай үсти алтан каан,
Адын адап, коркубагам,
Жер үстүнде јетен каан,
Ончозын адап, јалтанбагам.

Шестьдесят ханов на Алтае,
Всех имена произносил — не испугался,
Семьдесят ханов на земле,
Всех имена произносил — не побоялся.

В тех же местах, где изображаются бытовые картины, поэтическая речь приближается к разговорной, но остается поэтически яркой, образной, меткой.

Язык эпоса, наряду с системой слов с прямыми значениями, изобилует словами, употребляемыми в переносном значении, т. е. тропами.

Наиболее распространенным из тропов в алтайском эпосе является эпитет, служащий средством конкретизации образов и картин и вместе с тем выражающий отношение певцов к ним. Одних персонажей певец наделяет эпитетами, которые подчеркивают их прекрасные, привлекательные черты и качества, а других — эпитетами, которые показывают их ничтожные, неприглядные стороны. Эпитетами, прежде всего, являются имена персонажей. Положительные герои получают имена, характеризующие их ловкость и силу, их способность прекрасных скотоводов и охотников (Темир-Бөкө — Железный силач, Ангчы-Мерген — Меткий охотник, Малчы Мерген — Лучший пастух), героини — имена, показывающие их красоту и трудолюбие (Күмүжек-Ару — Чистая жемчужина, Алтын-Тана — Золотая пуговица, Темене-Коо — Стройная игла, Торко-Чачак — Шелковая кисточка, Алтын-Јүстүк — Золотое кольцо), а отрицательные персонажи наделяются именами, рисующими их злобный характер и ненасытность (Кара-Каан — Черный Хан, Эки-Деек — Две Обжоры), или именами — названиями хищных зверей и гадов (Кара-Кула, Арслан-Каан, Јылан-Бий).

Эпитет — одно из важнейших средств поэтической идеализации образа народного богатыря. К нему прибегают при изображении портрета богатыря:

Көзи болзо, отту эмтир,
Көкси болзо, ойлу эмтир.
(Смотрит огненным взглядом,
Умная речь из уст выходит.)
Јылдыс чолмон көстү бүткен.
(Родился с глазами-звездами.)

При описании одежды, вооружения, конских принадлежностей эпитет характеризует их красоту и прочность. Шуба героя обладает блеском солнца и золота (күн јака, алтын тон), кольчуга—цветом угля (кӱӱ куйак), его сапоги чугунные (чой сопок), пуговицы — золотые, жемчужные (алтын тана, кӱмӱш топчы).

В алтайском эпосе, наряду с простыми эпитетами из одного определительного слова, часто встречаются сложные эпитеты, состоящие из двух-трех слов (тогузон айры кара талай—девятью притоков имеющее черное море), а иногда выраженные целым рядом предложений. Последний вариант можно назвать развернутым эпитетом:

Килин кара кабакту,
Кирби кара сагалду,
Коо кырлан тумчукту,
Кош аркадый кирбиктӱ
Ады чыккан баатыр болды.
(Бархатно-чернобровый,
Со сверкающей черной бородой,
С прямым, как хребет, носом,
С ресницами, похожими на северный лес¹,
Прославленный он был богатырь.)

Большинство эпитетов в эпосе постоянны, но в том смысле, что они часто встречаются во всех сказаниях, а по отношению к определяемому слову меняются. Так, например, узда может быть золотая (алтын уйген), серебряная (мӱнӱн уйген), жемчужная (кӱмӱш уйген), а дворец — железным (темир ӱргӱӱ), каменным (таш ӱргӱӱ). Исключение составляют лишь несколько слов: кал черӱ (дерзкие воины), ар албаты (множество народа) и др.

Следующим широко распространенным тропом является сравнение, которое также создает конкретные поэтические образы и картины и выражает отношение певца к изображаемому. В одном случае при помощи сравнения певец подчеркивает красоту, могучее телосложение и силу героя, а в другом — отрицательный персонаж получает сатирическое, гротескное изображение.

Сравнение осуществляется при помощи различных послелогов (ошкош, кептӱ, кеберлӱ, бодолду: айу ошкош, жылдыс кептӱ, ай кеберлӱ), аффиксов сравнения -дый,-ча (ак тумандый, ат бажынча), соотносительных форм (тийген кӱннең кеп-кеендӱ). В сравнении обычно какой-либо предмет или явление намного превосходит тем или иным качеством, свойством другой предмет или явление. Переноса с первого на второй это качество или свойство, мы получаем гиперболическое сравнение:

Жалан болгон алаканын
Жайа тудуп эзендешти.
(Ладонь, подобную долине,
Развернув, поздоровался.)

В языке эпоса широко используется метафора:

¹ Т. е. лес, растущий на северном склоне гор.

Кара тайга ол бажына
 Толголыжып чыгып келди.
 (На вершину черной горы,
 Извиваясь, взобрался.)
 Тогузон кырлу таш өргөө
 Күнниг козин бөктөп чыкты.
 [Девяностоуглый каменный дворец
 Собою солнце (букв.: глаза солнца) заслонил.]
 ирония: Алты јакшы бай бајазы
 (Шесть хороших богатых зятьев; слово
 «хороших» употреблено иронически.)
 контраст: Јетен тайга ажу бийик,
 Јети күнге өдүп келдим.
 (Семьдесят гор — высоки,
 В семь дней я их преодолел.)¹

Поэтическая речь эпоса является стихотворной, напевно - речитативной. Но некоторые сказители, не обладающие способностью петь каем, не поют, а рассказывают. В таком случае стихотворность поэтической речи нарушается, за исключением лишь отдельных устойчивых формул.

Польский ученый Т. Ковальский, изучавший стихосложение алтайцев, относил такую речь к «изящной народной прозе». То же самое еще до него говорил В. В. Радлов. Н. К. Дмитриев на основе изучения текста «Когутея», изданного в 1935 году, также утверждал, что в алтайском эпосе наблюдается «отказ от мерной речи и обращение к прозе, быть может, с небольшими вставками стихов-пословиц».¹

Однако рассказывание эпоса не является его характерной особенностью. Эпос всегда пелся и поется стихами. Запись сказания не при исполнении, а под диктовку в форме рассказывания всегда влекла нарушение стихотворной структуры эпоса, а изучение стихосложения по этим записям, разумеется, приводило или к отрицанию стихотворности алтайских сказаний или к неточным определениям народного стихосложения эпоса.

Произведенные нами записи текстов сказаний от настоящих певцов — кайчи, так, как они исполняются, убеждают нас в том, что алтайские сказания полностью являются стихотворными и обладают определенным ритмическим строем. Стих алтайского эпоса в своей ритмической основе находится в тесной связи с ритмическим речитативным напевом — каем, и каждому такту кая соответствует определенный период текста. По своей системе это силлабический стих. Каждая строка его состоит из восьми слогов (восьмисложник) и делится на два полустишия цезурой.

Көзин болзо, отту эмтир,
 Көксин болзо, ойлу эмтир.
 Көргөн көзи көк чолмондый.
 Айткан тили от алмыстый.
 Ай алдында арта түшкен
 Ала тайга адам деген.

¹ Н. К. Дмитриев. Вступительная статья к «Когутею», стр. 30

Во время речитативного исполнения каждое полустишие составляет один такт с одним ритмическим ударением на втором слоге. Это тактообразующее музыкально-ритмическое ударение чаще всего совпадает с грамматическим ударением, а иногда и не совпадает, например:

Солонгылу кара тайга

(В слове солонгылу грамматическое ударение, как обычно, падает на конечный слог).

Но часто бывает так, что полустишие, соответствующее одному музыкальному такту, состоит не из 4-х слогов, а из 3-х или 5—6-ти слогов, и стихотворная строка становится не восьмисложной, а семи-девятисложной. Тогда, как отметил Ф. Е. Корш, при исполнении приходится на помощь или ускорение, или удлинение выговора слогов, или совершенный пропуск отдельных узких гласных,¹ отчего смысл слова не теряется.

Ку(у)чындашкан ку(у)чын ара
Кӧг(у)дей-Кӧкшин айдып турды.
Кӧк ӧлӧни катпас бӱткен
Кӧбүк ка-ар ја(а)бас јанду.
Кар(а) агаштый кар(а) албаты.
Тог(у)зон эки кыл уйазы
Торсугына јайылып тӱшти.
Тӱк тийишкен ак быйаны
Тенгери тӱбин ӧдӧ берген.

В скобки взяты произносимые слоги, знаком \frown обозначаются выговариваемые ускоренным темпом, а знаком — — удлиненно выговариваемые слоги.

В связи с определенной ритмической структурой стиха эпоса наблюдается и некоторая закономерность в расположениях слов в полустишиях.

1. Каждое полустишие чаще всего состоит из двух двухсложных или одного четырехсложного слова. Количество двухсложных слов преобладает. Оно увеличивается посредством частого привнесения таких слов, которые в смысловом отношении, казалось бы, лишены необходимости. Таковы некоторые вспомогательные глаголы кайтты, деди, эмтир, показатель условного залога ог глагола бол — болзо, сложные числительные — алтан алты, јетен јети, парные слова — ама-томо, ачу-корон, кыйгы-кышкы.

2. Трехсложное слово чаще всего выступает в полустишии вместе с односложным словом, причем оба при исполнении произносятся слитно (кӧк ӧлӧни, ар албаты). Когда по смыслу невозможно подобрать соответствующее односложное слово к трехсложному, то вставляются лишние смыслового значения частицы ол, бу, тар, ла и т. д., а при прямой речи — сокращенная форма от глагола деп айдат — дейт.

Коо кырлан ол тумчукту,
Кош аркадый ол кирбиктӱ.
Сологыдый бу качары

¹ Ф. Е. Корш. Древнейший народный стих турецких времен, «Записки Восточного отделения Русского Археологического Общества», т. XIX, вып. II—III, СПб, 1910.

Солоңы кептү жалтыраган.
Алтай сыртын алты айланып,
Андап-куштап келедим — дейт.

Каждое полустихие, выступая музыкально-ритмической единицей, в то же время является и синтаксически самостоятельной частью предложения:

Баатыр кижі журтап јатты.

Подлежащее с определением + сложное сказуемое.

Тебеези элбек болгон.

Дополнение+составное сказуемое.

Стихосложению героического эпоса алтайцев присуще также обращение к системе звуковой выразительности, содействующей четкости ритма и создающей благозвучие стихов. Таковы анафора, ассонанс, аллитерация, рифма. Звуковая анафора в большинстве случаев объединяет по две смежных строки и лишь иногда — по три, четыре и более строк:

Алып јүзи кызыл өрттій,
Ак чырайлу ар албаты
Алтай түбин өдө берген.

Наряду с анафорой, объединяющей стихотворные строки, мы встречаем и полустихную, т. е. объединяющую два смежных полустихия анафору:

Кара агаштый кара албаты.

По поводу анафоры в стихах В. И. Вербицкий писал: «О хвостах (т. е. рифмах. — С. С.) алтаец не тужит, у него были бы согласны головы».¹ Но в некоторых местах эпоса такая «согласность голов» все-таки нарушается, зато при этом большее значение приобретает рифма.

Случаи обращения к ассонансу и аллитерации также весьма часты.

Көргөн көзи көк чолмондый.

Они в сочетании с анафорой придают стихам музыкальность, красивое звучание.

Ай јалтагы ол чырайы
Айга бербес алтын кептү,
Күн јалтагы ол чырайы
Күнге бербес күмүш кептү.

Поэтическому языку эпоса алтайцев, как уже отмечалось, свойственен так называемый синтаксический параллелизм, основанный на выражении одной и той же мысли двумя сходными предложениями. Примером могут служить вышеприведенные стихи. При таком синтаксическом построении и расположении фраз, по справедливому замечанию

¹ В. И. Вербицкий. Алтайские ииородцы, М., 1893.

Н. К. Дмитриева, в алтайском эпосе «гораздо труднее избежать рифмы, чем подыскать ее».¹

Обычно рифмовое созвучие образуют совпадения грамматических — глагольных и падежных — окончаний: кьрди—келди; чакырган—бышкырган; атанар—айланар; ьрттий—тумандый; ярадында—колтугында. Отсутствие преднамеренного подыскания их свидетельствуется еще и тем, что эти рифмы (вернее, рифмоиды) иногда образуются не путем совпадения звуков-фонем, а путем совпадения вариантов того или иного грамматического аффикса: жуунадала—токтодоло; турган—бүткен. В некоторых случаях, благодаря синтаксическому параллелизму, рифмуются не только глагольные и падежные окончания конечных слов строки, но и повторяются в конце строк целые слова. Они приближаются к широко распространенным у среднеазиатских народов редифным рифмам.

Ылан бажы бадып болбос
Ыш аралы јатпай кайтты.
Койон бажы бадып болбос
Койу арал турбай кайтты.

Ввиду отсутствия строфики какой-либо строгой закономерности в чередовании рифм в алтайском эпосе не наблюдается. Но весьма часто встречаются рифмы парные (аавв) и перекрестные (авав, авсв).

Рассмотренные нами поэтические приемы и средства композиции, языка и стихосложения алтайского героического эпоса зарождались и развивались веками. Благодаря им создавались великолепные образы богатырей эпоса, картины их героической борьбы во имя осуществления дум и стремлений, чаяний и ожиданий народа. Но значение их одним этим не исчерпывается. Особенности поэтического стиля прошлого эпоса дают очень много ценного и современным певцам героики борьбы народа за претворение в жизнь своих прекрасных идеалов.

В новых сказаниях — «Темир-Беко», «Зажглась золотая заря», «Ойгор-Баатыр», — несмотря на то, что они являются качественно новыми эпическими произведениями, использовано все то лучшее, что есть в старом эпосе. Современные читатели не только любят замечательные, высокохудожественные эпические произведения прошлого, но нынешние алтайские поэты, овладевая художественными достижениями своего народа в устно-поэтическом эпическом творчестве, учатся глубокой народности в искусстве поэтического слова.

¹ Н. К. Дмитриев Вступительная статья к «Когутею», стр. 34

Е. М. ТОЩАКОВА,
кандидат исторических наук.

АЛТАЙСКАЯ ЖЕНЩИНА В ДОРЕВОЛЮЦИОННОМ ПРОШЛОМ

В историко-этнографической литературе, как современной, так и дореволюционной, совершенно отсутствуют специальные работы, посвященные положению женщины у южных алтайцев. Лишь отрывочные сведения находим мы по этому вопросу в книгах В. И. Вербицкого, В. В. Радлова, С. П. Швецова и других давних алтаеведов, причем никто из них не объяснял причин бесправного, приниженого положения алтайской женщины. Дореволюционные исследователи не брали в расчет социально-экономических отношений алтайцев, которые являлись основной причиной бесправия и гнета женщины-алтайки.

Историко-этнографической литературой советского периода уделено значительно больше внимания алтайцам, хотя и здесь отсутствуют специальные работы, посвященные положению женщины-алтайки. Однако в ряде работ Л. П. Потапова, С. А. Токарева, Н. П. Дыренковой, Э. Гершельмана, Л. Э. Каруновской содержатся ценные замечания по данному вопросу в связи с изучением родовых пережитков в семейно-брачных отношениях алтайцев.

Данная работа является первой попыткой широко показать различные стороны угнетенного, бесправного положения алтайской женщины в дореволюционный период. При написании ее автором использованы как перечисленные выше литературные источники, так и рассказы пожилых колхозниц и колхозников, живых свидетелей страданий женщины-алтайки в прошлом.

В настоящей работе не освещается положение алтайской женщины в эпоху социализма. Этому вопросу посвящена специальная работа, которая будет опубликована в следующем номере «Ученых записок института».

I. ТРУД ЖЕНЩИНЫ В ХОЗЯЙСТВЕ

В историко-этнографической литературе принято подразделять алтайцев на южных и северных. Это разделение продиктовано различием

их культур и условий материальной жизни. Южные алтайцы были скотоводами-кочевниками, северные — таежными охотниками, звероловами.

К южным алтайцам относятся племена: собственно алтайцы или алтай кижиги, теленгиты, телеуты и телесы. Характеристике этой группы и посвящена тема настоящей работы.

Ученые этнографы досоветского периода В. Вербицкий, В. Радлов, Н. М. Ядринцев и С. П. Швецов, посетившие Горный Алтай во второй половине прошлого века, в своих работах подробно охарактеризовали хозяйственный уклад южных алтайцев. Основным их занятием являлось пастбищное скотоводство, доставлявшее единственное средство существования. При этом содержание скота было пастбищным, что требовало постоянных перекочевок и летом и зимой.

Как в конце прошлого, так и в начале нашего веков скотоводство на Алтае велось еще старинным способом. Крулый год, зимой и летом, скот находился на подножном корму. Если алтайцы и производили заготовку сена, то в таком количестве, которое едва обеспечивало содержание молодняка. Заготавливались корма весьма примитивным способом. Еще и сейчас помнят старики, как рвали они траву руками или резали ножом, свивали в жгуты-толгоки, развешивая их на деревьях для просушки. Таким способом в хозяйстве запасалось не более 10—15 жгутов, что составляло 2—3 копны. Жгуты-толгоки были удобны для перевозки, так как единственным видом транспорта в горах являлась вьючная лошадь.

Конечно, в байских хозяйствах заготовка кормов производилась в значительно больших масштабах и иными способами. Там широко применялась коса-литовка (чалгы). Преимущества этого несложного орудия были оценены также в средняцких и бедняцких хозяйствах, но для них оно оставалось недоступным из-за дороговизны. Как сообщила нам жительница Улаганского аймака А. Белеева, у купцов приходилось покупать литовку за 7 рублей, в то время как овца стоила 3 рубля. Вследствие дороговизны коса-литовка «в условиях жизни алтайцев вскоре превратилась в средство эксплуатации. Богачи давали литовку косить за обработки».¹

При скудном кормлении скота, примитивных способах сохранения и выращивания молодняка, о которых мы расскажем в дальнейшем изложении, алтаец-кочевник оказывался бессильным в борьбе с суровыми природными явлениями и болезнями животных. Хозяйство его поэтому было крайне неустойчивым. «Различные стихийные бедствия — эпизоотия, глубокоснежная зима, затянувшаяся холодная весна, — пишет Л. П. Потапов, — разоряли мелких скотоводов и выбрасывали их массами в ряды бедноты. Так, например, в неблагоприятную весну 1897 года только в трех алтайских дючинах (5-й, 6-й и 7-й) пало 17554 головы различного скота».²

То же самое находим у другого автора: «Гибель грозит тебенющему скоту от снежных буранов, хищных зверей, не говоря уже о болезнях... В результате всех этих причин до последнего времени наблюдалась большая или меньшая убыль стада, в неблагоприятные годы доходившая

¹ Л. П. Потапов. «Очерки по истории алтайцев», 1953, стр. 206.

² Л. П. Потапов. «Очерки по истории алтайцев», 1953, стр. 207.

до огромных размеров — до 40—50 процентов, а иногда и больше, главным образом, за счет молодняка».¹

По статистике С. П. Швецова, количество скота в Горном Алтае исчислялось сотнями тысяч голов, а в 1897 году, когда производилось обследование, приближалось к полмиллиону.² Основная масса этого скота, т. е. 380626 голов, была сосредоточена у кочевых южных алтайцев, на долю же русского и оседлого алтайского населения приходилось всего лишь 62718 голов.³ Как видим, скотоводство южных районов было ведущим на Алтае.

В чьих же руках главным образом был сосредоточен скот? На этот вопрос нетрудно ответить, если обратиться к материалам статистической экспедиции 1897 г. Из ее экономических таблиц видно, что основная масса скота принадлежала небольшой кучке баев и зайсанов, державших «многосотенные стада». В то же время из 5801 хозяйства алтайцев-кочевников 1020 были совершенно безлошадными и бескоровными, а 1226 имели только по одной лошади и одной корове. Те и другие составляли 38,1% населения Южного Алтая. Кроме того, без мелкого скота (овец и коз) насчитывалось 2796 хозяйств (48,2%). Таким образом, общее количество семей трех беднейших категорий достигало 5042.

Расслоение крестьянства Самарской и других губерний, показанное В. И. Лениным в работе «Развитие капитализма в России», весьма характерно и для алтайских скотоводов того времени. Безлошадные и бескоровные или имеющие по одной лошади и по одной корове многочисленные семьи жителей скотоводческого края — «Это — поденщики, пахари, пастухи, жнецы и тому подобные рабочие в крупных хозяйствах».⁴ Можно с полным основанием сказать, что к концу XIX века в алтайском обществе существовало расслоение, причем группа сельского пролетариата была довольно значительной. Если учесть, что каждая из 5042 семей, относившихся к этой группе, состояли в среднем из 5,2 души обоего пола, то получится армия сельских пролетариев Горного Алтая, составлявшая 26214 человек или 38,5% от всего населения.

Заметим, кстати, что утверждения дореволюционных буржуазных исследователей об однородном классовом составе и родовом строе у алтайцев искажали историческую действительность. При нежелании буржуазных исследователей замечать классовое расслоение, разумеется, исключался правильный подход к изучению алтайской культуры и алтайского быта того периода.

Рядом с армией сельских пролетариев существовала кучка баев и зайсанов, в богатых хозяйствах которых сосредотачивалось огромное количество скота. Так, например, хозяйств, имевших по 100 и более голов крупного рогатого скота и лошадей, насчитывалось 54, а хозяйств, державших 100—150 голов мелкого скота, — 483. Другими словами, только 2792 человека были обладателями огромных богатств и беспощадно эксплуатировали батрацко-бедняцкие массы.

Что касается земледелия, которое было у алтайцев подсобным, то там также господствовали первобытные способы и приемы. Дореволю-

¹ С. А. Токарев. «Докапиталистические пережитки», 1937, стр. 12.

² «Горный Алтай и его население», том II, 1901, стр. 305—306.

³ Скот северных алтайцев (Черневой район) как здесь, так и в последующем изложении из цифровых данных исключен.

⁴ В. И. Ленин. «Развитие капитализма в России», Госполитиздат, 1953, стр. 63.

ционные исследователи правы в утверждении, что алтайцы занимались земледелием еще до прихода в Горный Алтай русского населения, что «самые приемы земледельческой культуры... не могут не быть отнесены к первобытным».¹ Но земледелие не было распространено повсеместно, в таких долинах, как по рекам Чуе и Башкаусу, в отдельных местах по реке Урсулу суровые климатические условия не позволяли сеять хлеб. Лишь в районах с более мягким климатом земледелие, как и ремесло, не были чужды кочевникам.²

Земледелие характеризовалось у южных алтайцев обработкой небольших участков пашни и наличием первобытных орудий труда. По статистике С. П. Швецова, половина населения южных районов Горного Алтая (главным образом кочевого) совершенно не имела посевов. От 0,1 до 0,3 десятины заседало немногим более 400 хозяйств, а от 0,5 до 1,0 десятины — около 1225 хозяйств.

Столь мизерные участки алтайцы обрабатывали мотыгой (абыл) и деревянной сохой (андазын), жали хлеб кривым ножом (оргуш), молотили деревянной колотушкой (токпок), а хранили зерно в ямах (аш оролер). Такого характера земледельческая культура сохранялась у жителей гор до прихода русского населения. Лишь под влиянием земледельческой культуры русского крестьянина с его более передовой техникой начали вытесняться первобытные абылы, андазыны, оргуши и токпоки.

В последней четверти девятнадцатого и начале двадцатого века в хозяйстве южных алтайцев произошли изменения, вызванные переселением на территорию Горного Алтая русских крестьян. Результатом общения и непосредственного соседства с ними являются переход части кочевников-скотоводов на оседлость, освоение новой материальной культуры, перемены в общественной жизни. Это широко отмечено в работах исследователей как досоветского периода, так и советских ученых-этнографов.

При рассмотрении изменений в жизни южных алтайцев следует учитывать и положительную роль Алтайской духовной миссии, главным образом ее практическую деятельность в первый период существования, в бытность начальника миссии Макария Глухарева, который «стремился изменить быт новокрещенных алтайцев, перевести их на оседлость, распространить у них земледелие³, огородничество, срубную избу, даже обучать грамоте».⁴ Само собою разумеется, что не это являлось основной задачей миссии, учрежденной для проведения реакционной колониальной политики царизма, особенно в последний период ее деятельности. Поэтому проф. Л. П. Потапов совершенно правильно отмечает и реакционную деятельность духовной миссии, направленную на закрепление колонизаторской политики царизма на Алтае.

Переход части алтайцев в христианство был, конечно, прогрессивным явлением лишь в том отношении, что в дореволюционных условиях способствовал сближению их с русским трудовым крестьянством, в результате чего улучшался их быт, повышался культурный уровень, преобразовалась хозяйственная деятельность. В силу этого южные ал-

¹ С. П. Швецов. «Горный Алтай и его население», том I, 1900, стр. 280

² Н. М. Ядринцев. «Сибирские инородцы», стр. 260.

³ Вернее, приемы земледелия русских крестьян. — Е. Т.

⁴ Проф. Л. П. Потапов. «Очерки по истории алтайцев», 1953, стр. 200.

тайцы разделялись на две группы, из них одну составляли алтайцы-скотоводы, называвшиеся «кочевниками», а другую — «оседлые алтайцы» или «новокрещенные», которых называли еще «обруселыми», поскольку их быт был близок к русскому крестьянскому быту. Как в хозяйственной деятельности, материальной культуре, так и в организации общественной жизни между «кочевниками» и «оседлыми» существовали глубокие различия, частично заметные и по сей день в области быта (жилища, одежда, пища, домашняя утварь). Положение женщины мы будем рассматривать в основном у первой группы южных алтайцев, которая до революции сохраняла в своем укладе элементы культуры кочевого быта.

Занимаясь скотоводством и земледелием, алтайцы-кочевники все же постепенно приобщались к более передовой народной русской технике в этих отраслях хозяйства. Большим достижением в хозяйстве скотовода было приобретение первоначально косы-горбуши, а позднее косы-литовки, продававшейся купцами втридорога. Конечно, и с помощью этого незатейливого орудия скотовод не в состоянии был заготовить нужное количество сена. К тому же способ кормления, когда животных просто подпускали к стогам, не содействовал экономии ценного корма, заготовка которого оставалась весьма трудоемкой.

Некоторый прогресс наблюдался и в земледелии. Первобытные орудия абыл и андазын вытеснялись русской сохой и плугом, саал — бороной с деревянными и железными зубьями, оргуш — серпом, молотили же хлеб уже не колотушкой — топок, а лошадьми и цепом.

Некоторые буржуазные исследователи утверждали, будто бы какое-то пристрастие к своим древним сельскохозяйственным орудиям заставляло алтайцев игнорировать технику, завезенную в горы русскими крестьянами. Это утверждение является чистой выдумкой. Быстрому распространению новых земледельческих орудий труда мешала дороговизна. По сообщению С. П. Швецова, соха в то время стоила 8—10 рублей, и только «бедностью следует объяснить», что алтаец-кочевник, оценивший преимущество сохи, не мог ее приобрести, а прибегал к найму, уплачивая за это «...личным трудом, продуктами лесных промыслов».¹ Как рассказали нам престарелые жительницы Онгудайского аймака С. Анчина и М. Тодошева, в дореволюционные годы приходилось ковырять землю абылом, боронить ветками сухого дерева, так как приобрести плуг и борону было не на что.

По-иному обстояло дело в хозяйствах баев и зайсанов. Они покупали различные сельскохозяйственные орудия, добивались, чтобы батраки умели пользоваться ими.

Кочевое пастбищное хозяйство южных алтайцев наложило глубокий отпечаток на весь уклад их домашнего быта. Тип алтайского поселения разбросанный. Селились скотоводы аиылами по логовам и долинам рек, причем на порядочном расстоянии друг от друга. Летом и зимой жили в юртах. Строительный материал для такого жилища находили всюду, поэтому, как правило, не перевозили его, исключая, конечно, кошменные юрты. Следует отметить, что юрты были различными. Самой примитивной была коническая юрта — чадыр айыл, крытая корой лиственницы или березы, а наиболее совершенными — бревенчатая пяти-

¹ С. П. Швецов. «Горный Алтай и его население», стр. 197.

восьми угольная — агаш айыл и кошменная — керете или керете айыл. Надо полагать, что бревенчатая юрта представляла собой переходный тип жилища от конической юрты к срубовой избе. При постройке такой юрты уже требовалось владение строительной техникой.

Советские этнографы Л. П. Потапов и С. А. Токарев, занимавшиеся исследованием вопросов дореволюционных социально-экономических отношений у южных алтайцев, пришли к единому выводу, что малая семья была господствующим типом и представляла собой основную хозяйственную единицу, «кочевой и полукочевой двор-айыл, но не род».¹ Это утверждение не вызывает никаких сомнений.

Натуральный характер скотоводческого хозяйства у южных алтайцев был типичным для дореволюционного периода: пища, одежда, жилище, средства передвижения, даже орудия труда — все необходимое для существования изготовлялось домашним способом и потреблялось внутри хозяйства.

В отсталом хозяйстве скотовода-кочевника с пастбищным содержанием животных и первобытными способами ухода за ними, с подсобным, тоже первобытным, земледелием требовались огромные усилия членов семьи, чтобы поддерживать его как источник существования. Занятость о производстве материальных благ и поддержании жизни семьи тяжким грузом ложилась на плечи женщины-алтайки.

Роль и место алтайской женщины в хозяйстве скотовода выяснили В. Вербицкий, В. Радлов, С. Швецов, М. Швецова и другие дореволюционные исследователи-этнографы, посетившие Горный Алтай. Все они отмечали большую занятость женщины-алтайки в хозяйстве и почти полную бездеятельность мужчины. Такое же утверждение мы находим у Д. Я. Самоквасова², изучавшего обычное право у племен и народностей Сибири еще в семидесятых годах прошлого столетия.

Участие женщины в домашнем хозяйстве, степень ее занятости были различными в зависимости от социального положения семьи, о чем как раз умалчивали дореволюционные исследователи. Это различие резко подчеркивается в народном героическом эпосе, подтверждается полевыми материалами. Как правило, жены и дочери ханов, зайсанов, баев не принимали участия в домашнем хозяйстве, всю черную работу в их домах выполняли слуги-дьялчы. Сами же они были заняты лишь приемом гостей, разливом араки и раскуриванием трубок. Зато у рядовых алтайцев-скотоводов вся тяжесть в поддержании семьи и хозяйства ложилась на женщину.

Нельзя также полностью согласиться с выводом дореволюционных авторов, будто бы мужчина не играл в хозяйстве никакой роли. Это также зависело от социального положения. В богатых семьях хозяин не работал, за него все делали батраки. Что же касается семей рядовых кочевников-скотоводов, бедняков, то здесь между мужчиной и женщиной существовало определенное разделение труда в хозяйстве, начало которому было положено в далекой древности, а именно, еще в период первобытного строя. В своем исследовании Ф. Энгельс, объясняя происхождение разделения труда в процессе развития человеческого общества, указывал, что оно возникло на ранней ступени развития и что раз-

¹ Л. П. Потапов. «Очерки по истории алтайцев», стр. 216; С. А. Токарев. «Докапиталистические пережитки Ойротии», стр. 34.

² «Сборник обычного права сибирских инородцев», Варшава, 1876.

деление труда между полами было «чисто естественного происхождения». «Мужчина воюет, ходит на охоту и рыбную ловлю, добывает пищу и изготавливает для этого орудия труда. Женщина работает по дому и занята приготовлением пищи и одежды — варит, ткет, шьет».¹

Позднее разделение труда стало определяться дальнейшим развитием производительных сил, приняло общественный характер. Общественное разделение труда связывалось с возникновением и развитием частной собственности и классовых отношений.

У алтайцев в рассматриваемый период уже было разделение общества на имущих и неимущих, эксплуататоров и эксплуатируемых, существовало общественное разделение труда, у одних племен основной хозяйства служило скотоводство, у других — охота на зверя. В таких условиях разделение труда в семье между мужчиной и женщиной не могло быть равным, на женщину ложились все работы по домашнему хозяйству. «Это домашнее хозяйство в большинстве случаев является самым непроизводительным, самым диким и самым тяжким трудом, какой осуществляет женщина».²

На долю женщины в трудовой семье южных алтайцев приходилось десятки работ: уход за скотом и посевом, приготовление пищи, шитье одежды и обуви, изготовление кожаной посуды, производство кошмы и выделка овчин, уход за детьми и прочий домашний труд. В обязанности мужчины входили такие дела, как выбор пастбища и места для перекочевки, надзор за скотом и приучение лошадей для езды, постройка юрты и загона для скота, а с наступлением сезона мужчина уходил на промысел кедрового ореха, на охоту.

При таком распределении труда, сохранившемся в хозяйствах алтайцев-кочевников вплоть до Октябрьской революции, решающая роль в производстве материальных благ для семьи принадлежала женщине. В мелком индивидуальном хозяйстве труд женщины носил чисто семейный, домашний характер, и она была устранена от участия как в общественном производстве, так и в общественной жизни. Это способствовало закабалению и эксплуатации женщины, создавало для нее своего рода домашнее рабство.

Чтобы полнее представить объем и характер труда женщины у южных алтайцев в условиях дореволюционной жизни, попытаемся подробно описать ее различные хозяйственные работы.

Главным занятием алтайской семьи, как уже говорилось выше, являлось скотоводство с пастбищным содержанием, с первобытными приемами ухода за животными. Доили коров, кобылиц, а в хозяйствах, не имевших рогатого скота, овец и коз, конечно, женщина. В весенние и летние месяцы дойка коров производилась два раза в день — утром и вечером. Осенью с наступлением холодов и высыханием трав, удой резко снижался, и тогда доить начинали только утром, а на зиму прекращали совсем. Сезон дойки длился обыкновенно семь месяцев. Алтайки доили коров обязательно с предварительным припуском теленка, что усложняло труд.

Часто сменяя пастбища и стоянки, алтайцы не строили на зиму никаких животноводческих помещений даже для молодняка. Обычным временем расплода коров, овец и коз были февраль—март, когда телят,

¹ Ф. Энгельс. «Происхождение семьи и частной собственности», 1948, стр. 179.

² В. И. Ленин. Сочинения, том 30, стр. 25.

ягнят и козлят приходилось содержать в жилой юрте. Если молодняка оказывалось много, то для него устраивались курке — тесные ямы, где ягнята и козлята согревали друг друга собственным теплом. Когда молодой скот начинал подрастать и ему становилось слишком тесно, ямы расширяли, но все же с таким расчетом, чтобы сохранять известную степень тесноты. Яму-курке сверху закрывали жердями и шкурами. Сооружение ее, так же, как сохранение, выращивание молодняка, было женским делом.

Весной, когда молодой скот выпускали на зелень, нужно было обеспечить хозяйство привязями: дьеле—для жеребят и телят, кӧнӧ—для ягнят и козлят. Плела женщина из конского волоса.

Сведения о приемах стрижки овец у алтайцев в конце XIX века мы находим у С. П. Швецова. «Овец,—пишет он,—стригут дважды в год—весной и летом, употребляя при этом не ножницы, а остроотточенный нож (кыгырак—Е. Т.). Захватывая левой рукой клоч шерsti, правую его обрезают возле самой кожи».¹

Уход за скотом отнимал у женщин много труда и времени. Это хорошо знают по собственному опыту современные престарелые алтайки. Семидесятилетняя жительница села Шаргайта Шебалинского аймака Окчы Баянкина рассказывает, что ее трудовой день летом начинался с восходом солнца. Подоив 10 коров, она кипятила молоко, сливала в архыт (кожаный сосуд) и сбивала чегень, через каждые два дня перегоняя его на араку. После дойки женщина угоняла скот в поле, а телят привязывала недалеко от юрты, затем готовила завтрак. Муж выпивал араку и уезжал смотреть скот, на охоту или в гости.

Накормив детей, Окчы Баянкина спешила на покос. Косила, сгребала сено сама. Если в поле не оказывалось работы, то готовила курут (кислый сыр) на зиму или шила одежду и обувь. Зимой, кроме всего прочего, Баянкина подвозила сено и дрова. Жила она с семьей в чадыр-айыле, то есть юрте-шалаше, крытом корой лиственницы.

Скотоводством женщина-алтайка занималась не только в своем хозяйстве, но и в хозяйствах зайсанов, баев, купцов, где она работала пастухом, чабаном, дояркой. Часто ее батрачество начиналось с малых лет, так как зайсаны, бай и купцы охотно пользовались бесплатным трудом детей, бедные родители вынуждены были расставаться с ними, чтобы не заморить их голодом.

Манас Тодошева, 67-летняя жительница села Онгудай, восемь лет была отдана отцом баю Садрацу, жившему в урочище Шашихман. В бедняцкой семье Тодошевых имелось восемь детей, из них четверо старших вместе с Манас были розданы баям и купцам.

Как рассказала Манас Тодошева, около десяти лет зимой и летом пасла она байский скот, не получая за труд никакой платы. Бай только кормил ее да одевали в старье.

Такую же горькую долю испытала в детстве Р. К. Чурмешева, нынешний председатель Елинского сельсовета Онгудайского аймака. Восьмилетней девочкой была взята она в семью бая, где прожила 15 лет. В большом байском хозяйстве Чурмешева, не получавшая никакой платы, выполняла всю домашнюю работу. Хозяйка только давала ей распоряжения, а сама по целым дням бездельничала, сидя у очага,

¹ С. П. Швецов. «Горный Алтай и его население», том I, стр. 353.

курила, угощала гостей аракой или ездила по гостям, «тойлоп дьат», как говорят алтайцы.

Изнурительным женским трудом была заготовка кормов для скота. В селе Яконур Усть-Канского аймака 72-летняя Чинар Кокпоева сообщила нам, что раньше она ежегодно сама литовкой косила сено, стоговала его на месте в виде буквы «П», чтобы скот во время кормежки находил защиту от сильных ветров и буранов. Такой способ в сравнении с жгутовым был шагом вперед в смысле повышения производительности труда, хотя кормление скота из стога не исключало значительных потерь сена, заготовлявшегося так в малом количестве. А потребность в кормах была огромной. Обширные земельные пространства захватывались баями и зайсанами, трудовому народу приходилось пасти свой скот там, где трава уже была съедена многочисленными стадами коров, табунами лошадей, отарами овец богачей.

Земледелие в хозяйстве южных алтайцев, как уже указывалось, было подсобным, второстепенным занятием. На долю кочевого населения Горного Алтая падало только 1122,6 десятины пашни, что составляло 21% от всей здешней посевной площади, а в среднем на одно хозяйство приходилось 0,4 десятины посева.¹ Размер засеваемой площади определялся не потребностью семьи в хлебных продуктах, а возможностью обработать участок имевшимися у нее орудиями.

Первобытные земледельческие орудия алтайцев подробно описаны как в дореволюционной, так и в советской этнографической литературе. Все же некоторые из них мы обрисуем, чтобы создать представление о том, как изнурителен и малопроизводителен был труд при пользовании этими орудиями.

Участок земли под посев готовила женщина. Она брала абыл обеими руками за верхний конец рукоятки и ударом вонзала острие в землю. Таким образом разрыхлялась почва. Камни и корни выкорчевывались также абылом. Современные колхозницы старческого возраста с горечью вспоминают об этом тягостном труде. 83-летняя Сарыбаш Анчина из села Улеты Онгудайского аймака, например, рассказывает, что в дореволюционное время ее семья, имевшая 5—6 лошадей, с огромными усилиями справлялась с обработкой полдесятины посева. Землю приходилось разрыхлять абылом. Муж засеивал участок, разбрасывая семена руками и заборанивая саалом, то есть разветвленным деревом. Жала хлеб опять сама Сарыбаш серпом, который был куплен у русского купца.

Всего пятнадцать соток засеивали родители ныне живущей в Онгудае Манас Тодошевой. По ее рассказам, этот клочок земли две женщины разрыхляли абылами 8—9 дней.

Как и обработка почвы, уборка урожая производилась первобытными приемами и орудиями, сохранившимися местами вплоть до Октябрьской революции. Хлеб алтайцы не жали, а срезали ножом или «рвали колосья руками вместе с землей, связывали пучками».² Был и такой способ, когда «колосья просто рвали и клали в мешки».³ Применяли алтайцы на жатве и примитивные орудия, прежде всего нож. «На Аргуте,—сообщает Н. М. Ядринцев,— у теленгитов в употреблении нож,

¹ С. П. Швецов. «Горный Алтай и его население», том 1, 1900, стр. 280

² С. П. Швецов. «Горный Алтай и его население», стр. 294

³ Н. М. Ядринцев. «Сибирские инородцы», стр. 128.

к которому вертикально привязывается ручка из дерева. Это первообраз серпа или горбуши».¹

Живая свидетельница Манас Тодошева говорит, что позднее в хозяйствах алтайцев при жатве хлеба применяли кривой серп — «мыйрык серп». Возможно, это и есть тот «первообраз серпа», о котором писал Н. М. Ядринцев. «Мыйрык-серпом» срезали сразу целый пучок колосьев, захваченных рукой.

На смену «мыйрык-серп» пришел обычный русский серп. В предреволюционные годы он получил уже широкое распространение. Старик-колхозники единодушно утверждают, что в их хозяйствах жали уже только серпами, причем обязательно женщины.

Молотьба хлеба считалась мужским делом, но и здесь не обходилось без участия женщин. Как правило, женщина участвовала, а иногда и целиком сама производила молотьбу при пользовании наиболее первобытными способами.

У южных алтайцев даже во второй половине прошлого века сохранялся чуть ли не первобытный способ отделения зерна от колосьев. «Кочевники Черги и некоторых других местностей, — сообщал С. П. Швецов, — просушивают хлеб на жердях, связывая предварительно в небольшие пучки. Подсохшие таким образом пучки колосьев обжигают на огне, держа их за корневую часть. Огонь быстро уничтожает самый колос, а зерно сваливается на заранее очищенное место».² При другом способе молотьбы применялось уже определенное орудие собственного изготовления, так называемый «токпок», но и он был непроизводительным, нещадно изнурял человека. «Токпок» представлял из себя самую обыкновенную колотушку, изогнутый корень тальника с утолщением на конце. Расстелив на землю кожу, женщина брала в одну руку пучок колосьев, в другую токпок и изо всей силы ударяла им по колосьям, выбивая зерно.

Во второй половине XIX века в хозяйствах алтайцев стал распространяться способ молотьбы при помощи вытапывания зерна лошадьми. Это было заимствовано от русских крестьян.

Земледелие южных алтайцев до самой Октябрьской революции оставалось карликовым, отсталым. При крайне примитивной технике, первобытных приемах уборки и обработки урожая затрата физического труда, большей частью женского, была очень большой и, конечно, несоизмеримой получаемым результатам. По рассказам той же Сарыбаш Анчиной, с полдесятины она собирала ячменя так мало, что для семьи в пять человек его едва хватало на талкан, не говоря уже о семенах. Каждую весну приходилось покупать или выменивать семена у богачей на скот. Как утверждает Манас Тодошева, торбока-бычка по второму году можно было приобрести за пять ковшей семенного зерна.

Собранный урожай алтайцы хранили в кап (мешках) на мужской половине юрты. Если в хозяйстве не оказывалось мешков, женщина выкапывала в юрте аш-оро—яму для зерна. Эта круглая глубиной до двух метров яма. Для предохранения от сырости выстилалась берестой или свитым в жгуты сеном, а сверху прикрывалась берестой и заваливалась землей.

Наряду с примитивным земледелием алтайцы занимались собира-

¹ Н. М. Ядринцев. «Сибирские инородцы», стр. 128.

² С. П. Швецов. «Горный Алтай и его население», стр. 309.

нием съедобных корней кандыка, сараны, пиона, что являлось исключительно женским занятием. Делалось это с помощью озука—примитивной деревянной корнекопалки, снабженной железным наконечником. Выкапывая мелкие, глубоко сидящие в земле корешки и складывая их в берестяную коробку или мешок, женщина целый день не разгибала спины.

Всецело делом женщины, как бы ее монополией, являлась обработка продуктов скотоводства, куда входило приготовление молочной пищи, как для повседневного употребления, так и впрок, затем выделка шкур и кож на одежду и обувь, изготовление кожаной посуды, обработка сухожилий для ниток и шерсти для войлока.

Значительное время тратила женщина на приготовление пищи. О пище южных алтайцев в дореволюционной этнографической литературе мы находим лишь отрывочные замечания В. И. Вербицкого, В. В. Радлова, Г. Н. Потанина, С. П. Швецова. В советское время подробную исследовательскую работу этому вопросу посвятил профессор Л. П. Потапов. В ней автор пришел к выводу, что молочные и мясные продукты алтайцев по наименованию и способам приготовления тождественны с пищей не только других тюркских народов, но и монгольского народа, а это означает, что «монгольско-алтайские параллели в культуре и быте отражают исторический факт участия в этногенезе южных алтайцев, тюркоязычных племен и родов, которые ассимилировались в алтайской тюркоязычной среде»¹. Следует также отметить, что под влиянием культуры русского народа состав пищи алтайцев изменился в сторону расширения и улучшения.

Поскольку труд Л. П. Потапова подробно освещает вопросы питания алтайцев, в настоящей работе ставится узкая задача: выяснить роль женщины в приготовлении пищи, показать насколько трудоемкими были его процессы.

Способ и условия, в которых производилось приготовление пищи у алтайцев, соответствовали их кочевому образу жизни. Местом, где хранились вся домашняя утварь и продукты питания, где готовилась пища, являлась правая от входа сторона юрты, эпши-дьяны—женская половина.

Старая домашняя утварь была хорошо приспособлена к условиям кочевой жизни. Удобная по размерам и форме для выючной перевозки, она делалась из небьющегося материала.

Чайная посуда состояла из деревянных чашек, размещаемых на полочке, подвешенной к стене юрты. Столовой посудой служили также деревянные чашки (аяк), но больших размеров, тарелок (табак), блюд-корытц (тепши). Для приготовления пищи на огне применялись чугунные котлы (казан) большого и малого размеров, которые ставились на таганы (очок). Чай кипятили в чайниках — чойгөн.

Для хранения жидких продуктов, особенно кислого молока, использовали архыт, борбуй, тажуур, торсук, сшитые из специально приготовленной кожи, а для хранения таких продуктов, как масло, внутренние органы животных.

Почти вся посуда, за немногим исключением, изготовлялась в собственном хозяйстве, причем изготовление деревянной посуды было

¹ Л. П. Потапов «Пища алтайцев», сборник Музея Антропологии и Этнографии, том XIV, стр. 70.

общей обязанностью женщины и мужчины, а кожаной и прочей исключительно женщины.

Основная пища рядовых алтайцев-кочевников состояла из молочных продуктов: курута—кислого сыра, арчы—сухого творога, эдьегей—творожистой массы, эриме или каймак — сметаны. Кроме этого, из коровьего молока приготавливался любимый напиток алтайцев — чегень или айран, а из кобыльего молока — кумыс. Оба напитка имеют кислый вкус.

Основным молочным продуктом, заменявшим алтайцам хлеб, был курут — кислый сыр, на изготовление которого затрачивалось много времени и труда. Чтобы получить курут, необходимо было сначала приготовить чегень (кислое молоко). Чегень содержался в кожаном сосуде — архите. Судя по археологическим раскопкам, этот вид сосуда имеет древнее происхождение.¹ Чапчак — деревянная высокая кадушка цилиндрической формы пришла ему на смену с появлением русского населения на Алтае. Чегень заквашивали весной, а затем до осени после каждой утренней и вечерней дойки коров подливали в него свежее молоко и каждый раз взбалтывали с помощью бышки, то есть деревянной мутовки с длинным стержнем и круглой плоской дощечкой с несколькими отверстиями на нижнем конце.

Прежде всего чегень перегонялся на араку, а потом уже из оставшейся творожистой массы — арчы делался курут. Как часто приходилось перегонять чегень на араку, зависело от количества молока, если его было много, то через день-два, если мало — один раз в неделю. От этого, разумеется, зависело и количество курута, заготавливаемого на зиму.

Хотя чегень перегонялся на араку при помощи особого, по устройству несложного аппарата, дело это отнимало много времени. Первоначально котел-казан наполняли тремя-шестью ведрами чегеня, накрывали двумя деревянными крышками полусферической формы и обмазывали сверху глиной. Герметическая упаковка аппарата была необходима, чтобы пары имели выход только по изогнутым деревянным трубкам — чорго, концы которых вставлялись в чугунные кувшины-дырака, и там, охлаждаясь, превращались в араку.

Когда выгоняли достаточное количество араки, аппарат разбирали, а оставшуюся в котле жидкость вычерпывали ковшом, сливали в холщевый мешок и подвешивали его на несколько дней. В мешке оставалась творожистая масса — арчы. Затем мешок клали под большой камень — пресс, чтобы совершенно отжать сыворотку — сарысу. Отпрессованную массу разрезали тонкой ниткой на кирпичики и раскладывали сушить на деревянную решетку — атыс, устроенную на жердях (артпак) над очагом. Здесь они не только сохли, но и подвергались копчению. Эти прокопченные куски сыра и назывались курутом.

Сколько же нужно было заготовить курута, чтобы обеспечить питание семью в течение зимы? На этот вопрос находим ответ у С. П. Швецова, который занимался подсчетом. Из молока одной коровы, подвергавшейся дойке в течение всего сезона, можно выработать 50 кусков курута. Семье в пять человек на один день требовалось три таких куска.² Следовательно, чтобы полностью удовлетворить свою потреб-

¹ См. С. И. Руденко. «Культура населения Горного Алтая в скифское время», 1953, стр. 243.

² С. П. Швецов. «Горный Алтай и его население», стр. 353.

ность в куруте, семье нужно было иметь не менее двадцати дойных коров. Это было не под силу беднейшим алтайцам, и значительная часть их жила впроголодь, особенно зимой. Та же Р. К. Чурмешева рассказывает, что семья ее родителей, в которой только детей было одиннадцать, имели две коровы, одну лошадь и 8 овец. Отец и три старших брата пасли скот у известного богача Аргымая Кульджина и за работу получали курутом, мясом, талканом. Но и этих продуктов все равно не хватало на семью. Мать, вынужденная тоже батрачить, выделявала овчины, шила шубы и обувь богачам за объедки с их стола.

По полсотне и более коров имели только зайсаны да баи. В их семьях достаточно имелось курута.

Другими молочными продуктами у алтайцев являлись быштак, эдьегей, каймак. Изготовление их менее сложно, а поедались они свежими.

Мясная пища была доступной далеко не всем алтайским семьям. Замечание В. В. Радлова о том, что мясо во всякое время года ели только богатые люди, а бедные употребляли лишь при случаях, «когда животное падет или погибает от несчастного случая», вполне соответствовало действительности. Другой дореволюционный этнограф — С. П. Швецов отмечал, что беднота мясную пищу употребляла в исключительных случаях не в собственном доме, а во время «молений, совершаемых время от времени камом, не реже одного раза в три года, каких-либо празднований, а также в случае падежа скота от бескормицы, когда они поедают павшую скотину, да в гостях... В обычное время бедняки довольствуются чаем с талканом, молочную пищу да кореньями¹. В условиях полуголодного существования положение женщины в семье было особенно трудным, много времени и энергии приходилось затрачивать ей на поиски пищи.

Забой скота в зажиточных и байских хозяйствах, производившийся обычно поздней осенью с целью заготовки мяса на зиму, не обходился без участия женщины, чаще всего батрачки. На ее долю падала такая работа, как разборка, очистка и промывка внутренностей, часть которых шла в пищу. Из кишок и желудка приготавливался, например, так называемый дьбргѳм, из крови — кан. Иногда на зиму готовили копчыш — брюшину наполненную сбоем. Надрезав, брюшину выворачивали, промывали, после чего складывали в нее легкие, печень, почки, сердце и кишки, затем, заколов отверстие палочкой, замораживали. Зимой от копчыша отрубали куски и варили кѳчѳ — суп с ячменной крупой.

По потребности карын (желудки), ичеге (кишки), куук (пузыри) обрабатывались для посуды. В них алтайцы хранили масло и другие продукты.

По свидетельству С. П. Швецова, предзимний забой скота в хозяйствах, имевших многосотенные стада, был массовым, кололи до 35—50 голов крупного скота и несколько штук мелкого, в то время, как бедняк в течение года мог заколоть одну овцу.²

На зиму мясо замораживалось, а на лето просушивалось на солнце и ветру, коптилось в юрте. Бедняки, по вполне понятным причинам, не производили заготовки мяса впрок.

Хлебными продуктами в дореволюционное время у южных алтайцев

¹ С. П. Швецов, «Горный Алтай и его население», том I, 1900, стр. 70.

² С. П. Швецов, «Горный Алтай и его население», том I, стр. 354

были талкан (мука из поджаренного зерна), дьярма (ячменная крупа) и курмач (крупа из поджаренного ячменя). Хлебопечение в южных скотоводческих районах Алтая было редкостью, ибо, как мы уже отмечали, алтайцы не имели развитого земледелия, сборы зерна с мизерных пашен ни в коей мере не удовлетворяли их потребностей. Изредка наиболее состоятельные семьи пекли тертпек — пресные лепешки из пшеничной или ячменной муки. Кислый хлеб алтайцы не употребляли да и не умели его выпекать.

Обработка зерна для употребления в пищу производилась первобытными орудиями, состоявшими из таких предметов, как соки—деревянная ступка, сокиньпг балазы — пест, баспак — зернотерка (две каменные плиты удлиненной формы с насечками) и эскин — ручная веялка. Особенно трудоемким и утомительным было приготовление курмача — зерна для талкана. Прежде всего требовалось очистить ячмень от шелухи. С этой целью его поджаривали в раскаленном котле, непрерывно перемешивая, затем толкли в ступе тяжелым пестом, провеивали при помощи эскина — ручной веялки. Этот процесс повторяли до тех пор, пока зерна ячменя совершенно не очистились от мякины. Хорошо поджаренный курмач имел коричневый цвет.

Курмач растирался на баспаке—ручной зернотерке. Установив наклонно большую каменную плиту, женщина насыпала на нее зерно и другой плитой растирала его в муку. Таким образом получали талкан. Насколько низкой была при этом производительность труда, можно судить по тому, что за день один человек приготавливал всего 2—2,5 килограмма талкана, которого хватало семье на один-два дня.¹

Такого же физического напряжения и большого времени требовало приготовление дьярмы — ячменной крупы, из которой варили кочё — похлебку. Обработка ячменя на дьярму производилась почти таким же образом, что и на талкан, разница состояла лишь в том, что здесь зерно отделялось от шелухи не в поджаренном, а в подсушенном виде и дробилось в ступе деревянным пестом.

Своеобразная одежда южных алтайцев привлекала внимание многих дореволюционных исследователей. Описание ее можно найти у В. Вербицкого, В. Радлова, С. П. Швецова, М. Швецовой и других. Однако все они не касались трудовых процессов по изготовлению одежды и выработке материалов для нее. Исключение составляет лишь работа П. М. Юхнева, который коснулся способа выделывания овчин, сообщив, между прочим, что алтайцы «в качестве химического материала употребляют печень животных»².

Дореволюционные авторы при описании одежды не брали в расчет такого важного вопроса, как различие ее у алтайцев в зависимости от их социального положения. Между тем в одежде бедных и богатых было большое различие и не по покрою, а по качеству материала, по отделке. Это различие зафиксировано и алтайским эпосом, где богатые выступают в шубах из дорогих мехов, покрытых шелком и бархатом, а бедняки — в старых овчинных шубах — тере тон или в шубах из козлиных шкур — дьяргак тон.

В наше время проф. Л. П. Потаповым написана специальная работа

¹ Л. П. Потапов. «Очерки по истории алтайцев», 1948, стр. 225.

² П. М. Юхнев. «Неземледельческие промыслы кочевников Бийского уезда», 1903, стр. 146.

«Одежда алтайцев»¹. В ней автор, используя обширные археологические, этнографические, литературные и фольклорные источники, подробно описывает одежду, различаемую по полу, возрасту, семейному положению, а также по классовому признаку. Поэтому мы в своей работе сосредоточим внимание лишь на том, какой затраты труда и времени требовало входившее в обязанности женщины изготовление одежды и обуви домашним способом, посредством примитивной техники.

Верхней зимней одеждой южных алтайцев являлись тон — овчинная шуба и дыаки — козлиная доха. Летом верхней одеждой мужчины преимущественно у теленгитов был чекпень — халат из сукна или другого материала. Замужние женщины надевали специальную накидку — чегедек, а вдовы — чуба. Легкая женская одежда состояла из рубахи—чамча, штанов — штан, юбки — дьупке, кофты — копто. Последние предметы — дьупке и копто — не имеют собственного алтайского наименования, называются искаженными русскими словами. Это обстоятельство указывает, что юбки и кофты вошли в быт алтайцев с появлением русского населения в Горном Алтае.

По покрою и материалу мужская, женская и детская одежда алтайцев не имела резкого отличия, была почти одинаковой. В основном верхнюю одежду они шили из материала, доступного скотоводам, — из шкур животных, выделывание которых производилось домашним способом.

Материалом для шуб служили овчины. О том, как выделывались овчины в домашних условиях, хорошо помнят многие пожилые колхозницы. По свидетельству Сарыбаш Анчиной шкуру первоначально покрывали слоем арчи или чегеня, затем свертывали пакетом мездрой внутрь и в таком виде оставляли лежать. Через два-три дня ее развешивали, соскребали мездру ножом или специальным скребком, разминали ручной мялкой — эдрекком. Работа этими первобытными инструментами требовала большой физической силы и ловкости. Эдрек представлял собой всего лишь деревянную палку с мелкими зубцами на гранях по обеим сторонам.

После разминания эдрекком шкуру одновременно просушивали и продымляли на решетке — артпак, или подвешенной на жерди. Затем начинался второй этап обработки. Шкуру покрывали слоем кашеобразной массы из печени. Предварительно печень варили, размельчали в ступе, разбавляли сывороткой—сарысу. Покрытую шкуру дня два держали в свернутом виде, после чего снова ножом или скребком обрабатывали и разминали тем же эдрекком. Наконец, окончательно мездру счищали более совершенным инструментом — куруп.

Раскрой производился обычным ножом. Шили шубы эн учук — сухожильными нитками, проколы делали шилом, не употребляя иголки. Швы сшивали двумя нитками, а чтобы они не оголялись, на лицевой стороне вставляли бурумай — выпушку из той же овчины. Полы и подол шубы обшивались каймой из фабричной материи или из шкур других животных, чаще всего жеребенка.

По внешнему виду мужская, женская, детская шубы отличались только отделкой наружной полы и подола. Женская шуба, например, на левой запашной поле, на груди имела — оймо — ступенчатый выступ,

¹ Сборники Музея Антропологии и Этнографии, том 13.

черная материя которого расшивалась цветными нитками, а по краям украшалась набором цветных пуговиц.

Алтайские шубы длинны (до лодыжек) и широкополы, на каждую требуется шесть-семь овчин. Много сил и времени затрачивала алтайка, чтобы одеть семью. Но, кроме того, женщина из бедной трудовой семьи вынуждена была шить шубы для богачей. Из бедняцкой среды выделялись мастерицы по шитью шуб, обуви, головных уборов, какими были, например, еще ныне живущие престарелые алтайки С. Анчила, Т. Аппева, Т. Тодощева, Ч. Кокпоева и др.

Большой сложностью отличался пошив чегедека. Чегедек—безрукавый, длиннополый костюм, проймы для рук и полы его отделаны по-зументом. Богатые шили его из черного шелка или бархата, бедные из дабы или другой дешевой материи. Надевали чегедек на невесту в доме жениха в день свадьбы, и с этого времени она не смела снимать его до самой смерти. Чегедек являлся обязательной принадлежностью замужней женщины и был «признаком зависимого и приниженного положения женщины в семье и обществе... наподобие паранджи в Средней Азии»¹. Пожилые женщины, испытывавшие на себе семейный и общественный гнет в прошлом, ныне с презрением говорят о ношении чегедека.

Алтайка носила чегедек поверх летней и зимней одежды. Кроме того, что чегедек мешал ей проворно работать, он еще был и очень тяжелым, так как его кайма состояла из девяти слоев ткани, склеенной тестом.

В случае смерти мужа женщина-алтайка обязана была сменить чегедек на чубу — халатообразную шубу с длинными полами. Но как только вдова выходила замуж, она снова надевала чегедек.

Легкую одежду (юбки, кофты) алтайки шили из покупной хлопчатобумажной ткани. Чтобы представить себе сложность и трудоемкость этой работы, нужно иметь в виду, что все «швейное хозяйство» женщины-алтайки составляли и ныне — игла, оймак — наперсток и кайчы — ножницы. Раскрой материи производился на земле, так как столов вообще не было у алтайцев. Легкую одежду шили покупными нитками.

Такой же трудоемкой работой являлось изготовление обуви. Алтайцы носили тере бдүк — кожаные остроносые сапоги без каблуков, с задниками и широкими голенищами «монгольского покроя». Такой же покрой сохранился у зимней обуви — бычкак бдүк.

Пошив обуви всем членам семьи, входивший в обязанности женщины, производился для лета из дубленой кожи и булгайры — кожи особой выработки, а для зимы из камуса, то есть из шкурки снятых с ног козули, реже с ног марала или лошади. Выкраивались две половинки голенища с носком, благодаря чему приходилось делать два шва — спереди и сзади. Верха пришивались к подошве, после чего на сапоги накладывались твердые задники. Распрямять и приглаживать швы женщине приходилось зубами.

Касаясь трудоемкой домашней работы женщины-алтайки, связанной с шитьем из кожи, необходимо остановиться еще на изготовлении некоторых видов домашней утвари, в частности своеобразной посуды. Производство домашней посуды обуславливалось местными условиями, главным образом преобладанием скотоводческого хозяйства и полукочевым образом жизни.

Из кожи сухожильными нитками шили алтайцы и некоторые виды

¹ Л. П. Потапов. «Одежда алтайцев», стр. 28.

домашней посуды, о чем пишет В. Вербицкий. Однако способ приготовления кожи для посуды автор описывает неверно, указывая, например, что «кожу ошпаривают кипятком... чистят шерсть руками».¹ Это не подтверждается нашим полевым материалом.

От пожилой алтайки Таначы Тодошевой нам довелось услышать подробный рассказ о том, как обрабатывалась такая кожа.

Для изготовления посуды брали кожу сразу после убоя животного. Сбив шерсть острым ножом, ее растягивали по земле, укрепив деревянными колышками. Когда кожа подсыхала, ее свертывали в рулон и подвергали обработке дымом. Для этого выкапывали две ямы глубиной до метра на расстоянии примерно в два метра одна от другой, которые сообщались отверстием. Рулон кожи вставляли в деревянный цилиндрический сосуд без дна, устанавливавшийся в отверстие одной из ям наподобие дымовой трубы. Другую яму с разожженными в ней гнилушками лиственницы накрывали каменной плитой. Прежде чем дойти до деревянной трубы, дым успевал остыть под землей, благодаря чему, кожа не сохла, а продымлялась. После семи дней дымления она приобретала черный цвет, становилась плотной, упругой и уже носила специальное название — шире-тере.

Из шире-тере выкраивали заготовки, некоторое время держали их в земле для смягчения, а потом сшивали сухожильными нитками. Это были: архыт — сосуд, вмещавший до 10 ведер чегеня или кумыса, тажууры — своеобразные кожаные бутылки различных размеров для араки и чегеня.

Такой способ изготовления кожаной посуды был известен казахам² и некоторым другим кочевым народам. Возник он, вероятно, в глубокой древности, о чем свидетельствует присутствие кожаных сосудов в Пазырыкских курганах, вскрытых С. И. Руденко. «Помимо выделки ремней, — пишет он, — толстые кожи употреблялись также для выделки сосудов, в которых хранился сыр, а возможно и жидкие продукты. Такие кожи нужно было дубить, что, по всей вероятности, производилось копчением».³

Известен и другой довольно древний способ изготовления кожаной посуды алтайцами. Для отдельных видов сосуда, например, борбуя кожа снималась с ноги или вымени коровы, набитая землей, высушивалась у костра.

Были у южных алтайцев, конечно, и деревянные конок — ведерки, аяк — чашки, тепши — блюда, но в скотоводческих хозяйствах преобладала кожаная посуда. Высказанный проф. Л. П. Потаповым относительно кочевого быта казахов вывод о том, что «необходимость постоянных передвижений со всем скарбом оказало влияние на количество, размеры и материал вещей домашнего обихода», относится и к алтайцам. У них и у казахов, в силу почти одинаковых условий материальной

¹ В. Вербицкий. «Алтайцы», 1870, стр. 35.

² Л. П. Потапов. «Особенности материальной культуры казахов, обусловленные кочевым образом жизни», Сборник МАЭ, том XII, стр. 59.

³ С. И. Руденко. «Культура населения Горного Алтая в скифское время», 1953, стр. 243.

жизни и характера хозяйства, «сказалось умение кочевника использовать полностью все, что дает скот, включительно до желудка».¹

Кожаная посуда, шубы, обувь, головные уборы, как уже указывалось выше, алтайки шили специально приготовленными нитками из конских и коровьих сухожилий. Употребление коренными жителями Горного Алтая сухожильных ниток является древним, как и изготовление войлока, выделка шкур и т. п. По сообщению С. И. Руденко, в Пазырыкских курганах обнаружены меха, прошитые мелкими стежками тонких сухожильных ниток.²

В литературных источниках совершенно отсутствует описание изготовления сухожильных ниток. Сведения по этому вопросу нам удалось получить во время полевой этнографической работы у алтаек Сарыбаш Анчиной из Онгудайского аймака и Таначы Тодошевой, живущей в городе Горно-Алтайске.

При забое скота отделялись от мяса конские и коровьи сухожилия со спинной части и конечностей. Пучки сухожилий просушивали, разбивали деревянной колотушкой, а затем отделяли волокна одно от другого. Из волокон, слегка увлажненных, женщина сучила нитки правой ладонью на оголенном бедре, а левой рукой держала уже ссученный ковец. Качество таких ниток зависело от времени забоя скота. Нитки из сухожилий скота весеннего забоя отличались особой прочностью, не подвергались гниению и шли на шитье кожаных сосудов. Более мягкими и эластичными нитками из сухожилий скота осеннего забоя шилась одежда и обувь.

Войлок выделялся уже древними обитателями Горного Алтая. С. И. Руденко неоднократно находил в Пазырыкских курганах войлочные изделия, различные по сорту и качеству, начиная от грубых и тяжелых, кончая тонкими и мягкими. Войлок широко применялся в быту древних обитателей Горного Алтая.³

Способ изготовления войлока у южных алтайцев сходен со способами казахов, киргизов и других народов, главным занятием которых было кочевое скотоводство. Он был весьма простым, но изнурительным, тем более для женщины. Орудиями производства служили два прута для взбивания шерсти, разостланной на шкуре. Катали войлок руками.

Алтайская женщина несла основную тяжесть труда в скотоводстве и земледелии, играла исключительно важную роль в домашнем производстве, выполняла повседневные трудные работы по хозяйству, занималась воспитанием детей. Но это не все. По характеристике В. Вербицкого, «на юге Алтая женщины доят коров и кобылиц, шьют обувь, одежду, делают кумыс, высиживают араку, готовят дрова, нося на своих спинах повалившиеся от ветра лесины, оседлывают и навьючивают лошадей, возят в отсутствие мужа подводы».⁴ Тут нет преувеличения. Из беседы с пожилыми алтайцами выяснено, что женщина-ал-

¹ Л. П. Потапов. «Особенности материальной культуры казахов, обусловленные кочевым образом жизни», Сборник МАЭ, том XII, стр. 59.

² С. И. Руденко. «Культура населения Горного Алтая в скифское время», стр. 242.

³ С. И. Руденко. «Культура населения Горного Алтая в скифское время», стр. 244.

⁴ В. Вербицкий. «Алтайские инородцы», 1893, стр. 28.

тайка, кроме тех работ, которые перечислены выше, действительно занималась заготовкой дров и порой приносила их на своей спине издалека. Без женского труда не обходилась и установка чадыр-айыла — юрты, крытой лиственничной корой или берестой, где в очаге никогда не угасал огонь, поддерживаемый неутомимой женщиной-труженицей.

II. ПОЛОЖЕНИЕ ЖЕНЩИНЫ-АЛТАЙКИ В СЕМЬЕ

Разницы в обрядах при рождении мальчика или девочки у южных алтайцев не наблюдалось. Появление детей одинаково радовало родителей. Как справедливо заметил С. П. Швецов, алтайцы отличались чадолюбием. Однако это не исключало того обстоятельства, что рождение мальчика считалось более желательным, ибо он был продолжателем рода, наследником имущества и кормильцем. На девочку же смотрели как на товар, за нее в будущем можно взять порядочный калым. Такое отношение к новорожденному нашло отражение в вопросе, которым встречали появившегося на свет младенца: «Керектү бе, дыок по?», что означало: «нужный или нет?» Под «керектү», то есть нужным человеком, подразумевали дитя мужского пола. Задавали и такой вопрос: «Элик адар ба, эчки саар ба?» — «Козла будет стрелять или коз доить?»

По описаниям дореволюционных этнографов М. В. Миловзорова, В. И. Вербицкого и других, а также по рассказам живых свидетелей прошлого М. Н. Чичиновой, О. Малташевой, Д. Иркитовой, рождение ребенка у южных алтайцев протекало при отсутствии элементарных санитарно-гигиенических условий, в совершенно неблагоприятной обстановке. Родины в любое время года происходили в юрте. Роженица, одетая в шубу, шапку и обутая в меховые кисты, стоя на коленях, держалась за аркан, протянутый специально для этой цели. В это время отец или кто-нибудь из родственников извещал соседей, которые незамедлительно являлись, причем каждый пришедший в юрту должен полою своего платья ударить три раза старшую, произнося: «Утур барзын — скорей выходи».¹ По всей вероятности, этот обряд в последующие годы отпал, так как ни одна из наших собеседниц-алтаек, рассказывавших о рождении ребенка, не упоминала о нем. В тех случаях, когда женщина долго мучилась родами, к ней приглашали шамана², который совершал камлание и, конечно, не только этим не помогал роженице, а наоборот, усиливал страдания, заставляя ее двигаться, принимать неудобные позы и т. п.

Дореволюционные исследователи Алтая зарегистрировали и другой обряд «Рождение детей, — писал В. И. Вербицкий, — происходит при стечении народа, криках, ружейной стрельбе».³ Однако к этому прибегали в том случае, когда женщина мучилась родами, ибо считали, что младенца в утробе матери задерживает злой дух, которого нужно напугать. По материалам Л. П. Потапова, у северных шорцев, смешанных по своему происхождению с телеутами, трудные роды объяснялись раньше тем, что за ребенка шла борьба между злым духом Айзы, нахо-

¹ Из записок Бийского исправника Горохова, опубликованных в Журнале Министерства внутренних дел, 1840, стр. 213.

² А. В. Анохин «Материалы по шаманству у алтайцев», Сборник МАЭ, том IV, вып. 2, стр. 25.

³ В. И. Вербицкий, «Алтайские инородцы», 1893, стр. 86.

дившимся у ног роженицы и покровителем детей и рожениц Май-ээзи, сидевшим в изголовье. В тех случаях, когда ребенок умирал, победа приписывалась Айзы, если же новорожденный оставался жить, победившим считался Май-ээзи.

Кстати заметим, что по утверждению проф. Л. П. Потапова, под термином Май-ээзи здесь выступает, конечно, широко известная у тюркских народностей покровительница детей Май-эне или Умай, то есть женское древнее божество, упоминаемое в рунических тюркских языковых памятниках VI—VIII веков, известных под именем енисейско-орхонских надписей.

Сопровождавшие рождение и воспитание ребенка обряды и поверья наносили большой вред как матери, так и младенцу. Касаясь этого вопроса, упомянутый выше Горохов при описании быта алтайцев еще в первой половине XIX в. совершенно правильно заметил, что «едва ли можно найти что-нибудь страшнее и безобразнее обряда, каким сопровождается рождение младенца...»¹ Экономическая и культурная отсталость кочевников создавала подходящую почву для бытования различных религиозных представлений, содействовала сохранению древних обрядов и обычаев.

Новорожденного принимала старуха или пожилая женщина, которая ножницами или ножом отрезала пуповину, затем перевязывала ее сухожильной ниткой. К пупку младенца привязывался кусочек обязательно сырого сала или мяса, который оставался до тех пор, пока не отпадал пупок. Летом родившегося ребенка сразу же обмывали теплой водой, смазывали каким-нибудь жиром и завертывали в тряпицу, иногда в овчину, а поверх всего пеленали в кошемный (войлочный) лоскут. Сообщение Горохова о том, что «новорожденного младенца зимой валяют в снегу»,² не подтверждается показаниями стариков, помнящих дореволюционный быт. Наоборот, живые свидетели говорят, что в зимнее время ребенка сразу даже теплой водой не обмывали.

Колыбель (кабай) алтайцы делали из дерева или бересты. Она представляла собой ящик или коробку длиной до 75 см, шириной 30—32 см и высотой до 20 см с едва заметными подставками. Формой и размером детская колыбель была приспособлена к условиям кочевой жизни, когда мать, садясь в седло, закидывала ее через плечо на перевязи.

Чтобы ребенку было мягче лежать, подстиляли сухую траву, звериные шкурки, овчинки, а сверху его пришнуровывали бечевкой, продернутой в отверстия по краям колыбели. В таком положении он не мог вынуть рук или ног.

Колыбель стояла в юрте, обычно на голом земляном полу, неподалеку от костра. Чтобы часто не перепеленывать ребенка, между его ног устанавливался желобок, который выходил наружу через отверстие, прорезанное в соответствующем месте донца колыбели.

Как сообщила нам престарелая жительница Онгудайского аймака Д. Иркитова, ребенок оставался в колыбели до тех пор, пока не начинал говорить первые слова эне (мама) и ада (отец). С этого времени его, конечно, уже переросшего колыбель, укладывали на общую семейную постель.

В трудовых семьях грудью женщины кормили детей довольно редко, для этого нужно было часто отрываться от работы. В таких случаях

¹ Журнал Министерства Внутренних дел, 1840, стр. 212.

² Там же, стр. 213.

для кормления младенца коровьим молоком делали соску (мүүс). Срезав узкий конец, к рогу привязывали соску сшитую либо из кожи с вымени коровы, или приспособляли для этого кожу снятую с коровьего соска. Вместо соски-пустышки ребенку давали кусок сала. Подкармливали младенца также талканом, разведенным на молоке или воде. Примерно в годовалом возрасте он питался уже всем, что ели взрослые.

Когда ребенок начинал ходить, для него шили шубу, шапку, обувь с голенищами. Летом же дети бегали нагими, порою до десятилетнего возраста, а в семье бедняков и зимой оставались почти раздетыми и раззутыми. Жительница села Ело Онгудайского аймака Р. Чурмешева, например, рассказывает, что в семье ее родителей, имевшей 11 детей, ребяташки летом бегали голышами, а зимой одевали на голое тело худенькие шубенки, а на ноги старую, стоптанную обувь.

Количество детей в алтайских семьях было невелико, обычно от 3 до 5, хотя рождалось их до десятка и более. По этому вопросу мы располагаем материалом, подтверждающим высокую рождаемость и большую смертность младенцев у алтайского населения. Та же Д. Иркитова, например, рассказала, что у нее родилось 10 сыновей и дочерей, но все они в малом возрасте умерли от болезни горла. По представлению суеверной матери, унес их Узут — злой дух в образе страшной женщины, которая якобы навещала юрту Иркитовых. О каком-либо лечении она в то время не имела даже представления, считая, как и многие алтайцы, что только шаман может вступить в борьбу со злыми духами и отнять у них ребенка. То же самое сообщила нам 83-летняя С. Анчина. Она родила 15 детей, из которых двенадцать умерли младенцами от неизвестной болезни. У жительницы Усть-Канского аймака Т. Апиевой из десяти родившихся детей в живых осталась только одна девочка.

С целью сохранения жизни ребенку и предохранения его от заболеваний алтайцы прибегали к различным способам, связанным с религиозными верованиями, в частности шаманским. Одним из таких способов было наречение детей плохими, иногда даже неприличными именами. Бедные родители верили шаманскому утверждению, что при произношении вслух дурного имени глава злых духов Эрлик не пожелает остановить свое внимание на ребенке и, таким образом, ему будут сохранены жизнь и благополучие. Детям давались самые безобразные имена, например, Дьямандьыт — дурнопахнущий, Дьямануул — плохой сын, Ит кодон — собачий зад, Тенек — глупый и т. д. На это обстоятельство в свое время обращали внимание многие исследователи Алтая.

В этнографической литературе зарегистрированы и другие приемы алтайцев по сохранению жизни детей. Л. Каруновская, например, сообщает, что некоторые кочевники отдавали и продавали ребенка в другую семью, более счастливую в отношении долголетия потомства, где он жил обычно до того возраста, в каком у несчастных родителей умирали дети.¹

Чтобы отогнать дьявола, похищающего младенцев, алтайцы подвешивали в люльку плеть, стрелу и колючие растения.² Спосрбными предо-

¹ Л. Э. Каруновская. «Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком», Сборник МАЭ, том IV, 1927, стр. 36.

² Г. Н. Потанин. «Очерки северо-западной Монголии», вып. IV, 1883, стр. 27.

стеречь от заболеваний и смерти казался им также дыламыш—амулет, раковина каури, которую на тесемке надевали на шею ребенка. А. В. Анохин объяснил, что слово дыламыш образовалось от дылан-баш — змеинная голова¹, на которую в самом деле похожа раковина каури. Это объяснение, кажущееся нам правдоподобным, находится в связи с шаманским ритуалом. Мы имеем в виду, что принадлежностями шаманского костюма являются два толстых жгута, которые носят названия дылан (змея) и камык (уж). По верованиям алтайцев, эти жгуты у шамана являются орудием изгнания дурных духов (дыман көрмөстөр) из больного. Ношение ребенком оберега каури связано с шаманским воззрением, оно преследует ту же цель, что и дылан, камык.

Мы уже отмечали, что и в дореволюционное время рождаемость у алтайцев была высокой, едва ли не большинство детей умирало от различных эпидемических и других заболеваний. Между тем медленный прирост алтайского населения буржуазные исследователи объясняли слабой плодovitостью, якобы слабой расы. Эта реакционная, расистская теория даже в царское время критиковалась отдельными учеными, в частности известным сибиреведом Н. М. Ядринцевым, хотя и он не все объяснил правильно.

Причиной медленного прироста алтайского населения была высокая детская смертность. Но можно ли было обвинять в этом женщину, считая ее плохой матерью, мало заботящейся о сохранении своих детей? Нет, конечно. Смерть детей вызывалась многими причинами. Прежде всего ее порождали отсталые в экономическом отношении формы хозяйства и связанный с этим кочевой быт, весьма трудные условия домашней жизни. Сама обстановка родов и содержания ребенка характеризовалась, можно сказать, полным отсутствием элементарных правил гигиены и охраны здоровья. Тяжелые условия домашнего кочевого быта, например, проживание в юрте в течение круглого года у костра, вызывали детские заболевания, кончавшиеся в большинстве случаев смертельным исходом. Полное отсутствие медицинской помощи создавало благоприятную обстановку для распространения эпидемических болезней.

Решающей причиной высокой смертности детей у алтайцев были социально-экономические условия. Мы говорим социально-экономические потому, что почти поголовно вымирали дети рядовых и тем более бедняцких слоев населения, где домашние условия были особенно тяжелыми, где холод и голод были вечными спутниками жизни. Богатые алтайцы, естественно, не отказывали детям в хорошей пище и одежде, в их жилищах было теплее и уютнее. Хотя, конечно, и в байских семьях, в силу общей культурной отсталости алтайцев, условия для сохранения здоровья ребенка оставались далеко неблагоприятными.

Женщина-алтайка, повседневно находившаяся под страхом гибели потомства, конечно, не знала реальных причин, постоянно грозивших здоровью и жизни детей. Поэтому она верила в существование различных духов, как покровителей, так и враждебных, с трепетом души прислушивалась к диким, фантастическим советам шаманов.

В алтайской семье дети обоего пола до 6—7 лет находились под присмотром матери, которая всецело обеспечивала их воспитанием, уход за ними.

С малых лет воспитание детей сводилось к уяснению и строгому вы-

¹ А. В. Анохин. «Материалы по шаманизму у алтайцев», стр. 40.

полнению существовавших древних обычаев. Это проявлялось, по сообщению В. И. Вербицкого, например, в том, что «дети не произносят имени своих родителей, как бы считая себя недостойными этой чести».¹ По имени они не называли также всех своих старших братьев и сестер. При обращении к старшим обязательно в вежливой форме, на вы, дети должны были говорить «акам» — старший брат, «эдьем» — старшая сестра. Когда в юрте находились гости, посторонние люди, малышам следовало тихо сидеть в стороне, не мешая старшим вести разговоры.

Воспитание включало в себя не только послушание и почитание родителей, старших родственников, что являлось, конечно, положительным, но также обязательное знание родового имени (сеока), родственных связей, брачных норм, родовых обычаев, внушение различных неужественных религиозных представлений и суеверий, веры в могущество шамана и т. д. Разумеется, кроме внедрения в сознание ребенка разного рода религиозных верований, в частности женщины передавали детям с очень раннего возраста практические навыки и познания в области хозяйственной деятельности и народных знаний.

Некоторые алтайские родовые обычаи, с которыми приходилось сталкиваться ребенку, носили в себе отпечаток еще первобытного неравенства между мужчиной и женщиной. С семи лет мальчик и девочка уже находились в неравном положении в семье своих родителей. Неравенство узаконивалось, например, древним обычаем аванкулат, то есть особенно тесной связью племянника с дядей по матери. Племянник имел право даже на получение от дяди материальной помощи в виде подарков — баркы.² В то же время этот дядя по отношению к племяннице не нес никакой ни моральной, ни материальной обязанности.

Символическим выражением тесной связи между дядей по матери и племянником был обычай, согласно которому дядя по достижении мальчиком 7-летнего возраста, «обрезал волосы племяннику на висках — самай, на лбу — чурмеш и заплетал на темени косичку — кедьеге. Вот тогда-то обычно дядя давал племяннику подарок — баркы, лучшую лошадь».³ По этому случаю обычно устраивался пир.

Девочки в пять лет носили чурмеш, а к 10—12 годам, наоборот, обрезали волосы впереди, а позади оставляли расти. Отрощенные волосы заплетались вокруг головы в мелкие косички — сырмал, в которые вплеталась тесьма с пубрякушками, производившими шум в тех случаях, когда их обладательница бежала.

У алтайцев для детей с малых лет были установлены обычаи особенности прически и костюма, которые менялись в дальнейшем в зависимости от семейного положения. В 16—17 лет девушка считалась взрослой, поэтому в одном ухе носила серьгу, а волосы расчесывала на косой пробор (на прямой полагалось только замужней женщине), заплетая несколько кос, иногда до шестнадцати. В волосы вплетались украшения, состоявшие из бисера, перламутровых пуговиц, монет и раковин каури, а к косам прикреплялась еще подвеска (шанкы) из бисера, по длине часто достигавшая подола халата. Девушке полагалось носить халат-чепкень и

¹ В. И. Вербицкий. «Алтайские инородцы», 1893, стр. 79.

² Об аванкулате у алтайцев подробно рассказано в работах проф. Л. П. Потапова «Очерки по истории алтайцев», 1948, стр. 262—263, проф. С. А. Токарева «Докапиталистические пережитки в Ойротии», 1936, стр. 17, Н. П. Дыренковой «Советская этнография» № 4 за 1947, стр. 40.

³ Л. П. Потапов. «Очерки по истории алтайцев», стр. 263.

подпоясываться «специально девичьим кушаком из цельного куска ткани длиной до 3-х метров, обязательно синего или голубого цвета. Концы... кушака выпускались назад от талии по обеим ногам, почти до самых пят».¹ В таком наряде девушка считалась невестой, ее называли «сыргалу».

С семи лет дети постепенно приучались в семье к труду. Воспитанием мальчика руководил отец, приучавший сына к мужским работам по хозяйству. По этому поводу Горохов писал: «Отцы начинают приучать своих сыновей ездить верхом на быках, различать свою скотину от чужой, пасти коров и овец, ловить в табунах лошадей арканами». Когда мальчик становился подростком, его посылали на промысел зверя. Вовлекались мальчики и в общественную жизнь. Их, как будущих налогоплательщиков, отцы нередко брали с собой на собрания, где производился расклад и сбор ясака и других податей, обсуждались общественные дела.

Трудовое воспитание девочки проходило в иных условиях и сводилось в сущности только к выполнению домашней работы. Девочка должна была овладеть опытом матери в отношении ведения домашнего хозяйства. Здесь мы снова можем обратиться к сообщению Горохова, который наблюдал быт алтайцев еще в первой половине XIX в. Он писал: «Матери приучают своих детей: готовить обычное кушанье, кумыс, шить шубы жилами, выделывать звериные и овечьи шкуры и т. п.»² Собранный нами полевой материал подтверждает это положение.

Таким образом, к брачному возрасту девушка оказывалась обученной всем приемам работы в домашнем хозяйстве, воспитанной в духе полного смирения и подчинения старшим в семье родителей и, конечно, полного отстранения от общественной жизни. Она была подготовлена домашним воспитанием к тому тяжелому положению, которое ожидало ее сначала в семье мужа, а затем в собственной семье.

Невеста в семье своих родителей и в семье мужа рассматривалась, прежде всего, как рабочая сила, как работница, которую можно было продать или купить. Приниженное, угнетенное положение женщины у южных алтайцев отражалось в целом комплексе брачных обрядов и обычаев.

Брачный возраст у южных алтайцев для жениха и невесты был различным. Как правило, в отличие от народов Средней Азии, живших под влиянием правовых и религиозных норм ислама, у алтайцев этот возраст считался для невесты только с 16—17 лет, а для жениха определялся формулой: «если парнишка на ногах уже стоять умеет и когда бросишь в него шапкой, не свалится на землю, ну значит вырос, можно женить».³ Столь ранний брачный возраст мужчин у алтайцев объясняется экономическими условиями их дореволюционной жизни, при которых невеста рассматривалась как рабочая сила, которую покупали путем брака. Для девушки же унижительным был брак с мальчиком, за которым она ухаживала как за ребенком в буквальном смысле, подчиняясь в то же время ему как мужу, ибо он считался главой семьи.

¹ Л. П. Потапов. «Одежда алтайцев», Сборник МАЭ, том XIII, стр. 31.

² «Журнал Министерства внутренних дел», 1840, кн. 10, стр. 214.

³ «Журнал Министерства внутренних дел», 1840, том XIII, стр. 214.

⁴ С. П. Швецов. «Горный Алтай и его население», том I, 1900, стр. 43.

Неравные по возрасту браки были специфическим явлением в дореволюционной жизни алтайцев-кочевников. С. П. Швецов писал: «Можно было видеть среди взрослого населения, окружавшего стол статистика, 7—10-летних мальчиков, едва возвышавшихся головой над столом, — это «мужья», явившиеся на сход в качестве главных представителей своих семей».¹ С. П. Швецов приводит цифровые данные, которые показывают, что из всех женатых мужчин 116 или 1,8% имели возраст менее 18 лет, в том числе семи-восьмилетние.² Браки детей с семилетнего возраста как «явление чрезвычайно распространенное на Алтае» были отмечены В. М. Миловзоровым.³ То же самое отмечал А. В. Адрианов у северных алтайцев.⁴

Для девушек, как мы уже отмечали, право вступления в брак определялось возрастом в 16—17 лет. Замужество ранее указанного возраста было редким исключением. С. П. Швецовым в 1897 году зарегистрировано всего 16 случаев (0,2%), когда алтайки вступили в брак в возрасте 15 и 16 лет. Такое положение вполне соответствовало дореволюционной действительности, когда скотовод стремился взять в свое хозяйство прежде всего невесту-работницу хотя бы за малолетнего сына. Судьбой, интересами женщины, ее униженным положением в семье малолетнего мужа пренебрегали родители как невесты, так и жениха. Родители жениха путем неравного брака покупали дополнительную рабочую силу в свое хозяйство, а родители невесты получали вознаграждение в виде калыма—выкупа.

В дореволюционный период у южных алтайцев существовало две формы заключения брака: умыкание и сватовство. В том и другом случае не требовалось согласие девушки на брак, она была лишена права свободного выбора мужа. Девушка, воспитанная в рабской покорности, не смела отказываться от брака, если на него согласились родители. Женщина-алтайка имела одно право: работать с утра до вечера, рожать и воспитывать детей, в то же время не имея на них материнского права. Следовательно, при заключении брака при любых условиях решающим было согласие родителей, причем девушку о ее согласии даже не спрашивали, считая это излишним.

Как при умыкании, так и при сватовстве в заключении брака между молодыми людьми играла роль принадлежность брачующихся к роду (сеоку). Алтайцы считали, что все люди, принадлежащие к одному роду, являлись родственниками (карындаштар), поэтому избежание кровосмешения браки внутри рода у них запрещались.

Какое же влияние оказывала экзогамия на положение женщины? Дети в семье принадлежали только к роду своего отца. Из этого вытекало, что мать не имела права на собственных детей, если между супругами возникал развод. Отец мог еще отдать матери девочку, но сына всегда оставлял у себя. Вообще на девочку принято было смотреть как на временного человека в семье, рано или поздно при вступлении в брак она уходила в чужой род. Бесправное положение девушки в семье родителей определялось еще и тем, что она не являлась наследницей на имущество отца.

¹ С. П. Швецов. «Горный Алтай и его население», том I, 1900, стр. 110

² Там же.

³ М. В. Миловзоров. «Роды и семейное право», стр. 8

⁴ А. В. Адрианов «Путешествие на Алтай и за Саяны», стр. 331.

При переходе в семью родителей мужа женщина в первый же день обязана была поклониться огню. При поклонении она бросала кусок мяса и кусок масла в огонь и брызгала на него либо брагой, либо молоком.¹ Эта жертва огню символизировала собой подчинение невестки новой семье, но отнюдь не означала ее приобщения к роду мужа. Женщина оставалась чужеродкой и в семье мужа, за ней сохранялась принадлежность к прежнему роду. Как чужеродка, она лишалась права присутствовать при камлании родовому духу — покровителю рода мужа, а есть и пить идоложертвенное могла только на расстоянии в 50 сажень от места жертвоприношения.² Г. Н. Потанин писал по этому поводу, что «замужние женщины и просватанные девицы на тайылганах не присутствуют»³ как «быдьяр кижы» — нечистое существо. Такое толкование запрета женщине участвовать в жертвоприношении представляется нам позднейшим. Первопричиной его являлась именно принадлежность женщины к другому роду. Добавим, что при молении покровителям рода мужа женщина не допускалась даже к тому месту, где происходило жертвоприношение. В семье мужа она продолжала поклоняться покровителям своего рода, изображения которых в виде деревянных или кожаных идолов—корможек, получала вместе с приданным от родителей. Хотя в семье своего отца девушка допускалась к молению покровителям рода, однако на молении доброму духу Ульгеню ей, как и другим женщинам, присутствовать было nepазволительно.⁴

Замужняя женщина, как взятая из другого рода, рассматривалась в роде мужа не как равноправный член семьи, а как пришелец из чужого рода. Этот обычай принижал, закабалял женщину-алтайку.

Возвращаясь к вопросу о формах заключения брака, отметим, что у южных алтайцев брак посредством умыкания (похищения девушки) был более распространенным, нежели сватовство. Это подтверждается как литературными источниками,⁵ так и нашим материалом, собранным в Горно-Алтайской автономной области в 1953 году. Брак посредством умыкания особенно был распространен в дореволюционное время среди рядовых кочевников-скотоводов. В беседах с многочисленными пожилыми женщинами выяснили, что их собственные браки заключались только этим путем.

Необходимо отметить также и то обстоятельство, что юноша тоже не мог выбрать себе жену, сообразуясь с личными симпатиями. Родители называли ему имя девушки, которую он с помощью своих товарищей или родственников похищал, не спрашивая ее согласия. В отдельных случаях такая форма заключения брака встречала протест со стороны женщин и рано или поздно она покидала нелюбимого мужа, не страшась того, что подлежала явке на зайсанский суд за нарушение закона. Нам рассказывали историю похищения девушки по имени Тунди из урочища Каракол ныне Онгудайского аймака. Тун-

¹ В. И. Вербицкий. «Алтайцы», 1870, стр. 170

² В. И. Вербицкий. «Алтайцы», стр. 62.

³ Г. Н. Потанин. «Очерки Северо-Западной Монголии», 1883, стр. 81

⁴ В. И. Вербицкий. «Алтайцы», стр. 62; А. В. Анохин. «Материалы по шаманству у алтайцев», стр. 33; С. П. Швецов. «Горный Алтай и его население», стр. 84.

⁵ М. В. Милловзоров. «Роды и семейное право», стр. 4; А. В. Адрианов. «Путешествие на Алтай и за Саяны», стр. 329; Э. Гершельман. «Обычное право алтай кижы», «Революция и право», № 4, стр. 136.

ди исполнилось 18 лет, она, как говорят алтайцы, была «сыргалу», то есть невестой. Однажды, когда девушка оставалась в юрте одна, приехали незнакомые всадники, чтобы похитить ее. Тунди стала кричать, сопротивляться, но посланцы жениха связали ей ноги и руки, платком завязали рот. В таком виде девушку увезли в дом жениха. Тунди была из бедной семьи, а ее жених — из богатой. Если даже отец девушки и захотел бы вернуть свою дочь, он должен был обратиться с жалобой на похитителя в зайсанский суд, который, конечно, стоял на стороне жениха. Однако Тунди не смирилась с бедой, отстаивая свою свободу, вступила в борьбу даже с зайсанским судом. Улучив удобный момент, она бежала от мужа, а когда суд зайсана обязал ее вернуться, то категорически отказалась подчиниться его решению.

Брак посредством сватовства (кудага) был обставлен определенным этикетом договаривающихся сторон. Девушка и при этой форме брака была лишена возможности свободного выбора мужа. О ее согласии или несогласии даже речи не было. Обряд сватовства сводился лишь к торгу (шалта) между родителями брачующихся о цене невесты, то есть о размере калыма. Как писал И. Георги о татарах, из всего свадебного обряда именно эта его часть считалась основной, где сват «торгуется о цене невесты (калым) очень крепко.»¹ То же самое было у алтайцев.

Торг-шалта между родителями невесты и жениха достаточно ясно характеризует бесправное положение женщины-алтайки, которая, по определению С. П. Швецова, «может быть предметом собственности, т. е. подлежать продаже и наследованию».² Взгляд на женщину как на существо низкое по сравнению с мужчиной отражался и в некоторых алтайских пословицах, например:

«Чадыр айылда — кун дьок,

Уй кижиде — куун дьок».

«Как в юрте нет солнца,

Так и у женщины нет желаний».

«Сангыскан — куш эмес,

Кыс бала — кижиде эмес».

«Сорока — не птица,

Девушка — не человек».³

После свершения обряда шалта родители жениха, выплатив установленную цену за невесту, увозили ее в свой дом. С этого времени она находилась в полной зависимости от мужа, который выплатой калыма приобретал неограниченное право на нее. В свою очередь женщина, будучи купленной, в семье мужа должна была выполнять наиболее тяжелую и трудоемкую работу по домашнему хозяйству, соблюдать ряд запретов.

Размер и состав калыма за невесту зависел от имущественного положения родителей жениха и родителей невесты. Дореволюционные исследователи, занимавшиеся изучением быта южных алтайцев, в своих работах неоднократно касались этого вопроса. В «Описании оби-

¹ И. Георги. «Описание обитающих в Российской империи народов», часть II, СПб, 1795, стр. 20—21.

² С. П. Швецов. «Горный Алтай и его население», стр. 111.

³ Записаны от алтайской поэтессы А. Ф. Саруевой.

тающих в Российском государстве народов» И. Георги отмечает, что жених обязательно вносит за невесту плату, «считается же она в скоте, деньгах, одеяниях».¹ По свидетельству Горохова, алтайцы платили калым «вещами, деньгами, скотом от 9 до 100 голов».² Есть упоминание о калыме и в «Сборнике обычного права сибирских народов»,³ но утверждение, что он состоит из скота от 100 до 1000 голов, смотря по достатку, мало вероятно. С. П. Швецов цитирует документ, в котором говорится, что отец невесты «берет с жениха калым, самое меньшее до 400 р.»⁴

Упоминание о калыме содержит в себе также алтайский эпос. Например, Когутей, герой одноименной былины, заплатил Караты-хану калым за Темене-Коо—невесту для Бобренка: «сто шуб с воротниками, сто тажууров араки, сто белых баранов, сто белых байталов»⁵

Все перечисленные выше авторы в известной мере правильно осветили вопрос о калыме. Заметим только, что в больших размерах калым уплачивался лишь богатыми алтайцами — баями и зайсанами.

Наш материал указывает, что размер и состав калыма зависел, прежде всего, от имущественного положения родителей жениха и родителей невесты. Не напрасно алтайцы говорят: «Озогы дьан андый болгон: бай кижининг балазын бай алар, дьокту кижининг балазын дьокту алар» — «Прежде так было: дочь богатого брал богатый, дочь бедняка брал бедняк». Житель Шебалинского аймака Ч. Чинатов рассказал, что богатые люди платили калым солидный как по составу, так и по размерам: от 10 до 40 лошадей, большую сумму деньгами, дорогие меха, от 5 до 10 кож, ружье, шелк, шубы, до 20 метров разной ткани и обязательно несколько тажууров араки. В том же Шебалинском аймаке А. Сабашкина сообщила, что за нее отец получил с зажиточного жениха 5 лошадей, 200 рублей деньгами, 4 сажени кошмы, 3 кожи, выдру, 100 тажууров араки, ружье и несколько метров ткани.

Значительно меньшим был калым у рядовых кочевников. За дочь среднего скотовода Ч. Кокпоеву из Усть-Канского аймака, по ее рассказу, жених, происходивший из такой же среды, отдал 1 лошадь, 3 овцы, 1 корову. Калым за девушку из бедной семьи нередко ограничивался одной головой скота. Здесь алтайцы руководствовались формулой: «Адам да дьокту кижн, барганым да дьокту кижн. Нени алар?» — «Отец бедняк, за кого выхожу, бедняк. Что с него взять?»

Старые люди рассказывают, что отдельные бедняки и батраки, не имея возможности уплатить калым, оставались холостыми, ибо нарушение древнего обычая о выкупе невесты считалось недопустимым. Иные из алтайцев для уплаты калыма выпрашивали скот и деньги у баев, попадая таким образом в вечную кабалу.

Основываясь на материале С. П. Швецова, отметим, что в конце XIX в. в состав калыма, кроме уже перечисленного, входила отработка женихом в хозяйстве тестя до 10 дней.⁶ Это было вполне допустимым с точки зрения обычного права южных алтайцев. Отработка в составе

¹ И. Георги. «Описание обитающих в Российском государстве народов», 1795, стр. 20 — 21.

² «Журнал Министерства внутренних дел», 1840, кн. 10.

³ Д. Я. Самоквасов. «Сборник обычного права сибирских народов», стр. 3.

⁴ С. П. Швецов. «Горный Алтай и его население», 1900, стр. 114.

⁵ «Алтайский эпос», 1935, стр. 82.

⁶ С. П. Швецов. «Горный Алтай и его население», 1900, стр. 114.

калыма появилась с развитием новых отношений, когда, как пишет Л. П. Потапов, «хозяйство алтайцев перестраивалось на товарный лад».¹ Проникновение капиталистических отношений в скотоводческое хозяйство южных алтайцев требовало дополнительной наемной силы, благодаря чему выкуп за невесту стал превращаться в средство эксплуатации трудящихся баями и кулаками.

Выплатой калыма за невесту свадебный обряд далеко не заканчивался. По обычаю южных алтайцев, следующим обрядом было подношение подарков родителям невесты. Жених должен был дарить матери невесты кобылицу, называя этот подарок «карыш-имчек», а отцу невесты — ружье, что именовалось «урук-кат». Назначение этих подарков осмысливалось в народе как благодарность родителям невесты со стороны зятя за их труды по воспитанию дочери.

Из дореволюционных исследователей только М. В. Миловзоров, занимавшийся изучением семейных отношений у южных алтайцев, пытался выяснить значение свадебного обряда «карыш-имчек», но дал неправильное толкование этой фразы: «четверть вымени». Наш материал показывает другое. Как объяснила Т. Тодошева (Горно-Алтайск), слово «карыш» происходит от слова «каруу», что означает ответ, а «имчек» — от «эмчек», то есть груди. Стало быть «карыш-имчек» выражал ответную благодарность за материнское молоко, вскормившее дочь-невесту.

Свадебный обряд «карыш-имчек» имел, видимо, древнее происхождение, он возник, возможно, в период матриархата, когда сородичи жениха, похитив девушку, преподносили матери — родоначальнице, подарки или платили выкуп.

У С. П. Швецова находим еще упоминание обычая «чаади», названное им в переводе платой за «честь дочери».² Подтвердить существование такого обряда мы, к сожалению, не можем.

М. В. Миловзоровым описан свадебный обряд «калантой», то есть свадебная подать. В наших материалах он именуется «тойдын-кунан», что означает то же самое. Жених уплачивал первоначально роду, а позднее, как пишет Л. П. Потапов, с целью наживы «право взимать калантой было узурпировано зайсаном».³

Все перечисленные выше свадебные обряды — «карыш-имчек», «урук-кат», «чаади», «калантой», связанные с выплатой за невесту дополнительных подарков, весьма способствовали закабалению женщины-алтайки экономически, унижали и оскорбляли ее достоинство нравственно, ставили ее в зависимое положение в новой семье, где она безропотно должна была подчиняться всем, начиная от мужа и кончая его родственниками.

Сохранение древних свадебных обрядов у южных алтайцев вплоть до Октябрьской революции свидетельствовало о крайней культурной отсталости этого народа.

Родители при выдаче дочери замуж должны были выделить из своего имущества приданое — энчизи, которое, кстати сказать, у алтайцев не только не соответствовало размеру калыма, а было меньше его. Характерный пример приводит в своей работе С. П. Швецов:

¹ Л. П. Потапов. «Очерки по истории алтайцев», 1953, стр. 327.

² С. П. Швецов. «Горный Алтай и его население», 1900, стр. 119.

³ М. В. Миловзоров. «Роды и семейное право», стр. 262.

«Эбичеков уплатил калыма 119 р. 45 к., приданого получил за невестой только 21 р. 15 коп».¹ Порой же девушка была просто бесприданницей, если не считать той одежды, которая была на ней.

Приданое составляло личную собственность женщины в семье мужа. Однако при разводе, что часто случалось в быту алтайцев, она лишалась и этой собственности, потому что приданое шло тогда на покрытие калыма, уплаченного ее родителям. Таким образом, алтайский обычай лишал женщину права на какую-либо собственность как в семье своих родителей, так и в семье мужа.

Дореволюционные исследователи, изучавшие быт алтайцев, единодушно отмечали несоответствие приданого размеру калыма. Причем состав и размер приданого не был установлен никаким законом, определение всецело зависело от воли родителей, от их имущественного положения. Дочь богатых родителей наделялась богатым приданым, в семьях же рядовых алтайцев, особенно бедняков, приданое было мизерным по сравнению с калымом. Это неравенство в размере приданого ставило женщину в различное положение в семье. Невестка взятая из богатой семьи, с богатым приданым, была, относительно конечно, более самостоятельной, не подвергалась изнурительной работе в домашнем хозяйстве, о ней говорили с некоторой почтительностью: «бай кижининг балазы», т. е. «дочь богатого». Противоположным было отношение в семье мужа к невестке из бедной семьи, бесприданнице.

Размер приданого, как мы уже упоминали, зависел от имущественного положения родителей невесты и состоял из «индье» — приданого скотом и «эди-себи» — приданого имуществом. Приведем пример о составе и размере приданого: лошадь в полной упряжи, затем «алты аттын кап», т. е. 12 мешков с личным имуществом, далее «алты кат тѳжѳк» — шесть слоев кошмы, обшитых цветной тканью, «эки баш дьастык» — две подушки, сшитые из кожи, один ковер, медный чайник, чашки, ложки, треног, казан. Кроме всего этого, обязательной принадлежностью приданого была одежда замужней женщины — чегедек. Конечно, такого размера приданое было не под силу сделать бедняку.

Алтайская свадьба получила полное освещение в работах дореволюционных исследователей,² занимавшихся изучением жизни и быта южных алтайцев. Поэтому мы коснемся лишь тех моментов свадебного обряда, которые символизировали собой зависимое положение келин, то есть невестки и ставили ее в неравное положение по сравнению с мужчиной.

В день свадьбы невеста сидела в юрте за занавесью во всем своем одеянии: шубе, чегедеке, шапке. В ойыне — играх, на которые с вечера собирались девушки и юноши, она не участвовала, ее веселье кончилось. Надетый в этот знаменательный день чегедек обязывал невестку на всю жизнь к выполнению нравственно-унизительного обычая избегания (келиндеп или байлап).

Дореволюционные исследователи, изучавшие брачно-семейные отношения южных алтайцев, давно обратили внимание на бытовавший у них обычай избегания, возникший еще в первобытном обществе, но со-

¹ С. П. Швецов «Горный Алтай и его население», 1900, стр. 114

² В. И. Вербицкий, «Алтайцы», стр. 165—170; W. Radloff „Aus Sibirien“, стр. 317—319; Н. А. Костров. «Женщина у инородцев Томской губернии», 1875—76 гг., стр. 33—34 и др.

хранившийся как пережиток, используемый зайсанско-байской верхушкой в целях подчинения женщины в семье и обществе. Существование обычая избегания у южных алтайцев отмечали, например, Горохов, В. И. Вербицкий, Н. А. Костров, А. В. Адрианов, М. В. Миловзоров, С. П. Швецов,¹ а из советских ученых Л. П. Потапов, Н. П. Дыренкова.² Литературные сведения об этом обычае дополняет полевой материал, собранный нами летом 1953 года.

Обычай избегания по-алтайски именуется «байлап», что в буквальном переводе означает запрещать. В таком же смысле употребляется слово «келиндеп». Алтайцы говорили про невестку: «Ол келин байлап» или «келиндеп дьат».

Обычай избегания проявлялся прежде всего в так называемых запретных словах (байлаган сѳстѳр). Что это были за слова? Все слова, используемые для собственных имен мужа, свекра, старших братьев и других родственников по мужу. Кстати заметим, что слова-имена могли совпадать со словами, обозначающими предметы живой и неживой природы, и если учесть, что за неимением специальных имен, например, как у русских, давались случайные имена, то это иногда ставило невестку в затруднительное положение. В народной среде по этому поводу бытовали даже анекдоты. Ч. Чинатов рассказал нам, как одна невестка увидела, что за рекой волки напали на стадо овец. Но невестка помнила о запретных словах, которые могли совпасть с именами родственников ее мужа, и чтобы избежать их, она сумела их заменить другими, сходными по значению и смыслу. Она сказала: «Агачынын ары дынында улучы маарачыны туткулап дьат», что означает: «За текущей воющий блеющих ест».³ Вместо того, чтобы сказать просто: «За рекой волки едят овец».

Другим проявлением обычая избегания было то, что невестка в присутствии свекра, старших братьев и прочих родственников мужа не появлялась без чегедека, без головного убора, с обнаженными руками, ногами и шеей. Запрещалось ей заходить на мужскую половину юрты и даже проходить около левой стороны юрты. Когда в жилище входил кто-либо из родственников, невестка должна была встречать и провожать его стоя. Невестка в юрте должна была ходить все время лицом к свекру, не показывая ему спины, когда она выходила из юрты, то до дверей шла пятясь назад. Не позволялось ей подавать из своих рук что-либо свекру и старшим родственникам мужа, например, трубку, чашку и проч. Свое уважение и покорность она выражала наклоном головы и поглаживанием правой рукой косы, переброшенной на грудь.

Обычай избегания, как писал Горохов, невестка соблюдала до тех пор, «пока не родит младенца». Но наш материал говорит о том, что алтайка всю жизнь исполняла его. Даже во время поездок по Алтаю в 1953 г. и позже нам еще приходилось встречать женщин, которые не произносят запретных слов, совпадающих с именами их старших род-

¹ «Краткое описание бийских или алтайских калмыков», стр. 212, «Алтайские инородцы», стр. 79—80, «Женщина у инородцев Томской губернии», стр. 33, «Путешествие на Алтай и за Саяны», стр. 326, «Роды и семейное право», стр. 10, «Обычно-правовые воззрения алтайцев (калмыков) и киргизов», стр. 15.

² «Очерки по истории алтайцев», стр. 259, «Пережитки материнского рода у алтайцев», «Советская этнография», 4, 1937, стр. 42—43.

³ Этот анекдот приведен Н. П. Дыренковой в работе «Род и классификационная система», 1926, стр. 257.

ственников по мужу, хотя тех людей уже нет в живых. Кое-где среди отсталой части населения по традиции бытует еще этот обычай.

Экономическая зависимость женщины-алтайки от мужа, свекра, деверей подкреплялась, таким образом, еще нравственной зависимостью, отражавшейся в целой системе обычаев избегания, зародившихся еще в эпоху первобытно-общинного строя. В классовом обществе они использовались в интересах эксплуататорского класса, внедрившего в сознание трудящихся идею неравноправия женщины.

Назовем еще один архаический обычай, особенно ярко отражавший тяжелое, бесправное положение женщины-алтайки в семье и обществе. Мы имеем в виду обычай левирата.

Дореволюционные авторы¹ вкратце осветили этот обычай, по которому вдова после смерти мужа оставалась в его семье в качестве жены, хотя бы и второй, его младшего брата, а если такового не оказывалось, то другого родственника любого возраста, лишь бы он был моложе покойного мужа.

О бытовании левирата писали и ученые советского периода², подробно объяснив происхождение этого пережитка родового быта. Упоминается левират также в алтайском эпосе³, который отразил несомненно реальные стороны жизни алтайцев в далеком прошлом.

Материал, собранный нами летом 1953 г., свидетельствует о том, что левират у южных алтайцев сохранялся даже в первые годы Советской власти, кое-где вплоть до коллективизации. О бытовании обычая левирата в этот период и борьбе с ним рассказано в романе А. Коптелова «Великое кочевье».

Не лишним будет сделать краткий обзор сведений об обычае левирата.

В статье, посвященной Алтайской духовной миссии, С. Ландышев писал об обыкновении алтайцев «выдавать вдову за младшего родственника без согласия жениха». М. В. Миловзоров, посвятивший специальную работу семейным отношениям алтайцев, отмечал: «После смерти мужа жена переходила в обладание к его брату или родственнику». Во время статистической экспедиции 1896—97 гг. С. П. Швецов, обнаружив проявление левирата, сделал запись: «Будучи купленной в семью мужа, а ранее безраздельно принадлежавшая семье отца, женщина не может располагать собою ни при каких условиях».

В книге советского этнографа проф. Л. П. Потапова «Очерки по истории алтайцев» о левирате говорится: «Что касается обязательных по обычаю браков, то такой характер имело только вступление в брак с вдовой умершего старшего брата». Н. П. Дыренкова, занимавшаяся изучением родовых пережитков у алтайцев, писала, что «раз девушка продана, то она и является собственностью новой семьи и, после смерти мужа, она становится женой младшего брата, дабы не нести расходов на покупку невесты для младшего брата».

А вот некоторые примеры. Давний житель Шебалинского аймака Ч. Чинатов рассказал, что в прошлом по этому обычаю не спрашивали

¹ М. В. Миловзоров. «Роды и семейное право», стр. 8. С. Ландышев. «Некоторые сведения о церковной алтайской миссии», 1856, стр. 692. С. П. Швецов. «Обычно-правовые воззрения алтайцев...», стр. 11.

² Л. П. Потапов. «Очерки по истории алтайцев», стр. 259. Н. П. Дыренкова. «Пережитки материнского рода у алтайских тюрков», стр. 41.

³ А. Л. Коптелов. Предисловие к сборнику «Алтай-Бучай», 1941, стр. 39.

согласия ни вдовы, ни ее деверя. Бывало и так, что умерший был стариком и его уже пожилая жена переходила по наследству в жены младшему брату, совсем еще молодому парню. Его насильно заставляли подчиниться обычаю, жить со старухой, кормить ее детей.

В семье жительницы села Ело Онгудайского аймака Р. Чурмешевой был аналогичный случай: к пожилой женщине привели молодого парня, брата умершего, и приказали ему: «Бу дьенгеле дьат»—«Живи с этой теткой». Парень подчинился.

Л. П. Потапов и Н. П. Дыренкова указывают, что бытование левирата является «пережитком группового брака», который в новых экономических условиях утратил свой первоначальный смысл, приобретает уже чисто экономический характер. Вдову передавали младшему сыну по наследству, чтобы сохранить ее, а вместе с ней имущество и детей умершего в семье, чтобы не нести новых расходов на уплату калыма за жену для младшего сына. По этому поводу один алтаец лаконично выразился: «Малы да, балдары да чачылбазын деп» — «Чтобы и скот, и дети не распылялись». Младший брат обязан был заменить умершего как глава семьи, как муж и как отец его детей.

Не без оснований С. П. Швецов заметил, что левират представляет из себя «особый вид наследования».¹ Женщина, как предмет собственности, наследовалась, в чем особенно сильно сказывалось пренебрежение ее человеческим достоинством.

Единобрачие было господствующей формой брака у алтайцев в дореволюционный период, но наряду с ним существовало и многоженство. Бытование многоженства отмечали почти все путешественники и исследователи, посетившие Горный Алтай. Горохов, например, еще в первой половине прошлого века отмечал, что «у одного мужчины проживают до старости по две и по три жены».² Позднее М. В. Миловзоров писал о семье, где у одного мужчины несколько жен³, М. Швецова подчеркивала, что «особенно тяжело живет женщине, когда муж имеет другую жену»⁴. С. П. Швецов справедливо подметил, что «с многоженством приходилось сталкиваться исключительно в богатых семьях».⁵

Литературный и фольклорный источники в соединении с нашим материалом не оставляют сомнения в том, что многоженство с давних пор до первых лет Советской власти бытовало в алтайской среде. В хозяйстве южных алтайцев широко применялся женский труд как в уходе за скотом, так и в обработке продуктов. С этой целью и покупались вторая, третья и т. д. жены. Конечно, многоженство могло быть доступным только зажиточным и богатым, которые могли выплачивать солидный калым за каждую девушку ее родителям. Однако, многоженство являлось результатом глубокой отсталости алтайского народа, показателем приниженного и зависимого положения женщины-алтайки.

Рассмотрев группу различных обычаев и обрядов в области семейно-брачных отношений алтайцев из дореволюционного быта, мы дол-

¹ С. П. Швецов, «Горный Алтай и его население», стр. 11.

² Горохов, «Краткое описание бийских или алтайских калмыков», стр. 212.

³ М. В. Миловзоров, «Роды и семейное право», стр. 7.

⁴ М. Швецова, «Алтайские калмыки», стр. 25.

⁵ С. П. Швецов, «Горный Алтай и его население», стр. 115.

жны подчеркнуть, что все они закрепляли неравноправное, угнетенное положение женщины в семье. Рабство забытой алтайки в семье было тесно связано с ее бесправным положением в обществе, к рассмотрению которого мы перейдем в следующей главе нашей работы.

III. ПОЛОЖЕНИЕ ЖЕНЩИНЫ В ОБЩЕСТВЕ

Приготовление пищи, воспитание детей, подготовка материала для одежды и ее шитье, изготовление кожаной посуды и войлока, уход за скотом, уборка урожая, сенокос — трудно даже перечислить дела, лежавшие на обязанности алтайской женщины. В то же время все имущество в хозяйстве — скот, жилище, домашняя утварь, одежда, обувь и прочее, было собственностью мужа, как и сама жена, купленная за калым. Совершенно правильно С. П. Швецов, писавший об экономическом бесправии женщины у южных алтайцев, отмечал, что «все хозяйство, которое держится ее трудом и ее заботами, принадлежит или ее отцу и братьям, если она еще не замужем, или мужу, или же наконец свекру, или же ее сыновьям, если она вдова».¹

О неравноправии женщины в области экономических и юридических отношений, основывающихся на обычном праве алтайцев, говорит и то обстоятельство, что она была крайне ограничена в правах наследования. В. В. Радлов, описывая, как ему казалось, дружественные взаимоотношения между супругами, заметил однако, что жена бесправна, что в случае смерти главы семьи все имущество переходило только к сыновьям или его родственникам. Если же оставались несовершеннолетние дочери, то и они, как часть наследства, вместе с вдовой переходили к брату покойного мужа, он заботился о них вплоть до выдачи замуж, обеспечивал их приданым и сам получал калым. Мать после смерти отца оставалась хозяйкой в юрте при сыне, который обязан был о ней заботиться так, как это делал умерший отец.²

Сообщение В. Радлова довольно правильно отражало действительное положение с наследованием в отношении женщины, существовавшее у южных алтайцев вплоть до Советской власти. С. П. Швецов также указывает, что, «не имея прав собственности, женщина после смерти мужа, отца, братьев не имеет права наследования какой-либо долей оставшегося имущества».³ По свидетельству М. Швецовой женщина «после смерти отца или мужа может быть только опекуной... до совершеннолетия наследника».⁴ То же самое подтверждается собранным нами фактическим материалом. Если после смерти отца в семье оставались только женщины, то все имущество переходило к его родному или двоюродному брату. Только в том случае, когда отсутствовали наследники по мужской линии, признавалось, как исключение, право матери или дочери на имущество умершего. В других случаях по алтайскому обычаю вдова с имуществом и детьми переходила по наследству в жены одному из родственников, о чем мы уже говорили в связи с описанием левирата.

Судьба вдовы после смерти мужа зависела от решения свекра.

¹ С. П. Швецов. «Горный Алтай и его население», 1900, стр. 117.

² W. R a d l o f f. Aus Sibirien, стр. 314.

³ С. П. Швецов. «Горный Алтай и его население», том 1, 1900, стр. 117.

⁴ М. Швецова «Алтайские калмыки», стр. 25.

Именно он определял ее дальнейшую судьбу. Вдова у алтайцев считалась еще более бесправным существом, чем замужняя женщина. Она должна была носить особый вдовий костюм чуба, который уже по внешнему виду отличал ее от замужней женщины. Его еще называли эрликтиг тоны, то есть шуба Эрлика. Это наименование, вероятно, связано с верованиями алтайцев, согласно которым душа умершего принадлежала главе подземного мира Эрлику, считавшемуся центральной фигурой злых духов шаманского пантеона. Поскольку покойный муж становился собственностью Эрлика, то и одежда вдовы умершего получала наименование одежды Эрлика, так как она шилась специально после смерти мужа. Вдову обычно называли «баш айрылган үй кижиге», что означало «женщина без главы семьи». Судя по тому, как опасно относились к вдовьей одежде чуба, которой, например, запрещалось прикрывать детей, в которой женщина не могла шить чегедека и пр., надо полагать, что положение вдовы было еще более униженным и более бесправным, чем замужней женщины.

Как вспоминают ныне алтайцы, свекор довольно просто решал дальнейшую судьбу овдовевшей женщины. Он выдавал ее за младшего сына или же, забрав себе все имущество и детей, отправлял к отцу лишь в том, что было одето на ней. В последнем случае вдова не имела права даже на свое личное имущество, полученное от родителей в приданое, которое оставалось у свекра. Таким образом, у южных алтайцев женщина-мать вынуждена была влачить нищенское существование, лишалась права на собственных детей, а дети лишались нормальных отношений с матерью.

Были, конечно, случаи, когда отдельные бойкие алтайки, оказавшись вдовами, вступали в борьбу за право наследования имущества умершего мужа и, следовательно, за материнские права. Шебалинец Ч. Чинатов рассказал нам об одном таком случае, происшедшем лет восемьдесят тому назад. Молодая женщина Тутпанаш, принадлежавшая к роду Тодош, была второй женой у мужа. После его смерти у вдовы не оказалось ни свекра, ни близких по мужу родственников, к которым могло бы перейти хозяйство покойного. Однако наследник все же объявился. Это был зайсан из одного рода с мужем сеока Мундус. Зайсанский суд вынес решение: имущество и детей передать этому наследнику, а женщину выгнать из айыла. Тутпанаш, возмущенная несправедливостью, отправилась к исправнику в город Бийск, прихватив с собой для него несколько шкур соболя и выдру. В пути люди, посланные зайсаном, узнавшим о намерении женщины, ограбили ее. Тогда Тутпанаш пошла на хитрость. В следующую поездку она запрятала ценные шкурки в тушу мяса, сумела добраться до города. Исправник, получив подарок, отменил решение зайсанского суда, и вдовы с детьми остались в своем айыле, сохранили хозяйство. Об аналогичном случае услышали мы от М. М. Зайцевой (Онгудайский аймак). Вдова Тырынчак Онтош, оставшаяся с девятнадцатью детьми, таким же образом отстаивала свое право от притязаний племянника мужа, признанного обычаем наследником. Конечно, такие случаи были единичными, имели место, как правило, среди богатых алтайцев-кочевников.

Бесправие женщины наблюдалось и в области брачного права, в частности, права на развод. Дореволюционные исследователи отмечали легкость расторжения брака у южных алтайцев. «Калмыки, — пишет по этому поводу Горохов, — женятся и разводятся очень равнодушно,

но по страсти к тяжбам или от праздности любят заводить процессы в случае побега жены или невесты».¹ Автор, к сожалению, не сделал попытки вникнуть в истинные причины бегства жены или невесты, поэтому его объяснение таких явлений страстью алтайцев к тяжбам и праздностью нельзя признать серьезным. М. В. Миловзоров также отмечал, что «развод допускается при одном нежелании которого-либо из супругов состоять в браке». Наконец, у М. Швецово́й читаем: «Развод очень легок: достаточно супругам или одному из них заявить зайсану о своем нежелании жить вместе, как он выносит решение: «Не принуждать».³ Из высказываний этих авторов следует, что брак легко расторгался любой стороной. В действительности дело обстояло совсем не так. С. П. Швецов заметил, что при разводе инициатива чаще всего исходит от мужа, который «имеет право прогнать от себя жену без всяких кому-то бы ни было объяснений».⁴ Муж мог «отказаться от жены, как и от всякого другого купленного товара» в любой момент, отправив ее к родителям или братьям. Он терял только право на истребование калыма, алтайский обычай не осуждал его.

В то же время С. П. Швецов отметил: «Развод по инициативе жены обычным правом не допускается совершенно», потому что «женщина не должна иметь своей воли». Как показывает наш материал, женщина решалась уйти от мужа только при невыносимо тяжелой жизни, когда она подвергалась постоянным избиениям и оскорблениям с его стороны. Это засвидетельствовано и М. Швецово́й, которая писала: «Чаще всего жена уходила от мужа вследствие его дурного обращения».⁶ Но если даже при этих обстоятельствах инициатива развода исходила от женщины, то, согласно обычному праву, она подвергалась общественному осуждению. От нее требовалось заявление, после чего дело поступало в суд, состоявший из зайсана, демичи, шуленги и каа — следователя зайсана. Женщина должна была предстать перед судом, заранее зная, что дело решится не в ее пользу.

Если же развод по просьбе женщины и разрешался зайсанским судом, что случалось крайне редко, то и в таких случаях на нее обрушивалось столько всяких ограничений и несправедливостей, доставлявших тяжкие страдания. Достаточно сказать, что право на детей и имущество признавалось только за отцом.

Миссионер С. Ландышев в свое время обратил внимание на жестокий обычай алтайцев «матерей лишать естественного права и власти над детьми, а детей — законных отношений к матери».⁷ При разводе вопрос о разделе имущества даже не ставился, жена имела право только на приданое, причем, если это был скот, то он возвращался ей без приплода. Помимо того, что мать, лишаясь детей, подвергалась жестокому моральному испытанию, ее приговаривали к общественному осуждению и даже физическому наказанию. Кроме всего этого, она несла

¹ Горохов. «Краткое этнографическое описание бийских или алтайских калмыков», Журнал Министерства внутренних дел, кн. 10, 1840, стр. 211.

² М. В. Миловзоров. «Роды и семейное право алтайцев», архив РГО, стр. 8.

³ М. Швецова. «Алтайские калмыки», стр. 26.

⁴ С. П. Швецов. «Обычно-правовые воззрения алтайцев. Брачные и семейные отношения», стр. 11.

⁵ С. П. Швецов. «Обычно-правовые воззрения алтайцев...», стр. 11—12.

⁶ М. Швецова. «Алтайские калмыки», стр. 26.

⁷ С. Ландышев. «Некоторые сведения об Алтайской миссии», стр. 692.

еще материальный ущерб: ее родители должны были полностью воз-
вратить когда-то полученный за нее калым. Правда, при любых обстоя-
тельствах, когда родители оказывались вынужденными возвращать
калым бывшему мужу дочери, по существовавшему обычаю они остав-
ляли у себя лошадь и ружье «баш ұлұ», то есть главную часть калыма.
При этом женщина, как инициатор развода, лишалась права на воз-
вращение приданого, которое засчитывалось в уплату калыма. Так как
у алтайцев приданое было всегда меньше калыма, то приходилось воз-
вращать значительную часть его, причем в двойном размере, как отме-
тили это Горохов и Миловзоров.¹ Разумеется, не каждая женщина ока-
зывалась в состоянии вынести все эти испытания и настоять на разводе.

Общественное неравноправие женщин у южных алтайцев подчер-
кивалось самим дореволюционным судопроизводством. Южные алтайцы
находились под управлением зайсанов и их помощников демичи. Зай-
сан же со своими помощниками выполнял судебные функции. Юрисдик-
ции зайсанского суда или, как называл его С. П. Швецов, «народного
обычного суда» подлежали не только «бракоразводные» дела, но и дела
о различных бытовых преступлениях. Зайсанский суд разбираал их в со-
ответствии с «древним обычным правом», то есть неписанными закона-
ми, которыми регулировалась вся общественная жизнь. «Древнее обыч-
ное право» выдавалось за народное и ревностно охранялось баями и
зайсанами, чьи интересы оно защищало.

В задачу настоящей работы не входит рассмотрение, как разбира-
лись зайсанским судом различные дела. Нас интересует один вопрос:
защищал ли суд интересы женщин, составлявших половину населения
этого народа? На основании литературных источников и фактического
материала можно ответить на него только отрицательно: нет не защи-
щал, как не защищал вообще интересы трудового народа.

«Обычное право» разрешало женщине-алтайке обращаться с жало-
бой в зайсанский суд только как истицы или обвиняемой. Она не могла
выступать в суде ни в качестве свидетеля, ни в качестве обвинителя, ни
тем более — судьи. Это также вытекало из взгляда на женщину как на
низшее существо.

Чаще всего женщина обращалась в зайсанский суд с просьбой дать
развод, жалуясь на мужа, который избивал её, издевался над ней.
Смотрели на нее при этом так же, как и в тех случаях, когда она, по
заявлению мужа о ее побеге, привлекалась к суду как ответчица.

Бракоразводные дела зайсан разбираал в присутствии своих помощ-
ников, он имел право вынести любое дело по этому вопросу на «народ-
ный суд». Здесь, как рассказали нам живые свидетели Ч. Чинатов (Ше-
балинский аймак) и К. Кожутов (Онгудайский аймак), не раз присут-
ствовавшие на «народных судах» в Усть-Кеньге, при большом стечении
народа муж и жена сидели каждый на своей стороне и подвергались
допросу. После этого следовало решение. Женщину, даже если от нее
самой поступало заявление в суд, наказывали за то, что она посмела
уйти без его согласия. Наказания были различными. Прежде всего ши-
роко применялось телесное наказание розгами «в качестве домашнего
исправления». С. П. Швецов и Э. Гершельман отмечали, что женщина
за свои проступки наказывалась, как и мужчина, розгами, но для нее

¹ Горохов. «Краткое этнографическое описание бийских калмыков», стр. 211;
М. В. Миловзоров. «Роды и семейное право алтайцев», стр. 8.

делалось исключение: она несла наказание в одежде.¹ Как свидетельствует протокол, приведенный в книге С. П. Швецова, женщину наказывали 15-ю ударами плети, но 98-летний житель села Онгудая Я. Тодшев рассказал нам, что и по 25—30 плетей давали.

Существовали и другие формы наказания. Нередко по решению суда женщина отработывала в хозяйстве зайсана от трех до пяти дней, иногда на положении работницы жила по несколько месяцев. Заставляли женщину по одному-два дня отсиживать в каталажке.

При любых обстоятельствах, когда женщина обращалась в зайсанский суд по поводу развода, она не находила защиты своих интересов. После понесенных наказаний ее все равно обязывали вернуться к мужу. По обычному праву зайсанский суд мог развести супругов лишь в том случае, если муж давал согласие, без которого развод был недопустим.

В литературных источниках дореволюционных авторов материал о праве женщины в зайсанском суде представлен очень скудно. Конкретный случай, рисующий общественное неравноправие женщины, приведен в сообщении М. Швецовой.² Она рассказывает об одинокой матери, которая оспаривала обучение калыма за свою дочь у родственника, захватившего калым себе на том основании, что женщина была одного с ним рода — сеока. Мать обратилась в суд зайсана 1-й дючины, который был «значительно обрусевший» и «постановил решение» в ее пользу. После этого ответчик обратился в свою, 6-ю дючину, где первое решение отменили, как «несогласное с обычным правом», ибо по понятиям алтайцев «девка за девку калыма брать не может». Так родная мать была лишена права на калым. Шебалинец Ч. Чинатов, много раз бывавший на «народных» собраниях и зайсанских судах, рассказывает, что в тех случаях, когда богатая женщина давала зайсану солидную взятку, он всегда оказывался на ее стороне, помогал ей выиграть дело. О классовости суда зайсана, между прочим, имеется материал в алтайском эпосе.

Женщина-алтайка была отстранена и от участия в общественной жизни. Не имея права голоса, она никогда не присутствовала на народных собраниях, где решались вопросы жизни народа, а тем более не избиралась и не назначалась ни на какие административные должности, как-то: шуленги, демичи, зайсана. В зайсанском суде, где женщина, как говорилось выше, могла выступать только в роли ответчицы или истицы, она имела одно право: нести телесные наказания наравне с мужчиной.

Однако в народе сохранилась память о высоком положении женщины в обществе, о ее равных с мужчиной правах в древние времена, видимо, в период матриархата. Это нашло отражение в народном эпосе. В алтайских былинах, наряду с могучими богатырями, побеждающими сильных ханов и баев, которые угнетали и притесняли народ, выступают женщины-богатырки, не уступающие никому своими отважными подвигами. Таковы, например, Алтын-Тана в былине «Кара-Маас», Алтын-Тудьи из одноименной былины, вступившие в неравную борьбу

¹ С. П. Швецов. «Горный Алтай и его население», том I, 1900, стр. 122; Э. Гершельман. «Обычный уклад семейных отношений алтай-кижи», «Революция и право», 1929, № 4, стр. 133.

² М. Швецова «Алтайские калмыки», записки Зап. Сиб. отд. РГО, кн. XXIII, 1898, стр. 24.

е властелинами за народное счастье. Совершенно справедливо заметил известный собиратель алтайского фольклора А. Л. Коптелов, что «в жестокие века феодализма эти эпизоды поддерживались в эпосе мечтой трудового народа о равенстве между мужчиной и женщиной».¹

При исполнении героических былин в условиях господства зайсанско-байского класса у южных алтайцев сказители вынуждены были прибегать к маскировке народных героев-богатырей, так как возвеличивание их противоречило патриархально-феодальной идеологии, распространявшей идею врожденного и вечного неравенства мужчины и женщины. В этом отношении очень характерна записанная в дореволюционное время былина «Айын-Шайын-Шикшириг». По своему содержанию она очень близка к былине «Алтын-Тууды», запись которой произведена в советский период. Как в первой, так и во второй былине героиня-девушка совершает отважные подвиги, добивается победы. Но в «Айын-Шайын-Шикшириг» сказитель, чтобы не навлечь на себя гнев зайсанов, баев и шаманов, распорядившихся жизнью алтайских стойбищ, искусно превращает девушку-богатыршу в юношу. Патриархально-феодальная верхушка была заинтересована в распространении таких фольклорных произведений, которые внушали мысль, что женщина в сравнении с мужчиной является низшим существом. Очень характерными в этом отношении являются пословицы, отражавшие пренебрежительное отношение к женщине. Вот одна из них: «Алтын башту калдыттаг арык башту эр артык»² — «Мужчина с пустой (глупой) головой лучше, чем женщина с золотой (в смысле умной)». Так как у алтайцев не было письменной литературы, то пропаганда зайсанско-байского отношения к женщине, конечно, велась через фольклор.

Такой взгляд на женщину укрепляла и пропагандировала шаманская религия, влияние которой на рядовых алтайцев, сильно отсталых в экономическом и культурном отношении, было очень велико. Шаманство по отношению к женщине содержало в себе много различных запретов, подчеркивающих ее неравноправное положение в семье и обществе, закрепляющих такое положение идеологически.

Все дореволюционные исследователи отмечали, что женщинам запрещалось присутствовать на молениях при жертвоприношении Ульгеню. Жертвенную пищу они могли принимать только в 50 сажнях от места моления³. Алтайке нельзя было прикасаться к костюму шамана, а также к лошади, предназначенной в жертву Ульгеню⁴. Даже в тех случаях, когда шаманом была женщина, по отношению к ней действовал целый ряд ограничений. Шаманке не разрешалось производить камлание Ульгеню, потому что «женщина, как нечистое существо — быдъар-кижи — камлает Эрлику и духам земли — дьер-су»⁵. Только при жертвоприношениях главе злых духов властелину подземного мира Эрлику, а это делалось при каждом несчастном случае (болезни, падеже скота и проч.), женщинам не только разрешалось присутствовать на молениях, но и само камлание совершалось женщиной-шаманкой.

Шаманизм настойчиво подчеркивал, что женщина существо низшее и нечистое, источник зла и несчастий, подкрепляя это целой серией

¹ Предисловие к сборнику «Алтай-Бучай», стр. 39.

² В. В. Радлов «Образцы народной литературы тюркских племен», СПб, 1866, стр. 3.

³ В. И. Вербицкий «Алтайцы», 1870, стр. 62.

⁴ Там же, стр. 62.

⁵ А. В. Анохин «Материалы по шаманизму у алтайцев», стр. 38.

запретов и ограничений участия женщины в шаманском культе, связанном с почитанием категории добрых духов. Подобные принципы шаманизма в отношении женщины были основаны на том, чтобы отстранить ее от участия в общественной жизни, резко ограничить ее роль и значение в обществе и семье, принизить морально. С этой целью создавались и распространялись различные мифы и верования о происхождении женщины от злого духа, властелина подземного мира Эрлика.

Необходимо отметить, что по сравнению с шаманизмом христианская религия там, где она привилась алтайцам, гораздо в меньшей степени оказывала отрицательное влияние на их быт, в частности, на положение женщины. Тот факт, что алтайцы, принявшие христианство, селились обычно вместе с русским трудовым крестьянством, весьма положительно влиял на развитие тесных культурно-экономических связей трудящихся алтайцев с русскими трудящимися. Непосредственное соседство с русским народом играло прогрессивную роль в деле повышения уровня материальной и духовной жизни оседлых алтайцев.

По общему признанию исследователей Алтая второй половины прошлого века оседлые алтайцы в отношении домашнего быта мало чем отличались от русских крестьян. Это относилось к приемам ведения хозяйства, приготовления пищи, изготовления одежды и устройства жилища. У оседлых алтайцев изменились и семейные отношения. Женщина-алтайка пользовалась относительно большей свободой. Над ней не тяготели такие родовые пережитки, как обычай избегания, левират, многоженство, брак с малолетним мужем. Но и у этой части населения до Советской власти сохранялись еще пережитки прошлого, например, калым, брак посредством умыкания, хотя уже по предварительному сговору брачующихся.

Как отмечал С. П. Швецов, «под влиянием русского народа, отчасти и миссии... позднее требовалось согласие вдовы на брак с деверем», о чем раньше даже и не спрашивали. Во время торга (шалта) отец невесты уже брал с жениха расписку, что в случае развода он не будет требовать возвращения калыма.

Близость русского народа, иное положение женщины у оседлых алтайцев оказывали благотворное влияние, в результате чего и у кочевников женщина стала протестовать против родовых пережитков, унижавших ее достоинство. В своей борьбе с древними обычаями, с «обычным правом», ставившим ее в приниженное положение, рабское положение в области брачно-семейных отношений, алтайка иногда искала убежище и защиту среди оседлых алтайцев. Уход жены от мужа в селение зафиксирован рядом исследователей, в том числе Д. Самоквасовым, С. П. Швецовым и М. Швецовой. Последняя, например, писала, что брак считался расторгнутым, если один из супругов принимал христианство, отмечая, что этим «часто пользуется женщина, зная, что с переходом в христианство некрещенные родители теряют на нее всякое право...»¹

С. П. Швецов сам был свидетелем бегства жены от мужа. Он писал: «Участникам экспедиции лично пришлось видеть одну алтайку, недавно вышедшую замуж, но вынужденную бежать от мужа из-за его побоев и искать спасения у миссионеров с Чемальского».²

¹ М. Швецова. «Алтайские калмыки», стр. 26.

² С. П. Швецов. «Горный Алтай и его население», стр. 121.

Алтайская духовная миссия, созданная в 30-х годах прошлого века с целью распространения христианства среди алтайского населения, явилась инициатором распространения грамотности среди этого народа, но только в религиозном духе и только для новокрещенных. Известно, что основателем миссии был монах Макарий Глухарев, в деятельности которого наряду с «реакционными задачами обращения алтайцев в христианство»¹ была и положительная сторона, а именно — начало просвещения. «В 1830 г. Макарий открыл первую на Алтае школу для мальчиков и одновременно для девочек... где кроме умения читать, писать и считать учили только заучиванию молитв. Тем не менее у алтайцев была создана письменность на основе русского алфавита»² и в этом, как правильно подчеркивает Л. П. Потапов, «прогрессивный факт» деятельности миссии.

Миссия проявляла заботу об организации школ только в миссионерских станах, только для новокрещенных, перешедших на оседлость, преследуя лишь свои цели. Об организации же школ для основной массы населения — скотоводов-кочевников, миссионеры даже не ставили вопроса на том только основании, что они шаманисты. По данным статистики С. П. Швецова на 1896—97 учебный год в 28 школах Горного Алтая учащихся было 601 человек. Однако и при наличии школ подавляющему большинству детей рядовых алтайцев обучение было недоступно из-за бедности, из-за материальной нужды.

С. П. Швецовым собран богатый статистический материал о состоянии грамотности населения Горного Алтая. Однако, рассматривая этот вопрос по группам населения и даже по поселениям, он, к сожалению, не ставил перед собой задачи рассмотреть состав учащихся по их социальному положению и национальной принадлежности. В этом большой недостаток его работы.

Из таблиц, опубликованных С. П. Швецовым³, мы составили обобщенную таблицу, чтобы яснее представить состояние грамотности алтайцев, в особенности по группам населения:

Г р у п п ы	Количество населения по полу	И т и м ы			
		грамотных	%	Итого грамотных	%
Кочевые инородцы	14592 м.	270	1,8	383	1,3
	11110 ж.	113	1,8		
Оседлые инородцы	1450 м.	181	12,0	236	8,0
	1525 ж.	52	3,5		
Проч. сословия	4508 м.	675	15,0	828	9,1
	4375 ж.	153	3,7		
Киргизы	500 м.	20	3,6	23	2,1
	563 ж.	3	0,5		
Итого	41983	1480		1490	3,6

¹ Л. П. Потапов. «Очерки по истории алтайцев», 1953, стр. 200.

² Там же, стр. 201.

³ С. П. Швецов. «Горный Алтай и его население», 1900, стр. 33—52.

Из таблицы вытекает, что грамотность населения Горного Алтая вообще была чрезвычайно низкой — 3,6%, а грамотность женщины еще ниже — 1,6%, причем особенно мало имелось грамотных женщин в группе «калмыков», как называл Швецов алтайцев-кочевников, — всего только 0,8%. К тому же, на наш взгляд, и эта цифра не отражает действительности, так как известно, что у алтайцев-кочевников школ вообще не было.

Швецовым алтайцы распределялись по двум типам поселений: по селам, где совместно с русскими жили «оседлые инородцы», т. е. ново-крещенные алтайцы, составлявшие 28,2% от общего числа, и по урочищам, в которых находилось 71,8% алтайцев-скотоводов, продолжавших кочевать.

Из таблицы видно, что для алтайцев-скотоводов, которые вели кочевой образ жизни, грамотность оставалась недоступной. По свидетельству С. П. Швецова, в урочищах кочевников на 29 002 человека населения грамотных мужчин было 26 человек, а женщины — 6 человек. Не лучше обстояло дело у оседлых инородцев, где на 2 975 человек населения приходилось грамотных мужчин 31, а женщины — 9. Еще ниже была грамотность в группе прочих. Только в миссионерских станах она достигала 4—5%. Как положительное явление надо отметить тот факт, что миссия, объективную роль которой в распространении грамотности нельзя отрицать, не отделяла женского образования от общего.

Миссионерская школа давала только начальное образование, которое было, как мы показали выше, далеко не всем доступно. Среднее же образование из алтайцев получали единицы, тем более если говорить о женщинах.

Следовательно, почти все алтайские женщины, как среди кочевников, так и оседлых, были неграмотными. По данным статистической переписи 1897 года в Горном Алтае среди всего женского населения, как русского, так алтайского, имелось 331 человек грамотных, причем среди кочевого населения грамотный человек вообще был редким явлением, а женщины, умеющих читать и писать, можно было пересчитать по пальцам. В таких условиях женщина не могла принимать участия в культурной жизни своего народа, уровень которой был весьма низким.



Мы рассмотрели различные стороны положения женщины-алтайки до Великой Октябрьской социалистической революции. Неимоверно трудной была жизнь угнетенной и бесправной, отсталой в культурном отношении алтайской женщины.

Основной причиной такого ее положения были социально-экономические условия. Колонизаторская политика царизма и феодально-байский гнет тяжким бременем ложились на плечи трудового алтайского народа. В течение длительного времени этот народ стонал под двойным гнетом, а женщина, кроме того, испытывала еще и тяжелый семейный гнет.

Великая Октябрьская социалистическая революция, как и у всех народов СССР, является поворотным пунктом в истории алтайцев, началом их творческого возрождения. Благодаря огромной заботе Коммунистической партии и Советского правительства алтайцы, при братской помощи русского народа, в сравнительно короткий срок преодолели многовековую хозяйственную и культурную отсталость.

Полное раскрепощение алтайской женщины стало возможным только в условиях социалистического общества, где навсегда уничтожена эксплуатация человека человеком, устранено всякое неравенство. Своим возрождением трудящиеся алтайцы, в частности женщины-алтайки, обязаны Великой Октябрьской социалистической революции, ее организатору — Коммунистической партии.

Теперь алтайская женщина — равноправный член братской семьи трудящихся великой страны социализма. Ее активное участие в общем производительном труде обеспечило ей достойное положение в общественно-политической и культурной жизни. Знаменитый ленинский принцип вовлечения женщины в управление социалистическим государством, широко осуществленный в нашей стране Коммунистической партией, нашел практическое отражение и по отношению женщин-алтаек. Из их среды избираются депутаты в местные и Верховные Советы РСФСР и СССР, в партийные, профсоюзные и комсомольские органы.

Вследствие социалистических преобразований изменилось и семейное положение женщины-алтайки: бесследно исчезли социальные и религиозные обычаи — калым, похищение невесты, левират, многоженство и др. Резко улучшились материальные условия жизни алтайской колхозной семьи, основанной на взаимном уважении и полном равноправии ее членов.

Женщины у алтайцев, как и у всех народностей и наций, составляют не менее половины населения. Вовлеченные в экономическую, культурную и общественно-политическую жизнь Горного Алтая, они внесли большой творческий вклад в развитие экономики области, в процесс формирования социалистической национальной культуры своего народа. Постепенный переход к светлому коммунистическому обществу немислим без дальнейшего, еще более активного творческого участия женщин. Теперь уже общественной и трудовой деятельностью алтайской женщины является отдача своих сил и способностей в избранной специальности. Все они, будь то чабан или учитель, доярка или врач, механизатор или ученая, на любом участке отдадут свои силы и способности великому делу построения коммунизма.

СОДЕРЖАНИЕ

	<i>Стр.</i>
Л. П. ПОТАПОВ. Изучение алтайцев русскими учеными в дореволюционный период	3
Н. А. БАСКАКОВ. К истории изучения алтайского языка	24
С. С. КАТАШ. «Козын-Эркеш» и «Козы Корпеш и Баян-Слу»	39
С. С. СУРАЗАКОВ. Героический эпос алтайцев	55
Собираание и изучение	—
Общая характеристика	65
Темы, идеи и образы	68
Художественные особенности	93
Е. М. ТОЩАКОВА. Алтайская женщина в дореволю- ционном прошлом	108
I Труд женщины в хозяйстве	—
II. Положение женщины-алтайки в семье	126
III. Положение женщины в обществе	141

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Е. М. Тоцакова (главный редактор),
С. С. Суразаков и *Н. А. Кучигашева*.

Утверждено к печати Ученым Советом
Горно-Алтайского НИИ ИЯЛ

Ответственный за выпуск **Н. П. Кучияк**.
Технический редактор **М. И. Техтеев**.
Корректоры **Н. А. Шабуркова** и **А. М. Борбுவ**.

* * *

Сдано в набор 15/XI—57 г. Подписано к печати
4/III—58 г.
Формат 70 × 108 1/16. Печ. л. 9,5. Уч.-изд. л. 15, 16.
Тираж 1000.
АН 09440 Заказ № 143. Цена 9 руб. 10 коп.

* * *

Горно-Алтайское книжное издательство.
проспект Сталина, 29.
Типография № 15. г. Горно-Алтайск,

О П Е Ч А Т К И

Стр.	Строка	Напечатано	Должно быть
5	24—25 сверху	приувеличения	преувеличения
—	25	Неносдержственно	Непосредственно
8	22 снизу	в 1742—1742 годах	в 1742—1743 годах
11	6 "	поравляет	поправляет
19	2 сверху	А. В. Андриановым	А. В. Адриановым
25	11 снизу	в жунале	в журнале
—	5 "	Геттингенскому	Геттингентскому
26	14 сверху	по конгытски	по кангытски
29	в сносках 3 сверху	1842	1884
32	4 "	первые	впервые
34	в сносках 16 сверху	Н. Д. Дыренкова	Н. П. Дыренкова
53	13 "	условиям	условиями
67	1 снизу	Неоднократность	Неоднородность
74	6 сверху	розок	розог

35-00

1 руб. 90 коп.

~~1900 0 91~~

№ 46
Г. С. Д.