63.3
М 341

Материалы по истории и культуре Республики Алтай

Тезисы к конференции, посвященной 125-летию Г. М. Чорос-Гуркина

ГОРНО-АЛТАЙСКИЙ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ
АГЕНТСТВО ПО КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОМУ
НАСЛЕДИЮ ПРИ КОМИТЕТЕ КУЛЬТУРЫ
ПРАВИТЕЛЬСТВА РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ

МАТЕРИАЛЫ ПО ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ

ТЕЗИСЫ К КОНФЕРЕНЦИИ,
ПОСВЯЩЕННОЙ 125-ЛЕТИЮ Г. И. ЧОРОС-ГУРКИНА

г. Горно-Алтайск, 1994

ББК 63.3 (2 Рос. Алт) – 7
М—34

В сборнике содержатся материалы, посвященные творчеству выдающегося алтайского художника Г. И. Чорос-Гуркина, а также тезисы, охватывающие широкий круг проблем по истории и культуре Горного Алтая.

Редколлегия: Н. А. Майдурова, Я. А. Пустогачев, А. С. Суразаков
(ответственный редактор)

535675V

Горно-Алтайская
областная библиотека
им. [illegible]

© Горно-Алтайский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы.

Эдоков В. И.

Г. И. ЧОРОС-ГУРКИН И АЛТАЙСКАЯ ХУДОЖЕСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА XX ВЕКА

125-летие со дня рождения выдающегося алтайского художника Григория Ивановича Гуркина, подобно другим юбилейным датам исторических событий и великих личностей — отличный повод для того, чтобы воскресить в памяти славные дела наших предков, их опыт нравственного и творческого совершенствования и гражданского служения Отечеству.

В то же время деятельная историческая память, обеспечивающая преемственность поколений ,не только важный фактор формирования реальной современной культуры, но и непреложный закон развития любого народа, который начинает работать особенно активно в трудные, кризисные дни, когда люди начинают инстинктивно искать нравственную опору на примере жизни своих замечательных предшественников, которые обладали собственным, только им присущим способом личного и общественного самоопределения в окружающем мире, чьи поиски и достижения — в науке, в искусстве, в общественной и любой другой деятельности, направленной на служение истине — не только не потеряли своего плодотворного значения, но и служат нетленным залогом конечной победы добра и справедливости.

Нынешний юбилей основоположника алтайского изобразительного искусства, проходящий в сложной, запутанной, поистине драматической обстановке, в которой на исходе XX столетия оказалась Россия, а вместе с ней и наша республика, намеченные и уже проводимые юбилейные мероприятия — выставки произведений Гуркина, которые открылись не только в Горно-Алтайске, но также

была тотально подчинена определенному идеологическому диктату и сейчас, освободившись от него, находится на идеологическом перепутье или, выражаясь точнее, в состоянии переосмысления целого ряда философских положений и исторических понятий, которые раньше были опорными и не подвергались никакому сомнению, то сошлюсь на близкое моему разумению мнение известного казахского философа Р. Джангужина, полагающего, что национальное самосознание — это ничто иное как осознание отдельными людьми своей принадлежности к определенной этнической структуре, которая «формируется и пробуждается с течением времени, когда данная общность (этническая — **В. Э.**) достигает известной степени своего поступательного развития или под непосредственным воздействием сложившихся в конкретно-исторических условиях общественно-политической ситуации и обстоятельств».

Национальная идея настолько захватила Гуркина, что после 1905 года он практически оставил учебные занятия, в том числе и работу над дипломной картиной, которой должно было быть завершено академическое образовние и целиком сосредоточился на ее реализации в искусстве.

Результатом более чем двухлетних напряженных творческих усилий стала первая персональная выставка Гуркина в Томске (декабрь 1907 г.), на которой он представил более двадцати больших картин, более ста этюдов и примерно столько же эскизов, рисунков и иллюстраций на темы алтайского эпоса.

Разнообразие жанров, тематика, охватывающая самые различные стороны жизни алтайского народа, свидетельствует о том, что Гуркин стремился не только выразить величественную красоту горного края, но и познакомить зрителей с жизнью своих соплеменников, с их духовной культурой.

Выставка 1907 года показала, что экзамен на творческую зрелость выдержан, а все последующие демонстрации произведений Гуркина, с успехом проходившие с 1907 по 1917 годы в Томске, Барнауле, Красноярске и Иркутске только утвержда-

ли его репутацию первого пейзажиста Сибири.

Можно сказать, что предреволюционное десятилетие стало порой наивысшего расцвета его живописного дарования. Одна за другой из-под его кисти появляются такие полотна, как «Озеро горных духов», «Каракол», «Корона Катуни», «Ледоход», «Кедры на перевале», «Оттепель», «Белуха» и другие, которые являются сейчас гордостью многих сибирских художественных музеев.

Большое значение для мировоззренческой позиции Гуркина сыграло его увлечение народным творчеством алтайцев и, в частности, фольклором, который к этому времени, благодаря исследованиям и публикациям В. И. Вербицкого, В. В. Радлова, А. В. Анохина и Г. Н. Потанина вызвал большой интерес у любителей старины.

Из своих ежегодных поездок по Алтаю он привозил каждый раз, кроме живописного материала, множество записанных им эпических сказаний, песен, сказок, легенд, образцов декоративно-прикладного искусства. Он собирает все это не просто как патриот Алтая или любитель старины, а основательно, с пристрастием изучает, стараясь найти национальные корни своего творчества.

Известно, что Гуркин часто использовал фольклорные образы и мотивы в своих пейзажных произведениях и, понимая, что не все поклонники его искусства сведущи в этой области, делал в каталогах выставок литературные пояснения — в виде народных песен, легенд или благопожеланий — к тем или иным картинам. Еще современники заметили, что лучшие картины художника — «Хан Алтай», «Озеро горных духов», «Корона Катуни», «Озеро Каракол» и другие созданы по мотивам народной поэзии.

Если учесть, что подобный опыт использования или лучше сказать переплавления одного вида национального художественного сознания — фольклорного — в другой — профессиональный, в практике пейзажного искусства является уникальным, то дальнейшее изучение этого феномена может дать интересные результаты.

Значение деятельности Гуркина многогранно.

Органичной частью ее является литературно-художественное творчество, так же еще фактически малоизвестное широкой общественности, но не менее масштабное в культурно-историческом аспекте.

В крайне малом количестве публикаций на эту тему охвачена лишь самая незначительная часть его литературных работ, к которым можно отнести газетные статьи и очерки, предисловия к каталогам выставок и комментарии к картинам, дневники и, в первую очередь, его многочисленные письма. А письма, как известно, составляют совершенно определенный и весьма авторитетный литературный жанр — эпистолярный.

Разумеется, не всякую переписку можно отнести к литературным явлениям, но письма Гуркина настолько талантливы в художественном плане, образны, многозначительны по содержанию и общественно значимы хотя бы в качестве подлинных документов, глубоко и ярко освещающих один из самых сложных периодов национальной истории, что вне всякого сомнения их подлинное значение в истории становления профессиональной алтайской литературы еще будет раскрыто.

Особый интерес представляет и такой уникальный литературный жанр, характерный для Гуркина, как стихотворения в прозе. Пока их найдено не так много, но и то, что есть — это сочинения — картины «Алтай», «Озеро Кара-Кол», «Алтай и Катунь» настолько своеобразны, что требуют специального литературоведческого анализа. Мы же уверены, что врожденный талант и проницательность позволили Гуркину интуитивно найти новые пути развития алтайской литературы, опираясь на ее азиатские корни.

Это еще одна проблема для будущих культурологов Алтая — найти утерянные естественные пути развития алтайской художественной культуры и если не отказаться совсем от европоцентризма, который с начала века был ей навязан как главная веха ориентации без учета ее евразийского происхождения.

Рассматривая свое искусство прежде всего как

выражение национального самосознания, Гуркин очень серьезно относился к реализации этой задачи не только в искусстве, но и в общественной деятельности.

В годы революции именно в силу этого обстоятельства он объктивно оказался во главе освободительного движения алтайцев. Однако эту тему, которой целиком была посвящена предыдущая конференция, можно считать в известной степени исчерпанной и мы не будем на ней останавливаться.

Но еще раз обратим внимание на тот факт, что и в конце жизни, которая «прихватила» двадцать лет послереволюционного советского времени, Гуркин, несмотря на все возрастающую агрессию против культуры тоталитарного сталинского режима, не изменил своим убеждениям и, возможно, не будучи уверенным до конца, но опять же благодаря своей исключительной интуиции, он предвидел, а, возможно, просто надеялся, что рано или поздно плоды его трудов лягут в основу нового алтайского искусства.

И на этот раз он не ошибся, так и случилось — художественное наследие Гуркина — его творческие озарения и даже простые рабочие зарисовки стали не только прочным фундаментом профессинального искусства, но и непреходящим примером его трудолюбия, целеустремленности и всепоглощающей, действенной любви к родной земле.

Казагачева З. С.

ЧОРОС-ГУРКИН И АЛТАЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

В историографии Алтая имена трех деятелей литературы и искусства — М. Чевалкова, И. Штыгашева, Г. И. Чорос-Гуркина — сравнительно длительное время рассматривались разрозненно и — по причинам чрезмерно социологических интерпретаций многих общественно-значимых явлений и личностей — неравноправно и с разной степенью

полноты. Научная оценка деятельности М. Чевалкова как первого алтайского писателя начата с конца 40-х годов, Чороса-Гуркина как художника с 60-х, его литературные опыты лишь с 80-х гг.[1] Оценка же творчества И. Штыгашева находится в состоянии первых робких заявок. Все они рассматривались без соотнесения их творческих поисков в одной связке литературного процесса второй половины XIX и начала XX вв. И лишь в одной из книг последнего времени они собраны вместе и автором вступительной статьи представлены в едином историко-культурном контексте[2]. И следует сказать, что все трое не были одинокими с небольшой дистанцией во времени островками, была определенная среда и, к сожалению, в наших трудах упоминаемая перечислительно, а потому нуждающаяся в специальном исследовании. Речь идет о людях для своего времени образованных — о таких как собиратели, переводчики и составители сборника и публикаций по устно-поэтическому творчеству алтайцев Н. Я. Никифоров, Г. М. Токмашев, как сподвижники народного просвещения С. Борисов-Тодогошев, Я. Кумандин и многих собирателей лингвистических и этнографических материалов, которые способствовали многим научным обобщениям. Все они вместе с М. Чевалковым, И. Штыгашевым, Г. Чорос-Гуркиным оказали огромное влияние на формирование у алтайской общности нового типа художественного мышления. Этому способствовали историко-культурные процессы, которые собственно закладывали основы новой духовной сферы на Алтае. И в этом определенная роль принадлежит Алтайской духовной миссии и русским ученым и писателям.

Алтайская миссия с самого начала решала задачи единого комплекса — религия, наука и хозяйство — что выдвигает ее в ряд уникальных феноменов в общественной структуре. «В настоящее время можно уже считать вполне установившимся и общепризнанным мнение, что орудием обращения ко Христу и христианского просвещения инородцев, обитающих в пределах Российской империи должен быть их родной язык. Отсюда сама со-

бою понятна и необходимость перевода и издания нужных для этой цели книг на многочисленных инородческих наречиях разных племен...»[4] Эта установка, помимо своего прямого назначения «постепенно и незаметно» привести алтайцев к «русской вере», положила начало ознакомления их с русской культурой. Переводы издаваемой литературы на алтайский язык по существу выполняли ту же функцию, что и в пору средневековья у славянских народов, то есть у определенной части алтайцев со второй половины XIX в. были основным видом чтения. Эти переводы, предназначавшиеся миссионерами как одно из средств введения язычников в новое религиозное состояние, знакомили алтайцев с историей и эстетическими представлениями русского народа. Исповедальность, «учительный», проповеднический характер этой литературы, затрагивающий моральные и общемировоззренческий вопросы, соотносились с просветительскими идеалами. Таким образом, как и у многих народов России, становление алтайской литературы шло во взаимодействии с русским Просвещением.

Мощным импульсом в создании новой идейно-культурной ситуации на Алтае явилась деятельность русских ученых В. В. Радлова, В. И. Вербицкого, Г. Н. Потанина, Н. М. Ядринцева, С. П. Швецова и др. Положив начало лингвистическим, этнографическим, археологическим, социологическим исследованиям, они сделали достоянием мировой науки огромный историко-культурный материал. К алтайской тематике обращаются многие русские писатели, в их произведениях запечатлена динамика узнавания — от настороженности, недоверия к взаимному уважению и свойственное русскому характеру чувство сострадания к народу, нуждающемуся в защите. В сотрудничестве с русскими учеными и писателями воспитывались гражданские личности из среды алтайцев.

Русская наука и литература, просветительские идеалы, которые присутствовали в православной литературе — все это наслаивалось на мощный фундамент духовной жизни алтайцев — устно-

поэтическое творчество во всех многожанровых и высокохудожественных проявлениях. Складывалась ситуация прорыва из традиционалистского сознания, подступа к новым формам художественного мышления. И первый шаг в этом прорыве принадлежит М. Чевалкову. Если его стихи-притчи, поэмы соотносились с запросами миссионерского просвещения, то обращение к прозе, особенно первое автобиографическое повествование[5] было подвигнуто сотрудничеством с таким деятелем науки как В. В. Радлов. На **родном языке,** незамутненно-великолепном языке, насыщенном народной фразеологией, обилием подробностей этнографического характера и в то же время с высоким эмоциональным накалом он поведал о себе и времени своем.

Вслед за Чевалковым на литературную стезю вступает Иван Штыгашев. Родом из с. Мадыри Сагайской степи он первоначальное обучение проходит у В. И. Вербицкого, затем успешно заканчивает в Казани учительский семинарий Н. И. Ильминского. В публикациях отмечается, что он «оправдал надежды миссии... и дослужился до сана священника[6], участвовал в печатании алтайского словаря»[7]. В отчетах Алтайской миссии он значится членом специальной переводческой комиссии, которая основана в 1876 г. Кроме него, членами комиссии были М. Чевалков, С. Борисов-Тодогошев, М. Ташкинов, К. Унуканов — все, кроме первого, выпускники учительского семинария.

По роду своей деятельности круг общения И. Штыгашева был ограничен священнослужителями. Вероятно, это не могло не отразиться на его литературном творчестве, по языку и стилю оно было подчинено канонам православной литературы. Так, его очерк «Путешествие алтайца в Киев, Москву и его окрестности» написан по типу хождений по святым местам[8]. Но очерк примечателен тем, что автор первым поведал об огромном, неведомом мире за пределами гор. Тональность очерка передает присущие для алтайской натуры черты благоговейного созерцания и тихого восторга. Неторопливо и обстоятельно он передает свои впечатления от соборов и царских палат Кремля, храма

Христа Спасителя, Киево-Печерской лавры, Ново-Иерусалимского монастыря, других достопримечательностей, от встреч с разными людьми, начиная от случайных попутчиков до священнослужителей самого высокого сана. Во всем, что он видел и слышал, присутствует постоянная обращенность автора к Алтаю, его неуемное стремление через собственное восприятие приобщить своих сородичей к величайшим памятникам русской культуры.

Завершающим аккордом прорыва в художественном мышлении алтайцев рассматриваемого периода является многогранное творчество Чорос-Гуркина. Художник, собиратель материалов по традиционной культуре своего народа, о чем свидетельствуют его бесценные этнографические зарисовки, записи и публикации им алтайских мифов и преданий[9], и автор совершенно новых по содержанию и художественной форме произведений — стихов на **русском языке**[10]. Эта новая заданность существенно раздвигала диапазон зарождающейся литературы. Учеба Гуркина в Академии художеств, общение с учеными, художниками, писателями, выставки его полотен в культурных центрах России, всеобщее признание его таланта — с высоты приобретенных знаний, новых мироощущений шире стал горизонт его видения. Но именно эта высота и ширь пробудила в нем невероятную энергию глубоко и сильно чувствовать себя алтайцем, неистребимую потребность осмысления своего народа в этно-генетическом, историко--культурном, географическом контексте. Если Чевалков и Штыгашев повествовали о себе, о времени своем в событийном плане, то Чорос-Гуркин стремился раскрыть внутренний мир своего народа, носителем каких духовных ценностей он является. Главные критерии в сознании и поведении алтайца исходили из его отношения к окружающей среде как к живому существу, а поэтому все вокруг него чувствительно и ранимо не только действиями, но и мыслями человека. Отсюда обожествление Алтая, его гор, озер, долин, скал, деревьев и т. п. И это народное мировосприятие лежит в основе разностороннего творчества художника. Отсюда и высокий

стиль его литературных произведений, идущий от благословений, благопожеланий и особенно от народной эпики. Сравните: образ могучего кедра — народного символа вечности и свободы, образы гор как рати богатырей в громадных шлемах или как извивы плети по голубому небу, образ Катуни — своенравной красавицы, прильнувшей к груди великана-Алтая...

То обстоятельство, что в живописи и в литературе Чорос-Гуркин на общечеловеческом уровне выразил душу своего народа, несомненно, обусловлено тем, что в личности художника соединились две культуры. Обозначилась важная сторона прорыва в художественном мышлении алтайцев, первые ростки сознания причастности к русской культуре. И вместе с тем Чорос-Гуркин, еще задолго до нынешних экологических и этнических катастроф, выразил тревогу и боль многих народов. Чем обернется врастание их в систему новой цивилизации? Не об этом ли его «Плач алтайца на чужбине»? Будет ли этот процесс органичным, без потери народом своей уникальности? Сохранится ли то присущее алтайцам физическое, духовное и повседневное единение с окружающей средой? Ибо разрушение этого единения будет означать и разрушение традиционной культуры, а значит и этноса и в конечном итоге — личности, к какой бы расе, нации она ни принадлежала.

Живопись художника, дополненная его высокой прозой предстает как страстное обращение любить этот удивительный уголок земли по имени Алтай, любить его также трепетно как и его маленький, но великий народ. Все творчество Чорос-Гуркина пронизано мыслью о гармоничном сочетании и сосуществовании двух культур в единой системе российской цивилизации.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. **Баскаков Н. А.** Алтайский фольклор и литература. Горно-Алтайск, 1948.
Суразаков С. С. Алтайская литература. Горно-Алтайск, 1962, на алт. яз.
Эдоков В. И. Г. И. Гуркин Горно-Алтайск, 1967. **Его же.**

Литературное творчество художника — в кн. Алтайский фольклор и литература. Горно-Алтайск, 1982.
2. **Бедюров Б.** Светолюбы Алтая — в кн. «Памятное завещание». Горно-Алтайск. 1990.
3. Аносский сборник, Омск, 1915: Телеутские материалы — в кн. Труды общества изучения Сибири. Томск, 1915, т. III, вып. I.
4. Деятельность казанской переводческой комиссии за 1893—94 гг. — «Православный благовестник». 1894, т. III, № 19, с. 113.
5. Чӱбӧлкӧптӱҥ јӱрӱми — в кн. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. СПб, 1866.
6. **Знаменский П. В.** Несколько материалов для истории Алтайской миссии и участии в ее деятельности Н. И. Ильминского. Казань, 1901.
7. Имеется в виду участие И. Штыгашева в подготовке «Алтайско-аладагского словаря», составленного В. И. Вербицким. Казань, 1884.
8. **Штыгашев И.** Путешествие алтайца в Киев, Москву и его окрестности. Казань, 1884.
9. Алтайские сказания о Сартакпае — Записки Западно-Сибирского отделения Русского Географического общества, кн. 38, Томск, 1916.
10. **Чорос-Гуркин Г. И.** Алтай (Плач алтайца на чужбине). — газ. «Сибирская жизнь», Томск, 1907 от 27 декабря. Озеро Кара-Кол, Алтай — газ. «Свободный Алтай», Бийск, 1917, от 27-го апреля.

Чичинов В. И.

ЖИЗНЬ ПОСЛЕ СМЕРТИ

(Посмертная судьба Чорос-Гуркина и Андрея Анохина)

1. Мы никогда не были духовно равными Москве, но связи наши имеют давнюю историю. Алтаец Аргымай Кульджин, например, поставлял лошадей для царской конюшни из Горного Алтая. Да и сама наша жизнь была не так уж унылой и застойной, как изображалось в угоду идеологии. Конечно, у нас не было фабрик и заводов, но жизнь алтайцев была по-своему интересной и содержательной. В тишине гор веками вызревало душевное богатство народа, которое затем выплескивалось в культуре — в героическом эпосе, насчитывающем более полумиллиона строк, в живо-

писи Чороса Гуркина и музыке его русского собрата Андрея Анохина.

2. Не буду касаться деталей их интереснейших биографий (об этом уже много написано), скажу лишь, что в их музыкально-живописном творчестве оформились и приобрели четкие очертания алтайские и русские национальные характеры, где порывистость в действиях сопрягается с патриархальной основательностью аборигенов, с той твердостью и неуклонностью убеждений и привычек, которые украшали наши народы на всех перекатах совместного исторического взаимодействия.

3. При жизни они были друзьями, но ранняя смерть А. В. Анохина разлучила их. А творчество объединяло. Анохин создал сюиту «Хан-Алтай», а Гуркин свой бессмертный живописный шедевр «Хан Алтай». Воля судьбы привела меня вторично к руководству культурой в период, когда погодкам друзьям — Анохину и Гуркину — исполнялись юбилейные стадвадцатилетия. Как лучше отметить их, что предпринять что-либо объединяющее их творческие и человеческие судьбы? Поговорил об этом с В. Хохолковым, усиленно занимавшимся в то время Анохиным, и решение пришло. Снова свести их после смерти! Издать пластинку «Хан Алтай» с сюитой Анохина, а на конверте пластинки воспроизвести репродукцию с картины Гуркина «Хан Алтай», тем более, что сюиту эту к тому времени блестяще исполнял оркестр народных инструментов под управлением Евгения Борисова.

Задумано — сделано. В. Хохолков с энтузиазмом взялся за дело и вскоре, к юбилею Гуркина, у нас в руках была пластинка Анохина с репродукцией с картины его аносинского друга. Пластинка так и была названа — «Хан-Алтай».

4. Только гармония живого и вечного, только любящие сердца могли создать такой культурологический феномен тиражом в 1500 экземпляров. Индивидами рождаются, личностями становятся, индивидуальность отстаивается — вот триада в

которую умещается их трагические жизни и посмертная судьба.

Неповторимая страна,
Где, от ночлежки
и до трона,
Мы, каждый —
белая ворона,
А стая-то черным черна.

Слова эти написаны А. Каторгиным в 1913 году. Сегодня на дворе 1994-й. Можно сопрягать времена, вдумываться в них, думая о жизни творческих людей после смерти, точнее, о их бессмертии.

5. Конец 1991 года. Москва. Колонный зал Дома Союзов. На главной сцене страны оркестр Борисова слой за слоем снимает тайны с музыки Анохина.

Музыка звучит, длится, а я думаю о том, что музыка и культура в целом, дороги нам и тем, что породняют народы. Музыка Анохина — это алтайская музыка, созданная русским человеком, хорошо познавшим дух алтайского народа и его язык настолько, что учил детей алтайцев алтайскому языку.

6. Музыка Анохина, как и полотна Гуркина, носит философский характер, она, как и полотна Гуркина, стала классикой. Она говорит о настоящем, о вечном, она проникнута мыслью о будущем. Читая картины Гуркина и слушая музыку Анохина, мы верим, что в конце концов, победителями выйдут порядочность, добро и счастье человека, твердо стоящего на благословенной земле своих предков. Гуркин и Анохин своими свершениями погружают нас в шквал неведомых ощущений, они заставляют нас замирать над бездной жизненных тайн, погружают в ледяные бураны истории. Слушая Анохина и любуясь пейзажами Гуркина, погружаешься в спокойствие или игру вод, в зримые дымки голубых долин, окутанных белесым туманом горных высот. Их произведения подобны бегу мифического коня. Они отрывают нас от быта и поднимают к сияющим вершинам Белухи и народного бытия.

535675

2 Заказ 5020

Горно-Алтайская
областная библиотека
им. М. П. Кирилина

От произведений этих титанов исходит мощная духовная сила. В каком-то неистовом вдохновенном порыве совершали они свои творческие и жизненные подвиги во славу Горного Алтая. Длящиеся мгновения своих музыкальных и живописных гармоний они наделяли вечно длящейся энергетикой алтайского космоса.

7. Глядя на Гуркина и слушая Анохина, чувствуешь главное: за пределами их творений нет временной узости, за беспредельностью их художественных миров дымит сама вечность.

Какое равновесие страстей,
Какая удивительная
совесть,
Какая удивительная
повесть
О брошенной в века
душе моей.

8. Несуетным движением ставлю пластинку на проигрыватель, стоящий под репродукцией гуркинского «Хана-Алтая», и слышу в ней то новое, что не уловил раньше. Два друга алтайской культуры, которые дружили при жизни и после смерти проповедуют в унисон: в жизни надо радоваться, а не маяться. И жить надо не на страх врагам, а на радость друзьям и поколениям, которые идут во след. На радость нам с вами.

9. Так всегда. Когда я вижу полотна Гуркина, слышу анохинскую сюиту «Хан-Алтай», а когда слушаю сюиту, перед моим взором высятся твердыни родины, воплощенные в полотнах мастера из Аноса. И тогда я начинаю понимать, чего и понять вроде бы невозможно. Что сближало этих людей при жизни и породнило их после смерти. Любовь к Горному Алтаю и вера — горячая вера, вожделенная вера в его лучшее будущее.

Да, сегодня трудное время. Сегодня мы иные, чем были тогда. Мы сегодня жадны, озлоблены, отделены от веры и истинной духовности как никогда. В этих условиях они работают и сегодня: они помогают нам преодолевать духовную рознь и приходить к чувству соборности, когда люди не делят-

ся на алтайцев и русских, а являются полноправными детьми одной матери — России.

Киндикова Н.

О ПОЭТИКЕ ПРОИЗВЕДЕНИЙ Г. И. ЧОРОС-ГУРКИНА

Литературное наследие известного алтайского художника Г. И. Чороса-Гуркина обнаружено недавно, хотя о нем упоминалось еще при жизни автора («Сибирская газета» за 23 декабря, 1907 года). Спустя десятилетия статью о литературном творчестве художника напишет искусствовед В. И. Эдоков (В сборнике «Алтайский фольклор и литература», 1982, с. 77—82).

Характерно то, что жанр его произведений определялся как очерк (в статье В. И. Эдокова) или эссе (в сборнике «Памятное завещание», Горно-Алтайск, 1990, составленном Б. Я. Бедюровым). Более точное обозначение находим в вышеупомянутой газетной статье как «стихотворение в прозе». В новой работе, опубликованной в сборнике «Возвращение» (Г. И. Чорос-Гуркин: Судьба. Творчество. Горно-Алтайск, 1993, с. 41). В. И. Эдоков признается, что стихотворение в прозе — любимый жанр Г. И. Чорос-Гуркина.

Обнаруженные тексты датированы 1907, 1915, 1917, 1918 годами, причем опубликованы они на русском языке в сокращенном варианте. Нас интересует поэтика этих произведений. Первый текст под названием «Алтай» имеет подзаголовок «Плач алтайца на чужбине». В нем в художественной форме высказана мысль об единстве человека и его родной земли. Особенно ярко, эмоционально переданы страдания алтайца на чужбине. Оказавшись вдали от родины, лирический герой обращается к Алтаю, как к живому существу. При этом автор употребляет самые нежные, ласковые слова, в частности, «мой милый, мой дорогой Алтай» или «мой любимый, мой славный Алтай» и т. д. Родная земля предстает перед ним со всеми

красками радуги, символическими обозначениями. Тут и «цепи гор, с легкой дымкой и прозрачными белками», «изумрудные ледники» и «бурливая красавица Катунь» и т. д.

В целом дана величественная картина Кан-Алтая. Переполненный чувствами автор задается вопросами: «Какими красками опишу я тебя, мой славный Алтай? И какою линией очерчу твой стан?» И тут же он находит удачное сравнение: «Уподоблю тебя могучему зеленому кедру. Вот он, пышный, широко разросся во всю ширь и мощь: удало развернул свои ветви на свободе! Крепко цепляясь корнями по расселинам черных скал, взбежал он до грани холодных белков. И там, на просторе, вблизи вечных снегов, где одни лишь туманы гуляют, там он любит, свободно качаясь по ветру, вести с буйным ветром беседу. Таков ты, мой любимый Алтай».

В то же время автор подчеркивает «нетронутость, угрюмость и нелюдимость» Кан-Алтая. «Все звери и птицы находили... приют в горах твоих, стада благородных оленей взбегали с долины на утесы и там вместе с бурой медведицей паслись на свободе. Везде царили мир и свобода». Вся эта причудливая картина восстанавливается в памяти автора, точнее, в воображении героя, находящегося вдали от родины.

Далее передана совершенно контрастная картина, чувствуется переживание героя, предвидение автора-пророка. Эти строки переданы от имени творца земли, Ульгеня. «Знал он, что многое утратит красота твоя. Он знал, что его люди, алтайцы, будут угнетены другими народами, которым чужд Алтай. Он знал, что вся эта красота и все богатство Алтая станет достоянием пришельцев. Он знал, что его алтаец, этот скромный хозяин и хранитель алтайских ушелий и преданий, скоро будет вытеснен из зеленеющих долин на сухие, выжженные солнцем утесы. Придут другие и у его сына, алтайца, отнимут его собственность. Отнимут обработанную им землю, его луга и его пастбища, раскопают и вынут из гор золото и чудные благовонные леса повырубят и повыжгут».

Автор прозорливо предчувствовал варварское отношение к природе Алтая, к его жителям, по определению В. В. Радлова, «чистым детям природы». По описанию автора, Ульгень дал алтайцу свободу, выносливость и дар пения. Обладая ими, он должен выдержать любые испытания времени, выстоять любые невзгоды обстоятельств. Человек един со своей природой, неразлучен с родиной — Алтаем. Вот пафос всего произведения.

Во втором произведении — «Алтай и Катунь» (1915) — высказана мысль об «очищении» от вековечного страдания. Это не только описание красоты Алтая в разные времена года. Здесь передано народное страдание, от которого необходимо избавиться. Вот как образно передает автор эти строки: «В мольбах-песнях изливает алтаец свою жалобу, но чужда, непонятна многим она. Лишь не спит его хранитель, царственный Алтай. Он стоит на страже. Он слышит все жалобы сынов своих, знает их безысходное горе. Бодрствует с ним и река Катунь. Она тоже борется на пути своем, спешит вынести горе Алтая на широкий простор и разметать его по белому свету.

В глубокую полночь, когда все спит, из недр груди могучего Алтая вылетает тяжелый стон. Гулко, раскатисто пробегает он по спящим «тайкам» и отзывается в серебристых волнах быстроводной Катуни. Тихим вздохом отвечает она своему любимому и еще нежней, крепче прижимается к его груди».

В зарисовке «Озеро Кара-Кöл» (1917) художник рисует картину наступления заката. Все это передано так живо, ярко и образно, что любой читатель поневоле оказывается свидетелем смены дня и ночи. Вот как описывает автор предвечернее состояние природы: «Громадная цепь гор погружается в сумерки... Тихо, торжественно кругом. Свершается великая тайна: спускается ночь и темными нежными красками окутывает голубой Алтай, и засыпает он богатырским сном до следующего лучезарного дня».

И, наконец, в произведении «Алтай» (1918) автор возвращается к первоначальной мысли об

единстве человека и его родины. Здесь уже высказан взгляд на реальные события, определено собственное предназначение:

Пусть они устраивают политику, охрану страны и суд,
А мне, как художнику, одна дорога и труд —
Быть изобразителем красоты твоей,
Великий Хан-Алтай!

. . . . . .

Ни политически-общественными делами,
Ни кабинетно-деловыми я работать
И быть полезным, в силу своей усталости
Я не могу,
А потому один выход:
Ехать домой на Алтай
И изучать его искусство,
Служить которому я должен.
Хочется отдыха на лоне природы —
С тобой, Катунь!

Здесь снова появляется авторское обращение к Кан-Алтаю и Катуни. В целом тексты насыщены фольклорными образами, сюжетами, стилистикой. Строки автора отличаются национально-специфическим видением мира.

В заключение следует подчеркнуть, то, что, во-первых, Г. И. Чорос-Гуркин не только известный художник, но и литератор, и политик. Во-вторых, в литературе он предпочитал необычный жанр — стихотворение в прозе. В-третьих, его произведения отличаются богатством и яркостью образов и художественной мысли. В-четвертых, анализ поэтики произведений Г. И. Чорос-Гуркина свидетельствует о своеобразном формировании и развитии поэтического мышления художника вслед за М. В. Чевалковым, И. М. Штыгашевым. Все это позволяет включить его имя в особый период алтайской литературы, называемый нами как литература середины XIX — начала XX века.

Данилова Т. А.

ЧОРОС-ГУРКИН — ПОЭТ И ЕГО ОБРАЗ В ПОЭЗИИ

Удивительно равновелик Чорос-Гуркин в своей поэзии и живописи, не по объему, а по силе вы-

разительности. Эпические пейзажи художника в живописных полотнах и в слове проникнуты глубоким лиризмом. Великолепно сверкающие вершины излучают любовь, восторг и благодарность художника. Не случайно творческий метод Гуркина — Г. Кондаков определил как трепетный реализм, а В. Эдоков при анализе живописи опирается на стихотворения в прозе.

Правда жизни в творчестве Гуркина возникает в объективе романтического миросозерцания. Метафорически можно сказать, что его творчество было молитвой и исповедью.

По определению А. Ф. Лосева, античность — любование небесным сводом. В этом смысле алтайская культура в лице Гуркина близка античной языческим мировосприятием, гармонией, ясностью, четкостью форм.

Органичность синтеза разных видов искусств в творчестве Гуркина объясняется даром любви к жизни и радости, которым обладал художник, внешне, судя по портретам, угрюмый, сдержанный человек. Не потому ли и в «Плаче алтайца на чужбине» — не оплакивание своей доли, но торжественно-трагический гимн Алтаю, где через слезы любви душа художника поднимается к радости. Это — плач. Но это плач мучительно сладкой песни любви. Признание в любви — так можно определить его стихотворение в прозе «Алтай и Катунь».

Эпиграфом к стихотворению Гуркин взял отрывок из народной лирики, где пространство текста организуют фразы: «Когда взглянешь на тебя... со стороны поглядишь на тебя.. окинешь взором тебя». Одна из тайн Алтая в счастье созерцания красоты. В высокой экспрессивной лексике стихотворения одно из ключевых слов — взор, очи. Вслед за взглядом художника сверху, с высоты небес и мы следим величественную панораму гор: «Местными, каменистыми, пестрыми грядами раскинулись громады гор». Потерявшись в голубой воздушной пыли, в шири и дали гор, взгляд художника возвращается в глубь ущелий, в зияющие бездны и затем — вновь к сияющим вершинам.

В ровной еще пока страсти созерцания сравнивает художник горы со сказочными богатырями, великанами, царями. И это звучит в эпическую силу его таланта. Стихотворение изобилует щедрыми роскошными эпитетами, емкими сравнениями, олицетворениями. Усложненной метафоричности нет, поскольку стиль мышления открыт и ясен. Синтаксис стихотворения четок и скульптурен. Мощными аккордами восклицательных предложений завершаются периоды текста. Повторы слов, словосочетаний передают взволнованность речи. Речь прерывиста, пульсирует краткостью предложений, передавая всплески чувства от умиротворенного, истомленного вновь к пронзительному: «и душа в восторге рвется». Страстная молодая душа художника обращается ко всему миру с просьбой взглянуть на девственную чистоту Алтая с желанием поделиться своим счастьем. Картиной вечернего Алтая истаивают звуки слов любви, замирает природа и уже вечная красота одна царит в мире.

Таковы поэтические пейзажи живописца. Так мог видеть только художник живописного зрения.

Как всякое крупное явление в культуре образ Г. Гуркина, его личной судьбы, живописи стал творческим стимулом. Значительное место занимает имя Гуркина в общественной, педагогической, литературной деятельности Г. В. Кондакова, стержнем судьбы которого были его слова: «Любуюсь, думаю, благодарен». «Я свое обрабатывал поле» — признается он в одном из стихотворений. И верно, у Г. Кондакова была своя поэтическая походка, негромкая, но твердая, своя. Если Г. Гуркин в живописи исполнил гимн природе Алтая, то Г. Кондаков — искреннюю, проникновенную песню.

20 стихотворений Г. В. Кондаков посвятил Ч. Гуркину. В последнем сборнике «Праздник росы» он объединил их в один цикл «Чорос», «Этюды о художнике». Этюды — так определил жанр сам автор, строгий и требовательный к себе. Этюды — слово наиболее употребительное в поэтическом словаре цикла. Автор стремится показать не столько

результат — шедевры живописи, сколько — рабочий, творческий процесс: «К природе путь — этюды и этюды, и вот смолистое восходит чудо». Чудо поэт рифмует с этюдом, поскольку чудо — производное труда. Тема мастерства как ремесла в лучшем смысле этого слова, мастерства, оплаченного нелегким трудом, объединяет весь цикл стихотворений. 1-й этюд «Запах детства» посвящен родине души поэта, истокам мастерства, началу горького, но счастливого пути. В поэтическом творчестве Г. Кондакова тема отца одна из ведущих. Определяет она образную систему и этого стихотворения. Помогая отцу, нанося свой первый узор, мальчик открывает и потайную тропку своего ремесла. Отношение к ремеслу как к тайне уже одухотворяет его в творчество.

Во втором этюде «В мастерской, где сумрак, как в колодце» обнажается внутренняя логика творческого пути художника от иконописи к своей теме, из трех четверостиший второе — мост между контрастными образами сумрачной, аскетической, холодной мастерской и яркой праздничной языческой картиной Алтая. Религиозное отношение к миру трансформируется в творчестве Г. Гуркина в обожествление природы.

Если два первых стихотворения биографичны, то последующие ближе к медитациям — размышлениям перед картиной, иногда приобретающим назидательную интонацию и декларативную окраску. Часто стихотворение заканчивается риторической фигурой. Сдержанный просветительский характер интонации проявляется и в частом употреблении 3-го лица. Автор не использует прямых обращений к художнику, ориентируясь на слушателя, читателя. Он не столько выражает свои чувства, сколько рассказывает о явлении.

По-своему решает Г. Кондаков тему нерукотворного памятника в заключительном стихотворении «Чорос». Читатель видит художника не зрелым мастером, а мальчуганом из племени Чоросов в обрамлении розовой скалы, кедра и березы. Финал открыт как продолжение его пути по земле и бессмертия творчества.

Требует своего продолжения и тема «Г. Гуркин в поэзии».

Катынова С. Ш.

ПРИРОДА И СПОСОБ ЕЕ ОТРАЖЕНИЯ В «ОЗЕРЕ КАРА-КОЛ» Г. И. ГУРКИНА

Сегодня широко известно, что значение Г. И. Гуркина далеко выходит за пределы изобразительного искусства. Для алтайской культуры в целом он был не просто художником. Гуркин — воплощение синтеза, сыгравшего в истории алтайской культуры исключительную роль. Образ Гуркина являл собой не только синтез традиций прошлого, но и наслоение разнородных, в том числе стадиально различных форм общественного сознания.

Гуркин гениально определил наиболее плодотворный для алтайской культуры путь: он вернулся к народным поэтическим истокам. Но он не только вернулся к фольклору, а сумел воплотить это возвращение в художественных полотнах, статьях, в литературных произведениях.

Среди наиболее своеобразных явлений литературного творчества Гуркина — очерк «Озеро Кара-Кол» (газ. «Свободный Алтай», 1917, 27 апреля, Бийск). Обращение художника к литературной форме было естественным способом его самовыражения. «По существу и в литературном творчестве, — как писал В. Эдоков, — Гуркин оставался прежде всего художником-пейзажистом, стремившимся выразить народную любовь к Алтаю. Он всегда мечтал «представить Алтай в том виде, как он есть и как его понимают алтайцы. Ведь они представляют его живым, говорящим и смотрящим». Такая особенность личности Гуркина проявляется во всем его творчестве.

В «Озере Кара-Кол» Гуркин наиболее полно раскрыл свои эмоциональные и художественные возможности. Между живущей напряженной жизнью природой и человеком устанавливаются

прямые отношения, «Изначальное единение». Человек становится свидетелем великого таинства происходящего в природе. Описание этого таинства прежде всего направлено на то, чтобы поделиться с читателем, зрителем тем волнением, которое охватило его. «Золотистые лучи солнца, высокие горы, крутые берега, светлые воды» приносят человеку забытое в обыденной жизни ощущение легкости и свободы. Изображенный Гуркиным предзакатный пейзаж впечатляет гармонией сурового и нежного, темного и светлого. Последние лучи заходящего солнца, наступление сумерек дают человеку созерцательную уединенность.

«Озеро Кара-Кол» — лирическое произведение в прозе. Это как бы маленькая часть лирического дневника, куда автор внес свои мысли и переживания, связанные с жизнью природы.

Алтай, понимаемый Гуркиным как вечно обновляющаяся природа, живым ощущением которого и питалось его творчество, остается главной опорой всей его жизни.

Чинина Э. П.

Г. И. ГУРКИН — ОЧЕРКИСТ И ХУДОЖНИК СВЕТСКОГО НАПРАВЛЕНИЯ

Исследователи алтайской культуры рассматривали Г И. Гуркина по преимуществу как художника-живописца. О его пейзажах есть работы «Сибирь в Москве» Д. Е. Ароновича, «Г. И. Гуркин». М. М. Далькевича, «Воспоминания о передвижниках» Я. Д. Минченкова и др. Есть сведения о его живописном наследии в Сибирской энциклопедии. Однако литературное творчество Гуркина почти не исследовано. Есть статья В. И. Эдокова об его очерках «Литературное творчество художника Г. И. Гуркина» — в сборнике статей «Алтайский фольклор и литература» (1982).

В. И. Эдоков рассматривает литературное наследие Гуркина как примыкающее к творчеству писателей — «областников» умеренно-либераль-

ного направления. Его очерки, считает исследователь, целиком базировались на фольклорной основе.

Целиком принимая совершенно очевидную особенность творчества Гуркина, которую отмечает автор статьи, т. е. любовь к Алтаю, его народу, истории, природе — особенность, которую невозможно не заметить, мы позволим себе усомниться в определении главного направления очерков Гуркина и основ его литературных произведений, как они осмысливаются в работе В. И. Эдокова, конечно, отдавая должное этому исследователю как первооткрывателю богатого наследия Гуркина.

В. И. Эдоков усматривает противоречие между литературным творчеством Гуркина и его живописными пейзажами. Между тем, на наш взгляд, противоречия-то как раз и нет. Все творчество Гуркина целостно, пронизано одними мотивами и настроениями. И это единство связано с одной особенностью творчества Гуркина. Эта особенность — глубокое влияние традиций русского и вообще европейского романтизма, которые оригинально сочетаются и переплетаются с фольклорными, языческими образами и мотивами.

Сама образная система, характер пейзажа, лирическое начало и другие художественные особенности очерков Гуркина говорят об их причастности к романтизму как художественному методу.

Известны три очерка Гуркина: «Алтай (плач алтайца на чужбине)», «Алтай и Катунь», «Озеро Кара-Кол». Центральный образ, объединяющий все три очерка, — образ Алтая. Создание образа Алтая связано с романтической поэтикой. Он отличается многоликостью, внутренней подвижностью, изменчивостью, имеет и конкретное и символическое наполнение. Прежде всего, Алтай — это образ-пейзаж. «Культ ландшафта», унаследованный романтиками от эпохи Просвещения, культ дикой природы оказался глубоко созвучным настроениям Гуркина — коренного алтайца, многие годы проведшего вдали от родного дома, в чужом Петербурге (отсюда и подзаголовок первого очерка — «Плач алтайца на чужбине»). При этом пейзаж в

очерках Гуркина глубоко лиричен, проникнут настроением, чувствами автора, совершенно лишен объективно-реалистического беспристрастия. Образ Алтая дается сквозь призму восприятия лирического героя в полном созвучии с его душевным строем. Эта особенность, несомненно, роднит произведения Гуркина с целой традицией романтических пейзажей.

Образ Алтая — образ собирательный. В него входят горы (русский романтический эквивалент — Кавказские горы), реки, озера. Некоторые лирические пассажи при описании образа — пейзажа алтайской природы — глубоко созвучны лучшим образцам русской роматической прозы. Например, описание Алтайских гор и реки Катуни в очерке «Алтай и Катунь» имеет явные черты стилистического сходства с описанием Койшаурской долины в романе М. Ю. Лермонтова «Герой нашего времени». В том и другом описании громады гор и река в недрах их, многоцветье живописной палитры: у Гуркина цвета, — как и у Лермонтова, метафорически насыщены.

Казалось бы, Гуркин мог следовать принципам реалистического письма, но этого не произошло. По-видимому, романтизм был более созвучен как душевному складу художника, так и основам национальной культуры, героике и лиризму алтайского фольклора. Так, одной из идей романтической эстетики была, как известно, идея «местного колорита». Романтики стремились воссоздать атмосферу эпохи и местности, страны и края, вносили элементы этнографизма, сопровождавшегося, как правило, идеализацией и эстетизацией действительности, в отличие от этнографизма, например, «натуральной школы». К воссозданию «местного колорита», к изображению Алтая как идеального края призывали и ближайшие друзья и наставники Гуркина — Г. Н. Потанин и Н. М. Ядринцев. И Гуркин воспевает Алтай, рисует его в самых возвышенных тонах, однако при этом иногда вводит элементы этнографизма. Такое сочетание романтической стилистики и этнографических деталей — явление не новое для русской литературы.

Наиболее ярко оно проявилось в творчестве А. А. Бестужева-Марлинского. Неизвестно, был ли знаком Гуркин с творчеством Марлинского, получил ли он какие-либо сведения об этом писателе в миссионерской школе (все-таки уже были 1880-е годы), тем не менее очерки Гуркина явно связаны и с этим направлением русской романтической прозы.

Таким образом, поэтическая структура очерков, трансформация образов определяет своеобразие очерков Гуркина в алтайской литературе.

Тадина Н. А.

АЛТАЙСКАЯ СИМВОЛИКА В ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ РИСУНКАХ Г. И. ГУРКИНА

Алтайский художник Г И. Гуркин (1870—1937) был обеспокоен судьбой традиций своего народа. Он много путешествовал по Алтаю. Встречавшиеся тогда традиционно-бытовые вещи отобразил в своих графических рисунках, обычно сопровождая пояснительным текстом: название изображенной вещи, ее термин, кто владелец и из какого сеока, дата и место. Эти документальные зарисовки Г. И. Гуркина хранятся в фондах республиканского краеведческого музея им. А. В. Анохина и этнографическое значение этих материалов бесспорно.

Г. И. Гуркин неоднократно изображал алтайских женщин в традиционной одежде. Внешний вид женщины имел ориентирующее значение для выбора форм общения. Верхняя одежда «чегедек», высокая черная шапка «кураан бӧрӱк» выступали символом замужества и предписывали определенное обхождение с замужней женщиной. Для традиционно-бытовой культуры общения южных алтайцев характерно почитание женщины. Согласно жизненному идеалу алтайской семьи, у многодетной матери престиж и авторитет выше. Информацию о количестве детей несет поясничная подвеска «белдуш», зарисованная Г. И. Гуркиным в 1912

году. По рисунку видно, что белдуш принадлежал матери четырех сыновей по имени Киске Калтыр, 32-х лет, из сеока тонжуан. Пол детей определяли по форме кожаных мешочков, в которые вшивались пуповины детей. Белдуш выступал символом благополучия семьи.

Женские украшения выполняли не только декоративную функцию, но и обладали утилитарными и знаковыми свойствами. Этнографические рисунки Г. И. Гуркина ценны еще тем, что в них запечатлены исчезавшие в результате крещения женские атрибуты алтайцев низовья Катуни («Кадын ичининг алтайлары»). Замужние женщины этих мест носили спереди на чегедеке, с правой стороны, прикрепленную на медной пряжке («бел») вышитую кожаную сумочку для табака («калта») с курительной трубкой («кангза»). Рисунок этой детали женского костюма выполнен Г. И. Гуркиным 28 мая 1914 г. и назван «Каат-кижининг калтазы».

Г. И. Гуркин, разрабатывая план создания художественной школы, считал одной из главных ее задач — изображение традиционных бытовых предметов с нанесенными на них орнаментами («тудунган-кабынган немелердеги ла өндөрдөги шалдар»). Обычно на лицевой стороне огнива, тажуура — кожаного сосуда, пороховницы умельцы наносили знаки, олицетворявшие солнце, горы, реки Алтая. В этнографических рисунках 1930-х годов «Мастер по обработке железа Сана-Чейне» («Темир согор ус Сана-Чейне») и «Охотничий набор «Коты» передано умение алтайских мастеров в создании вещей из кости, рога, железа, кожи.

Создавая политические атрибуты будущей алтайской республики, Г. И. Гуркин использовал национальную символику. Для флага предлагал два цвета — белый («ак») и синий («көк»). С древних времен синий цвет являлся цветом древнетюркского флага и олицетворял главное божество «тенгери» (небо). Белый цвет означает чистоту идеалов («кӱӱн-санаанын агы-чеги»). Герб, круглый по форме, имел две надписи: нижняя — «Кан-Алтай», заключающая в себе значение величия и могу-

щества Алтая, и верхняя — «Jер-Суу» («земля-вода», необходимые для жизни человека и с древних времен обожествляемые). Внутри треугольник, символизирующий горную страну Алтай с ее крупными реками Катунью и Бией. У вершины изображено сияющее солнце — символика жизненного цикла выражалась в существовании элементов солярного культа.

Графические рисунки Г. И. Гуркина представляют научный интерес для изучения алтайской этнографии общения.

Шинжин И. Б.

ОТРАЖЕНИЕ ШАМАНСТВА В КАРТИНАХ Г. И. ГУРКИНА

Отражение темы шаманства в творчестве Г. И. Гуркина не случайное явление. Шаманство является неотъемлемой частью жизни, быта, обычаев, взгляда алтайцев на окружающий мир. Отсюда жизнь художника была связана с ним с самого начала его творчества.

Исследователь жизни и творчества Г. И. Гуркина В. И. Эдоков четко заметил ту среду, где протекало детство художника. Он пишет, что «долгими зимними вечерами были рассказы и сказки взрослых о добрых и злых духах, обитающих в лесах и горных ущельях, о страшных всесильных камах, которые могли общаться с этими духами, о ранних временах, когда всем хватало места на земле, люди жили привольно». Конечно, они остались «навсегда в его душе и сердце».

Естественно, содержание сказаний, сказок, легенд и преданий, мифологических и исторических рассказов, песен затем присутствовало во многих картинах Гуркина в виде обобщенных образов.

Во времена Григория Ивановича Гуркина можно было видеть каждый день, в каждом селении сказителей, певцов и шаманов. Не только видеть их, но и слушать исполнение, камлание.

Результатом встреч является написанная в 1895 году картина «Камлание».

«Камлание», как отмечают исследователи, «является первым подлинным образцом... ранней поры» творчества Гуркина, «в ней воплотился результат его предшествующего развития и одновременно она стала началом его большого пути в искусстве» (Эдоков, 1984).

Сюжетом композиции «Камлания» является, естественно, жертвоприношение доброму духу тенгри Алтая и злым духам подземелья и его владыке Эрлику.

Действие в этой картине происходит в первой половине ночи, полная луна все еще не поднялась в зенит. Перед зрителями лежит широкая летняя долина, где под большой дальней горой течет, видимо, большая река. И с этой реки до места камлания шамана расстояние большое, видны силуэты густого леса. Выбранное место находится на краю опушки леса, ибо стволы берез толстые, стоят они прямо у подножия крутой горы, и место действия, конечно, скрыто от людских глаз.

Картина показывает шамана в самом экстазе, он легко проносится около костра, но может кружиться и вокруг него, потому на его пути здесь не видно ни полена дров, ни хвороста. Шаман, видимо, среднего возраста. Он стройный, гибкий. Правая рука без труда вскинута с колотушкой (орбо) прямо в правую сторону, бубен по размеру большой, хорошо обтянут кожей. Хотя шаман молодой, но бубен его уже изнашивается. Видно шаман знаменит, и в жертву принесли лошадь, шкура которой висит на шесте на заднем плане. Шаман смотрит чуть косо вниз на бубен и одновременно на землю, иначе он упадет. Чувствуется, что бубен гремит от ударов шамана сильно.

В середине картины костер и над ним большой казан (котел), он поставлен на железный очок (очаг). Под казаном горит большой огонь, варится мясо. От казана поднимается пар и идет в сторону сидящих людей. Огонь горит очень жарко, отчего люди находятся от него подальше. Костровик держит длинную палку и ею продвигает последние

догорающие головешки под казан. Запас дров и кое-какая посуда находятся за спиной его.

На переднем плане картины, под кустом, виден край родника, поверхность которого освещается алым светом горящего костра.

Поодаль от шамана сидят и стоят присутствующие. Они разного возраста и все по-своему заняты: пожилые люди разговаривают между собою шепотом, кто-то что-то спрашивает у соседа, кто-то достает кисет и набивает трубку табаком, повар занимается своим делом, часть людей следят за ритуальной пляской и кампланием шамана, некоторые курят да и сидят полубоком. Разнообразен мир у каждого в отдельности, но их объединяет обычай и обряд жертвоприношения и уважение к камланию шамана. Камлание шамана посвящено, конечно, приношению жертвы, как мне кажется, духам гор Алтая, которые связаны с верхними добрыми богами тенгри-неба. Поэтому художник использовал мягкий, матовый, зеленовато-темный тон краски.

Конечно, магическое действие шамана, таинственно освещенный луной темновато-зеленый лет-ний мир, силуэт шкуры жертвенной лошади, подставка под ней, — все это взаимосвязано с мифологическими представлениями алтайцев о жизни и смерти, о духах и хозяевах гор и рек, о богах небесного мира и злых духах преисподней. В этом отношении Г. И. Гуркин своей картиной «Камлание» достиг определенного успеха и выразил многовековой традиционный обычай и быт своего народа. Главное, то, что в картине «Камлание» Гуркин показал в народном духе связь величия духа природы с духом человека.

Теме шаманства и камлания художник посвятил много картин, зарисовок, рисунков. Например, зрителям известны такие его картины, как «У могилы шамана», «Камлающий шаман», «Жертвенное место», «Жертвенник над озером», «Бурханисты», «В юрте кама», «Тувинский шаман», «Бубны над могилой шамана (р. Агайра)» и т. д.

Есть еще пожилые свидетели, которые вспоминают о том, как Г. И. Гуркин внимательно относился к шаманам, вообще к шаманству. Так, в 1971

году житель села Купчегень Онгудайского района Ч. Баранчиков из рода тодош рассказывал, что Чорос-Гуркин, побывав в 1912 г. в Кюзюрюме (за Катунью), жил у знатного Баранчыка и записывал про шаманов не только у него, но и других людей. Потом встречался с камами и рисовал их. Иногда рисовал шаманов без их присутствия, и все равно картины у него получились хорошие, как настоящие, живые.

Житель урочища Малый Улегем этого же района К. М. Чепонов (ныне покойный) часто вспоминал о знаменитом алтайском художнике с большой теплотой. Чепонов рассказывал о том, как Гуркин придавал особое значение подземному владыке Эрлику, его дочерям и шаманам. Художник всегда спрашивал как выглядит Эрлик, его дочери, сыновья и рисовал их быстро на бумаге. Также с большой осторожностью рисовал и алтайских шаманов. Порой шаманы стояли перед ним в своих одеяниях, а художник рисовал да рисовал.

А вот молодой Ю. С. Мегедеков из рода мундус в 1994 г. (13 июля) вспоминает рассказ матери о Г. И. Гуркине, как он рисовал ее, молодую шаманку, во время камлания. Притом не только карандашом, но и всецветными красками.

Г. И. Гуркин интересовался не только шаманизмом алтайцев, но и камами-шаманами тувинцев, монголов и никогда не оставлял эту тему в своем творчестве до конца своей жизни. Это еще раз свидетельствует о том, что творчество Г. И. Гуркина было многогранное и широкомасштабное.

Суразаков А. С.

К СЕМАНТИКЕ ИЗОБРАЖЕНИЙ НА ОЛЕННЫХ КАМНЯХ

Любому занимающемуся сибирскими и центральноазиатскими древностями археологу в той или иной мере знакома история изучения таких ярких памятников, как оленные камни, поэтому в предлагаемых тезисах нет особой необходимости останавливаться на этом вопросе. Тем не менее прежде, чем перейти к рассуждениям интерпретационного уровня, представляется целесообразным хотя бы в самых общих чертах определить свое отношение к живо дискутируемым по сей день первичным проблемам по-поводу их хронологии распространения и конкретного назначения.

Начнем с ареала распространения и культурной привязки памятников. В данном случае правы Э. А. Новгородова (1989) и Ю. С. Худяков (1987), очертившие основную территорию распространения оленных камней в пределах Центральной и Западной Монголии, а также увязавшие их с керексурами, разбросанными главным образом на тех же пространствах, а также в Туве и Горном Алтае. Здесь имеются в виду «классические» образцы камней с сюжетными «животными» сценами, что является как бы «этнографической» особенностью населения именно этой территории.

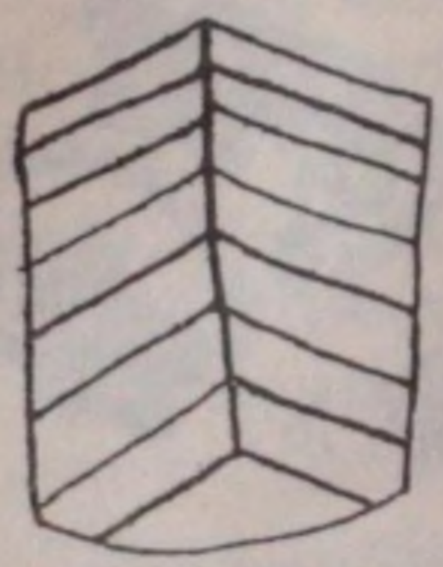
Вполне убедительной выглядит и тенденция исследователей к общему удревнению керексуров и оленных камней и отнесение их в основном к эпохе бронзы. Другое дело — как далеко в глубь времен опустить нижнюю хронологическую границу их бытования и на каком рубеже установить верхнюю? Подмеченное коллегами сочетание в изображениях на камнях ранних типов, с одной стороны, характерных карасукских, с другой, уже скифских черт едва ли оправдывает удревнение их даты вплоть до эпохи развитой бронзы, точнее до

Рис. 2.
СУРАЗАКОВ А. С. К семантике изображений на оленных камнях.

Табл. 1

Рис. 1.
СУРАЗАКОВ А. С. К семантике изображений на оленных камнях.

29



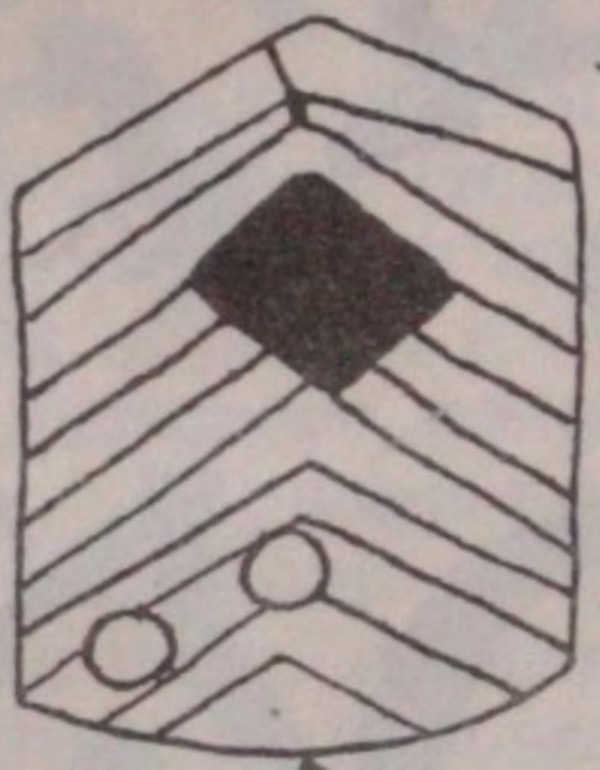
30

31

32

33

34



35

36

37

38

Табл. 4

Рис. 4.
СУРАЗАКОВ А. С. К семантике изображений на оленных камнях.

Рис. 3.
СУРАЗАКОВ А. С. К семантике изображений на оленных камнях.

XV в. до н. э. Да и многие элементы керексуров хоть и в трансформированном виде, но прослеживаются затем в памятниках последующего периода. Иными словами, выделенная Худяковым культура «керексуров и оленных камней», по всей вероятности, непосредственно предшествовала скифскому времени и может быть помещена в рамках периода поздней бронзы конца второго — начала первого тыс. до н, э. Хотя нельзя сбрасывать со счетов и первую версию.

Кстати, о ранних и поздних типах оленных камней. В целом здесь скорее всего права Новгородова, определившая в более раннюю группу наиболее насыщенные изображениями их образцы с преимущественным мотивом в виде летящего оленя. Логика в таком построении есть. Вновь возникший обычай требовал на первых порах подробного объяснения лежавшей в его основе идеи, и памятники сплошь показывались сюжетно организованными рисунками. С превращением в хорошо усвоенный стереотип канон этот стал беднеть на изобразительную насыщенность, поскольку даже «голая» стела воспринималась уже сознанием древних так, как воспитала его предшествующая традиция. В общем со временем нужда в подобном объяснительном «тексте» отпала.

Другой вопрос — датировка двух последних типов памятников VIII — первой половиной VII и VI вв. до н. э., т. е. в пределах раннескифского времени. Здесь надо заметить, что в Горном Алтае оленные камни второго по Новгородовой типа сочетаются с керексурами предшествующего периода, а в соседней Туве обломок такого камня переиспользован в кургане Аржан. Иными словами, тип этот логичнее поместить в предскифский период.

Что касается совсем бедных на изобрежения камней третьей группы, то в Горном Алтае четыре из них обнаружены в структуре майэмирских курганов VIII—VII вв. до н. э. среднего течения Катуни (мог. Бийке, Кызык-Телань I). Причем нет оснований считать их переиспользованными (А. А. Тишкин, 1994). При майэмирских же курга-

нах, кроме того, обнаруживаются иногда небольшие стелы без каких-либо изображений. В общем, по-хоже, что функционировавший на протяжении эпохи поздней бронзы обычай изготовления центральноазиатских оленных камней эпизодически еще проявляется на первом этапе раннескифского времени (VIII—VII вв. до н. э.) и ко второй половине его (VII—VI вв. до н. э.) затухает.

Коснемся далее проблемы назначения керексуров и оленных камней. В данном случае хотелось бы поддержать тех исследователей, которые связывают эти памятники с погребальной практикой. В отдельных раскопанных керексурах имеются безинвентарные захоронения на уровне древнего горизонта, что вообще характерно для тех времен, а самые поздние оленные камни связаны ранними майэмирскими погребальными сооружениями.

Ну а теперь перейдем к интерпретационному уровню, т. е. попытаемся разобраться в семантике изображений на оленных камнях. Для анализа привлечем в основном ранние их «классические» образцы из Монголии как наиболее насыщенные в изобразительном плане. И начнем с той уже давно установленной истины, что в основе своей они антропоморфны. В верхней их части, помимо параллельных полос, хоть и изредка, но изображалось человеческое лицо. Кроме того, здесь показаны украшения, пояса, оружие.

Если брать стадиально, то это, условно конечно, уже не «родовые столпы» как, допустим, у более ранних окуневцев с воспроизведением образов наиболее значимых божеств их мифологического пантеона. Оленные камни поставлены, надо полагать, в честь наиболее выдающихся усопших сородичей. Иными словами, в стадиальном плане они знаменуют собой оформление культа героизированных предков.

Кроме антропоморфного, что уже также подмечено коллегами, в изображениях на камнях прослеживается и космический план. Определяется он главным образом по солярным символам, в частности, по характерной трактовке таких украшений, как серьги (табл. 3; 19—28). Ну что же, во мно-

гих исследовательских работах отмечена универсальная тенденция древних «космически» воспринимать или структурировать всевозможные пространства. Отсюда в самых разных культурах — «вселенская» орнаментация сосудов, оружия, конской сбруи, одежды, осмысление в этом направлении освоенной тем или иным коллективом территории, природных объектов, различных частей жилищ и т. д., и т. п. В общем, и у разбираемого населения мы видим как раз отражение той же самой тенденции только в передаче конкретных антропоморных образов через посвященные им оленные камни, т. е. в обелисках отразилась широко распространенная традиция украшать одежду и тело по космической схеме.

Другое дело — многочисленные изображения животных, которые за редкими исключениями украшениями одежды никак не назовешь (табл. 1—2). За ними, естественно, стоит немного больший, чем простая орнаментация смысл, гипотетически разобраться в котором мы сейчас и попробуем.

Итак, ранние камни сплошь покрыты изображениями оленей, по которым они и получили свое название. Животные показаны стадом, которое как бы парит в воздушном пространстве, отчего оленям необязательно было прорисовывать ноги (табл. 1—2), или мчится в летучем галопе, отчего ноги у них подобраны под туловище как в прыжке (табл. 1; 6). Помимо этого, животным приданы птичьи черты. Морды их трактованы в форме открытого клюва, а ноги в отдельных случаях трехпалые как у птиц (Новгородова, 1989).

Назовем условно всю эту композицию «небесное оленье стадо». Да, животные снабжены фантазией древних птичьими чертами, размещены преимущественно выше пояса, т. е. в «небесной» сфере камней и вместе с ними по небосводу плывет солнечный диск (табл. 1—2). Здесь следует сделать оговорку, что автор предпочитает делить оленные камни не на три сферы, как это делает ряд коллег (выше ожерелий — небо, между ожерельем и поясом — средний мир, ниже пояса — нижний), а на две, т. е. выше пояса он видит по изображе-

ниям небо, а ниже — нерасчлененные средний и нижний миры. Например, как на более поздней татуировке мумии вождя из второго Пазырыкского кургана, где на туловище показаны существа верхней сферы мироздания, а на ноге представители среднего (цепочка горных животных) и нижнего (мифические рыба и рогатое существо) миров (А. С. Суразаков, 1984, 1986).

В то же время композиционное построение изображений «небесной» части камней, т. е. зоны, расположенной выше пояса, не исключает того, что в нем отразились представления о многомерности именно этой сферы мироздания. Хотя бы двухчленного, к примеру, верхнее небо (выше ожерелий) — нижнее небо (ниже ожерелий).

Однако вернемся к небесному оленьему стаду. Чтобы понять содержание этой композиции, обратимся, как это и принято к этно-фольклорным материалам евразийских народов. Так вот, по древнейшим пластам мифов, легенд и преданий многих из них, что свидетельствует о широком бытовании этих представлений в прошлом, на небесах обитают прародительницы-оленихи, дающие на землю приплод диким и домашним животным. Заметим, кстати, что среди изображений крупных фигур на оленных камнях зачастую встречаются маленькие фигурки животных (эмбрионов?).

В центре фольклора лопарей (саамов) находятся «человек-олень», жена человека-оленя или родоначальница людей, «оленьи люди». В образе лося (взаимозаменяем в фольклоре с оленем) представлялись созвездия и дневное светило. Любопытно то, что скрупулезно собранные в свое время Б. А. Рыбаковым, все эти сведения очень хорошо ложатся на изобразительный и археологический и этнографический материалы (Рыбаков, 1981). В общем, в нашем конкретном случае мы можем предположить, что на оленных камнях в своеобразной форме нашли отражение широко распространенные во времена их создания представления об оленьем населении неба.

Теперь еще об одном космогоническом сюжете, т. е. о сценах терзания. Суть их проглядывает

через противостояние хищника солнцу, изображенному вплотную к фигуре летящего оленя. Особенно наглядно это показано на камне из Баин-Дзурх (табл. 1; 6). Причем хищник тут пятнистый, надо полагать, звездный. На эту мысль наводит одна из конских масок, обнаруженная в более позднем первом Пазырыкском кургане (С. И. Руденко, 1953). На ней в основание оленьих рогов (символизация полного животного) вцепился хищник с золотыми кружочками-звездами на туловище.

В других сценах этот сюжет показан как преследование и терзание хищниками копытного, в облике которого, как уже предположили коллеги, выступает солнце (табл. 3; 15—18). Причем терзающих может быть несколько. Назовем их условно «воинство тьмы», куда, кроме хищников, входит и образ космического змея (табл. 1; 4). Последний в функции поглотителя светила фигурирует на отдельных стадиально более ранних окуневских стелах, тогда как сцены терзания затем широко проявляются в искусстве скифского времени. В общем, в основе разбираемого сюжета скорее всего лежит миф, объясняющий важнейший космогонический акт, т. е. смену дня и ночи.

И последний мотив, который связан с интерпретацией загадочной пятиугольной фигуры, определяемой исследователями то как дом, то как щит (табл. 4). Здесь надо заметить, что воспроизведенная на оленных камнях группа предметов, видимо, как-то включалась в общий изобразительно-повествовательный «текст» и интересующая нас фигура могла нести двойную нагрузку, т. е., с одной стороны, образа утилитарной вещи, с другой — символа чего-то еще. Однако автору в данном случае хотелось бы поддержать тех коллег, которые видят в означенной фигуре жилище. Типологически оно скорее всего близко известному в фольклоре отдельных народов «небесному дому», где отдыхают созвездия и светила. Изображался он преимущественно сзади или на «ночной» стороне, если учесть то обстоятельство, что камни устанавливались лицевой стороной на восток.

Тут стоит обратить внимание на одну весьма

важную деталь. Серьги на оленных камнях показывались в форме солнца или его символа (табл. 3; 19—21, 23—24). Но вот рядом с ним часто имеются изображения одного-двух спутников (табл. 3; 25—28). В одном из них нетрудно узнать луну (табл. 3; 22), а другой мог означать то или иное из значимых в мифологии тех времен созвездий. Теперь изучим сам «небесный дом». Если отвлечься от четырехугольного входа, то здесь тоже показаны и основные светила и их спутники — созвездия.

Кстати, иногда солнце изображено с задней стороны лука с вставленной в него стрелой (вооруженное или стреляющее солярное божество?). Тут стоит вспомнить известное изображение домика, откуда выплывает отдохнувшее и оттого сильное светило с копьем, у самого наконечника которого подвязана побежденная рыба (табл. 4; 38). Образ этого персонажа в мифологии древних также участвовал в поглощении солнца (допустим, образ мифической рыбы из первого Пазырыкского кургана, проглатывающей голову барана).

Ну а теперь о сысле космогонических композиций на оленных камнях. Вероятно, вся суть этих сцен заключались в передаче акта соединения душ усопших сородичей с небесным оленьим стадом. То же в свою очередь выступало в мифологии носителей культуры керексуров и оленных камней скорее всего в роли первоосновы всего живого на земле, в том числе и человеческого. На камнях, таким образом, изображался путь усопших к первооснове через воплощение их душ в оленя-птицу, соединяющуюся с «небесным оленьим народом».

В этом плане очень показательны воспроизведенные на поздней группе камней цепочки оленей, поднимающихся вертикально вверх, т. е. из нижней сферы мироздания в верхнюю. Причем тут они весьма напоминают такую же оленью цепочку, воспроизведенную на саркофаге-колоде из второго Туэктинского кургана последующего периода.

Надо добавить, что несмотря на уменьшение чисто в количественном плане, к этому времени по

наблюдениям Новгородовой (1989) подбор животных на оленных камнях становится разнообразнее, т. е. на них появляются кабаны, кони, козлы. Иными словами, по мере трансформации мифологии, первоначальный изобразительный канон разрабатывается далее и по стилю, и по содержанию пока не подходит к стадии затухания.

Под затуханием здесь имеется в виду традиция установки оленных камней, которую эпизодически воспроизводят еще племена раннескифского периода, причем в самом его начале. Другое дело, что основные мифологические сюжеты эпохи поздней бронзы продолжают функционировать на протяжении скифского времени у племени Центральной Азии Южной Сибири, сохранивших в своей культуре и отдельные изобразительные каноны предшествующей эпохи. Однако проявляется это уже на иных категориях памятников.

Молодин В. И.

АНТРОПОМОРФНОЕ ИЗВАЯНИЕ ЭПОХИ БРОНЗЫ С ЮГО-ЗАПАДНОГО АЛТАЯ

При проведении археологических исследований на плоскогорье Укок летом 1993 г., во время разборки каменной насыпи кургана пазырыкской культуры памятника Кальджин-6 (Молодин, Новиков, 1994), обнаружено оригинальное произведение монументальной скульптуры. Это выполненная в натуральную величину человеческая голова с шеей и небольшой частью торса. Произведение изготовлено из крупного гранитного валуна темно-серого цвета. Скульптором за основу были взяты природные формы камня. Мастер оформил шею, а также образ лица. Само лицо также подвергалось обработке, однако характер материала, или какие-то иные причины не позволили скульптору до конца завершить эту работу. Тем не менее, искусственный характер оформления произведения не оставляет никаких сомнений.

Размеры скульптуры: высота — 30 см, шири-

на основания — 29 см, ширина головы — 24,5 см, ширина шеи — 21 см, толщина головы — 15 см, толщина шеи — 14 см, толщина торса 15 см. Не приходится сомневаться, что перед нами бюст, а не обломок антропоморфной фигуры.

Встает вопрос о культурно-хронологической интерпретации памятника. Прежде всего следует обратить внимание на место находки.

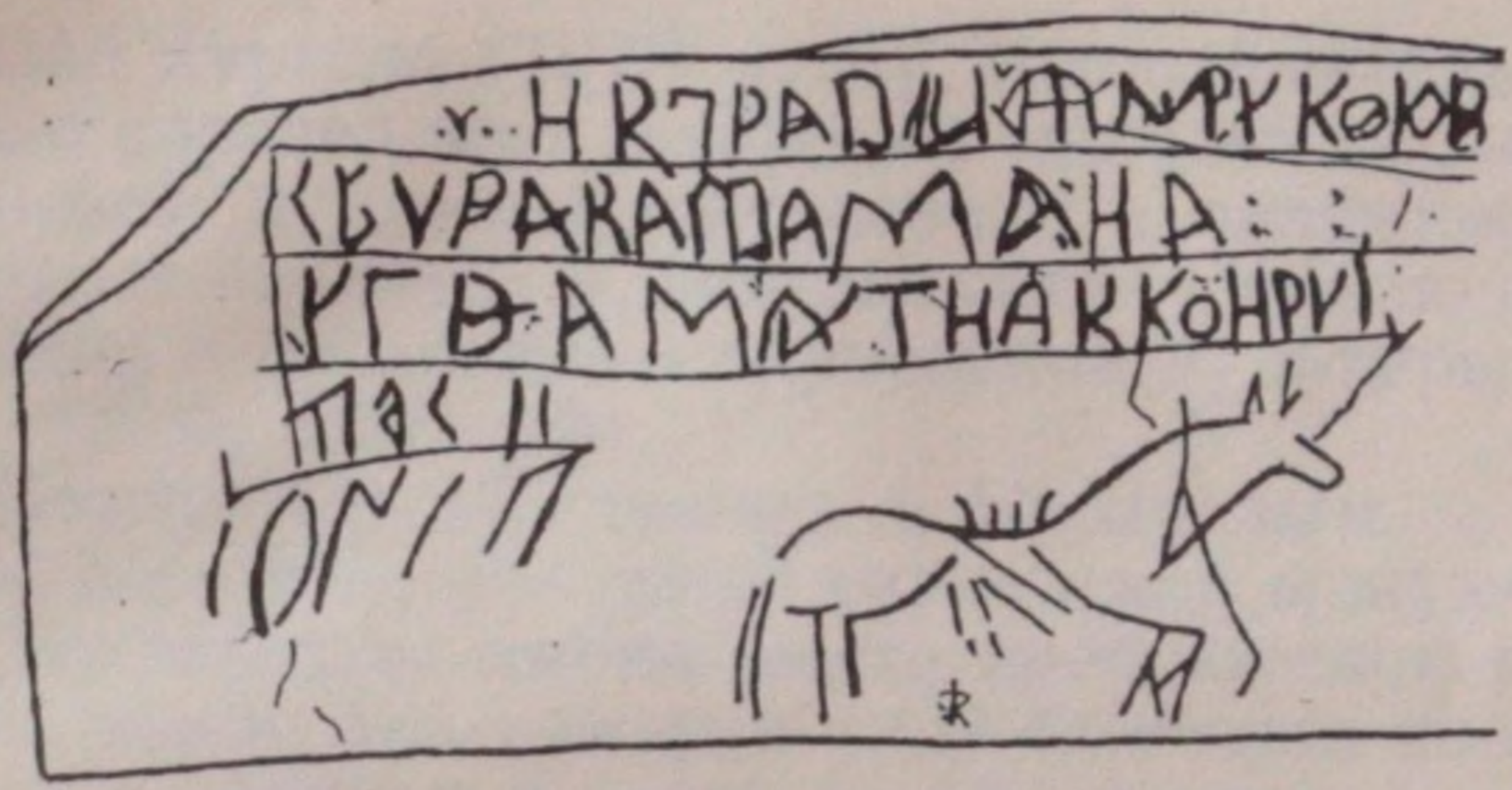
Скульптура была обнаружена при разборке насыпи кургана пазырыкской культуры. Тот факт, что она лежала внутри наброски не дает оснований полагать, что предмет попал сюда в более позднее, чем эпоха раннего железа, время. Таким образом, скульптура может быть датирована либо эпохой раннего железа, либо более ранним, чем курган временем.

Против первого предположения имеют место два обстоятельства — для пазырыкской культуры не характерны памятники монументальной скульптуры, во всяком случае такие произведения не обнаружены. К тому же по размерам найденный предмет совершенно идентичен валунам наброски, из которых была сложена насыпь.

Таким образом, есть все основания считать произведение более древним памятником, чем пазырыкский курган, в котором оно было найдено. Более древние памятники монументальной скульптуры известны на Алтае в раннескифское время. Это так называемые оленные камни, достаточно полная сводка которых для территории Алтая издана В. Д. Кубаревым (1979). Даже поверхностный анализ этих реалий показывает, что изображение человеческого лица на них встречается в виде исключения (Чуйский оленный камень) — Кубарев, 1979, рис. 29). Данная закономерность вообще присуща этому виду памятников (см. Волков, 1976; Членова, 1984). Поэтому мы не можем отнести нашу находку к разряду оленных камней.

Ближайшей же аналогией ей является каменная голова с р. Елангаш (Кубарев 1979, рис 2—1). Интересно, что по стилистическим особенностям обе находки весьма близки между собой. Интересно, что и Кубарев обнаружил свою скульптуру в

I.



0 3см

II. НЯГРАДЫТ МРІУКОЮВ
ЧБУРАЯ АТАМАНА
УГРАМАТНАЯ КОНЬ ЧІ
ПАС II
1041 Л

III. НЯГРАДИТ МЯЧКОРВ
ЧБУРАЯ АТАМАНА
УГРАМАТНАЯ КОНЬ ЧІ
ПАС II
1041 Л

КЫЗЛАСОВ Л. Р. Эпиграфическая загадка с Горного Алтая и опыт ее дешифровки

насыпи кургана (1979, с. 8). Исследователь совершенно справедливо датировал находку доскифским временем и, проведя параллели с обломком архаичного изваяния с р. Ини, наметил линию синхронизации с изваяниями окуневской культуры (Кубарев, 1979, с. 9—10).

Полностью соглашаясь с Кубаревым, можно лишь добавить, что среди окуневской монументальной скульптуры имеют место изображения голов и части торса. Мы имеем в виду изваяние из левобережья р. Абакан и стелу из Минусинской котловины (Вадецкая, Леонтьев, Максименков, 1930, табл. XXXIII). Таким образом, датировка алтайских памятников эпохой развитой бронзы (а именно так датируется сегодня окуневская культура) следует считать вполне обоснованным.

Открытие на Алтае синхронной окуневской каракольской культуры эпохи развитой бронзы (Молодин, 1991), как и исследование на плоскогорье Укок своеобразного погребального комплекса эпохи бронзы (Молодин, 1993), дают возможность предполагать, что носители этой культуры или культур (Молодин, 1993) использовали в своей обрядовой практике монументаьную скульптуру.

Кызласов Л. Р.

ЭПИГРАФИЧЕСКАЯ ЗАГАДКА С ГОРНОГО АЛТАЯ И ОПЫТ ЕЕ ДЕШИФРОВКИ

Известный новосибирский исследователь тюркских языков М. В. Наделяев в 1981 г. опубликовал примечательную статью, посвященную изучению вновь открытых древнетюркских надписей Горного Алтая. В заклчение своей весьма ценной работы В. М. Наделяев счел, как он пишет, «целесообразным закончить статью об алтайской рунике публикацией прориси с надписи на небольшой каменной плитке из светло-коричневого песчаника, поднятой учениками школы с. Кокоря Кош-Агачского района на одном из курганов в 1976 г. В настоящее

время она хранится в Музее истории и культуры народов Сибири ИИФФ СОАН СССР. Знаки на этой плитке похожи на буквы древнегреческого алфавита или даже на буквы малоазийских алфавитов. Может кто-нибудь из специалистов прочитает эту загадочную надпись и определит по ней, при каких обстоятельствах и каким путем эта плитка попала из древнего восточного Средиземноморья в Горный Алтай». Ниже автор опубликовал прорисовку этой плитки с непонятной надписью[1].

О том, что «настоятельно требует нового изучения текст на каменной плитке» и что «прорисовка надписи, данная в статье В. М. Наделяева (1981), оказалась неточной и до сегодняшнего дня не переведена», спустя десять лет написал новосибирский археолог В. Д. Кубарев[2].

Тот же В. Д. Кубарев в 1994 г. опубликовал наиболее точную прорисовку (выполненную Ю. В. Гричаном) упомянутой плитки с надписью в заметке под названием «Древнегреческая надпись из с. Кокоря»[3]. Справедливо указал, что В. М. Наделяев (ныне покойный) еще в 1980 г. «пришел к выводу, что надпись не имеет никакого отношения к древнетюркской письменности» ,автор пояснил, что «в том же году с надписью работали такие известные лингвисты-востоковеды, как В. А. Лившиц, С. Г. Кляшторный, В. М. Массон и другие. Знаток античности Г. А. Кошеленко резюмировал мнение всех коллег заключением о том, что надпись на плитке из Кокоря, очевидно, написана на одном из диалектов протогреческого языка. Поэтому перевод ее остается сложной задачей, так как и сами образцы древнейшей греческой письменности до сих пор изучаются учеными»[4].

Далее В. Д. Кубарев, убедивши себя в «грецизме» публикуемой им надписи и в том, что «из 27 знаков древнегреческого алфавита 20 воспроизводится на кокоринской находке», пришел к выводу, что «все эти соответствия, а также заключения филологов, убеждают в подлинности нового эпиграфического памятника, требующего дальнейшего изучения». В той же заметке автор привлек

солидный, происходящий с Горного Алтая, археологический материал, свидетельствующий о бесспорных «тесных связях Алтая с древнейшими цивилизациями Передней Азии»[5].

В. Д. Кубарев свою работу закончил так: «Возможно, происхождение кокоринской надписи как-то связано именно с Македонской империей, со страшными карательными экспедициями Александра против восставших среднеазиатских «варваров»? На этот вопрос может ответить перевод текста из Кокоря, публикация которого должна привлечь внимание специалистов»[6].

Познакомив читателя с историей вопроса, обращаем теперь его внимание к опыту прочтения загадочной надписи. Для ее дешифровки, как выяснилось, нет никакой нужды обращаться ни к восточным, ни к западным языкам. Вполне достаточно знать современный русский алфавит, восходящий к древнеславянской кириллице. Нет нужды, очевидно, также говорить, что русские язык и письменность были и остаются государственными и общими для всех народов, населяющих Россию.

Исследователям Южной Сибири необходимо знать, что коренные тюркоязычные народы Саяно-Алтайского нагорья (хакасы, алтайцы, тувинцы, шорцы и другие) в XVII—XX вв., испытывая тяготение к изобразительной деятельности и к русской, подчас единственной для них возможной письменности, находясь среди родной природы, нередко использовали для рисунков и записей не столько скальные плоскости окружающих гор, сколько отдельные плитки и камни[7]. В последние годы свыше сорока кемней с этнографическими рисунками собрал в Горном Алтае Ю. В. Гричан[8]. О небольшой каменной плитке (9×28 см) из аила Куган, покрытой рисунками с обеих сторон, сообщил Е. П. Маточкин[9]. Известны этнографические рисунки и на менгире близ Кош-Агача и т. д.

Следует также знать, что грамотность тюркоязычных скотоводов, как и само знание ими русского языка, при ретроспективном порядке, резко убывает от современности к 30—20-м годам нашего столетия. Нельзя в этой связи не учитывать,

что для надписей малограмотных людей, нетвердо знающих русскую азбуку, присущи некоторые специфические особенности. Для этих текстов обычны: слитное написание слов, зеркальное начертание некоторых букв и цифр, воспроизведение буквы «у» без нижнего хвостика, приписывание друг к другу единиц (в виде палочек), дорисовывание к надписям фигурок животных (чаще лошадей), проставление цифрами года исполнения надписи[10].

При учете вышесказанного, обратимся теперь непосредственно к самому тексту. На вполне, как кажется, точной его прорисовке, выполненной Ю. В. Гричаном и изданной В. Д. Кубаревым, видно, что, писец, до нанесения букв сначала разлиновал плиточку горизонтальными линиями, уподобив ее школьной тетради. Затем, железным острием (очевидно, концом ножа) он процарапал по строкам весь текст слитной надписи, и, в заключение, умело пририсовал на нижней части плоскости фигуру идущей вправо лошади. Какие-то рисунки были начертаны и на обороте плитки[11]. (рис. 1).

Если Вы, читатель, посмотрите для начала, на вторую половину более ясной второй строки, то увидите отчетливо написанное по-русски слово: «атамана» (1). Затем разверните по всему тексту зеркально написанные буквы и цифры в правильное положение (II). Теперь разъедините слова и цифры друг от друга (III). Наконец, осмыслите текст необходимыми для грамотных людей исправлениями и дополнениями в скобках (IV).

Получится следующий наиболее вероятный по смыслу русский текст, написанный алтайским тюрком (ср. характерный оборот: «граматная конь»):

IV. (Он) наградит м(ен)я за 4(-х) коров,
(плюс) 1 бурая атамана,
(за) 4 громадная конь, (за) 41 голову
мелкого скота)
пас(ли) // (вдвоем).
1941, л(ето).

Судя по содержанию, надпись, скорее всего, начертал летом 1941 г. алтайский пастушок, сидевший на кургане близ с. Кокоря и присматривавший за пасущимся деревенским стадом. Пастушок находилося в том юном возрасте, когда лошади еще кажутся громадными, а русская грамота и язык еще недостаточно освоены. Как всякий пастух, он подсчитывал по головам доверенных ему лошадей, крупный и мелкий рогатый скот. Мальчик, быть может заменивший в то лето ушедшего на фронт отца, конечно, подумывал об оплате своего труда, а «награду» за пастьбу животных, вероятно, обещал ему какой-то не названный в тексте местный начальник.

Итак, плитка с надписью не имеет отношения к древним классическим текстам, но она является памятником нашей эпохи и должна храниться в музее наряду с архивными первоисточниками и этнографическими коллекциями, происходящими с Горного Алтая.

Изучение эпиграфических памятников требует не только обширных знаний, но и особых навыков. Стремление во что бы то ни стало разыскать в Горном Алтае древнегреческую надпись само по себе свидетельствует об узости европоцентристского образования для населения широких просторов евроазиатской России. Вышеописанные подходы ряда исследователей к расшифровке эпиграфической «загадки» из с. Кокоря, лишний раз подтверждают, между прочим, что нам рано забывать известный афоризм Анатоля Франса: «Наука непогрешима, но ученые постоянно ошибаются»[12].

ПРИМЕЧАНИЯ

1. **Наделяев В. М.** Древнетюркские надписи Горного Алтая. — Из. СО АН СССР, № 11, серия общественных наук, вып. 3, с. 81. Повторение той же статьи В. М. Наделяева см. в сборнике «Алтайский язык на современном этапе его развтия». Горно-Алтайск, 1984, с. 81—103.
2. **Кубарев В. Д.** К истории изучения древнетюркской эпиграфики Алтая. — Проблемы изучения истории и культуры Алтая и сопредельных территорий. Горно-Алтайск, 1992, с. 72.
3. **Кубарев В. Д.** Древнегреческая надпись из с. Кокоря. —

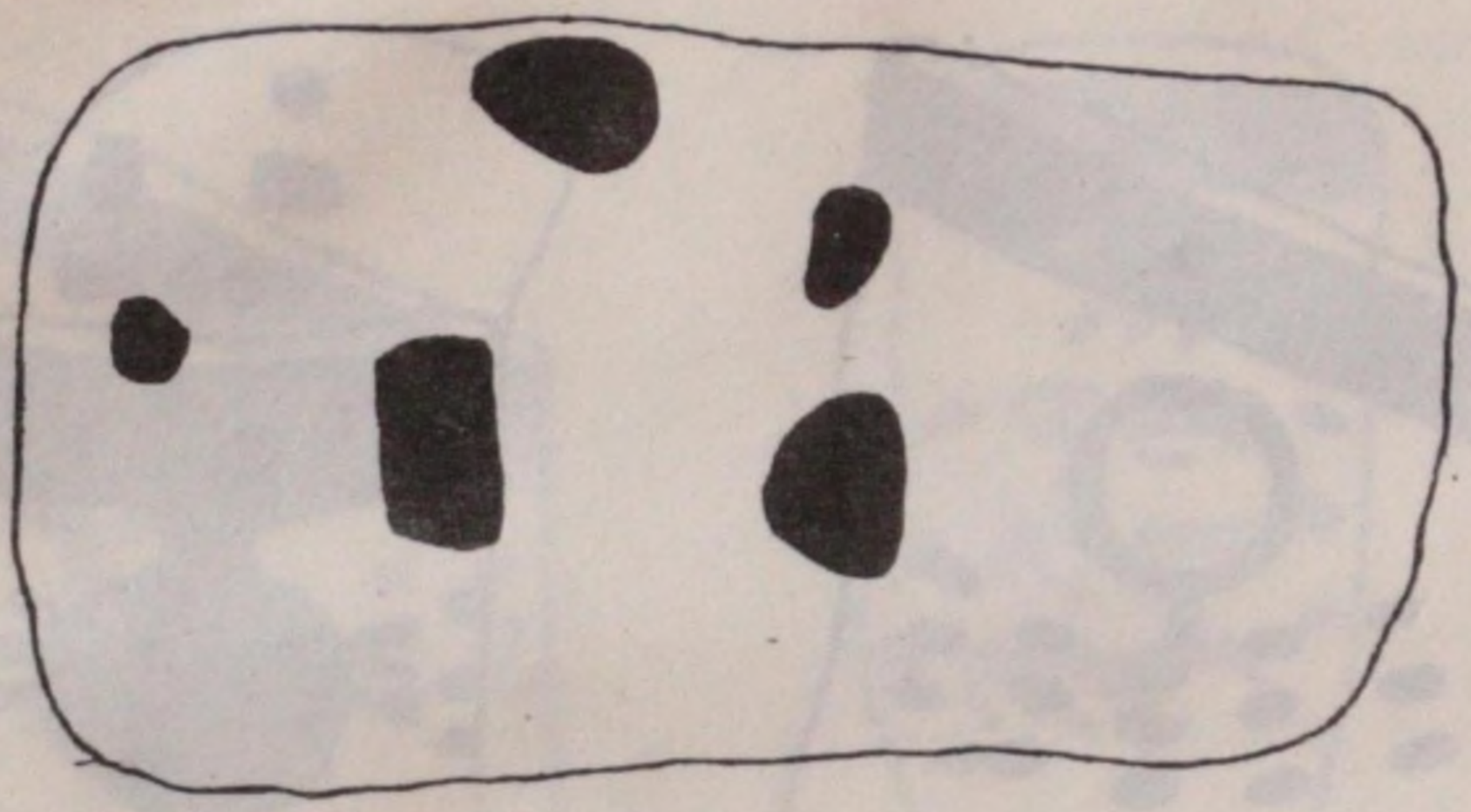
Проблемы изучения культурно-исторического наследия Алтая. Горно-Алтайск, 1994, с. 62—64.
4. Там же, с. 62.
5. Там же, с. 64.
6. Там же, с. 64.
7. **Иванов С. В.** Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX вв. Сюжетный рисунок и другие изображения на плоскости. М.-Л., 1954, с. 571, 588—589, 636—638; Кызласов Л. Р., Леонтьев Н. В. Народные рисунки хакасов. М., 1980, с. 8—16; Цетральной Азии. — КСИА. М., 1990. Вып. 199 (М. А. Дэвлет ошиблась — плита с быками — работа тувинских мастеров. — Л. К.). Ср. Окладников А. П. и др. Петроглифы Горного Алтая. Новосибирск, 1980, с. 3.
8. **Гричан Ю. В.** Камень с р. Дьелангаш (Горный Алтай. — Древние культуры Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978; его же. Новые материалы по изобразительному искусству Горного Алтая. — Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987.
9. **Маточкин Е. П.** Традиционные образы в современном искусстве алтайских чабанов. — Известия СО АН СССР, серия ИФФ, 1989, № 1.
10. См., например, Иванов С. В. Ук. соч., с. 541, 587, 630, 802; Кызласов Л. Р., Леонтьев Н. В. Народные рисунки хакасов, табл. 15 и 47.
11. **Кубарев В. Д.** Древнегреческая надпись из с. Кокоря, с. 63.
12. **Франс А. Валтасар.** Таис. Перламутровый ларец, М., 1992, с. 14.

Елин В. И., Ларин О. В.

ДВА ОЛЕННЫХ КАМНЯ ИЗ ГОРНОГО АЛТАЯ

Оленные камни степей Евразии до сих пор остаются археологической загадкой, вокруг которой ведутся дискуссии. Проблемными являются вопросы их хронологии, культурной атрибуции и интерпретации отдельных изображений. Главной задачей данного сообщения считаем введение в научный оборот и публикацию двух оленных камней, обнаруженных несколько лет назад в процессе археологических исследований.

КУЮССКИЙ оленный камень. Находится справа от дороги напротив широко известного петроглифического местонахождения «грот Куюс». Был повален и археологам известен, скорее всего,



5

0 10CM

6

7

Рис. 3

ЕЛИН В. Н., ЛАРИН О. В. Оленные камни из Горного Алтая

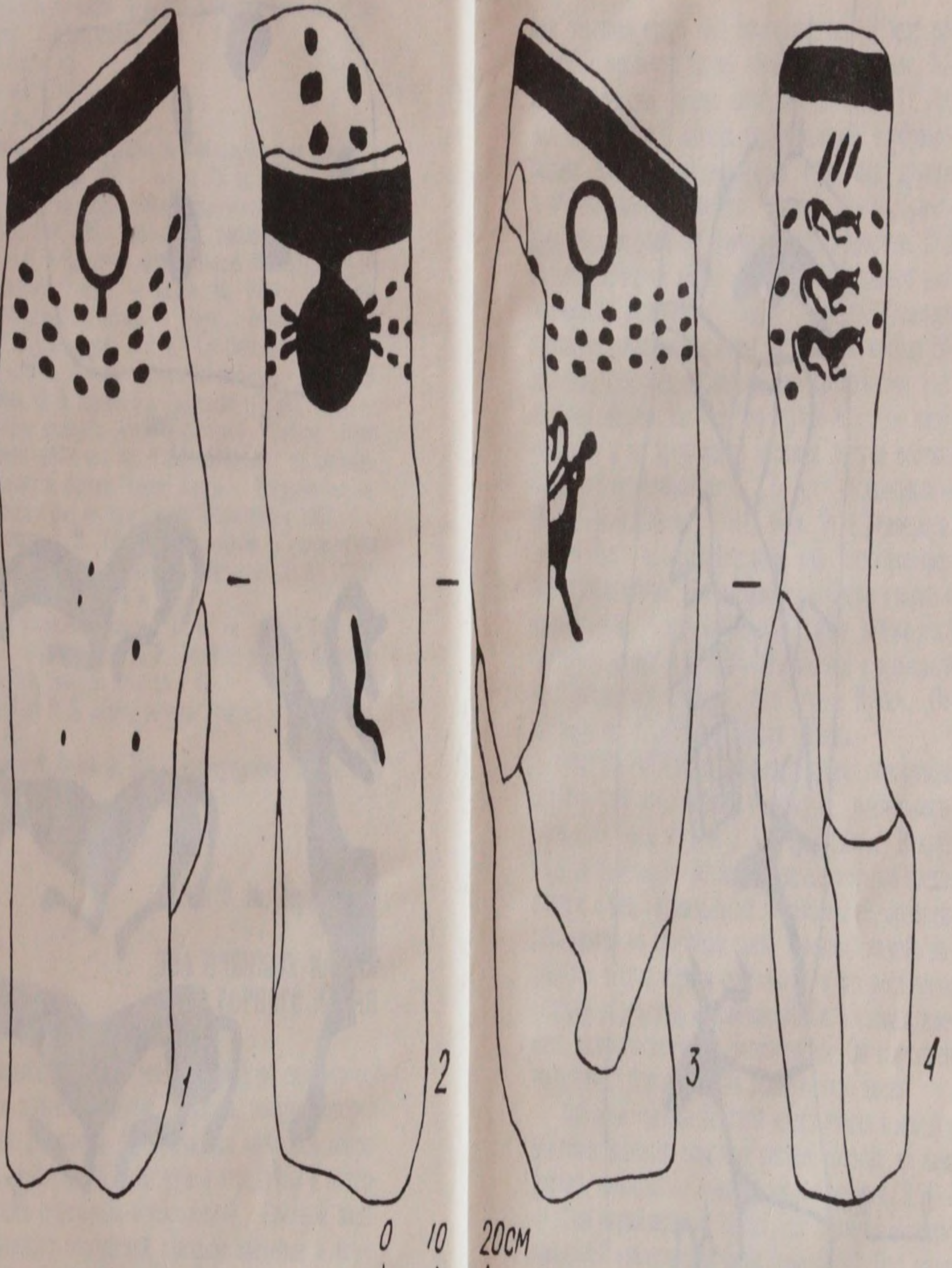


Рис. 2

Рис. 1

как обычная стела (без изображений). После решения о проверке грани, обращенной к земле, было обнаружено восемь изображений (рис. 1). Левая часть грани занята профильными изображениями оленей, выполненными один над другим и обращенными головами вправо. Все изображения оказываются исполненными неполностью. Под головой нижнего оленя — не очень понятное изображение (животного?, тамги?). Под шеей самого крупного оленя выполнены фигуры, по поводу семантики которых высказывались археологами различные мнения. Но в любом случае по стилю изображения и по хронологии верхняя фигура соотносима с опубликованной Е. А. Окладниковой (Е. А. Окладникова, 1984, табл. 9) и, наверное, может быть интерпретирована как антропоморфное изображение. Не вызывает сомнения вопрос о культурной и хронологической связи Куюсского оленного камня и изображений на нем с основным изобразительным массивом на «гроте Куюс». Относится он, вероятно, к эпохе бронзы.

ТАРХАТИНСКИЙ оленный камень обнаружен в 1991 году при осмотре керексура, расположенного в 21 км к югу от с. Мухор-Тархата. Вокруг насыпи керексура выложено кольцо, которое соединяется с ней радиальными перемычками, ориентированными по сторонам света. Оленный камень находился в поваленном состоянии в юго-восточном секторе керексура. Первоначальное местонахождение оленного камня не фиксируется. Он выполнен из плотной породы камня темно-синего цвета.

По всем граням верхней части камня проходит выбитая довольно широкая полоса, которая, на наш взгляд, изображает повязку на голове (рис. 2, 1—4). Три параллельные линии, как принято считать, являлись стилизацией лица (рис. 2, 4). Под ними один над другим изображены три коня, повернутых головами вправо (рис. 2, 4; рис. 3, 7). От каждого из них на боковые широкие грани отходит три параллельных ряда углублений, обозначающих ожерелья. На этих же гранях нанесены серьги (рис. 2, 1, 3), изображение оленя, задетого сколом (рис. 2, 3; рис, 3, 6), а также пять ямоч-

ных углублений (рис. 2, 1). Тройное ожерелье смыкается на тыльной стороне камня с выбитым в виде диска изображением, которое соединено с повязкой. Возможно, это узел, в котором переплетены ожерелья и головная повязка. Ниже изображена извилистая линия (тамгообразный знак? — рис. 2, 2; рис. 3, 5). Наверху камня четко фиксируется пять прошлифованных углублений (рис. 3, 5).

Нет сомнения в том, что повязка, три линии, серьги, кони, ожерелья были выполнены изначально. Изображения этих аксессуаров сделаны тщательной глубокой выбивкой. Иной характер выбивки использован при исполнении сохранившейся части оленя и тамгообразного знака, так как она менее глубока, что, видимо, может позволить хронологически расчленить изображения.

Оленный камень с р. Тархата можно отнести к разряду наиболее интересных из этого вида археологических памятников Алтая. Несмотря на то, что он имеет широко известные изображения, встречающиеся на оленных канмнях Южной Сибири и Центральной Азии, тройной ряд ожерелий, его связь с повязкой (деталью диадемы?), изображения трех коней, которые, быть может, являлись своеобразными нагрудными подвесками — все это дает определенные основания говорить и о его своеобразии.

Соенов В. И., Эбель А. В.

О ЯЗЫКЕ И ПРЕЕМСТВЕННОСТИ КУЛЬТУРЫ ПАЗЫРЫКЦЕВ

С точки зрения официальной исторической науки тюрки Алтая всегда считались пришельцами, появившимися здесь, по крайней мере, не раньше рубежа эр и сменившими ираноязычное население скифского времени, с которым они не имели ничего общего. При этом аргументаций по-поводу происхождения и дальнейшей судьбы «ираноязычных» пазырыкцев не было, а явные совпадения большинства этнографических элементов пазырыкцев и

тюрков Алтая 1—2 тыс. н. э. попросту игнорировались, хотя многие добросовестные археологи неоднократно отмечали их наличие.

Господство теории об ираноязычности пазырыкцев и отсутствия генетической связи их с населением последующих эпох (в том числе с современными алтайцами) объясняется тенденциозностью подхода к истории тюркских народов вообще. Эта концепция раньше служила для решения определенных политических задач царской администрации и Советской власти, а сегодня она взята на вооружение и другими политическими силами, выдвигающими еще более абсурдные идеи.

О существовании альтернативной теории многие люди (даже историки) и не подозревали, поскольку ее распространение было всегда невыгодным для официальной идеологии. Еще несколько лет назад вряд ли было возможно безнаказанное высказывание мыслей о тюркоязычности пазырыкцев и более древнего населения Алтая эпохи бронзы и энеолита. В связи с этим нельзя не вспомнить участь археолога С. С. Черникова, выпустившего книгу «Восточный Казахстан в эпоху бронзы», где он, базируясь на археологических материалах, высказывал идею о тюркоязычности носителей андроновской культуры, которых было принято считать ираноязычными (Черников, 1960). За свою «крамольную» мысль С. С. Черников подвергся жесткой критике — своеобразной «показательной порке» в назидание другим инакомыслящим. Однако, несмотря на все, концепция о тюркоязычности населения Евразийских степей в скифское время имела своих сторонников во все времена, начиная с 18 века (Страленберг, Эйхвальд, Аристов, Лаппо-Данилевский, Мищенко, Ямпольский, Немет, Зайончковский, Алексеев, Ширалиев, Вадецкая, Ильинская, Треножкин, Лайпанов, Мизиев и другие российские и зарубежные ученые).

Один из основных аргументов ираноязычности пазырыкцев — европеоидность, построен на ошибочном или сознательно искаженном тезисе о монголоидности всех тюрков. Между тем, монголоид-

ность не является главным этническим признаком тюрков. Только часть их приобрела монголоидные черты при общении с людьми желтой расы, а абсолютное большинство тюрков в древности и в настоящее время относились и относятся к европеидной расе (Лайпанов, Мизнев, 1993).

Другой аргумент иранистов — наличие иранских топонимов в Горном Алтае тоже построен на весьма сомнительных этимологизациях. Например, в некоторых случаях содержатся попытки этимологизации, исходя из иранских языков, чисто тюркских терминов типа «Куйдаг» или «Кобыдаг», а в других случаях — искаженных названий, как «Рахамыста» или «Нахоместыр» и т. п. (Малолетко, 1991; 1993).

В то же время нужно отметить, что доказательств тюркоязычности пазырыкцев, как, впрочем, и скифов, саков, сарматов, тохаров и других групп племен даже, начиная с энеолита, несравненно больше. Из-за ограниченности объема данных тезисов мы отсылаем читателя к упомянутой уже книге К. Т. Лайпанова и И. М. Мизиева «О происхождении тюркских народов», где содержится подробное их изложение.

Здесь отметим лишь тот факт, что материалы археологических исследований последних лет в Горном Алтае все четче выявляют преемственность скифоидной пазырыкской культуры с булан-кобинской культурой гунно-сарматской эпохи. Особенно в погребениях рубежа эр, раскопанных на могильниках Чендек, Верх-Уймон (Соенов, Эбель, 1992), Булан-Кобы 4 (Мамадаков, 1985), Белый Бом 2 (Глоба, 1983) и некоторых других явно прослеживается сходство погребального обряда булан-кобинцев и пазырыкцев. Наконец, на могильниках Усть-Эдиган (Худяков, 1993) и Чеба раскопаны курганы переходного периода, позволяющие уверенно сказать, что пазырыкская культура трансформировалась в культуру гуннского типа.

Точку зрения о расогенетической связи населения гунно-сарматского времени с предыдущим пазырыкским подтвердили и антропологические определения А. Р. Кима.

Поскольку население гунно-сарматской эпохи приняло непосредственно участие в этногенезе средневековых тюрков, а, следовательно, и современных алтайцев, то с полным основанием мы можем говорить, что тюркоязычные пазырыкцы явились прямыми предками современных алтайцев.

Елин В. И.

ХРОНОЛОГИЯ ГРАФФИТИ

Широко известно, что Г. И. Гуркин был не только замечательным мастером пейзажа и графики. Он достаточно серьезно занимался исследовательской работой в области этнографии и духовной жизни алтайского населения. В древнетюркских рисунках-граффити он усматривал генетическую преемственность, о чем можно судить на основании его работ.

К настоящему времени изображений, выполненных тонкой линией на каменных поверхностях, накоплено довольно много, в связи с чем актуальной научной задачей становится проблема их культурного и хронологического разграничения. До недавнего времени, действительно, многие исследователи соотносили граффити чаще всего с древнетюркским периодом. Но полевые и стилистические изыскания позволяют теперь по-иному оценить хронологию данного типа наскальных изображений.

Судя по всему, первые рисунки-граффитти появились в эпоху бронзы. Часто они характеризуются чередованием антропоморфных фигур в ритуальном танце. Такая композиция была зафиксирована нами в 1977 году на петроглифическом памятнике Кызыл-Джар в Юго-Восточном Алтае. Хронологически она вполне сопоставима с изображениями, выполненными в технике выбивки, изображающими, например, шествие быков, а также стилистически близка рисункам на каменных склепах так называемой каракольской культуры, выделенной по материалам раскопок в Центральном Алтае (В. Д. Кубарев, 1986).

Второй хронологический пласт граффитти датируется эпохой раннего железного века или скифским временем. Как известно, эта эпоха распадается на два этапа: время бытования майэмирской и пазырыкской культур. Граффити первого этапа (VIII—VII вв. до н, э.) в стилистическом выражении приближаются к выбитым изображениям этого времени. Для изображений животных характерна своеобразная поза: конь, олень, козел или кабан изображены как бы стоящими на «цыпочках». Наиболее ярким примером таких изображений можно считать памятник Жалгыс-Тобе, где наблюдается сочетание техники выбитых изображений животных и граффити, выполненных в единой манере. С художественной точки зрения прочерченные рисунки все же более выразительны, так как абрис животного изящнее и усиливается дополнительными штрихами. Но таких рисунков очень немного.

Хунно-сарматскую эпоху необходимо связывать со следующим хронологическим пластом нанесения рисунков-граффити. Несмотря на то, что в археологической литературе был высказан ряд возражений, направленных против возможности выделения изображений этой эпохи, думается, что сейчас имеются довольно веские основания и для такого хронологического членения. Решению проблемы способствовала находка костяных чакладок на лук хуннского типа из могильника Кок-Паш в Восточном Алтае, датированного III—V вв. н. э. (В. Н. Елин, 1987). На одной из накладок были прочерчены фигурки оленя и козла. Стилистически подобные им фиксируются в различных местах Алтая и Южной Сибири. Помимо изображений отдельных животных, встречаются сцены охоты и боевых действий. Для граффити хунно-сарматского времени характерна большая стилизация в сравнении с предшествующим временем. Фигурки людей и животных схематичны, что, возможно, является свидетельством некоторого угасания наскального творчества.

На раннее средневековье, видимо, приходится основной массив изображений. К ним относятся не только схематические тамгообразные знаки,

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что многие композиции отличает реализм. Древние тюрки возродили былое изящество, характерное для петроглифов скифского времени. Классической для тюркских граффити можно считать композицию, исследованную у с. Усть-Кан в Горном Алтае. Она состоит из нескольких десятков изображений и отражает сцену массовой облавной охоты, которая являлась традиционной для древнетюркской знати. У народов Центральной Азии с древности стали оформляться культы оленя (марала) и коня, образы которых представлены на усть-канской композиции, а изображения охотников олицетворяли храбрых и удачливых баатыров (воинов) и мергенов (охотников), которые в процессе элитарной охоты могли показать все свои лучшие качества и которым сопутствует фортуна. Эта мысль вполне согласуется с дошедшим до наших дней эпосом алтайцев.

Граффити раннего средневековья отличает многообразие сюжетов. Кроме тамгообразных изображений и сцен облавной охоты, широко известны сцены индивидуальной охоты, изображения мирового дерева, змей, бытовые и эротические сцены, что отражает богатую идеологию древнетюркского общества.

Сложен вопрос о наскальных изображениях, выполненных после X в. н. э., так как практически отсутствуют критерии их выделения. Но этот пробел восполняется рисунками этнографической давности. Они представлены на целом ряде алтайских памятников.

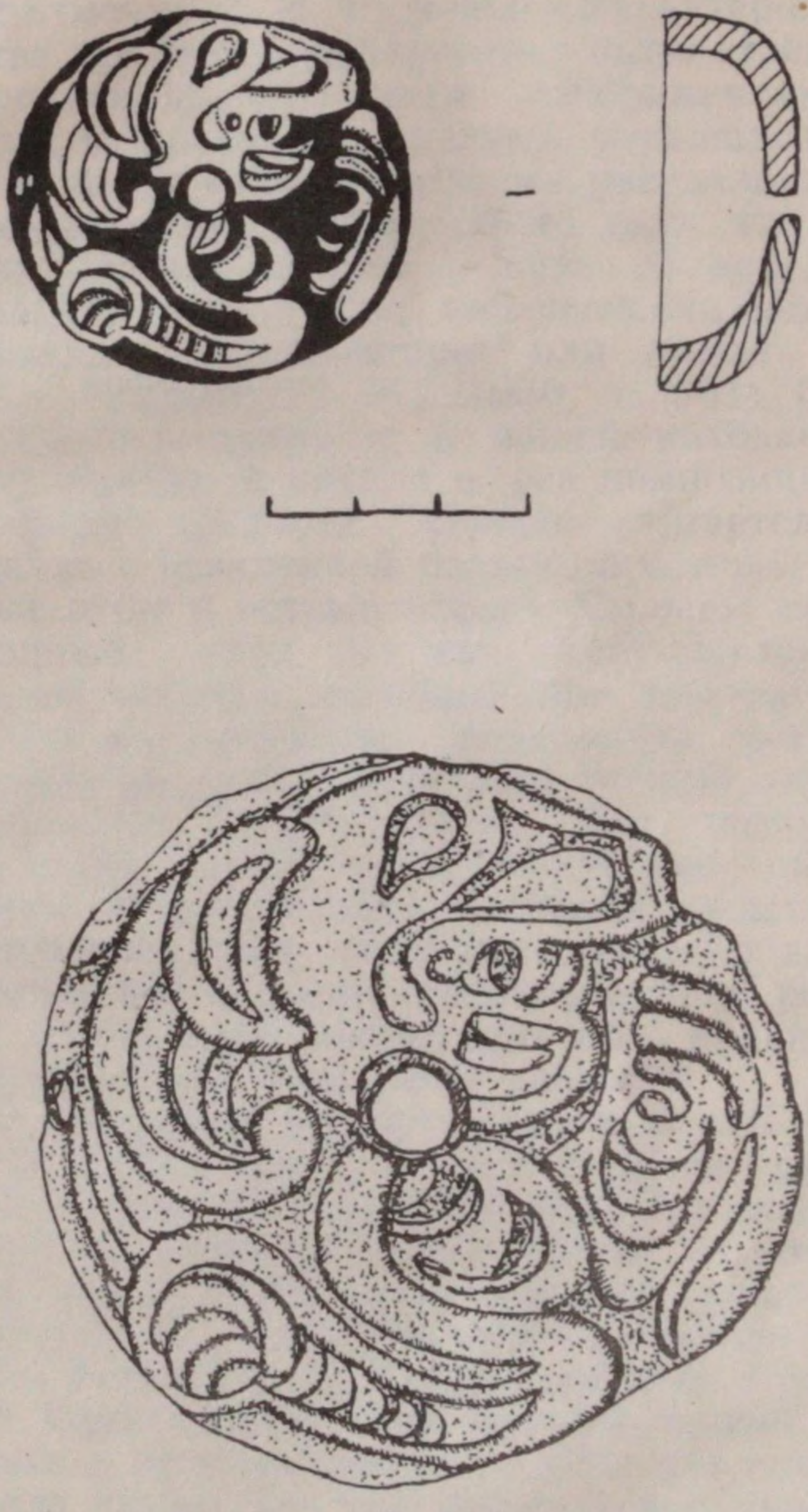
Традиция нанесения на скалы рисунков-граффити, возможно, была завершена несколько десятилетий назад, пока воспоминания о прошлом среди алтайского народа были более прочны. Этот вывод подтверждается группой рисунков на горе Курман-Тау (В. Н. Елин, 1993). Довольно талантливый художник современности выполнял их, заимствуя изобразительный опыт предшествующих эпох: бронзы, раннего железа и средневековья.

Кочеев В. А.

КАМЕННАЯ БЛЯХА ИЗ КУРГАНА 4 МОГИЛЬНИКА УСТЬ-КОЖОЛЮ II

В полевой сезон 1989 года во время проведения аварийных археологических раскопок в окрестностях с. Купчегень Онгудайского района Республики Алтай на могильнике Усть-Кожолю II в кургане № 4 было исследовано погребение скифского времени, в котором была найдена уникальная каменная бляха (рис. 1). Она была обнаружена в парном захоронении, совершенном по обряду пазырыкской культуры в срубе с сопроводительным погребением коня. Датирующий инвентарь: бронзовый миниатюрный проушной чекан с остатками деревянной рукояти, бронзовый миниатюрный кинжал в деревянных ножнах, фрагмент бронзового зеркала, бронзовый однолезвийный нож, два керамических сосуда и фрагменты железных кольчатых удил. Инвентарь данного погребения довольно надежно датируется IV—III вв. до н. э. Сама бляха была найдена в районе пояса одного из погребенных. Уникальность данной находки не вызывала сомнений, более того была сделана небольшая публикация материалов раскопок могильников Усть-Кожолю (Кочеев В. А., 1991 с. 91—93). Однако прорисовка каменной бляхи была выполнена некачественно. По просьбе автора новая прорисовка сделана А. П. Бородовским и перед нами предстал еще один образец великолепного пазырыкского искусства, выполненный в лучших традициях скифо-сибирского звериного стиля.

Бляха (инв. № 9162/9 ГАКМ) имеет полусферическую форму, диаметр ее 4,3 см, в центре бляхи имеется отверстие, еще одно расположено сбоку. Наружная поверхность покрыта рельефной резьбой. При рассмотрении и хорошо выполненной прорисовке мы можем видеть свернувшегося в кольцо хищника кошачьей породы (барса). Этот образ является одним из излюбленных сюжетов скифо-сибирского звериного стиля. Наиболее ранние образцы датируются раннескифским временем.



УВЕЛИЧЕНО В ДВА РАЗА

КОЧЕЕВ В. А. Каменная бляха из кургана 4 могильника Усть-Кожолю II.

Как отмечал С. И. Руденко: «Характерным для искусства древних горноалтайцев было стремление мастеров наполнить данным изображением всю поверхность предмета, который украшался. При этом они были столь опытными рисовальщиками, превосходными мастерами своего дела, что их не смущала никакая форма — будь то круг, кольцо, квадрат, треугольник, пятиугольная или чечевицеобразная, сердцевидная или любая другая форма...» (Руденко С. И., 1960, с. 301). Это находит подтверждение и в нашей находке. Тело хищника вписано в круг, т е. вся композиция подчинена форме предмета. Хорошо «читается» морда хищника с оскаленной пастью, в которой видны округлые зубы и острые клыки. Хорошо выделен каплевидный глаз и нос, полукруглое ухо. Шерсть на загривке показана при помощи завитков, таким же способом изображены когтистые лапы, которые соприкасаются с мордой хищника. Длинный хвост также показан при помощи завитков, конец хвоста имеет небольшое округлое утолщение. В целом вся композиция представляется законченной, что свидетельствует о высокой художественной одаренности неизвестного резчика. Данное изображение свернувшегося в кольцо хищника оригинально и не имеет аналогий.

При раскопках курганов пазырыкской культуры были обнаружены многочисленные произведения прикладного искусства, выполненные в дереве, кости, войлоке, коже. Многие из них относятся к числу прекрасных образцов скифо-сибирского звериного стиля. Находка, сделанная на могильнике Усть-Кожолю, также относится к этим образцам. Уникальность этой находки можно также связывать с использованием в качестве исходного материала камня, что для пазырыкского искусства было нехарактерным. Но теперь мы можем уверенно говорить о том, что и камень был подвластен древним горноалтайским мастерам.

Тюхтенсва С.

О СИМВОЛИКЕ ЦВЕТА В КУЛЬТУРЕ АЛТАЙЦЕВ

Отношение к цвету (в одежде, утвари, фольклоре) является одним из важных элементов этнической культуры. Проблемам восприятия цвета в различных культурах посвящены работы А. Н. Кононова, В. Тэрнера, Р. М. Фрумкиной и др.[1] Исследователи выделяют следующие аспекты: биологический, лингвистический, психологический и эстетический, в которых выражены категории культуры данного народа относительно цвета.

Восприятие и предпочтительность того или иного цвета, его символическое значение, вызываемые им этические и эстетические ассоциации — это необходимые условия понимания традиционной культуры. Символика любой культуры «это ее внутренний и часто довольно многослойный подтекст» и истоки ее в древности, в архетипических образах мифологии. (Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов, с. 10; Сагалаев А. М. Уралоалтайская мифология: символ и архетип, с. 35).

Для описания символики цвета в культуре алтайцев обратимся к системе бинарных оппозиций, имеющей универсальный характер, а именно: хороший — плохой (благоприятный — неблагоприятный), красивый — уродливый.

Прежде всего нужно сказать о том, что основные цвета, описывающие различные явления культуры (жизни алтайцев — это белый, черный, красный, синий /зеленый, коричневый/ желтый и серый не имеют характер абсолютно хорошего или абсолютно плохого (т. н. недуальность мировоззрения). Один и тот же цвет применительно к явлению и к ситуации может иметь как положительный, так и отрицательный смысл. Вместе с тем, имеется множество парных словосочетаний, устой-

чиво применяемых в фольклоре и обиходной речи, которые несут положительную или отрицательную смысловую нагрузку. Рассмотрим это на примере красного цвета (кызыл өң): «кызыл марал качарлу» — так говорят о красивом лице, адекватно русскому выражению «кровь с молоком», букв. «с красно-красивыми щеками». «Кызылы кызыл ла, кылыгы кандый болбой» — «Красен-то красен, а норов каков» — говорят в самых различных ситуациях как применительно к человеку, так и в переносном смысле, в отношении, например, новой одежды. Время после захода солнца называется «кызыл энир» букв. красный вечер и считается самым неблагоприятным временем суток, так как с закатом появляются обитатели подземного мира, несущие угрозу здоровью и жизни человека. Ленточки «jалама/кыйра» красного цвета жертвовали шаманисты духу-хозяину Дьайыку, посвящая их духу-хозяину огня, очага. Ревностные приверженцы бурханизма отвергали кровавые жертвоприношения, красный цвет воспринимался ими как цвет крови жертвуемых животных. Поэтому они оказались в той трагической ситуации, о которой пишет А. Г. Данилин: «Ярлыкчи внушали всегда отвращение к красному цвету, настолько, что во время гражданской войны красные флаги отрицались именно как антибурханистские» (А. Г. Данилин. Бурханизм. с. 164).

В целом можно сказать, что красный цвет воспринимается алтайцами в психолингвистическом и эстетическом аспектах как хороший (благоприятный) красивый.

Очень неоднозначно воспринимаются белый и черный цвета. Преимущественно белый цвет присущ предметам, применяемым в сфере сакрального: это молочные продукты, ткани белого цвета, наряду с голубыми / синими и желтыми (jалама, кыйра, байры), белые, войлочные ковры при посвящении животных на молении «Алтай кӧдӱрери». Белого цвета была одежда бурханистских ярлыкчи (ак сӱт тон). Сама эта вера была названа «ак jанг», или «сӱт jанг», что означает «Белая вера», «молочная вера». Ее провозвестник явился, по сло-

вам Чугул Сороковой, «...верхом на белой лошади, человек с седой бородой, в белой одежде...» (А. Г. Данилин, с. 88). Ср.: «Божество шаманского пантеона монголов, бурят, калмыков Цагаан овгон «Белый старец» почитался ими всеми как «хозяин хозяев» земли, покровитель богатства, благосостояния, плодородия...» (Жуковская Н. Л., 1988, с. 159). Животное или птица белого цвета, согласно охотничьему фольклору алтайцев, почитается священным, в таком облике предстает перед охотниками хозяин местности, горы, тайги.

Со словом «белый» связаны многие топонимы Горного Алтая — это Ак таш (Белый камень), Ак боом (Белый бом), Ак айры (Белая развилина) и т. д.[2]

Семантика белого цвета у алтайцев адекватна той, которую выделил А. Н. Кононов на основе изучения культур центральноазиатских кочевников: 1) б е л ы й

2) чистый, невинный, честный, правильный, прекрасный, великолепный, роскошный,

3) сивый,

4) белизна, белок (глаза, яйца),

5) бельмо,

6) молочные продукты.

Возможно, что для замещения слова белый использовалось слово «к у у» для выражения отрицательных эмоциональных и иных состояний кого — или чего-либо: напр.: выражение «коркуганынанг ак-куу боло берди» — «от испуга стал белобледным», а также «куугарып калган» что-либо выгоревшее на солнце, выцветшее; «куу баш» — череп.

Не меньшим количеством значений обладает черный цвет.

Это: (по А. Н. Кононову, 1978, с. 162, 164, 165)

1) черный, темный, мрачный, несчастный,

2) скот, толпа, народ, войско, чернь, рабы,

3) суша, земля,

4) холм, сопка, высокий бугор,

5) большой, крупный, обильный,

6) главный, великий, могучий, грозный,

7) сильный,
8) чистый,
9) темная (северная) сторона небосклона с яркой Полярной звездой.

Из числа этих значений обращают на себя внимание те, которые выражают количественные (множественность) и качественные стороны явления. То есть черный цвет здесь не является безусловно соответствующим понятием плохой (неблагоприятный) уродливый. Для выражения отрицательных значений черный (кара), предположительно, заменяет серый (боро), или «бараан» и «барынкый» (ср.: монг, барзан — черный)[3].

Белый и черный цвета служат наименованиями подразделений алтайских родов: кара тодош, ак көбөк, кара майман, как и у ряда других тюркских народов. В этом случае цвет выступает символом одной из сторон света. Так, согласно представлениям тюрков и монголоязычных кочевников Центральной Азии и их соседей, белый цвет соответствовал западу, черный — северу, красный — югу, голубой — востоку и желтый — центру. (А. Н. Кононов. Ук. соч., с. 160).

Традиционная одежда народа дает гамму цветов, наиболее предпочитаемых конкретным этносам. Так, для тувинцев это фиолетовый, синий, желтый, красный, зеленый (Вайнштейн С. И., 1991, с. 158). Эти же цвета, а также коричневый представляются наиболее приемлемыми для алтайцев. Одежда из ткани пестрой расцветки считалась некрасивой, безвкусицей. (ПМА, инф. Уханов Д. А., 1987 г.).

Эти же пять-шесть цветов представлены декоративно-прикладным искусством алтайцев. Натуральные красители позволяли окрашивать изделия из кожи, например, в красный, зеленый, черный цвета.

Все вышеизложенное и многое другое, вызывающие аналогичные ассоциации вокруг проблемы «цвет в культуре», позволяют пристальнее посмотреть на живописные работы Г. И. Чорос-Гуркина. Его письма к друзьям в Санкт-Петербург, Томск, публикации-размышления в губернской

прессе открывают нам иную грань его таланта — не только художника кисти, но и художника слова. В годы напряженной политической деятельности, когда все силы и мысли были посвящены будущему Алтая и алтайцев, создана картина «Хан Алтай». Неоднократное возвращение автора к этой теме (создание вариантов) обусловлено, как нам кажется, прежде всего, размышлениями мастера о судьбе родины. Эмоциональное содержание его работы «Хан Алтай», находящейся в фондах Горно-Алтайского республиканского краеведческого музея, раскрывается именно через цветовое решение полотна. Самым первым и явно ощущаемым чувством, появившимся во мне после знакомства с «Хан Алтаем», было чувство суровой сдержанности. Густые, насыщенные цвета в нижней части картины вызывают ощущение присутствия какой-то мощи, надежности, покоя. Ледники, снег, горный воздух и небо очищающе действует на душу, унося сиюминутную суету и оставляя мысли о вечности. Голубой, синий, белый — это сакральные цвета: вечного синего неба и бело-голубых ледников (по алт. мӧнкӱ). Они подводят к мысли — Алтай вечен. Возможно, это чувствовал мастер, отражая на холсте свое преклонение пред священным Алтаем. Кроме таланта и профессионализма, «Хан Алтай» выражает глубокую этничность автора.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Этой проблеме посвящены работы:! А. Н. Кононов. Семантика цветообозначений в тюркских языках. ТСБ 1975.-М., 1978. С. 159—179; В. Тэрнер. Символ и ритуал. - М., 1983; Р. М. Фрумкина. Цвет, смысл, сходство. Аспекты психолингвистического анализа. — М., 1984.
2. Об этом см.: О. Т. Молчанова. Топонимический словарь Горного Алтая. — Горно-Алтайск, 1979.
3. **Н. А. Яимова.** Табуированная лексика и эвфемизы в алтайском языке. — Горно-Алтайск, 1990.
4. **Вайнштейн С. И.** Мир кочевников центра Азии. — М., 1991.
5. **Данилин А. Г.** Бурханизм. (Из истории национально-освободительного движения в Горном Алтае). — Горно-Алтайск; Ак Чечек — 1993.
6. **Жуковская Н. Л.** Категории и символика традиционной культуры монголов. — М., 1988.
7. **Сагалаев А. М.** Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. — Новосибирск, 1991.
8. ПМА. Информатор Уханов Дмитрий Абрамович, запись 1987 г. в селе Балыктуюль Улаганского района.

Толбина М. А.

ЖИЗНЬ ФОЛЬКЛОРА В ЭТНО-ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ
(Песенный и благопожелательный жанры алтайского фольклора)

Фольклор в целом — это живой организм, состоящий из различных компонентов, одна часть из которых с изменением исторически временного фона, на почве которого они появились, потеряв сферу приложения, либо уходит с арены живого бытования, либо становится менее активной, другая — продолжает функционировать при условии приспособления к конкретной исторической ситуации. Заметим при этом, что угасание того или иного фольклорного жанра происходит по-разному: одни исчезают бесследно, другие, — будучи зафиксированными письменно или другими техническими способами, получают шанс на «музейфикацию» или на восстановление и бытование на другом этапе в случае возрождения этно-бытового контекста. Проследим это положение на примере жизни таких жанров алтайского фольклора, как обрядовые песни и благопожелания. Как известно, в старину эти жанры были одними из самых распространенных. К каждому случаю в жизни относились свои определенные обряды, сопровождаемые теми или иными фольклорными произведениями.

После ревовлюции в связи с преобразованиями в жизни народа собственно алтайские обряды стали уступать свое место новым, возникшим в условиях советского времени. Например, обряд почитания Алтая — «Саң», совершаемый с наступлением Нового года, потерял свое общественное значение и стал уделом людей пожилого возраста, т. е. старого поколения, и традиционные благопожелания, связанные с этим обрядом, не получали особой актуализации. Композиционно они представляли собой, в одних случаях, совокупность

сохравившихся, как и прежде, в целостной форме произведений, являющихся словесно-поэтическим воплощением обряда, совершаемого уже в рамках отдельной семьи. В таком случае обряд вбирал в себя отпечатки семейно-индивидуальной интерпретации. В других, — цельные или отрывочные, усеченные, фрагментарные тексты, вычлененные из целого комплекса когда-то существовавшего обрядового действа. По характеру фиксации эти произведения могут быть непосредственно зафиксированными в момент живого бытования или же записанными из уст знатоков фольклора как вторично воспроизведенные информации — рассказы-воспоминания о том или ином явлении фольклора. В качестве примера приведем воспоминание об обряде «Саң», воспроизводящее его в неполной форме (перевод буквальный): «Азыйда ла кижи көр јӱретен эди. Эм ол јаңы јыл јетсе, улус Алтайга саң сал турус деп, — аш-курсагын белетеп, ааречы-курудын чыгарган турар. Јаан улус айылдың анчамынча јанына төңөш тагылдың бажына эмезе таш тагылдың ӱстине курсак-тамагынаң салып, ак сӱдинең чачып, алканып, балдары кӱнгеери јединип, бажыртып туратан. Агаш айактаң агаш калбакла чачып туратан, је оның сөстөри эс-бус ла санаама кирет:

Айу јетпес арташтар,
Бөрӱ јетпес бөлчөктөр,
Куйак болгон көчкөлөр,
Койнына койон суккан,
Арказына аң тургускан,
Аржан суузы шарлап аккан,
Ак талайы ангдан аккан,
Аттуга ажу берген,
Јойуга кечӱ берген,
Айлу-кӱндӱ Алтайыс,
Ак ажыстаң амзагар,
Ак малыска одор береер,
Ар јоныска оду береер...

Је онон ары бар ла, унут турум. Учында: «Кайракан, чӧ-ӧк!» — деер, тулунын сыймаар, бажырар, балдардың маңдайына сӱт сӱртер, балдарды азыраар.

Эмди улус андый неме де этпей барган, кий-

нинде öйлöрдöң бери мен көрбöдим. Је улус андамында эдип, ле турбай а оны.

Мындый ла неме сарышка кирет, оның сöстöри ден кö-öп, учы-тӱби јок неме не, озогы улус алканар болзо, урул ла јадар (каткырат).

Э-э, оң (оның) бажы мындый туру не чын:
Айдың бажы айлан келди.
Јылдың бажы јылы келди,
Јылан бажы сойылды,
Јыл бажы чыкты,
Эски јыл элес этти,
Јаңы јыл јалт этти...
Торт ло унут турум, көп лö неме эди.

«В старину было я видывал. Когда (тот) Новый год наступал, люди, что преподносят Алтаю «саң», готовили пищу, доставали (из своих запасников) аарчы-курут. Пожилые люди недалеко от аила на верхушку бревенчатого тагыла или на каменный тагыл накладывая пищу, брызгая белым молоком, произнося благопожелания, ребятишек, взяв за руки, водили (вокруг тагыла) по ходу солнца и повелевали, чтобы они поклонялись (Алтаю). Окропления делали из деревянной чашки деревянной ложкой, но слова помню смутно:

Седловины гор, недоступные медведям,
Бугристоверхие горы, недоступные волкам,
За пазухой прятавший зайца,
Служащие щитом, россыпи камней,
На хребте своем давший обитать зверям.
Целебные источники которого текли с журчанием,
Белые реки (моря) которого текли бурными потоками
Конному давший переправу,
Пешему давший брод,
Алтай наш под Солнцем и Луной,
Отведайте белой пищи нашей,
Белому скоту нашему дайте пастбище,
Всему народу нашему дайте пристанище!

Но и дальше еще есть, запамятовал, в конце: «Кайракан, чö-ök!» — говорили. Поглаживая косы, поклонялись, молоком мазали детям лбы... нынче люди такие обряды перестали делать, после этого позднее я не видел такого. Но, конечно, люди то там, то здесь это делали.

Вот это только в памяти осталось, слов (бла-

гопожеланий) было много-много, когда в старину люди произносили благопожелания, им не было конца и края ,они так и льются, льются (смеется).

Э-э, прадва, его начало такое:!
Начало месяца наступило,...
Начало года наступило,...
Голова змеи облиняла,
Начало года наступило (букв.:! голова года вышла),
Старый год промелькнул,
Новый год вспыхнул...

Прямо позабыл, много было.» (Зап. в 1989 г. в с. Белтир Кош-Агачского р-на от Демчинова К.)

В связи с перестроечными преобразованиями ныне вышеназванный обряд стал возрождаться. Это обстоятельство дало огромный толчок к распространению и активному бытованию благопожеланий, сопровождающих его. Некогда ограниченный узким семейным кругом обряд снова приобрел характер общенародного и в его пределах благопожелания начали функционировать во всем своем многообразии вариантов и версий. Примером этому могут служить новогодние обряды, проведенные в 1993—1994 гг. в некоторых селах Кош-Агачского Онгудайского, Усть-Канского районов, заснятые или же записанные и транслировавшиеся по телевидению и радио.

Придерживаясь вышеизложенных положений по отношению к бурханистским песням, можно сказать следующее: когда их этно-бытовой контекст с масштаба общенародного целостного сузился до уровня семейного и даже личностного, некоторые из них, оторвавшись от обрядового этно-бытового контекста, переходили в разряд необрядовой песенной поэзии, т. е. они, приспосабливаясь к иным историческим условиям и изменив свое назначение, потеряли прежний смысл и стали восприниматься как песни на религиозную тему. При этом, конечно, следует учитывать и тот факт, что не обрядовые и обрядовые песни тесно взаимодействуют и взаимодополняют друг друга, но это происходит на другом творческом уровне.

В работе А. Г. Данилина «Бурханизм» приводится песня-гимн (так автор называет песни,

сопровождающие бурханистские обряды) об Ойрот-Хане, части которой ныне бытуют как самостоятельные песни необрядового характера:

Чтобы золотую узду надевать,
Коня Бурхан создал.
Чтобы под светом Луны жили,
Нас Бурхан создал.
Чтобы серебряную узду надевать,
Бурого (коня) Бурхан создал.
Под лучами солнца жить —
Нас Бурхан создал.

(Данилин А. Г. Бурханизм. Г-А., 1993. — с. 95.)

В связи с вышеизложенными соображениями хочется обратить внимание на песенную поэзию алтайцев советского времени. Ранее очень популярные песни на революционную, ленинскую, сталинскую, пролетарскую тему исполняются все реже. Исполнителей этих песен можно разделить на две категории: 1) исполнители, входящие в историческую эпоху песен и 2) невходящие в нее Первые — непосредственные их создатели с самого возникновения строя и до наших дней, а также и те, которые изначально, т. е. со времени сознательной жизни воспитывались на них. Думается, что как и во все века песни их времени (детства, юности и старости) будут им дороги и они дадут этим песням жизнь, покуда сами живы. Вторые — те, которые переняли песни от предыдущих исполнителей, будучи вне эпохи этих песен, и знают их по письменным или по другим техническим источникам. Здесь мы не собираемся прогнозировать их будущее и определять, какие явления могут возникнуть в дальнейшем бытовании фольклора советского времени, а только лишь с позиции исследователя рассуждаем, что интересно бы знать об этом из уст последней категории исполнителей.

Из всего сказанного нами следует вывод о том, что фольклор — не застывшее явление, а органическое, исторически обусловленное. Это лишний раз подтверждается тем, что мы живем на рубеже веков и воочию наблюдаем явления, которые происходят в фольклоре.

Шинжин И. Б.

ЗОЛОТАЯ ЧОЧОЙКА ИЗ ХАНСКОГО ПОГРЕБЕНИЯ

В настоящее время археологи в своих исследованиях по некоторым вопросам пытаются в качестве источника привлечь фольклорный материал алтайцев[1]. Тем не менее алтайский фольклор не полностью привлекается ими. А он, в частности, сказки, в большей части эпос, насыщен интересными фактами по погребальному обряду алтайцев. Порой некоторые моменты погребального обряда вполне совпадают с этнографическими и археологическими данными.

Так, для примера, возьмем алтайскую сказку «Золотая чочойка» (пиала)[2]. Она была записана к концу 1930-х годов. Эта небольшая сказка сразу же начинается со смерти великого Караты-каана, с погребения его.

«Скончался могучий Караты-каан.

Люди его рода, его кости-племени почетно Караты-каана на тот свет, на тот Алтай проводили. Вместе с Караты-кааном опустили в могилу семь верблюдов, семерых женщин-рабынь, семерых девиц-песенниц. Положили в могилу добра — не пересчитать: шкуры, на которых Караты-каан спал, шубы, в которых ходил, кожаное седло с серебряными бляшками и еще любимую посуду — золотую чочойку».

Сразу же заметим, что статус умершего человека большой, он каан (хан). Естественно, каан погребен в большой могиле, куда змещаются семь верблюдов и четырнадцать женщин, а также другие личные вещи, которые он имел при жизни на этом белом свете.

Караты-каан является родоначальником и именно «люди его рода, его племени» проводили каана «на тот свет, на тот Алтай» почетно, со всеми правилами сородичей-предков. Провожая на тот свет, в мир мертвых, сородичи в первую очередь снабдили своего каана семью мертвыми верблюдами, то есть это «связано с культом мертвых и с представления-

ми древних алтайцев о необходимости обеспечить погребенного транспортом в потустороннем мире»[5]. Конечно, верблюды, рабыни и вещи являются имуществом умершего и после смерти хозяина ими никто не может пользоваться[4]. В данном случае это «шкуры, на которых Караты-каан спал, шубы, в которых ходил, кожаное седло с серебряными бляшками». Следует заметить, что шкур не одна, а несколько, так же и шуб много. И еще, коня-то в могилу каана не поместили, туда опустили умерщвленных семь верблюдов, видимо, заменявших его. Но есть описание конского седла с серебряными бляшками, которое совпадает с археологическими и этнографическими данными, это можно найти во многих трудах археологов.

О каких временах ведает сказка, нам неведомо. Однако можно заметить, что хуннские начальники на собраниях при рассуждении «о государственных делах, забавлялись конской скачкой и бегом верблюдов»[5]. С. И. Руденко пишет: «Вместе с тем нельзя согласиться и с утверждением, будто бы верховой конь был самым совершенным видом транспорта. Надо полагать, что приспособить одомашненного быка, верблюда, лошадь или оленя под верховую езду проще, чем построить повозку и впрячь и нее животное»[6]. Отсюда следует, что алтайская сказка «Золотая чочойка» является отзвуком погребального обряда. когда в могилу опускали в качестве сопроводительных животных и верблюдов, и корни таких обычаев уходят в незапамятные века.

По существующим представлениям нынешних алтайцев умерший человек, попадая из страны живых в страну мертвых, делает продолжительное путешествие до становища своих давно умерших предков. Для этого нужны многочисленные ездовые верблюды, на которых можно ехать посменно. Но... это одно. Другое, в могилу положили, как констатирует сказка, много добра, которого не пересчитать, в том числе шкуры, шубы. А как их довезти до становища древних потусторонних предков в «темном царстве», где ему придется про-

должать свою вторую жизнь? Значит, верблюды нужды для навьючивания этих несметных богатств, которые он имел при жизни на этом свете, свете живых людей. Кроме того, в могилу положили кожаное седло с серебряными бляшками. Таким образом, Караты-каан на том свете поедет на своем коне, в богатом снаряжении.

Для чего нужны женщины-рабыни, девицы-певицы мертвому человеку? Всем известно о существовании веры, что умерший человек, перейдя в загробный мир и дойдя до назначенного ему места, начинал вести такую же жизнь, которой жил на белом свете, а слуги и там нужны.

Когда Караты-каана погребали, вместе с ним опустили в могилу семерых женщин-рабынь, семерых девиц-песенниц. Это говорит о том, что их специально умерщвляли. Уместно здесь вспомнить историю из жизни скифов, о которой писал Геродот. Описывая погребальные обряды скифов, он сообщает, что при погребении царя они «умерщвляли 50 человек из слуг удушением, также 50 самых красивых коней»[7].

Итак, назначение семерых женщин-рабынь ясно: если при жизни каана они ухаживали за ним, то на том свете, естественно, продолжают свои дела. Они, рабыни, должны ехать на семи верблюдах с вещами, где нужно, снимают навьюченные шкуры, шубы, отдыхают. Когда надо ехать, снова собирают вещи и едут дальше. А девицы-песенницы веселят «мертвого» каана тогда, когда он устраивает для себя веселья на том свете.

Тем не менее, ниже, по ходу развития действия сказки, мы скажем, что смысл назначения их в этой роли меняется.

Наконец, в могилу положили «любимую посуду — золотую чочойку» каана. Завязка сказки начинается именно с этой пиалки. Именно, «эту чочойку сын Караты-каана, молодой каан, забыть не мог. Ночью она ему снилась, днем мерещилась.

Сноха Караты-каана по этой золотой чочойке, как по родной матери, горевала.

И вот позвал молодой каан в свой белый аил сироту-раба:

— Ты грязный Диту! Пойди на тот, на другой Алтай к моему отцу, принеси мне с того света золотую чочойку...».

Естественно, при этом молодой каан угрожает ему смертью. Явно дело сводится к ограблению могилы каана-отца. Сам он и его сородичи, по обычаю родо-племенных союзов, не могут ограбить царское погребение. А рабы, не принадлежащие к их родичам, могут действовать по приказу своего нового каана-хозяина. И рабу приходится подчиниться. Он не знает, как попасть на тот свет. Встречается с ним «белая, как сухое дерево, старуха». На первый взгляд, казалось бы, что это дух Алтая, который не любит несправедливых деяний каанов и помогает несчастным людям. Но по ходу сказки надо понять, что это не дух Алтая, а черный нама из преисподней, слуга Эрлик-бия. Естественно, нама заранее узнал, что молодой каан и его жена хотят приобрести золотую чашечку из могилы каана и для этого отправляют раба. Это равносильно тому, что взять чашку у духа давно умершего человека, отчего нама, приняв образ старушки и взяв нужные вещи, с определенным намерением поднимается на белый свет. И вот «белая, как сухая щепка, старуха говорит:

— Куда солнце заходит, на тот край земли иди, есть там черная дыра, прыгнешь туда и на тот свет попадешь».

Данный пример говорит не только о поверьях древних людей, но и о представлениях сегодняшних алтайцев о потустороннем мире — о загробной жизни — и все это отражается в рассматриваемой сказке. И старуха «почесалась, поскреблась и вытащила из-за пазухи семь расчесок с длинными зубьями, семь иголок с длинными нитками, семь железных столбов.

— Это добро тебе на том Алтае, на том свете, пригодится, сынок.

Так сказав, она исчезла. «Где стояла старуха — трава примялась, куда ушла, следа не видно».

И вот раб по имени Диту «спрятал расчески в рукав, иголки воткнул за воротник, столбы взва-

лил на плечи и пошел туда, куда солнце заходит.

Он шел днем без отдыха, ночью без сна. Когда голоден был, траву жевал, когда пить хотел, росу с листьев слизывал. Достиг он края земли и увидел черную дыру. Прыгнул туда».

Данный пример еще раз показывает длинную дорогу или длительное путешествие умершего на тот свет, где ему пригодятся несколько лошадей или верблюдов. Здесь, в сказке, вход в подземное царство мертных представляется как могила хана и вход в нее. Это код сказки или код народного размышления и его следует расшифровать именно так.

Оказавшись в мире усопшего Караты-каана, как прослеживается по мере развития экспозиции сказки, Диту встречается с душами тех, кого умертвили. И у них требование такое же, как при жизни. У Диту «едва ноги земли коснулись, завыло все кругом, завизжало. Это семь женщин-песенниц, косматые, нечесанные, закричали, за воротник его шубы ухватились», то есть они заговорили человечьими голосами: «Здесь тебе живому не жить, мертвому не гнить».

«Диту бросил песенницам семь гребней с острыми зубьями. Песенницы тут же на землю сели и принялись расчесывать свои космы.

А Диту дальше побежал.

Но семь рабынь в ветхой одежде за ним погнались, за подол его шубы ухватились:

— О-о-о-о-о, у-у-у-у! — завыли. — Живого тебя умертвим, мертвого тебя затопчем.

Диту поднял воротник, увидали рабыни иголки с нитками, взяли их и тут же на землю сели, принялись зашивать прорехи на своей ветхой одежде.

А Диту дальше побежал.

Но дорогу ему преградили семь шелудивых верблюдов:

— Наша шерсть лезет, наши бока чешутся. Станем об этого парня тереться, станем чесаться, пока старая шерсть не вылезет, пока новая не вырастет.

Но Диту успел воткнуть в землю семь желез-

ных столбов, и верблюды начали тереться-чесаться об эти столбы».

Как видно, каждая группа душ умерщвленных требует для себя то, что имели они при жизни на белом свете. Приведенный пример широко распространен в алтайских героических сказаниях и здесь он играет другую роль, реже встречается в сказках. Данный мотив приводится не только для археологических и этнографических наук для сличения фактов, но и равно для доказания поверья алтайцев.

Итак, женщин-рабынь, девиц-песенниц, верблюдов умертвили, так как они принадлежали Караты-каану. Они должны служить на том свете своему хозяину как при жизни его на земле. Однако смысл службы чуть изменился. Они находятся не при усопшем, а чуть дальше. Они превратились в дозорных, в сторожей каана и его могилы, они преграждают путь к хозяину, но вместе с тем недовольны своим хозяином на том свете.

Дело в том, что опуская их в могилу каана, сородичи в то же время «забыли» положить инвентарь и для женщин-рабынь, и для девиц-песенниц, и для верблюдов. Для семерых девиц-песенниц нужны были семь гребней с острыми зубьями, ибо они и на том свете хотят, находясь на службе у своего хозяина, выглядеть причесанными, красивыми. А женщины-рабыни и на том свете ходили в ветхой одежде. Однако им не положили иголки с нитками, а для верблюдов — семь железных столбов, чтобы они терлись, чесались. И вот они получили их и не стали препятствовать Диту на пути к Караты-каану.

Вот отчего археологи в курганах и в других видах захоронения находят предметы, принадлежащие погребенным. К такому инвентарю относятся очень разные предметы: узды, уздечные бляшки, железные, бронзовые ножи, бляшки-пуговицы, нашивные бляшки, кинжалы, ножны, наконечники стрел, луки, гребни, бронзовые иглы, керамические сосуды, деревянные ковши, бронзовые и золотые серьги, украшения прически или головного убора, деревянные шпильки, щиты, блюда, обрыв-

ки золотых листков и т. д.[8] А лошади у покойников чаще всего помещаются в отдельных камерах и стенки-бревна у этих камер могут служить им и коновязью и столбом, где можно тереться и чесаться и т. п.

И, наконец, как видно из сказки, Диту-раб побежал дальше.

«Вот перед ним большая пещера, сидит там у костра Караты-каан, пьет из золотой чочойки густую араку.

— Как живешь, вонючий Диту?

— Хорошо живу. А вы как здесь существуете, великий каан?

Караты-каан золотую чочойку на землю поставил, только поговорить собрался, как Диту схватил чочойку и побежал.

Караты-каан вскочил — и за ним».

Значит из этого отрывка сказки видно, что Диту прошел через все дозорные препятствия Караты-каана и явился к нему. Оказывается, усопший живет в пещере и никак не расстается с золотой пиалкой. В диалоге между ними каан зовется великим и так как он умер, раб допускает при обращении к нему слова «как существуете здесь?» Это обращение подчеркивает о высокомерии Диту по отношению к умершему каану.

Итак, в мире мертвых, как повествуется в сказке, жизнь идет так же, как и на белом свете, и люди могут разговаривать так же, как при жизни на земле. Причем рабы остаются рабами, богатые — богатыми. Так, например, Диту от других отличается тем, что он — рота-раб, грязный, вонючий, так называют его кааны. Но на его стороне стоит доброта. Ему даже помогает и подземный злой нама. А заодно и Диту под землей оказывает хорошие услуги душам умерших.

Таким образом, Диту схватил прямо из-под рук каана золотую чашечку и убегает обратно к себе. Караты-каан обращается к своим верблюдам, чтобы они ловили и растоптали Диту. «Тйох! Нет! — ответили верблюды. — Когда мы об угол твоей пещеры чесались, ты нас батогами гнал, а этот Диту нам столбы железные поставил». Рабыни

тоже ловить отказались. «Нет! Ты нам за семь лет ни одной иголки не дал, чтобы ветхую одежду починить. А этот Диту нам каждой по иголке с ниткой подарил». «Эй, песенницы! — завопил Караты-каан. — Песнями своими Диту задержите, глазами своими заворожите, за руки, за ноги схватите, на землю повалите!» Девицы-песенницы отвечали ему: «Нет! Ты за семь лет нам, семерым, ни одной даже щербатой расчески не дал, а Диту нам каждой дал расческу с длинными зубьями.

Из данных диалогов можно сделать вывод, что пещера, где находится мертвое тело Караты-каана — это и есть его могила. А верблюды, женщины-рабыни, девицы-песенницы превратились за семь лет в злые, черные силы, стали дозорными-препятствиями, защищающими могилу и самого умершего хозяина. Но тем не менее, у них есть понимание: за добро живых людей нужно оказать им хорошие услуги.

Интересен финал путешествия Диту за золотой чочойкой. «Диту все дальше бежит. Караты-каан ни на шаг не отстает, уже и за подол шубы ухватился, но Диту успел руками за края ямы зацепиться. Подтянулся и выскочил на нашу землю. А Караты-каану сюда пути нет».

Именно по поверью алтайцев, тем более по представлениям древних кочевых народов, души живых не могут попасть в подземное царство мертвых, а души умерших не смеют появляться на поверхности земли, где живут только живые люди.

Действие героя сказки дошло до кульминации и развязки. «Диту-у-у! — закричал каан. — Постой, погоди! Моему сыну привет от меня передай: пусть опрокинется кверху дном и встанет пустым котлом. А невестке мой привет — пусть из белого аила она черной сорокой в лес улетит».

Смысл этой просьбы ясен: виноват не Диту, а сын каана, который нарушил обычай предков и своих сородичей, захотев заиметь золотую чочойку — самое драгоценное имущество отца на том свете.

Когда Диту принес золотую чочойку, сын погребенного удивляется. «Неужто в самом деле ты

у моего отца побывал?» — смеется молодой каан.

— Э-э, был там, — отвечает Диту. — И ваш отец привет вам передал, пожелал Караты-каан, чтобы вы опрокинулись кверху дном и встали пустым котлом.

Молодой каан до конца дослушать не успел, словно кто наподдал ему сзади, — так быстро он перевернулся и упал пустым котлом.

— Ха-ха-ха! — засмеялась жена.

— И вам, почтенная, — сказал Диту, — свекор кланяться велел, пожелал он, чтобы вы стали черной сорокой.

— Ч-ч! чтто? — только полслова успела сказать по-человечьи, как нос у нее вытянулся, руки перьями обросли и, застрекотав по-сорочьи, улетела она в черный лес».

Конец сказки показывает, что за неуважение к обычаю и законам древних предков последующие поколения могут нести наказания. Вот почему дух Караты-каана карает жестоко сына и его жену за украденную или отнятую у него золотую чашку. Сын превращается в простую вещь — в котел, притом опрокинулся дном кверху, это означает, что такая посуда является посудой мертвого человека, а невестка превратилась в птицу, как бы в нечто иное, в животное и улетела в черный лес, тоже олицетворяющий потусторонний мир мертвых.

Теперь же вспомним старушку. Она один раз показалась и до конца сказки больше не присутствовала, и мы по ходу сказки догадались, что это черный нама, слуга, помощник подземного «бога» Эрлика. Черный нама по своей магической способности сильнее шамана. И нама в образе старушки с определенной целью поднялся на поверхность земли: если молодой каан и его жена требуют принести золотую пиалу Караты-каана, то взамен ее надо взять в подземное царство их души. Ибо золотая чочойка в могиле теперь не принадлежит каану, а стала собственностью Эрлик-бия. А раз золотую чашку поднимают на белый свет, то подземный черный нама, как и шаман, заменяет ее душами двух живых людей и забирает их в преисподнюю.

отчего молодой каан стал пустым котлом, а жена — сорокой. Душу раба Диту он не забирает, так как он действует не по своей воле. Кстати, в подземный мир направляется не сам раб, а его душа. Следует заметить, что дело происходило летом, об этом говорится в одном предложении. «Где стояла старуха — трава примялась...». Конечно, ограбление могилы каана быть может только летом, а не в холодную зиму. Главная цель: достать золотую чочойку.

Рассматривая погребальный обряд, отраженный в алтайской народной сказке, с точки зрения археологической науки, мы обратились к некоторым пожилым информаторам, как они относятся к погребальному обряду в данной сказке (автор этих строк специально для этой цели расспрашивал их во время полевых работ).

Жительница села Экинур Усть-Канского района Чотпой Кокпоева (90 лет) в январе 1994 года насчет опускания в могилу каана семерых верблюров сказала: «Что царь пожелал перед смертью положить вместе с ним в яму, то люди и кладут — и верблюдов, и людей. Такой закон был». На вопрос: что за старуха в сказке, которая указала рабу путь в нижний мир, ответила, что «она, может быть, черная сила могилы Караты-каана». Насчет золотой чочойки сообщила, что «раб пошел за чашкой молодому каану и его жене по приказу».

Отношение сказителя Н. К. Ялатова (1927 г. рожд.) к этим вопросам совершенно другое. Услышав о верблюдах, рапсод-кайчи предположил участие шамана в похоронах, хотя о нем в сказке даже нет и намека. Только по его просьбе или распоряжению в могилу кладут верблюдов как барыиты (сый) — подарок подземному владыке Эрлику (и о нем нет ни слова в сказке). Ибо верблюдов сотворил Эрлик и он будет очень рад, что Караты-каан привел семь верблюдов и принес золотую чочойку. Старуха, по твердому мнению сказителя, является черным намой. Нама узнал о черных намерениях молодого каана заиметь золотую чочойку, поэтому принял решение взять у Эрлика золотую пиалу, отдать ее душе Караты-каана и

посадить эту душу в пещере, поставив препятствие к ней: это семь верблюдов. семь женщин-рабынь и семерых девиц-песенниц. Но черный нама сам помогает рабу пройти эти препятствия и взять золотоую чашку-чочойку с тем, чтобы взамен взять душу молодого каана и душу его жены, что и случилось. «Только так», — заключил сказитель Н. К. Ялатов.

Таким образом, в сказке о золотой чочойке мы имеем много сведений о представлениях алтайцев, связанных с погребальным обрядом.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. **Кубарев В. Д.** Курганы Юстыда. — Новосибирск, 1991. — С. 145; Дьяконова В. П. Отражение погребального обряда тувинцев в фольклоре // Фольклор и этнография. — Л., 1974. — С. 264.
2. Золотая чочойка // Танзаган — отец алтайцев. Алтайские сказки. Записали и пересказали по-русски Анна Гарф и Павел Кучияк. — М., 1978. — С. 127—131.
3. **Кубарев В. Д.** Курганы Юстыда... — С. 130.
4. **Руденко С. И.** Культура населения Центрального Алтая в скифское время. — М., Л., 1960. — С. 238.
5. **Бичурин Н. Я.** Собрания сочинений о народах, обитавших в Средней Азии, древние времена. — М., Л., 1950. — Ч. I. — С. 119.
6. **Руденко С. И.** Культура населения... — С. 223;
7. **Геродот.** История в девяти книгах. — Л., 1972. — С. 205.
8. **Кубарев В. Д.** Курганы Уландрыка. — Новосибирск, 1987. — С. 203—299 (Таблицы); его же. Курганы Юстыда. — Новосибирск, 1991. — С. 176—177 (Таблицы).

Майдурова И. А.

АЛТАЙСКАЯ ГОРНАЯ ДУМА В 1917—1918 гг.

В истории алтайского народа немало страниц, изучению которых в последнее десятилетие вновь уделяется повышенное внимание. Одной из них является деятельность Горной думы — органа местного самоуправления алтайцев в июле 1917—марте 1918 гг. и ее руководителя Г. И. Гуркина.

В данных тезисах речь пойдет лишь об одной из сторон этой деятельности: политических связях горнодумцев с существовавшими в то время властными структурами, а также общественными и политическими организациями.

Как известно, после февральской буржуазно-демократической революции в Горном Алтае, как и по стране в целом, установилось двоевластие. Органы правительственной системы на местах были представлены комиссарами Временного правительства; комитетами общественной безопасности; крестьянскими исполнительными комитетами, которые, по замыслам Временного правительства должны были стать до создания земств органами новой власти на местах; всевозможными объединениями буржуазии и т. д.

В систему власти рабочих и крестьян входили советы, которые стали возникать в Горном Алтае летом 1917 г.; профсоюзы; отряды Красной гвардии; политические партии, представлявшие интересы рабочих и крестьян, и т. д.

Перед Горной Думой стояла задача определить линию поведения и наладить контакты с многочисленными политическими структурами.

Пытаясь добиться утверждения решения съезда алтайцев (1—6 июля 1917 г.), создавших Горную думу, ее деятели установили тесные связи с губернским и уездным исполнительными комитетами, добивались этого утверждения Временным правительством.

Сохранилась рукопись телеграммы на имя председателя Временного комитета Государственной думы М. В. Родзянко, написанная Г. И. Гуркиным еще в марте 1917 г., в которой он выражал надежду, что обновленная Россия даст свободу алтайцами. Известны и другие телеграммы; обращения, письма, посланные Г. И. Гуркиным, членами Горной думы, на имя Г. Е. Львова, В. М. Чернова и других министров Временного Правительства.

В отличие от Временного правительства, которое не признало в 1917 г. выделение Горного Алтая в самостоятельную единицу, Алтайский губернский исполнительный комитет в заседании от 28 августа 1917 г. постановил: «1) Решение съезда об организации Алтайской горной думы утвердить и 2) возбудить ходатайство перед Временным правительством о предоставлении Горной думе прав уездной земской единицы, поручив выработку текста и мотивов ходатайства члену комитета С. С. Борисову»[1]. Как известно, С. С. Борисов представлял интересы Думы в губернском исполнительном комитете.

Гораздо сложнее складывались отношения у Горной думы с уездными земскими учреждениями, выбранными на территории Горного Алтая осенью 1917 г. и получившими функции органов местной власти.

22 ноября 1917 г. в Бийске состоялось первое чрезвычайное земское собрание, на котором, в частности, был заслушан доклад секретаря Алтайской горной думы П. И. Вильдгрубе о предоставлении алтайцам права образовать особый Горно-Алтайский уезд. Земское собрание отложило вопрос об определении границ уезда до получения результатов опроса населения заинтересованных волостей. 30 ноября при выборах членов Бийской уездной земской управы Г. И. Гуркин попал в ее состав, он же, а также член Горной думы Д. М. Тобоков были выбраны гласными в губернское земское собрание.

Определив границы уезда, Горная дума в первой половине января 1918 г. вновь поставила этот

вопрос перед уездным земским собранием и вновь получила отказ. В знак протеста С. С. Борисов и А. Кульджин сложили с себя полномочия гласных уездного земства, а Г. И. Гуркин — обязанности члена Бийской уездной земской управы и гласного уездного земства.

После этого произошла переориентация Думы на советы. Разумеется, связи с советами поддерживались сразу же после их создания в Горном Алтае. Так, в начале августа 1917 г. Горная дума делегировала в исполнительный комитет Бийского совета рабочих, крестьянских и солдатских депутатов Д. М. Тобокова и Н. Я. Никифорова. В декабре 1917 г. она выразила желание принять на себя организацию сельских советов крестьянских депутатов в уезде. Бийский уездный исполком совета приветствовал это решение и оказал помощь необходимой литературой.

12 января 1918 г. в исполнительный комитет Бийского совета вновь было направлено письмо, в котором речь шла об отказе собрания земских гласных Бийского уезда решить вопрос о границах вновь образуемого Горно-Алтайского уезда. В письме говорилось, что теперь «...ощущается полная необходимость организации на местах советов инородческих и крестьянских депутатов. Алтайская горная дума, учитывая неотложность этой организации, просит Бийский совдеп срочно дать ей письменные указания и руководства для немедленного соорганизованя на местах упомянутых совдепов, которую она намерена провести через своих инструкторов в надежде, что Совдеп не откажет Думе в своем товарищеском содействии»[2].

Для выполнения этой задачи Горная дума командировала Г. И. Гуркина, В. К. Манеева, В. К. Тюкина, П. М. Кучинского и просила Бийский совет снабдить их соответствующими мандатами.

В январе 1918 г. вопрос об образовании Горно-Алтайского уезда Дума ставила на губернском съезде Совета крестьянских депутатов. Делегируя на съезд В. К. Тюкина, она в наказе обосновывала необходимость такого выделения.

Не дождавшись решения вопроса о самоопределении ни от органов Временного правительства, ни от захвативших в октябре власть советов, горнодумцы в марте 1918 г. на очередном съезде объявили о создании самостоятельного уезда и передали свои функции вновь созданной Каракорум-Алтайской окружной управе.

Если говорить о партийных симпатиях Горной думы, то прежде всего необходимо назвать областников и партию социалистов-революционеров. Представители Думы приняли активное участие в конференциях и съездах, проведенных областниками в 1917—1918 гг., вошли в состав всех органов, созданных на этих форумах.

Так, на августовской конференции 1917 г. делегаты от Горной думы заявили себя сторонниками федеративного устройства России. А. И. Побызаков вошел в состав Сибирского организационного комитета, поставившего своей целью подготовить общесибирский областной съезд.

На сибирском областном съезде, состоявшемся в октябре 1917 г. в г. Томске, Алтайскую горную думу представляли В. Т. Тибер-Петров, С. С. Борисов, М. Б. Шатилов. На съезде был выбран Сибирский областной совет, в состав которого вошел С. С. Борисов.

Затем интересы Горной думы во Временном сибирском областном совете после чрезвычайного общесибирского съезда (декабрь 1917 г.), на котором присутствовали Г. М. Токмашев, В. Т. Тибер-Петров, Г. И. Гуркин, С. С. Борисов, представляли В. Т. Тибер-Петров (финансово-экономический совет), Г. М. Токмашев, затем сменивший его С. С. Борисов (национальный совет).

Политические симпатии к партии социалистов-революционеров выразились прежде всего в том, что при выборах в Учредительное собрание Горная дума призывала население уезда голосовать за список этой партии и, в частности, за М. Б. Шатилова, который должен был представлять интересы Думы в этом органе. С целью определения кандидатов при выборах в Учредительное собрание Алтайская горная дума командировала своих пред-

ставителей Л. А. Канзычакова, Г. М. Токмашева и И. А. Евсенина на конференцию эсеров в г. Барнаул в августе 1917 г.

В поздравлении, направленном Горной Думой М. Б. Шатилову в связи с победой на выборах говорилось: «Горная дума от лица всего населения Горного Алтая вообще и инородчества Алтая в частности, посылая Вам свои искренние и горячие благопожелания вместе с тем глубоко уверена, что Вы как представитель партии социалистов-революционеров будете стойко держаться на платформе программы этой партии и блюдя интересы возлагающего на Вас надежды населения Горного Алтая, оправдаете то доверие, которое мы Вас настоящим имеем честь засвидетельствовать»[3].

Следует отметить, что в тезисах названа лишь часть политических структур и организаций, с которыми Алтайская горная дума активно сотрудничала в 1917—1918 гг. Постоянные контакты поддерживались ей также с земельными и продовольственными комитетами, некоторыми национальными комитетами, созданными в стране в этот период, культурно-просветительными и другими учреждениями и организациями.

Мукаева Л. П.

Г. ФОН ГЕЛЬМЕРСЕН — ИССЛЕДОВАТЕЛЬ ГОРНОГО АЛТАЯ

Одним из известных путешественников, побывавших на территории Горного Алтая в XIX в., был сподвижник немецкого ученого А. Гумбольдта геолог Г. фон Гельмерсен, предпринявший в 1834 г. большое путешествие по алтайским горам по поручению министра финансов Е. Ф. Канкрина, заинтересованного в геологическом изучении горных районов страны с целью открытия запасов золота,

---

1. ГААК, ф. 233, оп. 5, д. 9, л. 27.
2. ГААК, ф. 239, оп. 1, д. 37а; л. 17.
3. Там же, д. 24, л. 20.

в котором нуждалась финансовая система России.

Основной задачей поездки Г. фон Гельмерсена было посещение Телецкого озера. Ученый, как и все остальные исследователи, посещавшие этот край, нашел всемерную поддержку у горной администрации Алтайского округа, являвшегося составной частью обширного хозяйства императорского Кабинета. Начальник алтайских горных заводов, бывший к тому же томским губернатором, Е. П. Ковалевский снабдил именитого геолога всем необходимым: снаряжением, картами, проводниками из казаков.

Телецкое озеро, на берега которого отправился Г. фон Гельмерсен, с XVII в. постоянно посещали казаки, рудоискатели, охотники, но географическая и историческая наука к началу прошлого столетия имела о нем мало сведений. Так, на карте Алтая, составленной в 1816 г. алтайским картографом Панснером, были обозначены лишь западный рукав и западный берег озера. Только со второй четверти XIX в. Телецкое озеро стало объектом серьезного изучения со стороны естествоиспытателей и геологов. За 8 лет до Г. фон Гельмерсена, в 1826 г. в этих местах побывал участник экспедиции российского ученого-ботаника, профессора Дерптского университета К. Ф. Ледебура, естествоиспытатель А. А. Бунге. Он первый из исследователей посетил и описал Телецкое озеро и рр. Башкаус и Чулышман.

Маршрут путешествия Г. фон Гельмерсена пролегал от г. Бийска до озера вверх по течению р. Бии, причем значительная часть пути была пройдена верхом на конях. Основные итоги путешествия были изложены ученым в его фундаментальном сочинении, изданном за границей на немецком языке в 1848 г. и в журнальной статье: «Телецкое озеро и телеуты». (1)

Труды ученого дают сведения о хозяйственном освоении северо-восточной части Горного Алтая, состояния русско-алтайской торговли. Отмечая малолюдность прителецкого края и отсутствие здесь дорог, Г. фон Гельмерсен первый обратил внимание на то, что Телецкое озеро является водным пу-

тем сообщения между казаками Бикатунской линии и северными алтайцами, наладившими взаимовыгодную меновую торговлю. Казаки на порох, свинец, что впрочем запрещалось Кабинетом, и на другие товары выменивали меха диких зверей, в изобилии водившихся в прителецкой черневой тайге. Русско-алтайская меновая торговля являлась важнейшим стимулом для развития табаководства в г. Бийске и в поселениях казачьей линии. (2)

Большой исторический интерес представляют данные исследователя о попытках западно-сибирского генерал-губернатора П. М. Капцевича в 20-х гг. XIX в. промышленного освоения богатейших рыбных ресурсов Телецкого озера силами казаков. Но постоянный промысловый лов телецкой рыбы, в частности селедки, наладить не удалось, поскольку у казаков необходимости в озерной рыбе при изобилии ее в р. Бии не было. (3)

Научные работы Г. фон Гельмерсена содержат ценный материал по этнической истории и бытовой культуре северных алтайцев, которых исследователь в соответствии с этнической терминологией того времени называл черневыми татарами и телеутами. Отмечая, что все жители озера говорят на тюркском языке с некоторою примесью монгольских слов, Г. фон Гельмерсен обратил внимание на то, что внешний облик телецких обитателей резко отличается от их соседей. По мнению ученого, местные жители внешне, в очертаниях лиц, и во многих деталях быта схожи с финнами, причем, чем дальше к северу от озера, тем сильнее было сходство с финнами. Что касается южных обитателей озера, то их исследователь считал смешанными потомками тюрков, монголов и самоедов. (4)

Главными хозяйственными занятиями населения Телецкого озера, как выяснил ученый, были охота на диких зверей, рыбная ловля, кроме этого, этнические группы северных алтайцев в различной степени занимались скотоводством и хлебопашеством. Продуктами охоты местные жители платили ясак в императорский Кабинет. Обитатели р. Бии, по наблюдениям исследователей, были искусными рыбаками. Из домашних животных северные ал-

тайцы предпочитали разводить лошадей, рогатого скота держали мало.

Отметив сходство в хозяйственной жизни всех обитателей исследуемой местности, Г. фон Гельмерсен обратил внимание и на различия между северными и южными жителями озера, и населением р. Бии. Если южные обитатели озера проявляли склонность к кочевой жизни, то остальные предпочитали оседлую жизнь. По данным ученого, чем севернее проживало население, тем больше оно проявляло склонность к оседлости. По мнению исследователя это объяснялось усилением финского компонента. «Черневые татары», как свидетельствует Г. фон Гельмерсен, проживали в небольших разбросанных деревушках, построенных без всякого плана. Деревянные дома «татар», живущих по р. Бии «сходствуют с жилищами обитателей Новой Финляндии, Ладожского озера, мордвы, чувашей». (5)

Г. фон Гельмерсен считал телецких жителей, особенно северной части озера и р. Бии, коренными обитателями края, которые в 30-х гг. XVIII в. «совершенно обезопасенные от нападения калмыков возвратились в древнее их отечество, а именно в страны, прилежащие к Телецкому озеру, Оби, Томи и Бии». (6)

ПРИМЕЧАНИЯ

1. **Г. фон Гельмерсен.** Телецкое озеро и телеуты // Горный журнал. — 1840. Ч. 1. Кн. 1. — С. 41—61. Кн. 11. — С. 239—261.; Ч. 11, Кн. IV. — С. 17—57.
2. Там же, С. 45, 245.
3. Там же, С. 47.
4. Там же, Ч. 11, Кн. IV. — С. 50.
5. Там же, С. 26.
6. Там же, С. 54.

Иркитова А. А.

О ПРОБЛЕМЕ КАДРОВ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

Война вызвала значительные социальные сдвиги в структуре населения. Они обусловились следующими четырьмя основными факторами: массовая мобилизация, широкое и повсеместное перемещение сельского населения на работу в промышленность, внутрипромышленное перераспределение рабочей силы и эвакуация, реэвакуация населения из европейских районов страны. Все это, естественно, создало определенные проблемы с кадрами как в сельском хозяйстве, так и в промышленности.

В первые шесть месяцев войны в действующую армию были призваны до 30% квалифицированных рабочих, в соседней Хакасии — 48%. Высокий процент убыли рабочих в национальных районах Сибири был связан с отсутствием здесь промышленности, выпускавшей оборонную продукцию, кадры которой имели прочную бронь. Обеспеченность рабочей силой по предприятиям области в 1942 г. была: по системе многопромсоюза — на 77,8%, облместпрома — на 70%, облпищепрома — всего лишь на 42,3%. Кроме того, область делилась своими трудовыми ресурсами с сопредельными районами. 13 февраля 1942 г. был принят Указ Президиума Верховного Совета СССР о мобилизации трудоспособного городского населения для работ на предприятиях оборонной промышленности и стройках. Мобилизации подлежали мужчины в возрасте от 16 до 58 лет и женщины от 16 до 45 лет, не занятые общественно полезным трудом. За первые 2 года войны из области было отправлено 2,6 тыс. человек. К концу 1945 г. среднегодовая численность рабочих упала до 3,4 тыс. Выход из такого тяжелого положения был один: перебрасывать рабочую силу из села. Проводился своеобразный обмен, при котором город направлял в деревню сезонных рабочих, взамен же требовал постоянных, согласно обязательной мобилизации сельского трудоспособного населения для работы в промышлен-

ности. Определенную роль в пополнении трудовых ресурсов автономной области сыграло эвакуированное население. Прибыло около 5 тыс. человек, из них 2 тыс. — рабочие высокой квалификации.

Наблюдалась и такая тенденция: некоторая часть рабочих добровольно переходила с кожевенных, овчинных, шорных, швейных предприятий на работу в деревне или на оборонные заводы Алтайского края. Главные причины ухода — тяжелый, слабомеханизированный труд, ограниченная возможность получения квалификации и относительно низкий уровень заработной платы, а также более низкие нормы продовольственного снабжения их по карточной системе, полное отсутствие подсобных хозяйств, сложности с жильем. Многие предприятия в этих условиях активно использовали труд надомников.

Постоянный отток рабочей силы из села создавал проблему с кадрами в колхозах. Численность колхозников сокращалась непрерывно вплоть до 1945 г. По Западной Сибири уменьшение это составило на весь период войны почти 1 млн. человек. Количество трудоспособных колхозников области за первые шесть месяцев войны сократилось на 20%, в 1943 г. — на 40%. А в 1944 г. от общего числа трудоспособных колхозников женщины составляли 84%. Даже в отношении председателей колхозов система бронирования была очень ограниченной. В 1944 г. 17% председателей колхозов области были женщины. Из механизаторов бронировались лишь наиболее квалифицированные, да и то чаще всего на короткий срок, в самые напряженные периоды сельскохозяйственных кампаний. В Алтайском крае механизаторы получили отсрочку до 1 апреля 1943 г.

Согласно постановлению СНК СССР от 17.04.1942 г. «О порядке мобилизации на сельскохозяйственные работы в колхозы, совхозы и МТС трудоспособного населения городов и сельской местности» осуществлялась отправка горожан на работу в колхозы. Мобилизации подлежали мужчины и женщины от 14 до 55 лет, а также учащиеся не-

полных и средних школ. Было установлено, что каждый мобилизованный на уборку урожая должен выработать 40—50 трудодней в колхозах и 50—60 дневных норм в совхозах, а для учащихся — 20—30 трудодней. Таким образом государство пыталось компенсировать утечку трудовых ресурсов из села в промышленность и на фронт.

За весь период войны в области было мобилизовано на фронт около 38 тыс. человек, т. е. более 23% населения. Из этого количества более 9% не вернулось. Отток мужчин рабочего возраста, их гибель на фронтах обусловили изменения половозрастного состава населения, создали острейшие проблемы с кадрами во всех отраслях народного хозяйства. Это, в свою очередь, повлияло на развитие хозяйства области, на рост ее производительных сил, качественный и количественный состав трудовых ресурсов.

Тарбанакова С.

РАЗВИТИЕ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТРАДИЦИЙ В НАЦИОНАЛЬНЫХ ТЕАТРАХ ЮЖНОЙ СИБИРИ

Фольклор играл важную роль в формировании и развитии театрального искусства народов Южной Сибири. Он являлся художественной историей народа и формой выражения народного мироощущения и отражал вековые мечты и стремления людей, их духовный опыт. В героическом эпосе, сказках, мифах, легендах, песнях, пословицах и поговорках выражены особенности национального характера, особенности жизни народа.

Обращение театра как вновь созданной духовной структуры к фольклору, как неисчерпаемому источнику народной мудрости, художественного вдохновения на всех этапах развития вполне закономерно.

Каждому этапу развития театрального искусства соответствует определенный уровень освоения фольклора. И зарождение, и становление национальных театров Южной Сибири происходило с использованием богатейшего народного творчества и активного воздействия русской театральной культуры.

Фольклор народов Южной Сибири оказал значительное влияние (как прямое, так и опосредованное) на формирование театрального искусства. Он воздействовал на развитие актерского мастерства и драматургии, на структуру спектаклей. Поэтическая, эпическая и игровая традиции в соединении со сценическим реализмом русского театра определяли пути развития театрального искусства этих народов.

Большое влияние фольклорных традиций проявилось в спектаклях исторической и военно-патриотической тематики. В них последовательно, в разнообразных художественных формах развива-

лись героические мотивы эпоса, проявлялись принципы художественного осмысления исторических, военных и жизненных явлений в соотношении с фольклорным мироощущением.

Первые постановки в конце 30-х годов национальных пьес историко-революционной тематики: алтайской «Чейнеш» П. Кучияка, хакасской «Акун» М. Кокова, рассказывающих о переломных моментах в истории своих народов; гражданской войне 1919—1922 гг.; тувинской «Хайыраан-бот» В. Кок-оола, повествующие о трагической судьбе женщины в дореволюционной Туве, имели непосредственную связь с героическим эпосом. Это проявилось и в самобытной образности речи — для создания убедительных характеров своих героев драматурги П. Кучияк, М. Коков, В. Кок-оол широко использовали устное народное творчество: пословицы, поговорки, сказки, яркие сравнения и в четкой определенности характеров, открытости конфликтов. Героини и герои этих спектаклей представали как борцы против любых форм угнетения. Как видим, новый героический характер раскрывался в тесной связи с образным строем фольклора, в частности, героического эпоса, где герой — борец, освободитель угнетенных. Актерские работы О. Сариной, сыгравшей Чейнеш, К. Мунзук, создавшей образ Кара в «Чайыраан-боте» В. Кок-оола, А. Шурышева — Акун, Е. Начиновой — Анны в «Акуне» М. Кокова, отражали процесс создания героического образа, сочетавшего жизненно-конкретное и романтически-возвышенное на основе традиции народного исполнения. Эмоционально насыщенная игра актеров отличалась искренностью, ярким драматизмом, проникновенным лиризмом и в то же время, жизненной достоверностью. Эти спектакли были насыщены элементами фольклора, в них начался процесс формирования актерского искусства.

Фольклорная образность широко использовалась в 40-х годах в спектаклях военной тематики, таких как «Русские люди» К. Симонова, «Нашествие» Л. Леонова, «Молодая гвардия» А. Фадеева, поставленных в тувинском театре, «Краснодонцы»,

«Стальные сердца»; «Кровь за кровь», «Месть»; «Я — сын хакасского народа» А. Топанова воплощенных на хакасской сцене. «Два гвардейца» П. Кучияка, «Санаш» Ч. Енчинова; «Евдокия Ивановна» И. Чекина, сыгранных алтайскими актерами. В спектаклях, рассказывающих о Великой Отечественной войне, ярко проявилось народно-поэтическое мышление, выразившееся в отрицательном отношении к антигуманной природе войны, а также проявившиеся черты героического эпоса, а именно, воспевание героизма и патриотизма, наделение героев особыми достоинствами, преувеличение их сил и мощи. Игре актеров в этих спектаклях была присуща особая манера исполнения, отличающаяся ярким драматизмом, повышенной эмоциональностью, раскрытием героев в остро-драматических, экстремальных ситуациях, крупных конфликтах и столкновениях.

В годы войны в алтайском и хакасском театрах начинается сценическое воплощение фольклорных сюжетов. На сцене алтайского театра ставятся: сказка «Три девушки» П. Кучияка, Н. Улагашева, героический эпос «Темир-Санаа» Ч. Енчинова, на хакасской сцене идет «Одураченный Хорхло» А. Топанова и Н. Зингеровского. Фольклорные сюжеты вызывают ассоциации с реальной действительностью. Добро и зло, свет и тень — два рода традиционной народно-поэтической образности, заложены в художественном строе этих спектаклей. Два разных мира — светлый и добрый, злой и темный, олицетворяемых героями спектаклей раскрываются в сказочно-фантастических образах. Светлый и добрый мир воплощается в образах: волшебницы Кумдузак — А. Алтарыкова в спектакле «Три девушки» П. Кучияка и Н. Улагашева, Темир-Санаа — П. Кучияк, Ожена — А. Топанов в «Одураченном Хорхло» А. Топанова и Н. Зингеровского, имеющих возвышенный, легендарный характер. Злой и темный мир заключен в людоеде Дельбегене — П. Кучияк, хане Тойбоне — В. Куйрукова, Хорхло — Н. Кокова, характер которых выражен в сатирически-гротесковых красках.

В 50-е годы в спектаклях историко-героической

тематики: тувинском «Осуществленная мечта» С. Тока, хакасском «Всходы» М. Кильчичакова, которые по жанру являются народными драмами, проявляются черты эпической традиции фольклора — монументально-обогащенная форма, эпическое изучение.

В 60-е — 70-е годы в национальных театрах спектакли исторической и военно-патриотической тематики знаменуют качественно новый этап развития театрального искусства. Он обусловлен возросшей профессиональной зрелостью театра, обогащением образного мышления, накоплением театрального опыта. В эти годы происходит переосмысливание духовного наследия, возникает интерес к своему историческому прошлому. Театр в эти годы ищет новые художественные формы, отвечающие новому уровню эстетических потребностей. Связь с эпической, поэтической, героической традицией фольклора приобретает все более глубокий характер. В тувинском спектакле «Самбажик» В. Кокоола, рассказывающем о восстании в XIX в. 60-ти богатырей против феодалов, в хакасском спектакле «Айдон» С. Чаркова, повествующем о предреволюционных событиях в Хакасии, ярко проявляется воздействие опыта народного творчества. В них, как и в героическом эпосе, есть глубокое внимание к судьбе главного героя, которая неразрывно связана с судьбой народа. В этих спектаклях создается целостный образ эпохи, времени как через общее решение спектакля, так и через актерскую разработку отдельных ролей. Тема социального пробуждения раскрывается через характеры главных героев — Самбажика, Айдона.

Для спектаклей «Самбажик» и «Айдон» характерно плодотворное освоение фольклорных и современных форм изображения судеб героя, народа. Герои проверяются ситуациями различной степени напряжения. Одна из идей спектаклей заключается в том, что в критические моменты человек не просто раскрывает свои нравственные принципы, но и убеждается в правильности выбора жизненной позиции.

Связь этих спектаклей с природой народных

традиций выразилась в динамическом развитии действия, в мастерстве владения словом, в эпическом масштабе изображаемых событий и характеров.

В современный период в театральном искусстве народов Южной Сибири продолжается интенсивное освоение и развитие фольклорных традиций.

Катынова С.

ЧЕЛОВЕК — МЕРА ВСЕХ ВЕЩЕЙ. О ПОЭМЕ «ОДИНОКИЙ ДОМ СРЕДИ БЕЛЫХ СНЕГОВ» БОРИСА УКАЧИНА

В современной алтайской литературе одним из тех поэтов, кто развивает и обогащает жанр поэмы и в немалой мере определяет дальнейшие пути его развития является Б. Укачин.

Борис Укачин — большой самобытный поэт, талант которого формировался на основе сложного взаимодействия литературных и фольклорных традиций. Укачину присуща прежде всего органическая народность творчества, ощущение себя частицей народа, высокая простота, естественность поэтического языка.

Еще в 60-е годы критик А. Макаров в резенции на первый московский сборник стихов поэта «Ветка горного кедра» (1966) раскрыл главное в творчестве Б. Укачина: «Определяющей чертой его личного дара является способность говорить о высоком и нравственном не общими понятиями, а живыми образами, чувствуя и понимая драматизм жизни, любить эту жизнь в ее движении, в неистощимой ее красоте».

Другой критик В. Дементьев уже в 80-е годы писал о поэте следующее: «Как художник, он пристрастен к одной теме, к одной лишающей сна и покоя, творческой задаче — показать свою родину, дать представление о Горном Алтае, объяснить через свою землю самого себя, познать себя, а через свое «я» — и жизнь своих земляков, их судьбу. Как писатель, Б. Укачин выступает в разных жанрах — от повестей и сборников стихов, от поэм и рассказов до публицистических заметок, воспоминаний и критических статей».

В этих сценках, несмотря на то, что их разделяет два десятилетия, мы видим, что Укачин как поэт остался верен своим истокам, стремлениям

принести пользу своему народу, обогатить литературу новыми окрытиями.

Сегодня Укачин автор нескольких интересных поэм. Его постоянное глубокое внимание к нравственным проблемам, интерес к народной жизни придают его поэмам особую тональность, теплые эмоциональные краски.

Заметным явлением в творчестве Б. Укачина стала поэма «Одинокий дом среди белых снегов» (1973—1975). Поэму «Одинокий дом..» отличает прежде всего озабоченность состоянием мира и человека, «высота точки наблюдения» и глубина осмысления важнейших вопросов времени. В поэме центром внимания автора становится повседневная жизнь семьи чабана Эзенова Jымана с ее разными противоречивыми человеческими стремлениями и переживаниями, с ее радостями и бедами, мечтами и разочарованиями. В событиях повседневной жизни, в обычных поступках и чувствах своих героев поэт различает то, что он считает истинным, соответствующим призванию, достоинству человека и ненастоящее, ложное, чуждое его социальной природе, его духовным возможностям.

Авторская мысль берет начало в далекой чабанской стоянке, она возникает из чувства кровной причастности к ее нелегкой жизни. И как бы далеко не забирался поэт в своих размышлениях, поднимаясь до вопросов общенациональных и общечеловеческих, он непременно вновь и вновь обращается к «одинокому дому среди белых снегов», к его хозяевам. Сердцем соприкоснувшись с думами и заботами своих героев, автор дальше продолжает развивать их мысли, приходя к раздумьям о чести и достоинстве человеческой жизни. Конкретная судьба алтайского чабана, проводящего дни в трудовых заботах, мечтах о детях вырастает в поэме до олицетворения жизни в философском смысле этого слова, находящего свою оправданность в том, чтобы разделить радость с людьми.

Поэма открывается главой «Знакомство», представляющей собой своеобразный пролог, где в традиционной для алтайцев манере общения автор начинает свое знакомство с героями поэмы.

Эзенов Jыман и его жена Чачак — чабаны. Заняты они этим трудом вот уже более тридцати лет, вырастили и воспитали двенадцать детей.

Герой поэмы предстает как человек глубокого и доброго ума, способный воспринять боль и страдания мира, понять и простить ближнего. Эзенов Jыман относится к тому поколению, чья юность совпала с войной. Юноша, мечтавший стать учителем, стал солдатом. Война, которая несет с собой все нечеловеческое, не прошла мимо героя, провела его своими нелегкими дорогами. 11 дней в плену у врага стали вехой духовного возмужания героя. Вчитываясь в дневниковые записи героя, мы ощущаем как сливаются в жизни одного человека мысли с большим, преходящее с вечным.

Воплощением женской сути в поэме является образ женщины-матери Чачак. Поэт взволнованно и искренне говорит о высоком чувстве ответственности за прочность семьи, за воспитание детей. Поэт, погружая нас в мир тревог, забот и надежд женщины-матери, убедительно показывает, каким неисчерпаемым запасом прочности обладает характер, взращенный условиями нелегкой народной жизни. В ее характере обретают живительную силу искони присущие народу качества. Честь, долг, справедливость, поэтичность, красота — эти вроде бы ни на каких весах не взвешиваемые понятия стали той силой, которая дала ей выстоять все жизненные невзгоды и оставаться женщиной.

Образ Чачак ярко индивидуален. Ее речь то серьезна, то озорна, в ней есть место и думе, и шутке — всему спектру человеческих эмоций. Все это в поэме представлено с соблюдением такта и меры.

Используя образы и мотивы народных песен и пословиц, в качестве «лирической струи» в сюжете поэмы, автор добивается большой смысловой емкости образов, показывает вековечность народной морали, стремлений, чаяний и мировосприятия.

«Одинокий дом среди белых снегов» представляет собой новое жанровое образование в алтайской поэзии. Попытка создания необычайной фор-

мы выразилась прежде всего во включении в стихотворное произведение прозаических фрагментов — дневниковых записей героя и публицистических выдержек из разных газет. Кроме того, поэма искусно сложена из разных глав. В нее входят устные рассказы героев, письма, размышления самого автора, составляющие целые главы народные песни, пословицы и поговорки.

Следует отметить, что в поэме 70-х годов, взаимопроникновение поэзии и прозы, монтажность структуры, отражающие динамику жанра, динамику художественного мышления, было приметным явлением. Черпая свое вдохновение в глубинах народного поэтического слова, Укачин остро чувствовал, что время требует уже не просто верности национальной поэтической традиции, но и значительного расширения сферы национальной поэзии, обогащения ее лучшими завоеваниями современной литературы.

Тыбыкова А. Т.

ПРОБЛЕМЫ АЛТАЙСКОГО ЯЗЫКА

Создание мощного государства с предполагающимся слиянием языков и наций привело к деградации национальных языков и отмиранию культурной и исторической памяти целых народов. Язык — одна из первейших предпосылок существования любой нации как исторического субъекта.

Язык как могучее средство общения, как форма национальной культуры всегда играл и играет первостепенную роль в жизни общества, и поэтому общество никогда не может относиться безразлично к тому, в каком состоянии находится язык и в каком направлении он развивается.

Алтайский язык среди тюркских языков занимает особое место. В нем сохранились элементы древнетюркских языков, а также компоненты языков новейшей эпохи. Наличие древнетюркских языков в современном алтайском языке свидетельствует о большой древности истории алтайцев, в процессе которой формировался их этнический состав.

В древнетюркскую эпоху предки современных алтайцев входили отчасти в состав древних киргизов (южные алтайцы), а отчасти в состав уйгурских и огузских племен (северные алтайцы). По исследованиям ученых (Ф. Е. Корш, В. В. Радлов, Н. А. Баскаков и др.) некоторые фонетические особенности языка северных алтайцев объяснялись связями с восточнофинскими или угро-самоедскими языками.

Современные южные алтайцы этнически произошли в результате длительного и сложного исторического процесса, в результате дробления и расхождения, смешивания и скрещивания различных, преимущественно тюркоязычных, кыпчакских по языку, племен.

Следы общности языка алтайцев с языком енисейско-орхонских и уйгурских памятников можно обнаружить при анализе некоторых явлений, сохранившихся в фонетической структуре, грамматическом строе и словарном составе современного алтайского языка. Из тюркских языков алтайский, киргизский языки сохранили древнюю систему вокализма, состоящего из восьми парных гласных и закон огубления. В отношении озвончения глухих согласных в интервокальной позиции алтайский язык сближается также с древнетюркскими языками (древнеуйгурским, древнеогузским).

При всех многочисленных скрещиваниях разноязычных элементов южноалтайский тюркский язык выступил консолидирующим элементом. Н. М. Ядринцев в своей работе «Сибирские инородцы», изданной в СБб-ге в 1891 г. отмечает, что южные алтайские племена носят различные названия по местностям: телесы, теленгиты, алтайские калмыки, элюты и чуйские теленгиты... Собственно алтайские калмыки (собственно алтайские племена), несмотря на различные названия, имеют много общего и могут быть названы «горными кочевниками»[1]. Исследователи Л. П. Потапов, Л. И. Шерстова считают, что в формировании этих племен принял участие монгольский элемент. В частности, Шерстова Л. И. в своей кандидатской диссертации «Алтай-кижи в конце XIX — начале XX вв.» выдвигает гипотезу о том, что алтай-кижи представляет собой новую этническую общность, начало формирования которой положило смешение в середине XVIII в. ойратских пришельцев с местными теленгитами[2]. Исследования ак. В. В. Радлова, материал алтайского языка показывают, что монгольского влияния не было на все уровни языка, язык обогащен лишь в лексическом отношении. Наши историки Н. В. Екеев, Г. П. Самаев к проблеме о разделении алтайцев в XVII—XIX вв. на множество разрозненных этнических групп подходят с новых позиций. Г. П. Самаев пишет, «что касается южных алтайцев, то расчленение их на телеутов, тау-телеутов, алтай-кижи, теленгитов и телесов является необос-

нованным. В прошлом столетии носители этнонима «алтай» не составляли отдельного этноса. Они представляли собой часть теленгитов, назвавшихся алтай-теленгитами, или «алтай-теленгит-кижи» (дословно «алтай-теленгитские люди»). Нередко употребляется усеченный вариант просто «алтай»... Алтай-кижи представляет собой усеченный вариант наименования «алтай-теленгит-кижи»[3].

Теленгиты в XVII—XVIII вв. подразделялись на несколько обособившихся территориальных групп. Равнинные районы Алтая и часть территории современных Новосибирской и Кемеровской областей занимали ак-теленгиты (белые теленгиты), именуемые в русских архивных источниках теленгутами, белыми калмыками или телеутами. Язык южных алтайцев, по количеству проживающих других алтайских племен, принят в основу литературного языка в 1922 г., когда было создано алтайское автономное образование.

Краткий исторический ракурс был дан нами для того, чтобы пересмотреть наши взгляды на диалектную систему алтайского языка. Современная ситуация в алтайском языке совсем иная, чем 30—40 лет тому назад. Нам кажется, настала пора всем ученым-филологам критически проанализировать давно сложившиеся представления о диалектах алтайского языка.

В научной литературе до сего времени идет деление алтайского языка на две группы, состоящие из 6 диалектов: южную (алтай-кижи, теленгит, телеут) и северную (туба, куманды, чалканду). Впервые деление наречий алтайских племен на группы и подгруппы было введено миссионерами. Этой же классификации деления впоследствии придерживались Н. П. Дыренкова, Н. А. Баскаков и другие. В середине XIX в. до 50—60-х годов XX в. это деление соответствовало реальной действительности, но в данный момент быстротечное время вносит свои коррективы, языковая ситуация у носителей разных наречий, диалектов и говоров оказалась совершенно в иной сфере, поэтому нужен новый подход к этой проблеме.

Во многих случаях в практике трактовки и

классификации локальных языковых разновидностей наблюдается неоднозначное решение вопроса, являются ли языковые разновидности того или иного ареала: а) самостоятельными, близкородственными; б) диалектами какого-либо единого языка; в) диалектами, составляющими «переходную зону».

Обычно при классификации языковых разновидностей, составляющих такого типа ареалы, возникает целый ряд проблем, которые решаются различными способами в зависимости от конкретных установок. С одной стороны, учитываются факторы объективной данности — внутрилингвистической (структурное сходство или несходство, близкое или отдаленное родство этих единиц), так и функциональной и экстралингвистической (вхождение данного языка, наречий в одно или не одно государственное объединение).

Выделение бесписьменных отдельных локальных единиц в качестве самостоятельных языков или диалектов, подчиненных какой-то более обобщенной системе, следует искать в следующих критериях: а) взаимопонятности и взаимной лингвистической близости; б) наличие объединяющего их общего литературного языка или иной диалектной нормы, т. е. койне; в) единства этноса и сознания этого единства носителями локальных языковых разновидностей.

Учитывая внешние и внутренние факторы развития алтайского языка и его диалектной системы, нужно очень серьезно подойти к решению этих сложных проблем.

Лингвистические данные свидетельствуют о том, что алтайский литературный язык, возникший на базе наречий представителей южной части Алтая становится общенародным языком. Исходя из этого, следует пересмотреть традиционное деление алтайского языка на диалекты.

Становление и стабилизация единых лексических, фонетических и грамматических норм являлись необходимой предпосылкой дальнейшего развития алтайского языка. Они создали условия для постепенной унификации диалектных разновидно-

стей под возрастающим влиянием нормализованного литературного языка, который благодаря сети школ, росту алтайской художественной литературы, прессы проникает во все сферы общения и выдвигает существенные сдвиги в развитии общенародного языка, в нивелировке его диалектов и говоров.

Материалы экспедиций показывают, что деление языка представителей южных райнов на диалекты алтай-кижи и теленгитский — это искусственное расчленение общенародного языка. Язык жителей Кош-Агачского и Улаганского районов вместе с представителями центральных районов (Онгудайского, Усть-Канского, Шебалинского, Усть-Коксинского и Эликманарского районов) составляет единую систему на всех языковых уровнях. Они отличаются друг от друга как говоры общенародного языка. Если имеются фонетические особенности в речи жителей тех или иных районов — это естественный процесс развития самого языка. Кто будет отрицать мелодичность звуков в речи жителей Улаганского района, а те же представители теленгитского диалекта в Кош-Агачском районе не имеют каких-либо фонетических особенностей. Древние пласты лексики алтайского языка, разнообразие вариантов в лексике можно найти в языке представителей именно этих двух районов: мајың — лак, тагуур — айаксалгыш, төрт серектӱ — четырехквадратный, челек — агаш кӱн; кыйкыл чай — сӱди, тузы ӱетпес чай и т. д.

Так называемые представители алтай-кижи в различных местах употребляют свои местные обозначения —это свидетельствует о богатстве словарного состава общенародного алтайского языка: таар — сумал, кылбыш — тамана — чолбык; обозначение земляники: јер — јӥлек (в Усть-Канском районе) кайынгат (в Шишикмане) бӧшкӧдӧн (в Куюсе). Например, разные аффиксальные оформления слов встречаются в речи жителей одного и того же района, например: у жителей с. Козуль своеобразная аффиксальная форма орудного падежа (нан), в 20 км находится с. Яконур

в их речи этих падежных особенностей уже нет — все они представители одного Усть-Канского района.

В южной группе третьим диалектом считается телеутский диалект. Носители телеутского диалекта, как указано в научных работах по лингвистике. в Горном Алтае проживают в Шебалинском районе в селах Мыйту, Улус-Черга. В настоящее время белых теленгитов, т. е. телеутов в указанных селах нет, многие из них выехали в южные районы (их потомки Саруевы, Хабаровы, Тайлашевы, Яковлевы живут в Улите Онгудайского района) и в Горно-Алтайске. Телеуты как таковые растворились и перешли на алтайский литературный язык. Небольшая часть из них выехала в Кемеровскую область, к своим сородичам, проживающим по рр. Малый и Большой Бачат. Вопрос о судьбе актеленгитов (т. е. бачатских телеутов) Кемеровской области должен стоять очень остро. Наши экспедиционные материалы показывают, что язык бачатских телеутов мало отличается от языка представителей южных районов, за исключением аффикса орудно-совместного падежа, стяженных гласных форм — такие явления встречаются в бесписьменных языках; лексика всегда реагирует на все изменения жизни народа, она более подвижна, поэтому под влиянием русского языка телеуты вместо **бозу** говорят **тельник,** вместо **такаа** — **куриске**. Некоторые ученые, в частности, Г. Г. Фисакова, пытаются в статьях доказать наличие отдельного языка — бачатско-телеутского.

Географическая отдаленность бачатских телеутов от основной массы алтайцев привела к негативным последствиям. Все меньше и меньше остается носителей языка. С уходом из жизни старшего поколения усугубится эта тяжелая ситуация. Всем нам нужно помочь бачатским телеутам возродить их язык и культуру.

В научной литературе принято выделять северную группу диалектов алтайского языка (туба, куманды и чалканду). Н. А. Баскаков отмечает, что из трех диалектов больше всех подвергся влиянию литературного языка туба-диалект, т. к. геогра-

фические условия позволяют им вступать в контакты с представителями центральных районов Алтая. Носители туба диалекта жили в Чойском, Турачакском районах, отчасти и в Майминском. В Чойском районе почти все села были алтайскими, но с укрупнением сел, с образованием леспромхозов коренное население выехало из своих исконных земель. Если по переписи 1989 г .в Чойском районе проживало 655 чел., то в настоящее время их осталось приблизительно 300 чел., свой язык знают лишь люди старшего поколения, а молодежь совершенно не знает его.

В начале сентября 1992 года я объехала все села Чойского района, была в селах Тунжа, Ынырга, Красносельское, Паспаул, Чоя. К сожалению, приходится отмечать, что два-три года тому назад были алтайские села Салганда, Никольское, сейчас этих деревень уже нет.

Таким образом, миграция представителей туба-диалекта как в южные районы, так и в г. Горно-Алтайск, а также множество смешанных браков привели к тому, что туба-диалект сам по себе исчез, остались буквально единицы, которые могут на нем говорить. Интеллигенция, выходцы из туба. по роду своей деятельности тоже перешла на литературный алтайский язык. Но они при всем этом сохраняют некоторые языковые обязанности, что позволяет нам выделить их как говор, а не как диалект.

Все мы хорошо знает ту историю, что первая алтайская интеллигенция (учителя, врачи, артисты и общественные деятели) состояла в основном из представителей туба-диалекта, белых теленгитов, т. е. телеутов, челканцев, которые внесли большой вклад в развитие культуры алтайцев. В 30-х — 40-х годах особенно активно участвовала эта интеллигенция в пору становления и бурного развития алтайского языка и перешла на язык большинства алтайского населения, внеся в литературный язык особенности своей речи, например: озвончение согласных в интервальной позиции и в постпозиции сонорных согласных: јылдыс — јылтыс, салкын — салгын, и т. п.

Иная сложная ситуация сложилась с чалканским диалектом. Представители чалканского диалекта проживают в Турачакском районе в селах Курмач-Байгол, Тулой, Суранаш и Бийка. Они оказались оторванными от основной массы алтайцев, проживающих в южных районах. Перед ними остро встал вопрос о сохранении языка, культуры, т. к. в основном в Турачакском районе — русскоязычное население. Часть чалканцев, попадая в иноязычную среду, полностью переходит на русский язык, другая часть, проживающая в двух-трех селах, еще сохранила свой язык. Наблюдаются и миграционные процессы. Выходцы из чалканцев, особенно творческая интеллигенция, говорит на алтайском литературном языке, также владеет и чалканским.

Для чалканцев есть два пути — полное растворение в русскоязычной среде или переход на литературный алтайский язык с сохранением диалектных особенностей. Но пока он еще остается диалектом алтайского языка.

Большие споры за последнее время вспыхнули среди алтайской и кумандинской интеллигенции. Высказывается мнение рядом ученых, что кумандинцы не являются алтайцами, а составляют отдельный этнос. Другие же считают, что кумандинцы — часть алтайского народа и не нужно алтайцев раздроблять на отдельные племена и народы. Спорят историки, общественные деятели, но молчат лингвисты. Мне бы хотелось высказать свое мнение, касающееся этой проблемы.

В описи к карте Сибирской губернии 1745 г. отмечено, Кумандинская волость простиралась по обеим сторонам нижнего течения р. Бии, не доходя верст 50 до ее притока р. Тондош (т. е. с. Шуранак и в сторону Бийска), а выше Кумандинской волости по р. Бии обитали кузены (тубаларская Кузенская волость)[4]. В этногенезе кумандинцев по данным антропологии, этнографии и лингвистики наряду с тюркскими отмечаются угро-самодийские компоненты. Такие сведения имеются в работах В. В. Радлова, Н. А. Аристова, Н. А. Баскакова, А. И. Ярхо, Г. Ф. Дебец, Л. П. Потапова,

И. Я. Селютиной[5]. В настоящее время основная масса кумандинцев проживает за пределами республики Алтай (в Красногорском, Солтонском районах Алтайского края, Бийске, Горно-Алтайске, Кемеровской области). По сведениям Верховного Совета Республики Алтай в Турачакском районе проживает всего 200 человек, определенная часть проживает также и в Горно-Алтайске.

По своей истории, происхождению уже доказано, что кумандинцы — это отдельный народ. По своему языку он ближе шорскому и хакасскому, чем алтайскому. Это позволяет выделить его как отдельный кумандинский язык, хотя он является близкородственным алтайскому языку.

Законы самого языка диктуют пути развития того или иного языка, диалекта, говора, а не зависят от желания отдельных личностей, которые пытаются искусственно удержать перманентное состояние языка.

Таким образом, нет необходимости делить алтайский язык на северную и южную группу диалектов, так как одни становятся говорами, а другие принимают статус самостоятельного языка.

Это была первая попытка поставить проблему и вынести на ваше обсуждение. Считаю, что по этой проблеме должны высказаться ученые, писатели, общественные деятели и журналисты и выработать какое-то общее решение.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. **Ядринцев Н. М.** Сибирские инородцы. — Спб, 1991, с. 100—105.
2. **Шерстова Л. И.** «Алтай кижи в конце XIX — начале XX вв.» — Л., 1985.
3. **Самаев Г. П.** Горный Алтай в XVIII — середине XIX в.: Проблемы политической истории и присоединения к России. — Горно-Алтайск, 1991, с. 23—50.
4. Там же, с. 80.
5. **Ярхо А. И.** Алтае-саянские тюрки. Абакан, 1947; Дебец Г. Ф. Палеоантропология СССР — М-.Л., 1948; Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969, с. 188; Баскаков Н. А. Диалект кумандинцев (куманды-кижи). М., 1972; Селютина И. Я. Общие черты консонантизма в языках некоторых аборигенов Западной Сибири. — В кн. Язык как исто-

рический источник. Новосибирск, 1983, с. 4—14; Она же: Кумандинская лексика (по материалам «ДАТЯС») // Диалектная лексика тюркских языков Сибири.: Сб. научных трудов. Новосибирск, 1987, с. 84.

Алмадакова Н. Д.

ГРАММАТИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ ЗАЛОГА В АЛТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Залог является грамматической формообразовательной категорией, которая оставляет без изменения лексическое значение исходной (базовой) формы переходного глагола.

С функциональной точки зрения аффиксы, традиционно называемые залоговыми (мы их называем аффиксами залогового типа) подразделяются на две группы. Первую группу составляют аффиксы, которые выполняют две функции, т. е. и формообразовательную, и словообразовательную. Это аффиксы -т-, -тыр-, -н-, -л-. При реализации формообразовательной функции этих аффиксов образуются и залоговые формы, и производные глаголы. Вторую группу составляют аффиксы, которые выполняют только словообразовательную функцию. Это аффиксы, -р-, -с-, -гыс-, -кар-, -ш-, которые образуют только производные глаголы. Из сказанного выше следует, что не все аффиксы залогового типа принимают участие в образовании грамматических форм залога; часто эти аффиксы образуют новые слова, лексическое значение которых отличается от лексического значения исходного глагола.

Новые слова — производные глаголы образуются как от переходных, так и от непереходных глаголов, а также в порядке исключения и от имен. Следовательно, аффиксы залогового типа принимают активное участие во внутриглагольном словообразовании.

Производный глагол, представляющий собой автономную лексическую единицу, отличается от исходного глагола своими конструктивными потенциями: в его конструкции допускаются такие

актанты, которых нет в конструкциях исходного глагола. Так, например, в конструкциях каузативного глагола (который всегда является переходным), производного от непереходного глагола, есть позиция N_4 которой не может быть в конструкции исходного непереходного глагола. Но, по сути дела, конструкции каузативных глаголов — это не особые синтаксические конструкции, а обычные конструкции, аналогичные синтаксическим построениям простых переходных глаголов. Сравним, например: Олор бисти деремне дöö ийер — Они нас отправят в деревню; Олор бисти деремне дööн ат-кар-ар.

В отличие от производных глаголов с аффиксами залогового типа, залоговые формы глагола — это такие формы, при образовании которых тождество лексического значения не нарушается; аффиксы привносят лишь грамматическое значение каузативности, возвратности, страдательности. Залог как грамматическая формообразовательная категория переходного глагола представлен тремя грамматическими значениями: залоговая парадигма включает три маркированных грамматических (залоговых) формы глагола, которые противопоставлены по семантическим особенностям и формальным признакам друг другу и «нулевой» (базовой) форме.

Каждая залоговая форма характеризуется своими синтаксическими особенностями, связанными с разными представлениями субъектно-объективных отношений.

При образовании залоговых форм глагола семантическая валентность исходной глагольной формы не меняется; изменения происходят лишь на уровне синтаксиса. Другими словами, формальные модификации глагола, получающего определенный залоговый аффикс, соответствуют строго определенным изменениям в структуре синтаксического окружения. В залоговых конструкциях, т. е. в конструкциях, вершиной которых являются залоговые формы глагола, субъект и объект действия выполняют разные синтаксические функции и получают разное синтаксическое оформление.

Формы каузативного залога формируют конструкции двух типов. В первом типе конструкций заняты позиции N_3 (субъект), N_4 (объект), N_1 («субъект-каузатор»). Во втором типе заняты позиции N_3 (субъект) и N_1 (который называет и прямой объект и одновременно «субъект-каузатор»). Поэтому позиция N_4 в таких конструкциях элиминирована.

Конструкции, формируемые формами возвратного залога также, как конструкции каузативного залога подразделяются на два типа: в первом типе — занята позиция подлежащего (субъект), а позиция N_1 не занята, поскольку субъект совпадает с объектом действия; во втором — занята позиция N_1 (субъект), а также N_4 (объект), но не занята позиция N_3: адресат действия совпадает с его субъектом.

Форма возвратного залога характеризуется интересной особенностью: в их конструкциях, несмотря на то, что субъект-объекту, субъект-адресату, позиция N_4 в первом, N_3 — во втором может быть и занята.

Синтаксические конструкции, вершиной которых являются формы страдательного залога, характеризуются тем, что подлежащая валентность направлена не на субъект, а на объект действия, т. е. называет объект действия. Субъект же действия в этих конструкциях лексического выражения не находит.

Таким образом, синтаксической особенностью залоговых форм является то, что их конструкции — это особые синтаксические построения.

Тыбыкова Л. А.

АЛТАЙСКИЙ ЯЗЫК И СОВРЕМЕННОСТЬ

Алтайский язык неоднороден по своему диалектному составу и разделен на две группы: северную и южную. По классификации ученого с мировым именем Н. А. Баскакова в северную (уйгуро-

огузскую группу восточной ветви тюркских языков) входят диалекты: туба, кумандинский, чалканский. В южную (киргизо-кыпчакскую группу восточной ветви) — диалекты алтай-кижи, теленгитский, телеутский.

Академик В. Радлов, исследовавший язык алтайцев еще в 19 веке находил, что северные алтайцы — это тюркизированные енисейские остяки (кеты) и самоеды. Это подтверждают и современные экспериментально-фонетические исследования челканцев, кумандинцев, свидетельствующие о том, что основные артикуляционно-базовые характеристики, выявленные для североалтайских диалектов, являются типологически общими и для угро-самодийских языков.

Древнетюркские племена, по тем или иным причинам, попадая в горную тайгу Северного Алтая, оседали здесь и смешивались с ее обитателями. Предки северных алтайцев были достаточно изолированы горно-таежными пространствами от остальной массы тюркоязычных народов, что позволило сохранить в своем языке больше древнетюркских элементов, в то время как предки южных алтайцев, находясь вместе с древними киргизами в длительном общении с кыпчаками, приобрели кыпчакские черты в своем языке.

Исторический прогресс ведет к сокращению общего количества языков и складыванию языковых общностей крупных размеров. Общность языка, в данном случае алтайского, складывается в процессе социально-экономической эволюции этнической общности и включает в себя прежде всего постепенное вытеснение диалектов и распространение в общенародном, общенациональном масштабе единых норм грамматики, единых терминов, единого смысла слов и выражений, единого правописания и т. д.

Процесс расширения общности одних языков и сужения общности других характерен для периода формирования наций. Преобладающее большинство наций, как и народностей, формировалось на базе групп этнических образований. Например: английская нация сложилась более чем

из десяти этнических компонентов, пользовавшихся двумя различными языковыми системами. В грузинскую нацию входят 17 этнических групп.

Язык нации является единым общепринятым средством общения. Вместе с тем, рассмотренный в лингвистическом разрезе, он представляет собой сложное целое, образуемое из литературного языка, народно-разговорного языка и диалектов. Преобладающая часть алтайского населения пользуется народно-разговорным языком, сформировавшимся на базе взаимодействия литературного языка и диалектов.

Вытеснение диалектов и внедрение алтайского литературного языка повсеместно — длительный процесс, особенно среди северных алтайцев. Ввиду близости диалектов алтайский язык растет в тесной связи с ними, отбирая и впитывая их лучшие, общенациональные элементы.

Закрепление языка в литературе является одной из существенных проявлений национального языка, ибо бесписьменный, безлитературный национальный язык немыслим. Особенно возрастает роль родного языка, когда он становится базой для развития науки, литературы, искусства, в которых воплощается чувство возросшего национального самосознания.

Языки малочисленных народностей России, существовавшие сотни и тысячи лет, проявляют тенденции к отмиранию (селькупский, юкагирский, тофаларский и др.), так как носители этих языков полностью переходят на русский язык или соседний, более распространенный.

Нельзя не учитывать то обстоятельство, что не каждый из равноправных языков всех малочисленных народностей в целом по России в состоянии выполнять все функции современного развитого литературного языка — языка образования, культуры, науки, общественно-политической жизни и т. д., по уровню своего функционального и внутриструктурного развития, по масштабам его территориального распространения, по численности говорящих на нем людей.

Алтайский язык на современном этапе своего развития функционирует во многих сферах общественно-политической, экономической жизни в Республике Алтай. Нормы алтайского языка через печать, радио, телевидение и другие формы активно внедрились во все слои алтайского населения, существенно повлияв и на диалекты. Диалектные различия постепенно нивелируются и такие из них, как теленгитский и туба становятся говорами.

Тщательного и глубокого исследования требует кумандинский диалект. Основная часть его носителей проживает в Красногорском районе и в г. Бийске Алтайского края. Оказавшись за пределами Республики Алтай, язык кумандинцев не был втянут в общий языковой процесс и развивается самостоятельно. Учитывая весь комплекс различий на всех его уровнях (фонетическом, морфологическом, синтаксическом) следует признать кумандинский отдельным языком, а не диалектом алтайского языка.

Родной язык для каждого человека вне зависимости от того, является ли он «большим» или «малым», письменным или бесписьменным, официально узаконенным как общенациональный, представляет собой непреходящую ценность как сохранение исторического и культурного наследия своего народа. Чувство национального самосознания играет существенную роль для сохранения языка в малых этнических группах. Отсутствие этого чувства не создает стимула для дальнейшего нормального развития языка.

Признание алтайского языка государственным языком Республики Алтай является важным моментом в деле сохранения и большему расширению общественных функций алтайского языка. Конечно, необходима государственная научно обоснованная языковая политика, позволяющая всем народам Республики Алтай сохранить бесценный дар, завещанный нашими предками, его родной язык. Языковая политика должна быть тесно связана с управлением, компетентным и умелым подходом к использованию экономического развития, образовательной системы и других важнейших

факторов для оптимизации условий развития современных этноязыковых процессов в нашем регионе. Благополучие в области национально-языкового развития является труднодостижимым, но ярким показателем плодотворности и перспективности функционирующих в государстве принципов национальной политики в сфере использования и развития языков народов Республики Алтай.

Тыдыкова Н. Н.

ОБ ОПРЕДЕЛЕНИИ И КЛАССИФИКАЦИИ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ И СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛЕКСИКИ В АЛТАЙСКОМ ЛИТЕРАТУРНОМ ЯЗЫКЕ

Последние годы характеризуются бурным развитием отношений между странами с различными социально-политическими системами. Преобразования, происходящие в политической, экономической и национальной политике стран, способствуют коренному изменению общественного самосознания, активному стремлению всех народов к самоутверждению.

На один из передовых планов в национальных аспектах выдвинулись языковые проблемы. С помощью родного языка человек осознает роль своего народа в прошлом и настоящем, приобщается к культурному наследию, к современным процессам духовного развития общества, нации.

На современном этапе развития тюркологической науки к числу приоритетных языковых проблем помимо вопросов фонетики, морфологии и синтаксиса относятся также и некоторые лексикологические вопросы. В частности прослеживается необходимость создания терминологических словарей, которые отражали бы «многоцветье терминов, относящиеся к различным сторонам многовековой жизни тюркских народов», а также «пополнили бы лексический состав тюркских языков»[1].

Значительную часть словарного состава любо-

го современного языка составляет общественно-политическая и социально-экономическая лексика. Она, отражая явления и понятия общественно-экономической и социально-политической сфер, тесно связана с различными событиями, происходившими и происходящими в жизни народа — носителя языка. На сегодняшний день тюркология располагает отдельными исследованиями и статьями, затрагивающими в той или иной степени общественно-политическую (ОП) и социально-экономическую (СЭ) лексику тюркских языков как исторического, так и нового времени[2].

Что касается положения в алтайском языке, то приходится констатировать тот факт, что в нем до настоящего времени не созданы какие-либо терминологические словари. ОП и СЭ лексика также совсем не разработана[3].

Образование Республики Алтай, создание свободной экономической зоны на ее территории, рост экономики и культуры алтайского народа, а также изменение в отношении к языку в национальном самосознании народа — все это способствует развитию коммуникативных функций, расширению сфер использования алтайского языка. В особенности это касается ОП и СЭ лексики, переживающей период бурного развития, обновления. Употребление ОП и СЭ терминов носителями алтайского языка становится все более интенсивным. Поэтому эти термины нуждаются в систематизации и нормализации, так как многие слова, встречающиеся в печати и произносимые по радио, создавались способами, не всегда соответствующими словообразовательным признакам алтайского языка.

Так обстоит дело со многими русскими прилагательными, которые не имеют в алтайском языке прямого эквивалента и появляются поэтому в алтайском языке в форме русского прилагательного мужского рода. Например, «автономная область» — автономный область, «коммерческий банк» — коммерческий банк, «гвардейское знамя» — гвардейский мааны, «демократические свободы» — демократический јайымдар и т. д. Однако, в алтайском языке есть словообразователь-

ный аффикс — -ЛЫК, -ТЫК, который активно используется в других тюркских языках для образовнаия прилагательных. Поэтому представляется целесообразным говорить «автономиялык область», а не «автономный область», а также «коммерцияялык банк», «гвардиялык мааны», «демократиялык јайымдар» и т. д.

Следует также отметить, тот разнобой в употреблении ОП и СЭ лексики, который отмечается на страницах различных изданий, а зачастую и одного и того же издания. Так, слово «јасак» переводится и как **подать** (Ойротско-русский словарь, М., 1947, с. 50), и как **закон** (газ. «Алтайдын Чолмоны», журн. «Солоны» № 2, 1992). Слово «подать» переведено на русский язык с алтайских слов **калан** и **албан** (в том же Ойр. -рус. сл.», с. 16, с. 69), а в «Русско-алтайском словаре» слово «подать» переводится только как **калан** (Рус.- алт. сл., М., 1964, с. 503). Примеры можно продолжить, но так как целью статьи является определение и классификация ОП и СЭ лексики алтайского языка, ограничимся только этими примерами.

Итак, что мы понимаем под ОП и СЭ лексикой? Этот вопрос довольно подробно рассматривался в специальной научной литературе[4]. За основу можно принять определение И. Ф. Протченко, которая определяет ОП и СЭ лексику как «часть словаря, которую составляют названия явлений и понятий из сферы общественно-политической жизни, т. е. из области политической, социально-экономической, мировоззренческо-философской»[5].

Перейдем к рассмотрению классификации ОП и СЭ лексики алтайского литературного языка. При анализе ОП лексики Т. Б. Крючкова указывает необходимость учитывания трех основных критериев: «1) соотнесенность с ОП терминологией; 2) тематическое распределение; 3) степень эмоциональной окрашенности»[6]. ОП и СЭ лексика алтайского языка будет состоять из лексики, которая является по происхождению терминологией и которая будет квалифицироваться в соответствии с классификацией общественных наук :истории, психологии, культуры и т. д. Вторую часть будет со-

ставлять лексика, которая не является терминологической по происхождению и будет квалифицироваться по следующим тематическим группам:

1) лексика, отражающая реалии внутренней и внешней жизни;

2) лексика, отражающая реалии того или иного общественно-государственного строя, истории государств;

3) лексика, отражающая названия правительственных, государственных организаций, названия должностных лиц и т. д.;

4) лексика, отражающая деятельность различных партий, профсоюзов и других массовых общественных организаций;

5) религиозная лексика, активно функционирующая в средствах массовой коммуникации.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: **Мусаев К. М.** Лексикология тюркских языков. — М., 1984, с. 4—5; **Гузев В. Г.** и др. Приоритетные направления лингвистических исследований // СТ. — 1989, № 5, с. 97—100.
2. **Баскаков Н. А.** Титулы и звания в социальной структуре бывшего Хивинского ханства // СТ. — 1989, № 1. — С. 63—70; **Айтбаев У.** Становление и развитие терминологической лексики в области общественных наук: Автореф. дисс. ...д-ра филол. наук. — А-Ата. 1992. **Дадабаев Х. А.** Общественно-политическая и социально-экономическая терминология в тюркоязычных письменных памятниках 11—14 вв.: Автореф. дис. ...д-ра филол. наук. — Ташкент, 1992.
3. Следует оговорить наличие небольшого словаря Кучигашевой Н. А. и Чунжековой Е. Н. «Словарь основных общественно-политических и учебно-педагогических терминов», Г-Алт., 1963. Однако в связи с тем, что за последние годы многие ОП и СЭ термины претерпели ряд изменений, возросла необходимость создания нового, более полного как по объему, так и полноценностью алтайских эквивалентов, словаря.
4. **Протченко И. Ф.** Лексика и слообразование русского языка советской эпохи. Социолингвистический аспект. М., 1975; **Мурадова Л. А.** Семантико-функциональная характеристика общественно-политической лексики современного французского языка. АКД, М., 1986; **Крючкова Т. Б.** Особенности формирования и развития общественно-политической лексики и терминологии. М., 1989.
5. **Протченко И. Ф.** Ук. соч., с. 86.
6. **Крючкова Т. Б.** Ук. соч., с. 54.

Троицкая Т. А.

ЭТНИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ НАСЕЛЕНИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

Население Республики Алтай характеризуется сложной национальной структурой. Здесь проживают представители почти всех народов страны. Наиболее крупными, основными этносами являются алтайцы — коренные жители республики, русские и казахи. Соотношение названных этносов, как свидетельствуют переписи населения, претерпело определенные изменения. Удельный вес алтайцев в 1926 году составлял 41,99%, к 1939 году произошло его значительное снижение — до 24,13%, затем в последующие десятилетия стало наблюдаться его медленное возрастание. В 1959 году на долю алтайцев приходилось 24,17%, в в 1970 — 27,80%, в 1979 — 29,18%, в 1989 году — 30,97%. Соответственно динамика русского населения в перечисленные годы: 54,06%, 70,50%, 69,78%, 65,59%, 63,25%, 60,37%. Число казахов, проживающих на территории республики, незначительно и изменялось следующим образом: 2,06%, 2,64%, 2,98%, 4,27%, 5,05%, 5,60%. Между последними переписями 1979 и 1989 годов численность всего населения возросла на 10,9%, алтайцев — на 17,8%, русских — на 5,9%, казахов — на 23,2%.

Приведенные данные позволяют выявить некоторые тенденции в развитии населения. Доля коренной национальности, алтайцев, хотя и возрастает, но в малой степени, и не достигает одной трети. Доля русских в общем составе населения постепенно снижается. У алтайцев по сравнению с русскими более слабы миграционные процессы. В абсолютном большинстве, 82%, они проживают на территории своей исторической родины. Среди них родились на Алтае 96,35%, среди русских — 54,70%.

Отличительные особенности имеет и половозрастной состав народов, населяющих республику. Среди населения преобладают женщины. На их долю приходится 52,34%, доля мужчин — 47,66%. Это соотношение характерно почти для всех национальностей: у алтайцев мужчины составляют 46,76%, женщины — 53,24%; у русских мужчины — 47,52%, женщины — 52,48%; у казахов мужчины — 49,04%, женщины — 50,96%.

Более «молодое» алтайское и казахское население. В возрасте моложе трудоспособного среди алтайцев 37,35%, среди русских — 29,89%, среди казахов — 40,62%. В трудоспособном возрасте алтайцев — 51,87%, русских — 52,81%, казахов — 52,90%. В возрасте старше трудоспособного алтайцев — 10,77%, русских — 17,29%, казахов — 6,46%. Соответственно средний возраст у алтайского и казахского населения ниже, чем у русского. Средний возраст у алтайцев 27 лет, у русских — 32,6%, у казахов — 24. Данное обстоятельство позволяет сделать вывод о том, что у алтайского и казахского населения выше уровень рождаемости и вместе с тем выше уровень смертности. В целом естественное движение в республике имеет отрицательную динамику. Особенно это проявилось в последние годы. Общий коэффициент естественного прироста населения в расчете на 1000 человек составил в 1985 году 11,7, в 1992 году — 5, в 1993 году — 1,2. Среди городского населения смертность превысила рождаемость.

В республике 72,94% населения — сельское, городское составляет 27,06%. Наиболее высока доля сельских жителей среди алтайцев (89,43%) и казахов (92,23%). Доля сельских жителей среди русских ниже (63,16%).

Национальная специфика проявляется и в территориальном расселении. Русские в подавляющем большинстве живут в городе (33,08%), в Майминском районе (17,56%), Усть-Коксинском (10,72%), Турачакском районе (8,71%). Места расселения алтайцев более суровы в климатическом отношении, это Онгудайский район (19,64%), Усть-Канский (17,56%). Шебалинский (14,26%),

Улаганский район (13,18%). Казахи компактно проживают в Кош-Агачском районе (83,07%). Доля их в составе населения города и других районов незначительна.

Определенные различия наблюдаются и в сфере занятости населения. Большая часть алтайцев и казахов занята в сельском хозяйстве и малая в промышленности. Среди алтайцев в сельском хозяйстве занято 51,71%, среди русских — 17,39%, среди казахов — 48,59%. В промышленности соответственно занято алтайцев 5,79%, русских — 17,61%, казахов — 6,53%. Примерно одинаковое представительство алтайцев, русских и казахов в сфере народного образования, здравоохранения, физкультуры и социального обеспечения. Несколько выше доля алтайцев в области культуры и искусства и ниже в сфере науки и управления.

Менее всего подвержена этническому воздействию сфера образования. Статистика приводит почти идентичные показатели уровня образования у представителей разных национальностей. Иная картина в языковой ситуации. Если среди алтайцев и казахов более 67% свободно владеет русским языком, то среди русских алтайским языком владеют лишь 0,6%.

Национальная специфика населения, проявляющаяся во всех сферах его жизнедеятельности, должна учитываться в социальной политике. Особого внимания требуют интересы коренных жителей. С этой целью при разработке программ социально-экономического развития необходимо:

— изучать возможные социальные последствия их реализации;

— разрабатывать программы освоения природных ресурсов, размещения хозяйственных объектов, охраны окружающей среды при обязательном участии органов самоуправления и общественных организаций;

— осуществлять промышленное использование земли и природных ресурсов, строительство хозяйственных и других объектов с учетом интересов коренного народа и при наличии необходимых гарантий охраны среди их проживания на основе

договоров, заключаемых хозяйственными организациями с местной администрацией и органами общественного самоуправления;

— выделять средства на охрану среды проживания, компенсацию за ущерб, причиненный природной среде в результате деятельности предприятий и организаций;

— создавать национальные природные парки, территории традиционного природопользования с особым режимом землепользования, не подлежащие отчуждению под промышленное освоение, с целью сохранения среды проживания, обеспечения развития традиционных форм хозяйства и промыслов;

— предусмотреть в программах специальные средства на развитие социальной инфраструктуры;

— ограничить поток мигрантов с целью сохранения сложившегося этнического соотношения;

— обеспечить занятость населения;

— организовать профессиональную подготовку и переподготовку кадров в условиях изменения сфер приложения труда.

Туюнчекова Л. С.

МЕЖРЕГИОНАЛЬНАЯ МИГРАЦИЯ И ЭТНИЧЕСКИЙ СОСТАВ НАСЕЛЕНИЯ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ

Этнический состав населения Республики Алтай зависит от трех факторов: естественного движения, процессов ассимиляции и межрегиональной миграции. В историческом плане определяющим фактором была иммиграция русского населения в регион. В результате переселения в конце прошлого века появилось здесь и казахское население. Автохтонным для республики является алтайский этнос, который ныне составляет 31 процент населения (данные 1989 года). Естественно, миграционное поведение указанных групп населения различно. Это достаточно отчетливо прослеживается по данным Всесоюзной переписи населения 1989

года: из постоянного населения республики 25 и более лет живут в местах постоянного проживания 37,6 процента, в том числе 31,1 процента алтайцев; 26,2 процента русских.

Известно, что наиболее мобильной группой населения является его трудоспособная часть. Поэтому подвижность трудовых ресурсов является одним из важных показателей мобильности населения вообще. Выяснилось, что 28 процентов трудоспособного населения, в том числе 43,1 процента алтайцев и 23 процента русских проживают на одном месте 25 и более лет.

Незначительная подвижность алтайского населения подтверждается и тем, что из них 94,4 процента родились в Горном Алтае, тогда как у русских таковых только 54,7 процента. В целом по республике этот показатель равен 68,2 процента, у казахов аналогично алтайскому — 94,9 процента.

Соотношение алтайцев, проживающих в республике и за ее пределами, практически неизменно в течение последних десятилетий, доля эмигрантов колеблется в пределах 16—17 процентов от их общей численности и, следовательно, межрегиональная миграция у алтайцев невысока. Таким образом, для алтайцев характерна концентрация на своей этнической территории, для казахов — в местах компактного проживания.

Миграция среди казахов, имевшая место последние три года, вызвана центростремительными процессами стягивания наций на свою историческую родину, начавшимися после распада Советского Союза.

Приведенные выше данные свидетельствуют о том, что изменение в численности алтайцев и казахов, рассматриваемые за долговременный период, происходят в силу естественного движения населения.

Контингентом, участвующим и определяющим масштабы и направления межрегиональной миграции, является русское население. Численность мигрантов других национальностей незначительна.

Очевидно, численность русских в регионе зави-

сит как от естественного прироста, так и от масштабов и интенсивности миграции, от притока населения извне. Межрегиональная миграция русского населения в Республику Алтай в течение длительного времени имела положительное сальдо и является фактором, способным существенно влиять на этнический состав населения.

Основная масса мигрантов прибывает на территорию республики из Алтайского края — 70 процентов; из других регионов Западной Сибири — 7,6 процента, Казахстана — 5,3 процента, Восточной Сибири и Дальнего Востока — 2,6 процента. Среднеазиатского региона — 3,4 процента, Украины — 1,6 процента. Приток населения из других регионов незначителен (данные 1991 года).

Иммиграция в республику имеет четко выраженную социотерриториальную направленность в сельскую местность. Так, доля мигрирующих в сельскую местность составляет 67,5 процента от общей численности мигрантов, в городскую — 32,5 процента. Приток населения в сельскую местность превышает выезд из нее (данные 1991 г.)

По возрастной структуре среди прибывших преобладают лица в трудоспособном возрасте — 73,9 процента, тогда как в возрастах моложе и старше трудоспособного соответственно 20,7 процента и 6,9 процента. Возрастной состав прибывших и выбывших идентичен, что не снимает проблему занятости для вновь прибывших (данные 1991 г.).

Республика Алтай имеет, в силу неразвитости экономики, ограниченные возможности в трудоустройстве дополнительных работников, в обеспечении мигрантов жильем и другими социальными благами.

Этнический характер миграции в республику делает насущным прогноз этно-социальной структуры населения. Он столь же необходим как и прогноз численности населения. На наш взгляд, нужна выработка четкой политики в отношении стихийной миграции с учетом тяжелого экономического положения республики, исключающего возможность обеспечения переселенцев и беженцев

нормальными условиями обустройства, с учетом возможных сдвигов в этническом составе населения и этническом расселении.

Дуреева О. В.

ЖИЗНЕННЫЕ ОРИЕНТАЦИИ ВЫПУСКНИКОВ ШКОЛ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ

Жизненные ориентации представляют собой социальные ценности, включающие помимо профессионально-социальных и другие стороны общественной жизни: социально-территориальные, семейно-брачные, социально-этнические и другие.

С целью выяснения жизненных (социальных) ориентаций нами обследованы выпускники 1993 года республиканской национальной гимназии и лицея города Горно-Алтайска.

Выпускники школ являются достаточно многочисленной возрастной когортой, жизненные планы которой в будущем во многом определят качество населения, в частности, его трудоспособной части. Поэтому изучение их социальной ориентации имеет не только научное, но и чисто практическое значение.

Выбор в качестве респондентов выпускников гимназии и лицея обусловлен тем, что между ними имеются существенные различия: в этническом плане (98 процентов гимназистов — алтайцы, 96 процентов лицеистов — русские), социотерриториальном происхождении (2/3 гимназистов — выходцы из села, 1/3 лицея — горожане), в среде обитания (гимназисты живут в интернате, лицеисты — дома).

Исследования показали более высокий уровень притязаний респондентов, ориентировку на более высокий социальный статус, чем у родителей. Учеба в школе рассматривается ими в качестве первого шага в этом направлении.

«Очень большое» и «довольно большое» значение учебе придают 94 процента гимназистов, 74 процента лицеистов. Оценку «очень большое» дают

47 процентов выпускников национальной гимназии и только 16 процентов лицеистов. Можно предположить, что учеба у первых имеет еще и самоценное значение, тогда как у последних рассматривается скорее как средство достижения жизненной цели.

Сразу после окончания школы собираются поступать в вузы 85 процентов выпускников гимназии и 76 процентов лицея, в техникумы — соответственно 8 процентов и 11 процентов, на работу — соответственно 8 процентов и 12 процентов.

49 процентов респондентов из гимназии выбирают будущую профессию независимо от родителей, тогда как в лицее таковых только 29 процентов. Здесь 54 процента следуют советам родителей. Отметим расхождение между выбором профессии выпускниками республиканской гимназии и рекомендациями родителей как факт, противоречащий традиционному почитанию родителей у алтайцев и сельских жителей. Одной из вероятных причин может быть оторванность от родителей в период отрочества и ранней юности. В пользу такого прочтения говорят данные по городским респондентам гимназии — самостоятельный выбор осуществили 39 процентов.

Работа по специальности признается в обеих группах важной: 64 процента гимназистов и 30 процентов лицеистов считают, что такая работа дает уверенность в собственных силах, моральное удовлетворение, предпосылка для повышения социального статуса и возможность удовлетворения материальных потребностей.

Молодым поколением признаются престижными профессии: специалист в области экономики, экономист, брокер, менеджер, продавец частного магазина. Это все профессии, статус которых поднялся в связи с переходом к рыночной экономике.

Не престижными считаются массовые рабочие и сельскохозяйственные профессии (доярка, полевод, тракторист, шофер и другие), у сельских ребят «городские» профессии (секретарь-машинистка, портниха). Аграрная экономика республики, причем в варианте сырьевого придатка развитых ре-

гионов, сказывается непосредственно на жизненном уровне школьников и их семей (понижающий фактор) и не делает привлекательным в их глазах сельскохозяйственный труд. В гимназии ни один выпускник не выбрал сельскохозяйственную профессию. В лицее рабочими, но только сферы обслуживания, пожелали стать 8,8 процента респондентов.

Истинной жизненной целью большинства лицеистов является первичная жизненная ценность — создание семьи, ей придали «очень большое» значение 54 процента опрошенных. У выпускников гимназии этот показатель намного ниже — только 33 процента. У этой же группы исследуемых неожиданно высокой оказалась доля лиц придающих «относительно малое» значение созданию семьи. Это обстоятельство не согласуется с традиционными этносоциальными нормами и ценностями, так же как и с обычными представлениями сельского жителя.

В то же время среди них нет ни одного, кто не планировал бы создание семьи, тогда как среди респондентов из лицея таковых 7 процентов от числа ответивших.

Исследовательский материал показал, что выбор профессии у выпускников ассоциируется с местом жительства. 83 процента выпускников гимназии и 92 процента лицеистов предполагают жить в городе, из них соответственно 59 процентов и 65 процентов — в небольшом городе, 22 процента и 31 процент в крупном городе. Только 12 процентов респондентов из гимназии хотели бы жить в деревне. Таким образом, преобладает ориентация на небольшой город. Причины такой ориентации могут быть высказаны в гипотезах: желание молодежи жить в спокойных условиях или же низкие притязания, неуверенность в собственных силах или же боязнь большого города с его проблемами. Возможно, это стереотипное предпочтение жителей небольшого города, каковым является Горно-Алтайск.

В целом исследования выяснили, что рыночные отношения существенно повлияли на жизненные

ценности молодежи, что влияние национально-традиционной культуры на ее ориентации имеет тенденцию к ослаблению, что существует реальная дифференциация в жизненных планах молодых людей, обусловленная различиями стартовых позиций.

ПУБЛИКАЦИИ РАБОТ Г. И. ГУРКИНА

Этнографические рисунки Чороса-Гуркина // Энчи (Наследие). — 1990. — С. 14.

Эскиз плаката «Да здравствует РККА» (б. г.); Кооператив (лин.); Ойротия на пути к заветам Ленина (х. м.); Курайские белки (х. м.); Енисей возле города Кызыл (б. м.); Уланком. Юрта (х. м.) // Искусство Алтая: Сб. ст. (К 30-летию краев. музея изобразит. и приклад. искусств). — Барнаул, 1989.

Озеро горных духов (х. м.): Открытка (Алтайский краевой музей изобразительного и прикладного искусства. — М.: Изобраз. искусство, 1988.

Хан Алтай // Маринин А., Самойлова Г. Физическая география Горного Алтая: Учеб. пособие по спецкурсу. — Барнаул, 1987. — Обл. 1.

Хан-Алтай // Календарь для женщин. — 1987. — 29 янв.

То же // **Аргымак:** Лит. - худож. сб. — Горно-Алтайск, 1982. — Обл. 2.

Озеро горных духов; Уланком; Юрта; Курайские белки; Горное озеро. Закат; Алтайцы-охотники; Хан Алтай (х. м.) // Г. И. Гуркин, А. О. НИКУЛИН: Буклет. — М.: Сов. худож. 1983.

Хан Алтай; Озеро горных духов // Эдоков В. Очерки истории изобразительного искусства Горного Алтая. — Горно-Алтайск, 1981. — С. 75—76.

ВЯЧЕСЛАВ ШИШКОВ: **Портрет** // На родине Шишкова. — М., 1973. **Юрта; Озеро Каракол; Озеро горных духов; Окно мастерской художника; Хан-Алтай** // Художник, — 1972. — № 3. — С. 40—42.

Хан Алтай; Ледоход // Русская живопись в музеях РСФСР: Альбом. — Вып. 10. — М. — Л., 1961. — С. 49—50.

Алтайская юрта // Сиб. огни. — 1935. — № 2. — С. 113.

Праздник реки Катуни: Этюд // Жизнь Алтая. — 1912. — авг.

СТАТЬИ И ПИСЬМА Г. И. ГУРКИНА

Алтай и Катунь // Звезда Алтая. — 1994. — 20 мая.

То же // Энчи (Наследие). — 1990. — С. 11.

То же // Жизнь Алтая. — Барнаул. — 1991. — 7 февр.

Тана Туваныҥ Албаты Республиказына: 1926 јылда 23 апрельде Г. Т. Бузыкаевке бичиген самаралары // Алт. чолмоны. — 1994. — 12 янв.

Сохранить национальную культуру: Заявление: (Ойрот. обк. РКП; Копии — обл. исполкому, коммунотделу и отделу нар. образования) // Звезда Алтая. — 1993. — 19 янв.

То же // Алт. чолмоны. — 1993. — 16 янв.

Төрөлим керегинде сөс (Слово о Родине) // Алт. чолмоны. — 1993. — 30 апр.

В стремлении к лучшему и разумному: (Письмо, написанное в 1919 г. в Бийской тюрьме. Расшиф. произвела Р. Еркинова) // Звезда Алтая. — 1992. — 16, 21—22 янв.

Объяснение по вопросам, заданным мне начальником областного отдела ОГПУ: Из архивов КГБ // Братство Алтая. — 1992. — 5 февр.

Россия государстводоҥ Алтайды айрып, таныҥ республика төзөөри аайынча мени бурулаган керекле јарганы ла Сибирьдиҥ удурум башкарузын — Министрлердиҥ Соведин — таныштырзын деп Бийск городтыҥ јуучыл шиҥжүзиниҥ јаанына: Из архивов КГБ // Алт. чолмоны. — 1992. — 10 янв.

Алтай: (Плач алтайца на чужбине) // Энчи (наследие). — 1990. — С. 11.

То же // Сиб. жизнь. — Томск. — 1907. — 15 дек.

Алтайская Горная дума // Алтай. — 26 июля.

Озеро Кара-Кол // Алтай. — 1913. — 28 марта.

Сила алтайских шаманов // Алтай. — 1913. — 1 дек.

Рассказ о Рахмановских ключах // Жизнь Алтая. — Барнаул. — 1911. — 13 июня.

О ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ Г. И. ГУРКИНА

Отдельные издания

Чорос-Гуркин (1870—1937); Плакат к 125-летию со дня рождения. // М-во культуры России; Ком. культуры РА; Респ. краеведч. музей им. А. В. Анохина. — Новосибирск, 1994.

Возвращение: Сб. докл. и сообщ. науч.-практ. конф. Чорос-Гуркин и современность (11—12 янв. 1991 г. Горно-Алтайск — Анос / ГАНИИИЯЛ; / Ком. культуры РА; Респ. краеведч. музей им. А. В. Анохина. — Горно-Алтайск, 1993. — 240 с.

Рец.: // Звезда Алтая. — 1994. — 18 мая.

ПРИБЫТКОВ Г. **Алтайский художник Г. И. Гуркин и современники:** Спецкурс по истории изобразит. искусства / Бийск, гос. пед. ин-т. — Бийск, 1991. — 123 с.

Чорос-Гуркин и современность: Программа науч.-практ. конф. /Упр. культуры Горно-Алт. облисполкома; Обл. краеведч. музей им. А. В. Анохина; ГАНИИИЯЛ, Горно-Алт. отд-ние СХ РСФСР; Эне-тил. — Горно-Алтайск, 1991.

Рисунки Г. И. Гуркина в собрании музея /Сост.: И. Галкина. — Барнаул, 1984. — 1 п. л.

ЭДОКОВ В. И. **Мастер из Аноса.** — Барнаул, 1984. — 72 с.

ЭДОКОВ В. И. **Г. И. Гуркин — первый алтайский художник:** Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. искусствовед, наук /АХ СССР Ит-т живописи, скульптуры и архит. им. И. Репина. — Л., 1971. — 16 с.

ЭДОКОВ В. И. **Г. И. Гуркин: Очерк о жизни и творчестве.** — Барнаул, 1967. — 118 с.

Рец.: МУРАТОВ П. **Книжка о Г. И. Гуркине** // Сиб .огни. — 1968, — № 11. — С. 188—190.

СТРЕЛЬЦОВ С. А. **Григорий Иванович Гуркин.** — Л., 1966. — 72 с.

ОБРАЗЦОВ Г. А. **Г. И. Гуркин — алтайский художник-пейзажист.** — Горно-Алтайск, 1958. — 48 с.

Рец.: КАРАЛЬКИН П. И. **Книга с погрешностями** // Сиб. огни. — 1959. — № 5. — С. 187—188.

КОПЫЛОВ И. Л. **На перевале:** (К первой Всесиб. передвижной выставке художников Чевалкова и Гуркина). — Новосибирск, 1927.

СТАТЬИ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

ЖИВЛЮК Л. **Сибирь еще увидит шедевры Чорос-Гуркина «японского шпиона»** // Сиб. газ. — 1993. — № 46. — С. 11.

ПУСТОГАЧЕВА С. **Попросим прощения** // Звезда Алтая. — 1993. 21 янв.

ПРИВАЛИХИН В. **Художник народа Чорос** // Федерация. — 1993. — № 85.

То же // Алт. чолмоны. — 1993. — 14 авг.

ПРИВАЛИХИН В. **Будут новые находки** // Красное знамя. — Томск. — 1992. — 21 янв.

КАТАШ С. С. **Честь художника — честь его народа:** (К вопросу о реабилитации Г. И. Гуркина) // Братство Алтая. — 1992. — 23 янв.

АДАРОВА Л. **Спасение — в духовном единении** // Сельская новь. — 1992. — 8 февр.

ПРИВАЛИХИН В. **Судьба картин Гуркина** // Звезда Алтая. — 1992. — 18 февр.

ЕРКИНОВА Р. **Встречались ли Гуркин с Рерихом?** // Звезда Алтая. — 1992. — 6 авг.

ГАЛКИНА И. **Певец Алтая** // Красное знамя. — Томск. — 1991. — 9 янв.

АЛУШКИН Б. **Поправка времени** // Звезда Алтая. — 1991. — 10 янв.

ГАЛКИНА И. **В горах его сердце...** // Сиб. газ. — 1991. — № 5. — С. 7.

ГАЛКИНА И. **Экспозиция музея как научная проблема: (**О выст. «Русский пейзаж и алтайский художник Г. И. Гуркин») // Научно-исследовательская работа в художественных музеях СССР; Сб. тез. и докл. Всесоюз. науч. конф. музейных сотр. — М., 1991. — С. 45—53.

КОБЯКОВА Т. **Возвращение** // Звезда Алтая. — 1991. — 1 мая.

ПУСТОГАЧЕВА С. **Возвращение имени:** (О работе благотворит. фонда им. Г. И. Гуркина) // Звезда Алтая. — 1991. — 19 июля.

То же // Алт. чолмоны. — 1991. — 23 июля.

ПАХАЕВ С. **Голос прошлого: Штрихи к полит. портр. Г. И. Чорос-Гуркина** // Звезда Алтая. — 1991. — 17, 21—23 авг.

ГАЛКИНА И. **Автограф Гуркина:** (О дружбе Гуркина с семьей Шпренгертов) // Алт. правда. — 1991. — 27 авг.

Когда архивы раскрываются. Неизвестные страницы жизни Г. И. Гуркина // Сельская новь. — 1991. — 21 нояб.

ТРИФОНОВА Г. **Кто он, адресат Гуркина** // Алтай. — 1991. — № 4. — С. 111—115.

КУДИНОВ И. **Катунский пленник** // Алт. правда. — 1990. — 16 нояб.

ГАЛКИНА И. **Основные проблемы творчества Г. Гуркина советского периода** // Искусство Алтая: Сб. ст. — Барнаул, 1989. — С. 28—43.

ШАПОШНИКОВ В. **Два мира, две судьбы** // Алт. правда. — 1989. — 18 янв.

ПЕТРЕНКО В. **Слово о Гуркине:** (По материалам архива литератора П. А. Казанского) // Диалог. — Барнаул. — № 3. С. 54—57: фот.

КОНДАКОВ Г. В. **Художник — продолжение природы** :(О переписке худож. с А. М. Горьким, о дружбе с Г. Гребенщиковым, М. Тачаловым и др. русск. писателями) // Звезда Алтая. — 1989. — 7 июня.

ГАЛКИНА И. К. **120 лет со дня рождения выдающегося художника, первого профессионального живописца и рисовальщика Алтая Г. И. Гуркина** (1870—1937) // Страницы истории Алтая: Библиогр. указ. — Барнаул, 1989. — С. 75—78.

ВИТОВЦЕВ Н. **Переписка** // Звезда Алтая. — 1989. — 15 июля.

ШАНИНА Л. **О художнике Гуркине и его картинах** // Алт. правда. — 1989. — 13 дек.

В последних двух статьях говорится о необходимости возвращения картин Г. И. Гуркина из Алтайского краевого музея изобразительного и прикладного искусства, находящихся там во временном пользовании с октября 1959 года.

КОНДАКОВ Г. **Нечаянная радость:** (О карт. «Ледоход» и о выст. работ художника в Томске) // Звезда Алтая. — 1988. — 27 авг.

ГАЛКИНА И. К. **Творчество Г. И. Гуркина периода 1917—1937 годов в собрании** /Алт. краевого музея изобразит. искусств/ // Развитие изобразительного искусства советской Сибири. — Красноярск, 1987. — С. 17—21.

ГАЛКИНА И. К. **Пейзажи Гуркина**: (О пополнении коллекции произв. Г. И. Гуркина в Алт. краевом музее изобразит. и приклад. искусств) /Алт. правда. — 1937. — 18 июня.

ГУРКИН Г. И. (1870—1937) // Алтайский край. -- М., 1987. — С. 129—130.

ПРИВАЛИХИН В. **Прославивший природу Алтая:** (О работах худож., хранящ. в Новосиб. карт. галерее) // Звезда Алтая. —1986. — 10 янв.

То же // Сов. Сибирь. — Новосибирск. — 1986. — 19 янв.

ПРИВАЛИХИН В. **Встречи с мастером пейзажа** (О встречах А. Коптелова с худож. в 30-е годы) // Звезда Алтая. — 1986. — 30 июня.

ЭДОКОВ В. **Гордость алтайского музея** // Звезда Алтая. — 1985. — 1 янв.

ПРИВАЛИХИН В. **Оригинальные рисунки Г. Гуркина** // Звезда Алтая. — 1985. — 7 авг.

ЭДОКОВ В. **Ветер Октября:** (Рев. тема в творчестве Г. И. Гуркина) // Звезда Алтая. — 1985. — 6 нояб.

ПРИВАЛИХИН В. **Интересная находка:** (Об открытке, сделан. с фот. «Гуркин на фоне «Хан-Алтая». Открытка находится в кол. ст. преподават. Томского инженерно-строит. ин-та А. Б. Казачкова) // Звезда Алтая — 1985. — 15 нояб.

ТЮРИНА А. **Певец Алтая** // Красное знамя. -- Томск. — 1984. — 3 авг.

СНИТКО Л. И. **Григорий Иванович Гуркин** (1870—1937): Очерк // Снитко Л. И. Первые художники Алтая. — Л., 1983. — С. 48—91: ил.

КОНДАКОВ Г. **Этюд со снегом:** Максим Горький и Алтай: (О Г. Гуркине и Н. Чевалкове) // Звезда Алтая. — 1983. — 5 февр.

ЭДОКОВ В. **Литературное творчество художника Г. И. Гуркина** // Алтайский фольклор и литература. — Горно-Алтайск, 1982. — С. 77—94.

ЭДОКОВ В. **Думы Алтая:** (О картине «Хан-

Алтай» и истории ее создания) // Звезда Алтая. — 1982. — 12 февр.: ил.

ЭДОКОВ В. **Начало:** (О первой выставке картин Г. И. Гуркина в Томске) // Звезда Алтая. — 1982. — 23 апр.

ЭДОКОВ В. **Рождение легенды:** (О картине «Озеро горных духов» Г. Гуркина) // Звезда Алтая. — 1982. — 7 окт.

КОНДАКОВ Г. **Зеленоокая дочь Алтая:** (Катунский цикл произв. худож.) // Звезда Алтая. — 1980. — 12 июля.

КОНДАКОВ Г. **Подлинное лицо Алтая: Из летописи дружбы:** (История написания рассказа И. А. Ефремова «Озеро горных духов») // Звезда Алтая. — 1980. — 11 нояб.

РОХЛИНА С. **Мастер алтайского пейзажа** //Молодежь Алтая. — 1980. — 20 нояб.

МАТОЧКИН Б. **Первая экспедиция к Белухе:** (Об участии художника в экспед. и произв., созданных по ее материалам) // Звезда Алтая. — 1979. — 16 февр.

ЦЕЛИЩЕВ И. **Сибирские полотна Г. И. Гуркина** // Сов. Хакасия. — Абакан. — 1979. — 12 июня.

ФОМИНА Г. **Краски горного края:** (О выст. работ Г. Гуркина в Новосибирске) // Вечерний Новосибирск. — 1978. — 10 июля.

То же // За науку в Сибири. — Новосибирск. — 1978. — 27 июля. — С. 8.

ПОВИЛЕЙКО Р. **Алтайская палитра** // Турист. — 1978. — № 11. С. 30.

КРИВОШЕИН В. **Рисунки Г. Гуркина**: (В частной кол. горн. инж. В. Б. Вайнберга найден подлинник карт. «Озеро горных духов») // Урал. следопыт. — 1977. — № 11. — С. 78.

СНИТКО Л. И. **Г. И. Гуркин** (1870—1937) // Изобразительное искусство Алтая. — Барнаул, 1977. — С. 15—23: ил.

Гуркин Григорий Иванович (1870—1937): (Крат. биогр. справка с библиогр.) // Художники народов СССР: Библиогр. словарь. — Т. 3. — М., 1976. — С. 236.

СНИТКО Л. И. **Первые художники Алтая:**

(Г. И. Гуркин и А. О. Никулин) // Алт. правда. — 1976. — 18 сент.

ОРЛОВ М. **Тайна Дены-Дер:** (О карт. «Озеро горных духов») // Алт. правда. — 1976. — 26 дек.

ЯНОВСКИЙ Н. **Александр Пиотровский:** (О знакомстве Г. Гуркина с А. Пиотровским) // Сибирь. — 1976. — № 6. — С. 89.

МАРТЫНОВ Л. **Воздушные фрегаты: Новеллы.** — М., 1974. — С. 305.

ЭДОКОВ В. **«Я люблю Алтай крепко»:** (О дружбе Гуркина Г. И. с Шишковым В. Я.) // Звезда Алтая. — 1973. — 13 сент.

ШИШКОВ В. Я. **Рисунок художника-алтайца Г. Гуркина** // На родине Шишкова. — М., 1973. — С. 112.

СНИТКО Л. **Синтез двух культур** // Художник. — 1972. — № 3. — С. 40—42.

СНИТКО Л. **Зал художника Гуркина:** (В Алт. краев. музее изобразит .искусства) // Сов. культура. — 1970. — 10 марта.

Художественная жизнь Советского Союза: (Об открытии зала Г. И. Гуркина в Алт. краев. музее изобразит. и приклад. искусств) // Искусство. — 1970. — № 2. — С. 77.

КРИВОШЕИН В. **Судьба «Озера горных духов»** // Турист. — 1969. — № 4. — С. 27.

СИДОРОВ А. А. **Русская графика начала XX в.:** Очерки. — М., 1969. — С. 105, 107.

За правдивое освещение исторических событий и фактов; К 50-летию разгрома колчаковцев на Алтае: (О полит. ошибках Г. Гуркина) // Звезда Алтая. — 1969. — 2 дек.

ЭДОКОВ В. **В стране синих гор** // Улуг-Хем. — Кызыл. — 1967. — № 9. — С. 289—300.

СНИТКО Л. **Певец Сибири** // Сиб. огни. — 1967. — № 10. — С. 159—162.

ЭДОКОВ В. **Тува глазами алтайского художника** // Тувин. правда. — 1967. — 21 мая.

СНИТКО Л. **Второе рождение художника:** (Г. Гуркин). // Молодежь Алтая. — 1967. — 18 июня.

ЭДОКОВ В. **Доброе начало красоты** // Алт. правда. — 1966. — 11 июня.

СОЛОВЕЙЧИК С. **Алтайский пленник:** (О Г. И. Гуркине) // Комс. правда. — 1966. — 28 сент.

То же // Звезда Алтая. — 1966. — 12 окт.

КОНЧИН Е. **Ученик Шишкина** // Сов. культура. — 1965. — 9 марта.

КАРАЛЬКИН П. **Новое о Гуркине:** (О дружбе Гуркина с писателем Зазубриным) // Звезда Алтая. — 1965. — 27 июня.

СТРЕЛЬЦОВ С. **Певец Горного Алтая** // Художник. — 1965. — № 8. — С. 23—25.

РАППОПОРТ Е. **Искатель души гор:** (Из истории создания карт. «Озеро горных духов» и написании одноимен. рассказа о худож. Г. Гуркине писат. И. Ефремовым) // Лит. Россия. — 3 дек. — С. 18.

СНИТКО Л. **Певец Горного Алтая:** Годы, события, люди // Алтай. — 1964. — № 4 (31). — С. 92—98.

КАРАЛЬКИН П. **Земляки — известные художники:** (Г. Гуркин и А. Никулин) // Алт. правда. — 1964. — 26 июня.

КАРАЛЬКИН П. **Певец Горного Алтая** // Сов. Хакасия. — 1964. — 1 окт.

КУДИНОВ И. **Украденый этюд** // Алт. правда. — 1961. — 1 февр.

КУДИНОВ И. **Белая ночь** // Молодежь Алтая. — 1961. — 28 нояб.

КОНДРАТОВ И. **Певец Голубого Алтая** // Алт. правда. — 1960. — 7 февр.

КУДИНОВ И. **Тайна старого леса:** (О работе Г. Гуркина над осенними этюдами) // Молодежь Алтая. — 1960. — 24 апр.

КУДИНОВ И. **Шумит Катунь:** (О заброш. усадьбе Г. Гуркина в с. Анос) // Молодежь Алтая. — 1960. — 14 авг.

ЛИХАРЕВ Б. **Певец Голубого Алтая** // Алтайский репортаж. — Барнаул, 1960. — С. 157—165.

ОРЛОВ М. **Поиск «Озера горных духов»** продолжается // Алт. правда. — 1960. — 14 дек.

КАРАЛЬКИН П. **Недоработанная книга** // Алт. правда. — 1959. — 9 мая.

ЛАЗУТКИН А. **Потерянная картина** // Алт. правда. — 1958. — 2 мая.

ДАВЫДОВА Л. **Выдающийся живописец.** // Звезда Алтая. — 1958. — 15 июня.

Талантливый горноалтайский художник: (Г. Гуркин) // Сиб. огни. — 1958. — № 4. — С. 182—183.

КАРАЛЬКИН П. **Картины алтайского художника Гуркина** // Тув. правда. — 1958. — 24 авг.

О Гуркине Г. И. // Изобразительное искусство РСФСР. — Т. 2. — Художники краев., обл. и авт. респ. — М., 1957. — С. 7, 7, 36.

ЮДАЛЕВИЧ М. **Живописец из Аноса** // Заветы Ленина. — 1957. — 3 марта.

(О Гуркине Г. И.) // Омский государственный музей изобразительных искусств. — Омск, 1955. — С. 24—25.

КАЦМАН Б. А. **У новосибирских художников** // Вопросы изобразительного искуства: Сб. ст. — М., 1954. — С. 113.

ГОРДИЕНКО П. **На пути перестройки:** (С первой выст. худож. зап-сиб. края в Новосибирске. Участ.: Г. Гуркин, Н. Чевалков и Г. Бекин) // Сиб. огни. — 1933. — № 3—4. — С. 53.

ГУРКИН Г. И. // Сибирская энциклопедия. — Новосибирск. 1929. — Т. 1. — С. 758.

МАР С. **Обновленные племена: Путевой очерк:** (О возрождении культуры алт. народа) // Наши достижения. — 1929. — № 1. — С. 120.

КОПЫЛОВ И. **На перевале** // Сиб. огни. — 1927. — № 1. — С. 159—170.

(О Г. И. Гуркине) // Первый съезд художников: (Крат. излож. докл. и выступ. Резол. по докл.) // Сиб. огни. — 1927. — № 3. — С. 204, 207, 213, 216, 222, 228—230.

АРАНОВИЧ Д. **Выставка художников Сибири** // Известия. — 1926. — 26 апр.

То же // Сев. Азия. — 1926. — № 3. — С. 114.

То же // Сов. искусство. — 1926. — № 6. — С. 51—52.

ВИЛЕНСКИЙ-СИБИРЯКОВ В. Л. **Сибирь в Москве** // Веч. Москва. — 1926. — № 87.

РОГИНСКАЯ Ф. **Сибирская художественная выставка** // Правда. — 1926. — 22 апр.

МОРОЗОВ С. **Сибирская живопись в Москве** // Сов. Сибирь. — Новосибирск. — 1926. — 2 мая.

ЛЯДОВСКИЙ. **Искусство** // Наша газета. — 1926. — № 108.

Художник-алтаец Чорос Гуркин // Сибирь. — 1926. — № 3.

Творчество художника Гуркина // Сибирь. — 1926. — № 3. — С. 9; 1925. — № 2. — С. 23: ил.

Художник Гуркин возвращается в Сибирь // Сов. Сибирь. — Новосибирск. — 1925. — 27 сент.

Художник Гуркин и его выставка // Красный Алтай. — Барнаул. — 1925. — 15 окт.

Барнаул приглашает Гуркина // Красный Алтай. — Барнаул. — 1925. — 18 окт.

АДРИАНОВ А В. **Алтай и его художник** // Жизнь Алтая. — Барнаул. — 1925. — 6 марта.

Выставка картин В. Д. Бучичевича-Сибирского и Г. И. Гуркина // Утро Сибири. — Томск. — 1915. — 8 марта.

Выставка картин Г. И. Гуркина // Жизнь Алтая. — Барнаул. — 1915. — 28 марта.

ГРЕБЕНЩИКОВ Г. **Томская художественная выставка:** (Алтайца Гуркина) // Жизнь Алтая. — Барнаул. — 1915. — 27 апр.

ПОТАНИН Г. **Из альбомов художника Гуркина Г. И.** // Требник Томск. о-ва изуч. Сибири. — 1915. — Т. 3. — Вып. 2; 1915. — Т. 4. — Вып. 1.

Алтай и его талантливый художник // Жизнь Алтая. — Барнаул. — 1912. — 20 марта.

АДРИАНОВ А. Б. **Алтай и его художник:** (К выст. картин Гуркина в Барнауле) // Жизнь Алтая. — Барнаул. — 1911. — 1—3 апр., 5 апр.

АЛТАЙКИН К. **Выставка картин Г. И. Гуркина** // Алт. газета. — Барнаул. — 1911. — 10 апр.

КАТУНИН Ф. **Итоги выставки Гуркина Г. И.** // Алт. газета. — Барнаул. — 1911. — 12 мая.

Обозреватель: **К выставке картин Г. И. Гуркина** // Сиб. жизнь. — Томск. — 1910. — 2, 9, 17 марта.

ПОТАНИН Г. Н. **Выставка Гуркина** // Сиб. жизнь. — Томск, — 1910. — 4 марта.

Выставка картин художника Гуркина // Красноярск. вестн. — 1910. — 28 марта.

ПОТАНИН Г. Н. **Художественная выставка:** (Картин Г. Гуркина) // Сиб. жизнь. — Томск. — 1909. — 10 нояб.

Хроника: **Закрытие выставки картин Гуркина** // Сиб. жизнь. — Томск. — 1908. — 3 янв.

ДАЛЬКЕВИЧ М. **Г. И. Гуркин** // Нива. — Сиб. — № 4. С. 885—888.

ПОТАНИН Г. И. **Выставка картин Г. И. Гуркина** // Сиб. жизнь. — Томск. — 1907. — 15 дек.

БАЗАНОВА Л. **Выставка картин художника Гуркина** // Сиб. жизнь. — 1907. — 25, 30 дек.; 1908. — 3 янв.

ПОТАНИН Г. И. **Этнографическая часть выставки Г. Гуркина** // Сиб. жизнь. — Томск. — 1907. — 29 дек.

Дилетант: **Выставка картин Гуркина** // Утро Сибири. — Томск. — 1907. — 30 дек.

Материалы о Гуркине Г. И. // Этнограф. обозрение. — 1907. — № 4.

/О Гуркине Г. И./ // Императорская Санкт-Петербургская Академия художеств (ИАХ) и состоящее при ней Высшее художественное училище (ВХУ). — Спб., 1903. — С. 39.

Чужеземец: С художественной выставки // Сиб. жизнь. — Томск. — 1903. — 30 сент.

О предполагающейся Нижнегородской Всероссийской худ.-промышленной выставке: (Первая заметка о самоучке Г. И. Гуркине) // Томский листок. — 1896. — 5 янв.

НА АЛТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

ЕРКИНОВА Р. М. **Гуркиннинг ижи — Польшада** // Алт. чолмоны. — 1994. — 10 янв.

ТОЕНОВ В. **«Алтайымнанг öскö неде керек јок»** // Алт. чолмоны. — 1994. — 12 янв.

ЕРКИНОВА Р. М. **Алтайдынг јарлу уулы** // Сельская новь. — 1994. — 7 май.

ЕРКИНОВА Р. М. **Биленинг салымы — алба-**

тыныҥ салымы: (О семье Г. И. Гуркина) // Алт. чолмоны. — 1993. — 10, 14, 16 янв.

Ч. Гуркинге — 123 јаш // Алт. чолмоны. — 1993. — 15 янв.

ГАЛАКТИОНОВ В. **Ундылып калган јурук:** (Г. Гуркин в 1915 г. подарил музею Читин. ф-ла Геогр. о-ва картину «Золотое озеро», которая и сейчас находится в хорошем состоянии // Алт. чолмоны. — 1993. — 30 апр.

ЕРКИНОВА Р. М. **Чоростыҥ көрӱзи болор** // Алт. чолмоны. — 1993. — 10 авг.

ПЕТЕШЕВА С. **Кажы ла өйдө байыныҥ чындыгы ба?:** 11 октябрь — Гуркинди аткан кӱн // Алт. чолмоны. — 1993. — 9 окт.

ЕРКИНОВА Р. М. **Кайра јандырылар** // Алт. чолмоны. — 1993. — 4 дек.

КЫДЫЕВ В. **«Эрјинелу Алтай» болзын:** (О деят. Г. Гуркина в Кара-Корум. управе) // Алт. чолмоны. — 1992. — 10 янв.

АЛУШКИН Б. **Өйдиҥ тӱзедӱзи** // Алт. чолмоны. — 1991. — 11 янв.

ЕРКИНОВА Р. М. **«Гуркин» деп телекейди бойыска ачып** // Алт. чолмоны. —1991. — 11 янв.

ШОДОЕВ Н. **Г. И. Чорос-Гуркиннииҥ маанызы — келер өйдын сӱр темдеги** // Алт. чолмоны. — 1991. — 2 март.

КЫДЫЕВА С. **Төрөлине бурылат:** Јурукчыныҥ энчизи // Алт. чолмоны. — 1991. — 20 апр.

ЮДАНОВ А. **Чындык дегени — тегинду эмес** // Алт. чолмоны. — 1991. — 15 май.

ПЕТЕШЕВА С. **Гуркин керегинде јаҥы документтер** // Алт. чолмоны. — 1991. — 22 июнь.

ТӦЛӦСОВ Э. **Гуркиннииҥ керегин энчиленип..:** Ӱргӱлјиге кереес // Алт. чолмоны. — 1991. — 9 авг.

ШИНЖИН И. Б. **Чорос-Гуркин — бистиҥ оморкодубыс** // Алт. чолмоны. — 1991. — 22 авг.

Геннадий Григорьевич Гуркиннииҥ јартамалы: (Воспомин. сына) // Алт. чолмоны. — 1991. — 11 окт.

Чорос-Гуркиннииҥ јӱрӱми јаҥы документтер // Алт. чолмоны. — 1991. — 11 окт.

ШАМИНА Л. **Јурукчы Гуркин ле онын јурук-**

тары керегинде // Алт. чолмоны. — 1990. — 14 апр.

ПАХАЕВ С. **Комиссар Георгий Соболевский — Алтайда** (Комиссар Георгий Соболевский на Алтае): (Есть материал о полит. ошибках Г. Гуркина) // Алт. чолмоны. — 1983. — 3 февр.

Албатыныҥ энчизин јандырыгар (Верните достояние народа): (О необход. возвращ. карт. Гуркина из Алт. краев. музея изобразит. и приклад. искусства) // Алт. чолмоны. — 1989. — 6 июль.

БАШТЫКОВ Е. **Јурукчы керегинде сöс** (Слово о художнике) // Алт. чолмоны. — 1986. — 10 янв.

ЭДОКОВ В. **Г. И. Гуркин ар-бӱткен ле искусство керегинде** (Г. И. Гуркин о природе и искусстве) // Ӱч сӱмер (Белуха). — 1982. — С. 83—87.

ЭДОКОВ В. **Шишкинниҥ ӱренчиги** (Ученик Шишкина) // Алт. тууларында (В горах Алтая). — 1964. — С. 113—122.

КУШКУЛИН Б. **Григорий Иванович Гуркинде ӱренген** (Учился у Г. И. Гуркина) // Алт. чолмоны. — 1961. — 23 дек.

К 120-летию СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ

ПУСТОГАЧЕВА С. **Не терпит промедления** // Звезда Алтая. — 1990. — 9 янв.

Воспоминания современников о Г. И. Гуркине: (Тютикова И. — худож. из Новосибирска; Титкова И. — нар. худож. и заслужен. деятель искусств РСФСР) // Эл-Алтай. — 1990. — № 3. — С. 102—106.

ЭДОКОВ В. **Заветы мастера из Аноса** // Звезда Алтая. — 1990. — 8 февр.

ПРИВАЛИХИН В. **Судьба картин, судьба художника** // Звезда Алтая. — 1990. — 27 февр.

ЭДОКОВ В. **Приют трудов и вдохновенья** // Звезда Алтая. — 1990. — 6 апр.

ПРИВАЛИХИН В. **Судьба картин, судьба художника** // Красное знамя. — Томск. — 1990. — 10 апр.

ЭДОКОВ В. **Первый пейзажист Сибири** // Звезда Алтая. — 1990. — 17 мая.

ЭДОКОВ В **Перед заходом солнца** // Звезда Алтая. — 1990. — 20 июля.

ФЕФЕЛОВА К. П. **В памяти народной** // Звезда Алтая. — 1990. — 8 сент.

ПУСТОГАЧЕВА С. **Картинки из жизни** // Звезда Алтая. — 1990. — 30 окт.

КОЧЕЕВ В. **Художник и археология** // Звезда Алтая. — 1990. — 14 нояб.

КОРМИНА Т. **Умом и чутким сердцем** // Сельская новь. — 1990. — 6, 11 дек.

Энчи (Наследие). — Горно-Алтайск. — 1990. — 16 с.

ПУСТОГАЧЕВ Я. **Кижи ле öй** // Алт. чолмоны. — 1991. — 11 янв.

ПУСТОГАЧЕВА С. **Одус јылдың тартыжузы** // Алт. чолмоны. — 1990. — 14 апр.

ЕРКИНОВА Р. **Алтай јурукчынын эземине** // Алт. чолмоны. — 1990. — 11 окт.

ТОЮШЕВ Э. **Алтай — коногыс, алтай — кожонгыс** // Алт. чолмоны. — 1990. — 22 нояб.

К 125-летию СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ

К юбилею Чорос-Гуркина // Звезда Алтая. — 1994. — 18 февр.

ЭДОКОВ В. **Приют трудов и вдохновений** // Звезда Алтая. — 1994. — 7 июля.

УКАЧИН Б. **Чорос: Письмо в С-Петербург Илье Фонякову:** (Страницы будущей книги // Звезда Алтая. — 1994. — 5, 9—10 авг.

ЭДОКОВ В. **Поиск своего стиля** // Звезда Алтая. — 1994. 10, 12 авг.

ПЬЯНОВ А. **Портрет, который нравился Шишкову** // Звезда Алтая. — 1994. — 16 авг.

То же // Алт. чолмоны. — 1994. — 24 авг.

Снимается кино: (Док. фильм о жизни Г. И. Гуркина режиссером Т. Мендошевой) // Звезда Алтая. — 1994. — 27 авг.

ЕРКИНОВА Р. **Имение и его коллекции:** (Картина «Озеро горных духов» находится в имении Узкое Моск. обл.) // Звезда Алтая. — 1994. — 27 авг.

БОЧКАРЕВ А., САЛАНИН В. **Хан-Алтай, или**

жизнь художника — «террориста»: (Неизвестные страницы жизни Чорос-Гуркина) // Свободный курс. — 1994. — 15 сент.

КЫДЫЕВ В. **Алтай калыкла кожо јўрўмдик:** Улу Чоросты эзедип // Алт. чолмоны. — 1994. — 12 янв.

БОКОНОКОВА В. **Г. И. Чорос-Гуркинииг чыккан кўнине учурлалган јуун** // Алт. чолмоны. — 1994. — 18 янв.

ЕРКИНОВА Р. **Алтайдыҥ јарлу уулы** // Сельская новь. — 1994. — 7 май.

КИНДИКОВА Н. М. **Јурукчыныҥ чўмдемелдеринииҥ кееркедими** // Алт. чолмоны. — 1994. — 15 июль.

ЧЕКУРАКОВА Л. **«Арјанынынҥ» бери јаны** // Алт. чолмоны. — 1994. — 6 авг.

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ, ПОСВЯЩЕННЫЕ Г. И. ГУРКИНУ

КУДИНОВ И. П. **Переворот: Роман:** (О гражд. войне на Алтае и драм. судьбе алт. худож. Г. И. Гуркина). — Барнаул, 1987. — 424 с.

Рец.: ШАПОШНИКОВ В. **Два мира, две судьбы** // Алт. правда. — 1989. — 18 янв.

ЧИВИЛИХИН В. А. **Г. И. Гуркин: Очерк** // Чивилихин В. А. Зеркало души. — М., 1987. — С. 18—29.

ЕФРЕМОВ И. **Озеро горных духов:** Рассказ // Ефремов И. Собрание сочинений в 5 т. — Т. 1. — М., 1986.

Прототипом героя рассказа стал Г. И. Гуркин. Назван рассказ по одной из лучших картин художника «Озеро горных духов».

АДАРОВ А. **О картинах Гуркина:** Стихи (Пер. И. Фонякова // Адаров А. Пусть живет кедр. — М., 1982. — С. 48—50.

То же // Всегда вместе: Комс. поэзия народов Рос. Федерации 1918—1972. — М., 1972. — С. 364—366.

То же // Сибирь поэтическая. — Кемерово, 1966. — С. 8—10.

БУЯНОВ М. **Озеро горных духов:** (Из истории

написания рассказа И. Ефремова «Озеро горных духов») // Кн. обозрение. — 1982. — 6 авг. — С. 16.

КОНДАКОВ Г. **Чорос:** (Цикл стихов, посвящ. Г. Гуркину) // Кондаков Г. Свет твоих вершин. — М., 1975. — С. 63—78.

КУДИНОВ И. **Сосны, освещенные солнцем:** Повесть о художнике Шишкине. — Барнаул, 1973. — Из содерж.: (О Г. И. Гуркине). — С. 135—137, 140—143.

ЛИСОВСКИЙ К. **Художнику:** Стихи // Сиб. огни. — 1972. — № 3. — С. 77.

КУДИНОВ И. **Лесной царь:** (Рассказ) // Кудинов И. Цветы на камнях. — Барнаул, 1961. — С. 5—60.

ИТЫГИН Е. **Алтайскому художнику ойроту Гуркину:** Стихи // Охотник и путник Сибири. — 1928. — № 6.

ПИОТРОВСКИЙ А. **По Алтаю:** (Стихи, посвящ. худож. Гуркину) // Алт. альманах. — Спб., 1914. — С. 39—41.

КАТАЛОГИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ПОСОБИЯ

Гуркин Григорий Иванович: (Краткая биогр. справка с библиогр.) // Художники Горного Алтая: Библиогр. справочник. — Горно-Алтайск, 1992. — С. 29—42.

Выставка работ учащихся и преподавателей Ойротской художественной школы (1931—1941 гг.) (Респ. краеведч. музей им. А. В. Анохина. — Горно-Алтайск, 1992. (О Гуркине — С. 16).

В горах Алтая: Выставка произведений художников Горного Алтая к 70-летию Великого Октября // Упр. культуры Горно-Алт. облисполкома, М-во культуры Тувин. АССР. — Горно-Алтайск, 1987.

Выставка произведений художников Горного Алтая: К 50-летию Алтайского края // Упр. культуры Горно-Алт. облисполкома; Алт. орг. СХ РСФСР. — Барнаул, 1987. (О Гуркине Г. И. — С. 5).

Рисунки Г. И. Гуркина в собрании музея: (Алт.

краев. музея изобразит. и приклад. искусств (Сост. И. Галкина). — Барнаул, 1984. — 1 п. л.

Список основных произведений художника Г. И. Гуркина с 1895 по 1936 гг. // Стрельцов С. Григорий Иванович Гуркин. — Л., 1966. — С. 56—69.

Алтай и Катунь: Указ. картин Гуркина. — Томск, 1915.

Алтай в картинах, этюдах и рисунках: Указ. выст. картин худож. алтайца Г. Гуркина. — Барнаул, 1911.

Указатель выставки картин алтайца Гуркина. — Томск, 1910.

Каталог выставки картин Г. Гуркина. — Томск, 1907—1908.

Л. Т. БАШТЫКОВА,
зав. отделом краеведения республиканской библиотеки

СОДЕРЖАНИЕ

МАТЕРИАЛЫ К ТВОРЧЕСТВУ Г. И. ЧОРОС-ГУРКИНА

ЭДОКОВ В. И. Г. И. Чорос-Гуркин и алтайская хтдожественная культура XX века . . . 3
КАЗАГАЧЕВА З. С. Чорос-Гуркин и алтайская литература 9
ЧИЧИНОВ В. И. Жизнь после смерти . . . 15
КИНДИКОВА Н. М. О поэтике произведений Г. И. Чорос-Гуркина 19
ДАНИЛОВА Т. А. Чорос-Гуркин — поэт и его образ в поэзии 22
КАТЫНОВА С. Ш. Природа и способ ее отражения в «Озере Кара-Кол» Г. И. Гуркина . . . 26
ЧИНИНА Э. П. Г. И. Гуркин — очеркист и художник светского направления 27
ТАДИНА Н. А. Алтайская символика в этнографических рисунках Г. И. Гуркина 30
ШИНЖИН И. Б. Отражение шаманства в картинах Г. И. Гуркина 32

АРХЕОЛОГИЯ

СУРАЗАКОВ А. С. К семантике изображений на оленных камнях 36
МОЛОДИН В. И. Антропоморфное изваяние эпохи бронзы с Юго-Западного Алтая 43
КЫЗЛАСОВ Л. Р. Эпиграфическая загадка с Горного Алтая и опыт ее дешифровки 45
ЕЛИН В. Н., ЛАРИН О. В. Два оленных камня из Горного Алтая 50
СОЕНОВ В. И., ЭБЕЛЬ А. В. О языке и преемственности культуры пазырыкцев 52
ЕЛИН В. Н. Хронология граффити 55
КОЧЕЕВ В. А. Каменная бляха из кургана 4 могильника Усть-Кожолю II 58

ЭТНОГРАФИЯ

ТЮХТЕНЕВА С. О символике цвета в культуре алтайцев 60

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

ТОЛБИНА М. А. Жизнь фольклора в этно-историческом контексте 66
ШИНЖИН И. Б. Золотая чочойка из ханского погребения 71

ИСТОРИЯ

МАЙДУРОВА Н. А. Алтайская Горная Дума в 1917—1918 гг. 82
МУКАЕВА Л. Н. Г. фон Гельмерсен — исследоатель Горного Алтая 86
ИРКИТОВА А. А. О проблеме кадров в годы Великой Отечественной войны 90

ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

ТАРБАНАКОВА С. Развитие фольклорных традиций в национальных театрах Южной Сибири . . . 93

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

КАТЫНОВА С. Человек — мера всех вещей. О поэме «Одинокий дом среди белых снегов» Бориса Укачина 98

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

ТЫБЫКОВА А. Т. Проблемы алтайского языка . 102
АЛМАДАКОВА Н. Д. Грамматическая категория залога в алтайском языке 111
ТЫБЫКОВА Л. А. Алтайский язык и современность 113
ТЫДЫКОВА Н. Н. Об определении и классификации общественно-политической и социально-экономической лексики в алтайском литературном языке . . 117

СОЦИОЛОГИЯ

ТРОИЦКАЯ Т. А. Этнические особенности населения и социальная политика 121
ТУЮНЧЕКОВА Л. С. Межрегиональная миграция и этнический состав населения Республики Алтай . 124

ДУРЕЕВА О. В. Жизненные ориентации выпускников школ Республики Алтай 127
Библиография к 125-летию Г. И. Чорос-Гуркина (составитель: зав. отделом краеведения республиканской библиотеки Баштыкоаа Л. Т.) 131

МАТЕРИАЛЫ ПО ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ

Тезисы к конференции, посвященной 125-летию Г. И. Чорос-Гуркина

Редактор А. С. Суразаков. Художественный и технический редактор М. Т. Кумдус. Корректор О. Ф. Андреева.

Сдано в набор 19.10.94 г. Подписано в печать 08.12.94. Тираж 500 экз. Заказ 5020. Формат 84×108 1/32.

Горно-Алтайская типография. 659700 г. Горно-Алтайск, пр. Коммунистический, 35.

152

4700 =