

УДК 398.1 (=512)

DOI 10.25205/2312-6337-2018-1-58-65

**Е. В. Королёва**

*Научно-методический центр «Сибирь»*

**«Зоны умолчания» алтайских исторических преданий:  
генезис и эволюция во времени**

Статья посвящена обзору «зон умолчания» алтайских исторических легенд и преданий, описывающих события от второй половины XVIII в. до 20-х гг. XX в. Под термином «зоны умолчания» автор понимает сюжеты и мотивы преданий, в основе которых лежат исторические события, заслужившие противоречивые трактовки современников, а также события, выходящие за пределы эстетических или этических идеалов рассказчиков. Признаками наличия «зон умолчания» автор считает такие феномены, как: 1) взаимопротиворечащие этические трактовки одного и того же сюжета в разных линиях передачи предания; 2) существенные различия в трактовке отдельных мотивов и общепринятых социальных сценариев в зависимости от того, разворачиваются события в «своей» или «чужой» этнической группе. В ряде случаев, но не всегда, признаком умолчания может служить синтетический образ героя, где его прототипами становятся сразу несколько исторических персонажей. Алтайские исторические предания, зафиксированные в XX в., все еще несут в себе следы сложной социальной и политической обстановки описываемых событий. В то же время наблюдается явная тенденция к формированию корпуса исторических преданий как основы национального самосознания современного алтайского народа, в связи с чем происходит слияние и трансформация одних сюжетных мотивов и забвение других. Этот процесс протекает непрерывно, далеко не завершен и является неотъемлемой частью политических процессов в регионе на рубеже XX–XXI вв.

*Ключевые слова:* устная история, алтайские исторические предания, «зоны умолчания», самооценка, оппозиция «свой – чужой» в контексте гражданской войны.

Статья посвящена обзору «зон умолчания» алтайских исторических легенд и преданий, описывающих события от второй половины XVIII в., периода Ойротской гражданской войны и до Гражданской войны на заре истории СССР в 1917–1922 гг. Исследовательская парадигма основана на трактовке воспоминания как процедуры воссоздания текста на основе опорных образов, развернуто описанной в монографии П. Томпсона [2003, с. 134–137]. Такая трактовка подразумевает, что само существование памяти, равно как и процесс создания и воспроизводства исторических преданий на основе воспоминаний, является результатом человеческого творчества. Следовательно, уместно ставить вопрос о целях и задачах «авторов», его / их этических и эстетических ценностях, в число которых входят и «зоны умолчания». Под этим термином мы понимаем некрасивые, неправильные, выходящие за рамки ценностной шкалы сюжеты и мотивы. Иными словами, если в предшествующих публикациях автор настоящей статьи фокусировался на том, что хотели сказать носители преданий [Королёва, 2015, 2014], то сейчас в центре внимания оказываются темы, которых они предпочитали избегать.

*Королёва Елена Владимировна* – научный сотрудник АНО Научно-методического центра «Сибирь» (Новосибирск).

Контактная информация: ул. Советская, д. 30, оф. 216, г. Новосибирск, 630099, Российская Федерация.  
E-mail: e.v.koroleva@inbox.ru; тел.: +7-913-744-32-06.

Уместно поставить вопрос о том, как именно в тексте можно обнаружить признаки наличия «зон умолчания»? Что остается в тексте, если предание затрагивает события, о которых нежелательно или неприлично говорить? Здесь на помощь приходит обычный для криминалистики метод сопоставления свидетельских показаний. Поскольку исторические предания пересказывает множество людей, один и тот же сюжет может иметь несколько линий передачи. Разные рассказчики по-своему обходят запретные темы, что приводит к бытованию противоречащих друг другу версий. Именно изучение разницы между версиями одного и того же сюжета наиболее продуктивно для поиска «зон умолчания».

Применительно к корпусу алтайских исторических приданий признаками наличия запретных тем могут служить следующие феномены: 1) взаимно противоречащие этические трактовки одного и того же сюжета; 2) существенные различия в трактовке общепринятых социальных сценариев в зависимости от того, разворачиваются события в «своей» или «чужой» этнической группе. В некоторых случаях о наличии зон умолчания может свидетельствовать синтетический образ героя, когда его прототипами становятся сразу несколько исторических персонажей.

Наиболее яркий пример синтетического образа – это мессианская фигура бурханистских религиозных гимнов Ойрот-Каан. В зависимости от контекста предания под этим именем могут скрываться такие исторические персонажи, как Конгодой (Цэван-Рабдан), его сыновья Калдан-Каан (Галдан-Цэрэн) и Шуну (Лобсанг Шуну), союзники, а впоследствии соперники Амыр-Санаа и Табачи (Даба-чи). Ойрот-Каана ожидают, призывают не отрицать неизбежности его возвращения, это верховный правитель, символ могущества и единства Ойротской державы, залог будущего возрождения и в то же время – это титул, из-за которого упомянутые выше герои вступали между собой в ожесточенные политические и военные конфликты.

Как известно, споры из-за престолонаследия – это не только столкновение претендентов, но и борьба политических группировок. Однако по прошествии времени сторонам бывает выгодно фокусировать воспоминания именно вокруг фигур наследников, таким образом снимая ответственность с других участников конфликта, выводя их из-под удара победившей стороны, предавая забвению и сами причины конфронтации.

Для иллюстрации данного тезиса рассмотрим противоречивую трактовку образа Шуну-Баатыра, его завоевательных походов и конфликта с отцом в различных записях предания. Этот герой имеет конкретный исторический прототип, генеалогию последнего мы уточнили ранее [Королева, 2014]. Тем не менее имя героя носит нарицательный характер и представляет собой частный пример характерного для тюрко-монгольской литературной традиции феномена «значимого имени», которое наделяет своего владельца не только почетным прозвищем в «высоком стиле», но и привязанным к нему определенным героическим сценарием жизни. Представление о «тяжести этой ноши», хотя и в несколько размытом виде, сохраняется по сей день, что побуждает алтайцев избегать «высоких имен» при наречении детей и с осторожностью использовать такие имена ныне здравствующих старейшин в повседневном общении. Исходя из значения имени, Шуну-Баатыр – герой, подобный Волку (тотемному животному), защитник народа, ниспосланный свыше, носитель благодати, прародитель, основатель династии. Его дело – ходить в завоевательные походы и возвращаться с победой и богатой добычей. Исторический Лобсанг-Шуну так и делал, вот только воссесть на престол и умножить род *каанов* ему не удалось. Не оттого ли он «должен» вернуться и завершить начатое?

Казалось бы, персонаж с таким жизненным сценарием не должен снискать негативных характеристик в народных преданиях, но исторический прототип – участник династического спора – не мог не иметь врагов. Данное противоречие находит отражение в различной трактовке причин конфликта героя с отцом – правящим *кааном*. Так, в трех из девяти записей разного объема, которые мы перевели для создания литературной сводной версии предания, причиной конфликта названы неоднозначные действия самого Шуну (завоевательный тибетский поход, убийства скота и детей в ритуальных целях), которые во всех трех случаях корреспондируются с «тибетским» проклятием Эдиен-Боодо-Каана. В трех версиях причиной названы интриги братьев Шуну (Галдана, Амыр-Саны и Темир-Саны), которые прямо указывали на возможность заговора с целью свержения *каана*, а так же на «неправильное» поведение в походе. И наконец, в трех версиях, среди которых родословие первого алтайского писателя М.В. Чевалкова и рассказ сказителя Алексея Калкина, идет обобщенное повествование о конфликтах и междоусобицах среди ойротских правителей и их наследников [Озогы Туукилер, 2011, с. 125, 129].

Ранее мы уже отмечали, что в предании о Шуну имеется «тибетский след» [Королева, 2014, с. 187]. Возможно, тибетский поход Шуну имел место в рамках военной компании его отца Цэван-Рабдана в 1717 г. В преданиях первой линии причиной поражения Шуну в споре за престол становится магический бой с (буддийским) богатырем Алдан-Мергеном (Тырмай Торбоков) [Озогы Туукилер, 2011, с. 89] или проклятие слепого тибетского старца, произнесенное в ответ на опустошение земли

благочестивого народа «тангыт-тюбют» (И.К. Танашев [Там же, с. 115–116], Убай Сариков [Там же, с. 105–108]). В версии Т.А. Чачиякова проклятие с помощью книги «Алтын-Судур» произносит сам маньчжурский Эдиен-Каан в ответ на поход Шуну в его страну (или в земли, которые тот считал своими) [Озоги Туукилер, 2011, с. 94]. Рассказчики подчеркивают некую оппозицию Шуну в отношении тибетского буддизма, герой якобы не понимает значение молитв и ритуалов (И.К. Танашев) [Озоги Туукилер, с. 115], при этом одержим *шилемиром* (демоном / проклятием) бурхана Тарике (Зеленой Тары, версия Убая Сарикова) [Там же, с. 105]. Между тем в пору зрелости исторический Шуну входит к столетию принятия буддизма в качестве официальной религии Ойротского каганата, что наряду с документальными свидетельствами противоречит антиклерикальной версии. Анти-буддистом он быть не мог, но мог действовать как противник одной из ламаистских группировок в Джунгарии и Тибете. Таким образом, мы имеем литературное свидетельство вовлеченности героя в конфликт с участью правящей верхушки Тибета, которая на момент описываемых событий лавирует между могущественной Ойротской и растущей Маньчжурской империями (владениями Ойрот-Каана и Эдиен-Боодо-Каана). В глазах идеологических противников герой просто обязан быть грешником, безобразником – *кулугуром* [Там же, с. 79].

Заметим, что отец героя выражает недовольство не самим походом в Тибет, а отсутствием добычи: «Коли в поход направляешься, так идешь для того, чтобы чужой народ истреблять, лучшую землю захватывать, людей поработать. А сын полон распустил, сам назад поворотил» (Убай Сариков). В данном контексте иное звучание обретает пацифистский пафос в словах слепого старца: «Ну, воевал, вредил, грабил, объедал? Много ли достиг? А жизнь, меж тем, продолжается» (Убай Сариков) [Там же, с. 106]. Если цели войны не достигнуты, значит, все жертвы напрасны. К этому мотиву нам еще предстоит обратиться в дальнейшем.

Серия преданий, где причиной конфликта Шуну с отцом названы ритуальные убийства скота и детей с целью уничтожения проклятия *шилена*, ниспущенного Эдиен-Кааном, едва ли характеризует героя более привлекательно. Несмотря на то, что рассказчики иногда пытаются смягчить эту версию, указывая, что люди не поняли значение действий Шуну (Т.А. Чачыйяков) [Там же, с. 95], отрицать непопулярность такого рода политики не приходится. Без сомнения, в основе данной линии передачи преданий лежат версии политических противников Шуну-Баатыра. Интересно, что жестокие убийства без суда приписываются еще одному представителю династии – 13-летнему Адьян-Каану, который ненадолго воцарился, согласно завещанию Галдан-Цэрэна, после смерти последнего, а также его старшему брату и последующему претенденту на престол Лама-Дорджи. Последнего свергли и убили, объединившись, будущие соперники Табачы и Амыр-Санаа [Златкин, 1983, с. 282–286]. Не значит ли это, что обвинение в ритуальных убийствах легитимизирует любой переворот? А вот преданий, свидетельствующих об историческом факте политического убийства матери Шуну Сетерджап и его сестер после прихода к власти Галдан-Каана [Тулохонов, 1973, с. 148–151], почему-то не зафиксировано, – видимо, свидетели были оперативно устранены.

Линия политических сторонников Шуну с очевидностью представлена тремя версиями предания, где причиной конфликта с отцом-кааном названы зависть и интриги братьев-соперников. Это версия из собрания В.В. Радлова [Радлов, 1986, С. 184–186], версия из собрания Е.Е. Ямаевой [Алтай кепкуучындар, 1994, с. 206–210], а также версия Тьрмая Торбокова, где мотив предательства братьев сочетается с тибетским проклятием [Озоги Туукилер, 2011, с. 82–92]. Любопытно, что несмотря на различную оценку деятельности Шуну, все три текста описывают героя, как *кубулгана*, обладающего волшебными сверхчеловеческими способностями, большой физической силой, сметливостью, даром управления погодой. Война войной, а соответствие образу обязательно.

Партия сторонников Шуну остается «за кадром» алтайских исторических преданий. Лишь единичные нарицательные имена упоминаются рассказчиками. Это загадочная сестра Эрке-Шуру, которой приписано необычайное влияние на героя, старик Карганак, *нойон* Койты-Берген-Темене и сам «кожаные пояса носящий черноголовый народ» [Озоги Туукилер, 2011, с. 125], который легко сменяет гнев на милость. Бурятский исследователь М.И. Тулохонов с опорой на письменные источники доказывает, что партия эта была весьма обширной и, что примечательно, последовательно пророссийской [1973, с. 138–169].

Другая любопытная коллизия, запечатленная алтайской устной историей, это противоборство двоюродных братьев («дяди» и «племянника») Табачы и Амыр-Саны, после утверждения первого на престоле Ойротского каганата в 1753 г. В разных версиях преданий рождение одного из соперников от неизвестного отца приписывается Эрке-Шуру, сестре Шуну-Баатыра. По версии Табара Чачыйякова, *сураз* (сын неизвестного отца) – это Амыр-Санаа, напротив, по версии Убая Сарикова и Шонтоя Кокпоева, – это Табачы. Согласно историческим данным, Табачы – прямой потомок Батура

Хунтайджи (отца Цэван Рабдана и деда Галдан-Цэрэна), в то время как Амыр-Санаа из рода чагандык (цаган-тук) – внук Галдан-Цэрэна по женской линии. Так или иначе, оба претендента вошли в историю как герои (если не инициаторы) Ойротской гражданской войны и стали частью собирательного образа Ойрот-Каана.

Корпус алтайских исторических преданий содержит версии, восходящие к сторонникам обоих претендентов, причем упоминаний о сражениях алтайских урянхаев (тюркоязычного населения Ойротского каганата) против Амыр-Саны намного больше. Это версии А. Анатова, А.К. Туймешева, Ш. Кокпоева [Алтайские исторические предания, 2014, с. 340–345]. Расправа над сторонниками Амыр-Саны порой описана весьма откровенно [Несказочная проза алтайцев, 2011, с. 341–344]. При этом Амыр-Санаа представлен не иначе как *сюрекей*, *сюмерлю киж* ‘хитроумный человек’ [Озоги Туукилер, с. 137], обладающий к тому же магическими способностями (а может, и камнем *jada*), благодаря которым он замораживает море на пути своего войска [Озоги Туукилер, 2011, с. 133]. И только в бурханистском гимне, напетом *камом* Сюйтундебом из Чет-Корумду, «доблестный Амыр-Санаа» выступает в роли желанного и ожидаемого Ойрот-Каана [Алтайские исторические предания, 2014, с. 38]. Очевидно, что «примирение» с историческим Амыр-Саной происходит путем создания литературного героического образа. С течением времени повествование о войне с героикой схватки и патетикой доблести затмевает внутренние причины конфликта, уравнивая противников на весах истории и литературного процесса.

Примечательно, что, несмотря на подробные описания междоусобицы претендентов на престол, причинами наступления бедственного, худого времени *кал-уйе* (от санскр. *калиюга*), *чак* (от монг. *чак / сак* ‘время’) народные сказители считают проклятие Эдиен-Каана, нашествие врагов и последовавшую гибель и/или изгнание Ойрот-Каана. «Каана нет, и в том беда нам», – поёт полонянка Алтын-Тогус [Алтайские исторические предания, 2014, с. 78]. И только М.В. Чевалков (Чёбёлёк), человек неординарный во многих отношениях, называет первопричиной бедствия «раздор внутри четырех аймаков» и сражения правящих кругов за власть [Там же, с. 61–62].

И тем не менее память об Ойротской гражданской войне порождает двойственное отношение к ключевой теме бурханистских гимнов – грядущему возвращению Ойрот-Каана. «Если приду со стороны заката солнца – мягко пройду. Если приду со стороны восхода – у мужчин отрезая кончик большого пальца, пройду, у женщины срезая кончик груди, пройду», – передает слова Ойрот-Каана Шуручи Куйрукова из рода чапты [Озоги Туукилер, 2011, с. 125]. «Вообще-то мы ждем его... И в то же время опасаемся последствий его возвращения», – резюмирует пересказ приведенной выше легенды археолог Сынару Трифанова 1972 г.р. (устное сообщение, 2001 г., архив автора).

Драма любой гражданской войны разворачивается по сценарию «и восстал брат на брата». Вот почему демаркация «своих» и «чужих» на полях сражений является ключевой темой всех нарративов. Следует принимать во внимание, что большинство имен героев алтайских исторических преданий принадлежит носителям самосознания ойротской политической общности, среди которых встречаются представители близкородственных этнических групп: ойротов (западные монголы), соёнов, алтайских урянхаев. Безотносительно персональной характеристики и роли в истории отступник Эр-Чадак, слабый Чаган-Нараттан, доблестный Эрельдей, храбрый Эскинчек, находчивый Бюдюки, мудрый Бор, а так же Ёскюс-Уул и Тююкей (Гамлет и Лаэрт алтайской истории) и многие другие являются ойротами, которые сражались между собой. Не ойротами, но историческими союзниками ойротов являются также казахи-киреи, объединенные в собирательном образе Кочкор-Бая, и енисейские кыргызы, представленные преданиями линии Аба-Ярынака из рода ак-кёбёк. Рассмотрим литературные приемы, с помощью которых все они превращаются в «своих героев» и «чужих врагов».

Во-первых, это модификация биографии. Предыстория героя должна пояснить его роль в повествовании либо, как минимум, ей не противоречить. Так, для Эр-Чадака представлена романтическая версия похищения в детском возрасте и воспитания халха-монголами, что должно с точки зрения рассказчика пояснить, почему *алтай-кижи* по происхождению возглавляет захватническую армию под знаменем Эдиен-Боодо [Алтайские исторические предания, 2014, с. 82]. Исторический прототип – ойротский *нойон* Эр-Чадак предположительно происходил из рода кёк-соён, и добровольно перешел на службу Цинскому императору в зрелом возрасте. Наиболее близко к истине его история отражена в цикле преданий о сыновьях Солтона [Там же, с. 90].

А вот биографические подробности происхождения Эскинчека, Эрельдея, Бюдюки, Тююкея и Ёскюс-Уула в преданиях отсутствуют и неспроста (указаны только роды – *сёёки*) [Озоги Туукилер, 2011, с. 138–142]. В русских источниках Эскинчек, Эрельдей, Бюдюки фигурируют как родовитые тау-телеуты. Как минимум, двое первых – зайсаны – получают русское наименование князей [Моисеев, 1983, с. 63, 69, 99]. В Ойротском каганате, федеративном государстве с развитой и довольно жест-

кой иерархией чинов, самоличная организация засады и убийства вражеского предводителя, каким был Кочкор-Бай, пусть даже и весьма именитого, едва ли считалось достойным занятием для человека такого ранга. Но в условиях многолетней гражданской войны выбирать не приходится. И подвигом становится всякое сопротивление, любая эффективная военная акция, а исполнитель – олицетворением народного восстания. И тем не менее биография героев опущена рассказчиком.

В истории противостояния *баатыра* Тююкея и Ёскюс-Уула, героя с нарицательным именем удачливого сироты, за рамками предания остается подлинная причина преследования одним другого и история знакомства, а, возможно, и родства. Исторические перипетии столкнули героев между собой, они сражались и пали, запечатлев навеки свои имена в ландшафте родного Алтая. И все-таки Тююкей, действующий в армии Эдиен-Боодо, подобно Чадаку назван «монголом» [Озогы Туукилер, 2011, с. 134–135], и это не этноним, а способ провести грань между «своими» и тем, кто стал «чужим» в эпоху *кал-уйе*. Данное предание, имеющее четкую сюжетную канву с неизменными в различных версиях знаковыми подробностями (мучение шершня и наказание за это), с высокой вероятностью имело письменный литературный протограф и, таким образом, входит в целый ряд алтайских фольклорных текстов специфически книжного происхождения.

Покидая поле сражения, становится «чужим» ойротский *нойон* Чаган-Нараттан из Тарбагатая [Там же, с. 131–132]. В то время как «свой» князь Коо-Кёкшин доводит до победного конца битву с Амыр-Саной (в интересах Ойрот-каана Табачы) и гибнет героем [Моисеев, 1983, с. 61]. Здесь отчетливо проступает рост значения локальной идентичности и локальных сражений на фоне крушения региональных связей в условиях гражданской войны. Данный феномен можно с легкостью проиллюстрировать и другими историческими примерами.

Некоторое упрощение биографии и низведение с пьедестала высочайшего социального статуса в Ойротском каганате прослеживается в цикле преданий о сыновьях Солтона [Озогы Туукилер, 2011, с. 158–190]. Согласно иерархии чинов, представленной в автобиографии Чевалкова, имя отца Боора – Солтона – является нарицательным и обозначает титул «потомок каана» [Там же, с. 129]. Следовательно, сыновья Солтона могут быть наследниками первой очереди. Это в значительной мере объясняет упорную погоню за представителями данной семьи со стороны ставленника Цинской династии Эр-Чадака. Вторая причина преследования – пророссийская политическая ориентация этой семьи. Не есть ли это представители опальной при Галдан-Цэрэне партии Шуну-Баатора? Из посольских донесений и собственно переписки на высшем уровне следует, что ориентация на политический и военный альянс с российским Ак-Кааном в высших кругах Ойротского каганата прослеживалась не менее ста лет, предшествующих падению каганата [Златкин, 1983, с. 119–121, с. 248–252]. Носителями данного внешнеполитического сценария были семьи ойротской знати, в том числе наследники калмыцкого Аюки-Каана: его дочь Сетерджап и внук Шуну, его сестры, а также семья Солтона. Вовремя заключенный альянс мог впоследствии действительно воспрепятствовать расширению маньчжурской империи на запад. Но почему в алтайском предании происходит снижение статуса семьи явных героев? Очевидно, что сражения на Алтае с войсками интервентов, а затем и обретение новой родины в алтайских логах и урочищах обладает в глазах рассказчика большей ценностью, чем призрачные после падения каганата внешнеполитические ориентиры. Локальная доминанта является важнейшим фактором инкорпорации семьи Солтона в состав молодого алтайского этноса, который собирает себя по осколкам на пепелище гражданской войны.

Способ инкорпорации иноэтничного по происхождению героя с опорой на локальную идентичность иллюстрируют предания о могучем Ярынаке [Там же, с. 238–266]. Имя героя, разумеется, является нарицательным и родовым, наследуемым по линии князей енисейских кыргызов. Прототипом героя алтайских преданий рода ак-кёбёк стали, как минимум, три представителя этого рода: дед, отец и внук. Судя по всему, в исходном этническом субстрате аристократ по имени Ярынак исполнял не только обязанности военного вождя, но и служителя культа. Отсюда достаточно быстрая по времени трансформация образа героя в шаманского духа-покровителя у теленгитов Чуйской степи [Потанин, 2005, с. 238, № 78]. «Своим» беженец, предводитель «рассеянного народа» Аба-Ярынак становится, сражаясь со всевозможными интервентами (соёнами и русскими казаками) за право на обретение новой родины в прителецкой тайге, урочищах долины Ак-Чолушпа и в Чуйской степи. Таким образом, в алтайских преданиях встречаются представители прямо противоположных политических установок: Боор и Ярынак, обретая в сражениях прибежище для своих сородичей в колыбели алтайских гор.

В.А. Моисеев подробно описывает действующие на Алтае в 1750–1760-х гг. разрозненные, но вполне боеспособные отряды сопротивления Мамыта, Омбо, Эскинчека и других [1983, с. 72–73, 76–79]. Им противостоят не менее разнородные отряды захватчиков. По сути, это война полевых командиров, где регулярные боевые действия, позиционная война, диверсии и барантчество (вылазки с целью

грабежа) перемежаются друг с другом. Жадный *кыргыз* Кочкор-Бай впервые появляется на Алтае, скорее всего, в составе армии Амыр-Саны, который опирался на поддержку казахского хана Аблая. Он идет в свой первый поход об руку с ойротами, халха и соёнами. Это короткий победоносный поход. Но сражаться с Цинской армией под крылом восставшего Амыр-Саны уже не так интересно, зато «под шумок» в условиях безвластия, обладая хорошо вооруженными отрядами, можно неплохо поживиться за счет соседей. Борьба с Кочкор-Баем – это по сути борьба с бандитизмом, но с течением времени этот антигерой и ему подобные становятся олицетворением интервенции, борьбы с «чужаками» [Озогы Туукилер, 2011, с. 138–142]. Предания подчеркивают иноэтническое происхождение грабителей *кыргынов*, однако для полиэтнического Ойротского каганата интернациональный состав воинских отрядов – это вовсе не удивительно. Так рождается собирательный образ врага: халхасцы, маньчжуры, соёны, киреи – все, кто приходят извне. «Свои» сражаются и умирают на склонах Алтая, и это те же соёны, кара-моолы (монголы), ойроты, телеуты, урянхай. Сражаясь и умирая, «свои» превращаются в *алтай-кижи* ('людей Алтая').

Собирательному образу врага соответствует классический образ войны, включающий движение армии, грабеж, полон, сечу. Полон – это люди, идущие «туда, откуда нет возврата» [Алтайские исторические предания, 2014, с. 74]. В алтайских преданиях мы находим полные драматизма тексты, описывающие страдание пленников [Озогы Туукилер, 2011, с. 154–157], плач женщин, подвергнутых насилию [Там же, с. 145–151]. Но это касается только историй, описывающих пленение «своих». Полон, захваченный отрядами «своих воинов», деперсонализирован и не имеет права голоса в рамках предания, даже если личности пленников небезызвестны (например, пленение домочадцев Амыр-Саны) [Моисеев, 1983, с. 55]. Даже упоминание имени, как в случае с Кара-Кёс, пленницей Шуну, отобранной у последнего братом Галданом [Тулохонов, 1973, с. 152], не влечет диалога с ее участием и тем более монолога, плача, подобного песне Алтын-Тогус из предания «Гора костей» [Озогы Туукилер, 2011, с. 147]. Поэтому и осуждение войны в текстах предания – это прежде всего осуждение войны на своей территории, не имеющее ничего общего с пацифистскими концептами XX в.

Превращение политических противников в интервентов приводит к доминированию сюжетов со сценарием обороны и самозащиты, лишь в единичных случаях сохраняются признание и осуждение собственной агрессивной политики – например, история о разграблении и убийстве посольства «монголов» [Алтайские исторические предания, 2014, с. 67]. В результате формируется литературное клише «мы – жертвы нападения», которое подразумевает описание слабости и малочисленности «своих» воинов в противовес хорошо организованному и экипированному противнику, что, по мнению рассказчиков, подчеркивает героизм алтайских *баатыров* и особую мощь их родовых духов-покровителей. Перешагнув период Ойротской гражданской войны, данное клише продолжает определять структуру повествования в преданиях об алтайских силачах *бёкёлерах*, участниках спортивных состязаний, сопутствующих политическим переговорам в приграничной Чуйской степи. Сюда относятся такие предания, как «Дева-баатыр», «Бёкё Самудай», «Чуйский силач Бадма», циклы об Ирбизеке и Кёрёгёше [Алтайские исторические предания, 2011, с. 132–167].

И тем не менее сквозь канву литературной традиции проступают, подобно доспехам «погребенного великана» (Исигуро), поразительные свидетельства памяти о «запрещенных», страшных, горьких событиях, о которых нежелательно говорить вслух на закате и лучше вообще как можно реже говорить. Вот так, обнаружив приметы *баатыра* у малыша Кёрёгёша, сородичи находят и уничтожают предназначенного ему судьбой богатырского коня: «Рожденный богатырем на своей малой родине, в здешнем алтае, надолго не задержится. Начнет он воевать, бороться...» [Алтайские исторические предания, 2011, с. 145]. Не желая потомку судьбы воина, памятуя об ойротской междоусобице, родственники принимают решение изменить предначертанное. В каком-то смысле история на их стороне, ведь к концу XIX – началу XX в. алтайский народ уже более столетия не ведет войн и вплоть до мобилизации 1916 г. не подлежит призыву в армию Российской империи [Данилин, 1993, с. 129–130].

И вот события Гражданской войны 1917–1922 гг. «люди Алтая» встречают в привычной с недавнего времени роли мирных скотоводов. Периферийность, труднодоступность транзитной на пути из Сибири в Китай территории Горного Алтая, по которой продвигались разрозненные белогвардейские и красноармейские отряды, приводит к явному дефициту информации у коренного населения, непониманию происходящего, деморализации и, как следствие, слабой, плохо организованной самообороне. В результате в преданиях этого периода клише «мы – жертвы» звучит с новой силой, пронзительно, безутешно, как, например, в тексте «Годы потрясений», самозаписи Эжера Яимова [Озогы Туукилер, 2011, с. 357–365].

Таким образом, алтайские исторические предания, зафиксированные в XX в., все еще несут в себе следы сложной социальной и политической обстановки описываемых событий. В то же время наблюдается явная тенденция к формированию корпуса исторических преданий как основы национального самосознания современного алтайского народа, в связи с чем происходит слияние и трансформация одних сюжетных мотивов и забвение других. Этот процесс протекает непрерывно, далеко не завершён и является неотъемлемой частью политических процессов в регионе на рубеже XX–XXI вв. В связи с этим представляется важным выделить причины, по которым определенные сюжеты и мотивы получают развитие, в то время как другие вытесняются в «зону умолчания», а также приблизиться к проблематике реконструкции фрустрированных тем.

### Список литературы

- Алтай кеп-куучындар / Сост. И.Б. Шинжин, Е.Е. Ямаева. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1994. 416 с. (на алт. яз.).
- Алтайские исторические предания Ойротской эпохи: XVII–XIX вв. / Гл. ред. и сост. Б.Я. Бедюров; Пер. Е.В. Королёвой. Новосибирск: Гео, 2014. 205 с.
- Данилин А.Г. Бурханизм. Из истории национально-освободительного движения. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1993. 203 с.
- Златкин И.Я. История Джунгарского ханства: 1635–1758. М.: Наука, 1983. 2-е изд. 334 с.
- Королёва Е.В. Алтайские исторические легенды и предания на рубеже XX–XXI веков: среда бытования и специфика воспроизводства фольклорных текстов // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2015. № 1 (вып. 28). С. 34–40.
- Королёва Е.В. Примечания переводчика // Алтайские исторические предания ойротской эпохи: XVII–XIX вв. / Гл. ред. и сост. Б.Я. Бедюров; Пер. Е.В. Королёвой. Новосибирск: Гео, 2014. С. 184–189.
- Моисеев В.А. Цинская империя и народы Саяно-Алтая в XVIII в. М.: Наука, 1983. 149 с.
- Несказочная проза алтайцев / Сост. Н.Р. Ойноктинова, И.Б. Шинжин, К.В. Яданова, Е.Е. Ямаева. Новосибирск: Наука, 2011. 576 с.; илл. + компакт-диск. (Памятники фольклора народов Сибири и дальнего Востока; Т. 30).
- Озогы Түүкилер (Алтайские легенды и предания ойротской и царской эпох). Горно-Алтайск: Алтын-Туу, 2011. 424 с. (на алт. яз.).
- Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 2005. 2-е изд., репринт. воспроизведение изд. 1883 г. 1025 с.
- Радлов В.В. Наречия тюркских народов, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи. I отделение: Образцы народной литературы. Санкт-Петербург, 1986. Т. 1. 420 с.
- Томпсон П. Голос прошлого. Устная история: Пер. с англ. М.: Весь мир, 2003. 368 с.
- Тулохонов М.И. Бурятские исторические песни. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1973. 245 с.

E. V. Koroleva

*Independent noncommercial organization Scientific and methodical center «Siberia»,  
Novosibirsk, Russian Federation; e.v.koroleva@inbox.ru*

### “Zones of silence” in the Altai historical legends: genesis and evolution in time

The article is devoted to the review of “zones of silence” of Altai historical legends describing the events from the second half of the XVIII century to the 1920s. Under the term “zones of silence” the author understands the stories and motives, which are based on historical events that deserve conflicting interpretations among contemporaries, as well as events that go beyond the aesthetic or ethical ideals of storytellers. The author suggests that the presence of zones of silence demonstrate such phenomena as: 1) mutually contradictory ethical interpretations of the same plot in different transmission lines; 2) significant differences in the interpretation of individual motives and generally accepted social strategies, depending on the unfolding events in “their” or “foreign” ethical group. In some cases, but not always, a sign of silence can serve as a synthetic image of the hero, where his prototypes are several historical characters.

The author considers in detail the image of Oiroot-Khaan as an example of a synthetic hero who hides the contradictions of his prototypes: the rulers of the Oiroot state and the pretenders to the throne, such as Kongodoi (Cevan-Rabdan), Kaldan-Khaan (Galdan-Ceren), Shunu-Baatr (Lobsang Shono), Tabachi (Dabachi), Amyr-Sanaa. Various lines of transmission of the legend about the Shun-Baatyr, apparently, go back to political opponents and supporters of the real historical character.

The problem of demarcation between allies and opponents on the battlefields of the civil war is considered in details on the example of the following legends and the cycles of legends: Chagan-Narattan and Amyr-Sanaa, Eskus-Uul and Tuukei, Aba-Yarynak, The suns of Solton and others.

The article illustrates the process of creating a synthetic image of a “foreign-ethnic invader” based on relatives and political opponents, as well as former allies, who fought on the side of the Emperor of Qing China. The theme of captivity and captives is covered. Enslaving opponents is a common practice of warfare. It is noteworthy that the captives acquire individuality in the legends only if they are considered as relatives by the narrator. The article presents the evolution in time of the stereotype “we are the victims of the attack”.

Thus Altai historical legends, recorded in the XX century, still bear traces of the complex social and political events. At the same time, there is a clear trend towards the formation of the body of historical legends as the basis of national self-recognition of the modern Altai people, and therefore there is a merger and transformation of some traditional motives and oblivion of others. This process is ongoing, far from complete and is an integral part of the political processes in the region at the turn of the XX and XXI centuries.

### References

*Altai kep-kuuchindar [Altai folk legends]*. Compilers I.B. Shinzhin, E.E. Yamaeva. Gorno-Altaysk, Ak-Chechek Publ., 1994, 416 p.

*Altayskie istoricheskie predaniya Oirotskoy epokhi: XVII-XIX vv. [The historical legends of Altai folk of Oirat state period]*. Editor-in-chief and compiler B.Ya. Bedyurov; translated by E.V. Koroleva. Novosibirsk, Geo Publ., 2014, 205 p.

Danilin A.G. *Burkhanizm. Iz istorii natsional'no-osvoboditel'nogo dvizheniya [Burkhanism. From the history of the national liberation movement]*. Gorno-Altaysk, Ak-Chechek Publ., 1993, 203 p.

Koroleva E.V. *Altayskie istoricheskie legendy i predaniya na rubezhe XX–XXI vekov: sreda bytovaniya i spetsifika vosproizvodstva fol'klornykh tekstov [Altai historical legends and stories at the turn of XX–XXI centuries: the environment of existence and the specifics of the reproduction of folklore texts]*. *Yazyki i fol'klor korenykh narodov Sibiri*, 2015, no. 1(28), pp. 34–40.

Koroleva E.V. *Primechaniya perevodchika*. In: *Altayskie istoricheskie predaniya oyrotskoy epokhi: XVII–XIX vv. [The historical legends of Altai folk of Oirat state period]*. Editor-in-chief and compiler B.Ya. Bedyurov; translated by E.V. Koroleva. Novosibirsk, Geo Publ., 2014, pp. 184–189.

Moiseev V.A. *Tsinskaya imperiya i narody Sayano-Altaya v XVIII v. [Tsin Empire and the folks of Altai-Sayan region in XVIII cent.]*. Moscow, Nauka Publ., 1983, 149 p.

*Neskazochnaya proza altaytsev [Altai folk legends]*. Compilers N.R. Oynotkinova, I.B. Shinzhin, K.V. Yadanova, E.E. Yamaeva. Novosibirsk, Nauka Publ., 2011. 576 p.; ill. + CD-disk. Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i dal'nego Vostoka [Monuments of Folklore of the Peoples of Siberia and the Russian Far East], vol. 30.

*Ozogy Tuukiler (Altayskie legendy i predaniya oyrotskoy i tsarskoy epokh) [Ozogy Tuukiler. The Altai folk legends and stories of Oirat state period]*. Gorno-Altaysk, Altan-Tuu Publ., 2011, 424 p.

Potantin G.N. *Ocherki Severo-Zapadnoy Mongolii [Potantin G.N. Essays on the history of North-West Mongolia]*. Gorno-Altaysk: Ak-Chechek Publ., 2005. Second edition. Reprint. vosproizvedenie izd. 1883 y, 1025 p.

Radlov V.V. *Narechiya turkskikh narodov, zhivuschih v Uzhnoi Sibiri i Dzhungarskoy stepi [Dialekts of the Turkish Tribes of Southern Siberia]. I otdelenie: Obraszy narodnoi literature [I chapter: Samples of the Folk Literature]*. Sankt-Peterburg, 1986, vol. 1, 420 p.

Thompson P. *Golos proshlogo. Ustnaya istoriya [The voice of the past. Oral history]*. Translation from English. Moscow, Ves' mir Publ., 2003, 368 p.

Tulokhonov M.I. *Buryatskie istoricheskie pesni [The Buryat historical folk songs]*. Ulan-Ude, Buryat book Publ., 1973, 245 p.

Zlatkin I.Ya. *Istoriya Dzhungarskogo khanstva: 1635–1758 [The history of Dzhungar khanat: 1635–1758]*. Second edition. Moscow, Nauka Publ., 1983, 334 p.