

Научная статья
УДК 39
doi: 10.17223/2312461X/40/8

Дом культуры ойротки: раннесоветская модерность в Ойротской (Горно-Алтайской) автономной области

Светлана Петровна Тюхтенева

*Самарский национальный исследовательский университет
имени академика С.П. Королева, Самара, Россия, kerel63@mail.ru*

Аннотация. О деятельности Домов культуры ойротки или Домов алтайки, как их сокращенно называли/ют как в документах и литературе, так и в устной речи, написано немного. Изучение научной литературы и изданных извлечений из архивов, хранящих документы о деятельности партийных (органов идеологической власти) и советских (органов исполнительной власти) организаций, наглядно демонстрирует черно-белую картину раннесоветской истории Ойротской области. Было все плохо – стало все хорошо. Абсолютно ясно, что такой подход был обусловлен идеологическими задачами, стоявшими как перед работниками структур власти, так и перед исследователями, работавшими в советский период.

Изучение исследовательских работ, специально посвященных, прежде всего, истории просвещения и образования, здравоохранения и культуры в современной Республике Алтай, появившихся в текущем столетии, к сожалению, показывает продолжение использования вышеуказанного подхода. Последнее, как мне представляется, не только сужает исследовательское поле, но и дает неполное, а порой и искаженное представление об истории периода установления советской власти в регионе и деятельности людей того времени.

Вместе с тем следует отметить, что именно в текущем столетии, спустя век после тех событий, именовавшихся ранее «периодом советского и партийного строительства», все же стали появляться работы, комплексно освещающие вопросы первых шагов советской власти, Гражданской войны и бандитизма, репрессий.

Автор делает попытку поиска иных, не только черно-белых, цветов в картине раннесоветской истории Ойротии, в том числе с опорой на полевые материалы путем использования теории модерности. При всем имеющемся многообразии методологий и подходов, объясняющих модерность, автор придерживается мнения, что модерность относится к такому обществу, в котором новые формы социального порядка массово доминируют над традиционными формами. И, соответственно, рассматривает деятельность Домов культуры ойротки как один из ярких проектов раннесоветской модерности. Важную роль для формулирования подхода автора к анализу материалов сыграли работы М. Дэвида-Фокса «Пересекая границы...» и дискуссия по теме «Модерность в России и СССР...», а также Л.Б. Четырковой и Н.М. Сергеевой «Советская модерность...». В статье предпринята попытка рассмотреть Дом культуры ойротки как один из аспектов модерности, реализованных советской властью. Часть этих

инспираций была действительно рациональным и необходимым требованием времени. Часть была важна как символический акт «отречения от старого мира», но не более того. Визуальным результатом символического акта стало, к примеру, исчезновение специальной одежды замужней женщины, чегедек. Однако, вместе с тем, эмансипируя и преобразуя ойротку/алтайку в «нового человека», идеологически стигматизировав ее традиционную одежду, советская власть оставила как литературную норму идиому *уй кижжи* – женщина, во мн. ч. *уй улус* – женщины. Буквально идиомы переводятся как «жилища человек» и во мн. ч. – «жилища люди», и в этом смысле они явно, на взгляд автора, имеют дискриминационные коннотации.

Ключевые слова: модернизм, алтайцы, Дом культуры ойротки/алтайки, Азиатская Россия

Благодарности: исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-28-01767 (рук. Четырова Л.Б.), <https://rscf.ru/project/22-28-01767/>

Для цитирования: Тюхтенева С.П. Дом культуры ойротки: раннесоветская модернизм в Ойротской (Горно-Алтайской) автономной области // Сибирские исторические исследования. 2023. № 2. С. 167–193. doi: 10.17223/2312461X/40/8

Original article

doi: 10.17223/2312461X/40/8

Houses of Culture for the Oirot Women: early Soviet modernity in Oirotkiy (Gorno-Altai) Autonomous Region

Svetlana P. Tyukhteneva

Samara National Research University, Samara, Russian Federation, kerel63@mail.ru

Abstract. Not much has been written about the activities of the Houses of Culture for the Oirot Women or Houses of for the Altaians Women, as they were abbreviated both in documents and literature, and in oral speech. The study of scientific literature and published extracts from archives that store documents on the activities of party (ideological authorities) and Soviet (executive authorities) organizations clearly demonstrate a black-and-white picture of the early Soviet history of the Oirot region. Everything was bad – everything became good. It is absolutely clear that such an approach was conditioned by the ideological tasks facing both the employees of the power structures and the researchers who worked during the Soviet period.

The study of research papers, especially devoted, first of all, to the history of enlightenment and education, health care and culture in the modern Altai Republic, which appeared in the current century, unfortunately, shows the continued use of the above approach. Such a method, it seems to me, not only narrows the research field, but also gives an incomplete and sometimes distorted idea of the history of the period of the establishment of Soviet power in the region and the activities of people.

At the same time, it should be noted that it was in the current century, a century after those events that were previously called the period of Soviet and party building that works began to appear that comprehensively cover the issues of the first steps of Soviet power, civil war and banditry, repressions.

The author's task is to try to find other, not black and white, colors in the picture of the early Soviet history of Oirotia, incl. based on field materials, by using the theo-

ry of modernity. With all the existing variety of methodologies and approaches that explain modernity, I am of the opinion that modernity refers to a society in which new forms of social order massively dominate traditional forms. And, accordingly, I consider the activities of the Houses of Culture for the Oirot Women as one of the brightest projects of early Soviet modernity. An important role in formulating the author's approach to the analysis of materials was played by the works of M. David-Fox «Crossing Borders ...» and the discussion on the topic «Modernity in Russia and the USSR ...», as well as L.B. Chetyrova and N.M. Sergeeva «Soviet modernity ...». The article attempts to consider the House of Culture for the Oirot Woman as one of the aspects of modernity implemented by the Soviet authorities. Some of these inspirations were indeed rational and necessary requirements of the times. The piece was important as a symbolic act of «renunciation of the old world», but nothing more. The visual result was, for example, the disappearance of the special clothing of a married woman, chegedek. However, at the same time, emancipating and transforming the Oirot/Altay woman into a «new person», ideologically stigmatizing her traditional clothes, the Soviet government left the idiom *üy kizhi*, woman, in the plural *üy ulus*, women as a literary norm. Literally, idioms are translated as «dwellings human» and in the plural «dwellings people» and in this sense, they clearly, in the opinion of the author, have discriminatory connotations.

Keywords: modernity, Altaians, Houses of Culture for the Oirot/Altaiian Women, Asian Russia

Acknowledgements: The research was supported by the Russian Science Foundation project No. 22-28-01767 (PI L.B. Chetyrova), <https://rscf.ru/project/22-28-01767/>

For citation: Tyukhteneva, S.P. (2023) Houses of Culture for the Oirots Women: early Soviet modernity in Oirotskiy (Gorno-Altayskiy) Autonomous Region. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 2. pp. 167–193 (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/40/8

Введение

Предки южных алтайцев стали частью Русского государства при Елизавете Петровне после подписания указа о принятии в подданство 2 мая 1756 г. С этого времени и до конца XIX в. объективные изменения в жизни уцелевших после цинско-джунгарских войн предков алтайцев происходили, безусловно, но с иной степенью интенсивности. Упорядочение взаимоотношений новых подданных с империей происходило довольно медленно и несистемно. Ситуация изменилась после начавшихся преобразований первой трети XIX в., известных как реформы М.М. Сперанского.

Интенсификация взаимоотношений обычных людей с представителями государства была связана с земельной и административной реформами конца XIX – начала XX в. Дозволение крестьянской колонизации в связи с усилением притока самовольных поселенцев, помимо других факторов, положило начало кардинальному изменению жизни аборигенного населения. По оценке современных историков, крестьянская колонизация к первому десятилетию XX в. придала «мощный им-

пульс для роста хозяйственного и демографического потенциала алтайского региона, кардинальным образом изменили уклад жизни «коренного» населения (старожилы, казахи, автохтонное население Горного Алтая), способствовали экономическому и культурному объединению имперского центра с отдаленной окраиной» (Алтай в конце XVII... 2019: 199). Землеустроительные работы 1911–1913 гг. законодательно закрепили землевладение общекрестьянского образца, заменив родовое. Была также проведена административная система управления алтайцев, заменившая родовой принцип на территориальный: волости заняли место дючин, а старшины – место зайсанов.

Существенно менялся уклад жизни алтайцев также в результате деятельности Алтайской духовной миссии, созданной в 1830-х гг. Помимо проповеди православия и крещения миссионеры организовывали школы, больницы и приюты для сирот.

Также следует отметить важную роль идей сибирских областников, особенно академика Г.Н. Потанина, дружба которого с художником и политическим деятелем Г.И. Чорос-Гуркиным способствовала учреждению им и его соратниками обычных школ, художественной школы, библиотек, музея и многого другого.

Таким образом, ко времени революций 1905–1907 гг., последующих Первой мировой войны и революции 1917 г. коренные изменения разной интенсивности и глубины в жизни алтайцев продолжались уже почти целое столетие.

История Домов культуры ойротки

Одними из первых учреждений советской власти, созданных специально для аборигенных женщин, были Дома культуры ойротки (современные авторы чаще используют название «Дом алтайки», поскольку в 1948 г. Ойротская автономная область была переименована в Горно-Алтайскую АО, а народ ойроты, соответственно, стал называться алтайцами. Буду этого хронологического порядка придерживаться и я: называть эти учреждения, действующие с 1930 по 1941 г. Домам культуры ойротки (ДКО), а с 1948 по 1956 гг. – Домам культуры алтайки (ДКА)). Действовали они с 1930 по 1941 (ДКО) и с 1948 по 1956 г. (ДКА). Решение об открытии первого дома было принято комиссией по улучшению труда и быта трудящихся женщин в декабре 1929 г. в Онгудайском аймаке. Судя по работам исследователей, освещающим деятельность Домов культуры ойротки, практически все время существования этих учреждений стояла проблема: отсутствие для этих целей зданий, поскольку алтайцы жили в юртах; некому учить, поскольку мало было людей из числа алтайцев, обучавшихся в школах Алтайской духовной миссии на кириллице; отсутствие финансирования, поскольку

советские образовательные учреждения были переданы для финансирования местным органам власти, за исключением времени после Великой отечественной войны. Впрочем, подобная ситуация складывалась во многих российских краях и областях: «Особенно сильно бедствовали в селах: там приходилось проявлять большую изобретательность – из газетных вырезок и журнальных иллюстраций составляли азбуки, вместо карандашей и перьев использовали древесный уголь, свинцовые палочки, чернила из свеклы, сажи, клюквы и шишек. На масштаб проблемы указывает и специальный раздел в методических руководствах начала 1920-х годов “Как обойтись без бумаги, без перьев и без карандашей”» (Волошина 2017).

Главная задача, стоявшая перед органами власти Ойротской автономной области, как и во всей советской России, состояла в массовом вовлечении женщин в работу коллективных хозяйств в виде коммун и позже – колхозов и совхозов. К концу 1920-х гг. в Ойроти «на первый план была выдвинута задача мобилизации активности женщин для подъема сельского хозяйства на основе коллективизации» (Яковлева 2022: 37).

До учреждения Домов культуры ойротки советские органы власти Ойроти последовательно и параллельно осуществляли работу таких организаций, как пункты ликвидации неграмотности, называвшиеся алтайцами сообразно их языковым нормам *эликпут* (от рус. «*пункт ликвидации*»), букв. «косули нога», кочевые ликвидационные пункты с работавшими в них кочевыми организаторами, юрты-передвижки, избы-читальни. Работали в этих ликпунктах как взрослые, ранее обучавшиеся на кириллическом алфавите в школах Алтайской духовной миссии, так и новообученные молодые люди и подростки. К примеру, Ф.А. Саблашев работал ликвидатором с 14 лет (рис. 1). Характер работы некоторых видов учреждений был обусловлен наличием неоседлого населения: «Зимой работа проводилась в помещении, а летом избачи выезжали в поле, организуя культстаны, агитпосты, культпалатки, агитповозки для обслуживания крестьян в период полевых работ, создавались бригады по культурному обслуживанию крестьянских коллективных хозяйств» (Тарбанаква 2011: 33).

Образовательные учреждения такого типа создавались и действовали по всей стране. И задачи, стоявшие перед ними, были схожи. С. Волошина об этих задачах пишет следующее: «26 декабря 1919 г. Советом Народных Комиссаров (СНК) был принят декрет “О ликвидации безграмотности среди населения РСФСР”. В первом пункте декрета объявлялось обязательное обучение грамоте на родном или русском языке (по желанию) граждан в возрасте от 8 до 50 лет, – чтобы предоставить им возможность “сознательно участвовать” в политической жизни страны. ...Новой власти требовался новый человек, полностью пони-

мавший и поддерживающий политические и экономические лозунги, решения и задачи, этой властью ставившиеся» (Волошина 2017). Максимальное требование при обучении на протяжении трех-четырех месяцев состояло в научении людей «технике чтения, письма и простого счета. Окончивший ликпункт (теперь такой человек назывался не безграмотным, а малограмотным) умел читать “ясный печатный и письменный шрифт, делать краткие записи, необходимые в обыденной жизни и в служебных делах”, мог “записать целые и дробные числа, проценты, разобраться в диаграммах”, а также “в основных вопросах строительства Советского государства”, то есть ориентировался в современной общественно-политической жизни на уровне усвоенных лозунгов» (Волошина 2017).



Рис. 1. Саблашев Федор Артемьевич (стоит второй справа). Сеок јѹс, 1915–2017 гг. С 14 лет работал ликвидатором неграмотности, с 1931 г. – учителем. Фотография из семейного архива Кучуковой В.Ф. Автор неизвестен. Примерно снята в 1929 или 1931 гг.

Исследователи отмечают, что неграмотность была заботой политических партий и общественных деятелей, радеющих о просвещении основной массы населения России в XIX в. И не только в России. Аналогичные процессы, но ранее происходили в Европе. И, собственно, идея обучения чтению и письму народа в специальных домах (университетах, залах и т.п.) была заимствована идеологами марксизма отсюда. «Не менее важную роль, чем народные университеты, в жизни рабочей интеллигенции играли народные дома, которые возникли частично по образу и подобию народных домов Европы, университетских программ обучения взрослых и движения поселений», полагает М. Стейнберг, исследовавший вопросы просвещения рабочих и крестьян в России (2022: 15). В «типичном народном доме имелись бесплатная библиотека с читальней, зал, часто оснащенный “магическим фонарем” и кинопроектором, магазин, в котором продавались книги, журналы и другая печатная продукция, зал для концертов и спектаклей, классные комнаты и выставочные помещения, юридическая консультация и чайная комната» (15). И если обратить внимание на оснащение, минимально возможное в Ойротии в 1920–1930-х гг., упор был сделан на наличии газет, книг и светового фонаря. Точно так же, как и в народном доме конца XIX – начала XX в. в европейской части России.

В новоучрежденных Домах культуры ойротки должны были быть заведующий, инструктор по кройке и шитью, инструктор по домоводству (Демидов 1968: 80). В 1950 г. заведующей ДКА в селе Шебалино работала М.А. Аргокова, в 1930-х гг. обучавшаяся в Коммунистическом университете трудящихся Востока, но не завершившая обучение в связи с вызовом на работу в систему образования Ойротской области (рис. 2). К работе также привлекались агрономы, врачи, учителя. Работа домов виделась следующим образом: «По разнарядке аймакисполкома национальные колхозы направляли в Дома алтайки колхозниц сроком на три-четыре месяца. Здесь алтаек обучали грамоте, кройке и шитью, приемам ухода за детьми, учили выпекать хлеб, стирать белье, мыть посуду, пользоваться баней. Много внимания уделялось пропаганде законов о семье и браке» (80). Обучение предполагалось проводить также в течение трех-четырех месяцев, как и раньше в ликпунктах. Пятью годами ранее, в 1924 г., были учреждены «красные» юрты-передвижки, называвшиеся *кызыл айыл*, в штате которых имелись пропагандист, киномеханик, медик: «Юрты-передвижки уделяли большое внимание работе среди женщин. Днем их работники проводили показательную уборку юрты, мытье посуды, приготовление пищи, давали различного рода справки. Вечером проводились беседы, которые сопровождалась показом диапозитивов, а иногда и демонстраций кинофильмов» (Тарбанаква 2011: 34).

Многие исследователи, ссылаясь на используемые ими архивные материалы, пишут, что действовали Дома культуры ойротки/алтайки с перерывом с 1930 до 1956 г. Однако, например Мария Федоровна Са-

руева, бывшая в 1957 г. секретарем Горно-Алтайского обкома КПСС, анализируя деятельность сельских культурно-просветительных обществ области, приводит сводную таблицу сети культурно-просветительских учреждений с 1927 по 1956 г., согласно которой Дома культуры ойротки наличествуют лишь с 1932 по 1947 г. в количестве четырех единиц (Саруева 1957: 109).



Рис. 2. Аргокова Мария Андреевна. 1911–1981 гг. Сеок Иркит.
Студентка Коммунистического университета трудящихся востока. Фотография 1931 г.
В 1950 г. стала заведующей Дома алтайки в селе Шебалино. Автор неизвестен.
Фотография из семейного альбома Термишевой З.М.

Следовательно, можно предположить, что в период с 1930 по 1932 г. ДКО как неоднократно открывали, так и сворачивали их деятельность.

О.А. Гончарова, к примеру, цитирует протокол расширенного заседания областного комитета ВКП(б) от 2.01.1931 г. о состоянии ДКА в Онгудае: «...в доме грязно. Нет коек, алтайки спят в амбаре на полу... это надо исправить. Чегедек алтайка тогда снимет, когда мы будем лучше проводить с ними воспитательную работу» (Гончарова 2014: 32). На это замечание представитель Онгудайского аймака Марков говорит: «...нужно обратить внимание на работу с девушками, которых можно легче воспитывать... с алтайками работать можно, они легко поддаются воспитанию» (2014: 32). В августе этого же года на другом заседании областного комитета ВКП(б) отмечено, что в области работает только два ДКО вместо четырех, в Онгудае и Улагане, в которых в 1931 г. обучено было 56 алтаек (2014: 32). Очевидно, рекомендация представителя аймака была услышана и претворена в жизнь – в следующем 1932 г. в ДКО было обучено 962 женщины (Яковлева 2022: 37).

Были и объективные причины сложностей в организации ДКО – начались коллективизация и седентеризация или, как тогда называли этот процесс, обоседление. Эти два процесса органами власти области были однозначно взаимоувязаны: «16 июля 1929 г. бюро обкома вынесло решение: “Считать, что перевод на оседлость кочевых и полукочевых алтайских хозяйств должен идти главным образом по линии коллективизации и кооперирования и лишь частичной помощи кочевникам, оседающим в единоличном порядке... Без коллективизации и оседания нельзя было вырвать из рутины и косности пастбищно-скотоводческое хозяйство и приобщить его к социализму”» (Демидов 1968: 49–50). Большое внимание аборигенам южного Алтая, продолжавшим вести кочевую и полукочевую жизнедеятельность, уделялось прежде всего, по причине концентрации основной массы скота в их руках: «Алтайцы, составляя 44% населения области, содержали 65% поголовья скота... В Чемальском аймаке, где алтайцы в основном перешли к оседлости, на хозяйство приходилось 4 головы мелкого скота, а в Кош-Агачском аймаке – главном центре кочевания – по 128 голов на хозяйство» (46–47). Это кочевые и полукочевые районы – Кош-Агачский и Улаганский, Онгудайский и Усть-Канский соответственно, в которых и было решено открыть ДКО (таблица).

Для наглядности непростой ситуации того периода уместно будет привести таблицу из работы М.Ф. Саруевой (1957: 109):

Сеть культпросветучреждений

Год	Изб-читален	Библиотек	Дом сельской культуры или Дом культуры	Клубы	Красные уголки	Юрты-передвижки	Дома алтайки
-----	-------------	-----------	--	-------	----------------	-----------------	--------------

1927	25	9	—	—	—	—	—
1929	30	9	—	—	—	—	—
1932	85	12	5	27	136	4	4
1936	92	52	10	75	296	4	4
1947	99	76	10	30	Имеются на каждой ферме	4	4
1956	27	84	12	89	Имеются на каждой ферме	—	—

Из таблицы видно, что такого типа культурно-просветительские учреждения, как юрта-передвижка, также были предназначены для жителей указанных четырех районов, занимающихся скотоводством, как, собственно, и ДКО. Отличие лишь в том, что ДКО – это стационарное учреждение. Параллельное существование этих, по сути, схожих организаций было, повторюсь, оправданно спецификой жизнедеятельности людей, а также возможностью достижения мест их кочевания в Кош-Агачском и Улаганском районах лишь в теплое время года. В 1950 г. ДКА открыли также в селах Шебалино и в Элиманаре.

В ДКО женщин и девушек учили читать и писать, шить одежду на швейной машине, готовить еду, мыть посуду, стирать нательное и постельное белье, прививали навыки санитарии и гигиены – личной, детей и жилища. Аналогичная программа была ранее актуальна и для юрт-передвижек. Об этом можно судить по количеству часов, запланированных на реализацию в процессе работы с курсантками. В 1949 г., когда было решено восстановить ДКА, была подготовлена методичка программы и учебного плана. В ней из 400 часов было предусмотрено: 140 часов – на занятия по прикладному ремеслу; 100 часов – на обучение письму и чтению; 40 часов – на лекции об общественном и государственном устройстве СССР; 32 часа – на домоводство и кулинарию; 20 часов – на изучение биографии В.И. Ленина и И.В. Сталина; 20 часов – на занятия по основам сельского хозяйства; 20 часов – на занятия по санитарии; 18 часов – на лекции и беседы на общественно-политические темы и 12 часов – на лекции и доклады на естественно-научные темы (Яковлева 2022: 40).

Более половины учебного времени было предусмотрено на обучение кройке и шитью, а чуть меньше – на овладение чтением и письмом. 90 часов отводилось на политическое просвещение, 52 часа – на обучение основам огородничества, и 20 – на основы санитарии. Таким образом, в плане можно выделить три крупные взаимосвязанные задачи. Первая – включить алтайских женщин в процесс идеологической трансформации общества. Для этого женщина должна была одновременно научиться читать, писать, понимать и стать актором социализма. Вторая задача – женщина должна стать наемной работницей, пролетаркой, готовой трудиться на швейном производстве, научившись кроить и

шить на швейной машине или трудиться в колхозном поле. И, наконец, третья задача, о которой прямо не сказано, но из контекста жизни алтайского общества начала XX в. она вполне очевидна, – путем понимания женщиной причинно-следственных связей между личной, детской, бытовой гигиеной и состоянием здоровья она должна секуляризироваться.

Основаниями модерности в деятельности ДКО были, соответственно, советская идеология, эмансипация и секулярность. Все это было для алтайских женщин глобальным новшеством, абсолютно меняющим их традиционную жизнь. Эти новшества усугублялись с каждым новым десятилетием после 1910-х гг., массово и глубоко вовлекая аборигенное население Алтая в жизнь современного государства.

Следует отметить, что, очевидно, Дом культуры ойротки/алтайки был сложным для осуществления социальным проектом раннесоветского периода в силу объективных, обусловленных разрухой гражданской войны и борьбы с бандитизмом, причин, – недостатка финансирования и кадров. Главная, на мой взгляд, причина множества трудностей – это мизерное число знающих русский язык алтайцев и наоборот, знающих алтайский язык русских, способных адекватно передать новые слова и новые смыслы. А тех билингвов-алтайцев, воспитанных в школах Алтайской духовной миссии, кто мог переводить смыслы и делал это, в течение 1930-х гг. сослали или расстреляли: «Политическому преследованию... подвергались представители алтайской национальной интеллигенции по обвинению в “контрреволюционном национализме”. К их оперативной разработке органы Ойротского ОГПУ приступили уже в 1924 г.» (Каташев 2017: 126).

Раннесоветский период истории нашей страны и тогда и сейчас продолжает именовать временем культурной революции. Я полагаю, что если это выражение использовать в широком смысле, подразумевая под культурой все, что не есть природа, то деятельность ДКО правомочно называть частью культурной революции, целью которой являлось абсолютное изменение базовых форм традиционной культуры алтайцев, начиная с этнографической триады «пища, жилище, одежда», и внедрение новых форм социального порядка.

Что помнят о Домах культуры алтайки сегодня?

Моя знакомая, которая пошла в школу в начале 1970-х гг. в маленьком алтайском селе Усть-Канского района, рассказала такую историю. Буквы они уже выучили, читали по слогам. И вот на уроке учительница написала «Мы – не рабы, рабы – не мы» и спросила, что тут написано. Поскольку ей очень хотелось получить пятерку, она первой подняла руку и почти прокричала: «Бис балыктар эмезис, балыктар бис эмезис!»

Перевод родился на основе того, что за несколько дней до этого урока она узнала, что по-русски слово «рыба» – это то же, что и по-алтайски «балык». Буквально перевела так: «Мы – не рыбы, рыбы – не мы». Слово кул – «рабы» ни ей, ни другим детям знакомо не было. Между тем именно этот лозунг был главной идеологемой первого букваря «Долой неграмотность! Букварь для взрослых», разработанного Д. Элькиной, Н. Бугославской и А. Курской и изданного Всероссийской чрезвычайной комиссией по ликвидации неграмотности в 1920 г. в Москве. Он был переведен на алтайский язык и издан в этом же году как «“Букварь-листочка” и назывался “Янғы Тандак” (Новая Заря)» (Тошакоева 1973: 114–115).

Чтобы ответить на вопрос, вынесенный в название параграфа, мной проведен небольшой опрос среди женщин старше шестидесяти лет. Был сформулирован вопрос: «Что вы помните о ДКА»? Все информанты помнят из рассказов матерей и бабушек, что там учили читать и писать, ставить квашню на хмелевой закваске и печь кислый хлеб, пироги, готовить (варить пищу), вязать, кроить и шить. Зинаида Петровна Коркина в 1950–1954 гг. работала заведующей ДКА в селе Улаган, обучая местных жительниц кройке, шитью, вязанию и вышивке (рис. 3). Ответы на удивление однообразны. Лишь одна женщина 67 лет вспомнила, что в их селе Шашикман Онгудайского района жили две сестры Баяндины, обучавшиеся в ДКО; одна из них, Адабай, стала очень грамотной, даже пересказывала историю ВКПб, работала, много ездила по стране. Две женщины в подробностях помнят, что их матерей и бабушек учили сажать картофель, окучивать его и собирать вовремя урожай. Все информанты хорошо помнят рассказы об обучении кройке и шитью, курсантки ДКО впоследствии шили одежду: платья из ситца, фуфайки, деловые костюмы женщинам и мужчинам черного цвета, штаны и рубашки мальчикам и платья девочкам, шторы и занавески. Самая старшая, 92 лет, рассказала, что обучившиеся в ДКО кроить, шить, вязать, выращивать овощи и готовить из них женщины по возвращении домой должны были обучать этому других. По ее мнению, «безо всякого сомнения Дом алтайки был нужен, кто придумал, тому прямо благодарность объявить надо от имени народа. В селах начали сажать огороды, даже посуду стали из глины делать, ткать» (ПМА, 2023, М из сеока комдош, 1931 г.р., обучалась в семилетней школе). Большинство опрошенных знают от старших, что женщин обучали личной гигиене и уходу за младенцами, купанию детей и шитью детской одежды. Одна женщина вспомнила о том, что мать ее матери рассказывала, как они выложили в избе русскую печь из глины, за неимением кирпичей, и в ней бабушка готовила дрожжевой хлеб. До обучения в ДКО бабушка пекла только пресный хлеб *теертпек* в горячей золе или жарила на животном жире. Бабушка информанта обучала жи-

телей села Каспа Шебалинского района выращивать картошку (ПМА, 2023, В из сеока иркит, 1957 г.р.).

Очевидно, говоря об обучении готовить (варить пищу), информанты имели в виду прежде всего продукты с огорода. Такие овощи, как картофель, свекла, морковь, брюква, репа, капуста, лук репчатый и лук-батун могли быть известны алтайцам от староверов-кержаков, в период седентеризации проживавших по соседству в селах со смешанным населением. Наибольшее распространение получил метод отваривания и запекания картофеля в горячей золе, а не жарения.



Рис. 3. Курсантки улаганского Дома культуры алтайки.

Заведующая Коркина З.П. обучает курсанток вышивке.

Фотография 1952 г. из архива семьи Калкиной Н.Г. Автор неизвестен

Сегодня большая часть алтайцев, как и местных русских, называют картофель картошкой. Однако еще есть люди, называющие картофель иначе: *каашка*, *картап*, *картон*, *картошко*. Любопытно отметить, что название картофеля *каашка* было известно населению далеко друг от друга расположенных сел Челушманской долины Улаганского района, ныне это села Балыкча и Коо, и в селе Уйтушкен Чемальского района и в близко к нему расположенных селах современного Майминского района – Сайдыс и Эмери (Александровка).

Очевидно также, что современный способ готовить так называемый алтайский суп или «суп лапша-картошка» на основе мясного бульона появился именно в 1930-е гг. Традиционно алтайцы употребляли наваристые супы с большим количеством мяса. В бульон с отвариваемым

мясом добавляли крупу из ячменя крупного помола – *кӧчӧ*, или мелкого помола – *јарма*. Собственно, наименование супа совпадает с наименованием крупы. Суп без крупы называется просто бульон, *мӱн*. Поскольку весь период от начала Гражданской войны и до окончания Великой Отечественной войны в 1945 г. население Ойротии жило впроголодь, новации в системе питания происходили довольно быстро. Широко распространившимся и ставший традиционным сегодня является «алтай суп», в котором малое количества мяса на кости сдабривается картофелем и лапшой. Ни репчатый, ни зеленый лук в такой суп не кладут во избежание закисания, потому что чаще всего работающие женщины варят большую кастрюлю супа на всю семью на целый день. А все остальные виды заимствованных супов называются так же, как и в русской кухне, – борщ, рассольник, щи. Из этих супов наиболее распространен борщ. По воспоминаниям Э в 1980-е гг., когда ее мама приезжала в город к родной тете, та угощала борщом, приговаривая: *«Капустанан кан чыгарып, сӧклӧнӧн мӱн чыгарып курсак астым, балам, отур ажан. Озоодо болгон болзо кара казанга эт, јуу ылдырар эдим»* (Из капусты кровь выдавив, из свеклы бульон выдавив, кушанье приготовила, доченька, садись есть. В ранние времена в черном казане мясо, жир бы отваривала). До переезда в город эта женщина проживала в селе Уйтушкен Чемальского района, в котором огородничество было широко заимствовано местными алтайцами как от русских крестьян-переселенцев, так и, ранее, от членов семей проживавших в районе служителей Алтайской духовной миссии. А свекровка Э, выросшая в селе Тураты Усть-Канского района со смешанным русско-казахско-алтайским населением, до сих пор именует борщ «силостын субы», «суп из силоса», т.е. из «травы».

В целом было бы привлекательным считать огородничество заимствованным от русских переселенцев, как старых, т.е. староверов, называемых алтайцами *јаржак* – «кержак», так и новых членов семей служителей Алтайской духовной миссии, а также переселенцев рубежа XIX–XX вв. Однако такого рода заимствование могло иметь место лишь локально. Массово же разведение огородных культур происходило в период коллективизации и седентеризации алтайцев, местами вплоть до начала 1970-х гг. М.Ф. Саруева пишет, что до «1917 г. область не имела посева огородно-бахчевых и картофеля, начала посев их только в 1927 г., имея тогда 914 га, а в 1957 г. колхозы и совхозы области, без личных хозяйств рабочих и колхозников, имеют посев овощей-бахчевых и картофеля 4908 га, в т.ч. картофеля 1500 га» (1957: 84). Очевидно, Саруева имеет в виду коллективные хозяйства южных аймаков Ойротии. В 1928 г. литературная коллегия Ойротской области издала на кириллице тиражом 1000 экземпляров пособие-рекомендацию по огородничеству «О пользе огорода», переведенное на алтайский

язык как *Маала ажы кижиниг журтын ѳнжидер*, букв. «Огорода продукция человека семью улучшает/украшает». Автор пособия Е.А. Панова, переводчик С. Кумандин, репрессированный в 1935 г. (Панова 1928). В параграфе третьем (всего четырнадцать на двадцати страницах) дан перечень подходящих для выращивания культур (4): картошка, морковь, свекла, брюква, репа, капуста, огурцы. Этот параграф состоит из двух абзацев и в первом продолжается агитация за огородничество: занимаясь огородничеством, следует подумать, какие именно овощи подойдут для собственного потребления, а какие пойдут на продажу. Любопытно, что наименования всех овощей здесь даны на русском языке и лишь редька – на алтайском: *ачу чалкан*. Далее упомянуты как подходящие для выращивания в условиях Ойротии *мырчык* (горох), бобы, *тату чалкан* (репа), *огурчын* (огурцы). Помимо технологии высадки и ухода за овощами, описанием наилучших условий почв для каждого вида даны краткие рецепты приготовления и сохранения на зиму. В заключительном параграфе вновь, как и в самом начале брошюры, идет агитация за коллективное хозяйствование, поскольку одинокому и бедному будет тяжело заниматься огородничеством. Если же будут артели огородные, то они смогут выращивать и продавать не только овощи, но и их семена (19). Основываясь на факте издания этой брошюры в условиях тотального дефицита ресурсов как части продуманного проекта внедрения коллективного огородничества среди алтайцев, можно предположить, что массово с картофелем алтайцы столкнулись лишь в конце 1920-х гг.

Детальнее описывает внедрение коллективных огородов В.А. Демидов: «В 1928 г. было заложено 72 огорода, в т.ч. 56 в алтайских урочищах» (Демидов 1968: 44). Этот автор подробно освещает проблемы форсированной коллективизации и административно-командного метода седентеризации, приведшие к массовому выходу населения из колхозов (44). Ссылаясь на решения Алтайского краевого комитета партии и краевого исполнительного комитета, Демидов пишет, что они 4 августа 1935 г. «приняли постановление об освобождении на 1935 г. 114 национальных колхозов от обязательных поставок зерна и картофеля государству» (66). Из изложенного следует, что за указанный Саруевой период с 1927 по 1957 г., т.е. тридцать лет, представители советской власти прекратили насильственные эксперименты по переводу на оседлость и внедрению картофелеводства и зерноводства в районах Ойротии с коротким вегетативным циклом и наличием вечномерзлых грунтов. Эти районы – Кош-Агачский, Онгудайский, Улаганский и Усть-Канский, где и были созданы ДКО.

Кислый и сдобный хлеб из пшеничной муки алтайцы продолжают выпекать во многих селах по сей день. Однако следует отметить, что позволить себе это могут чаще всего неработающие женщины. При

этом булочки, пироги и т.д. не являются повседневной пищей. Их выпекают на семейные торжества и на праздники. Обычно же внуки и правнучки курсанток ДКО сегодня на семейные торжества пекут торты и пирожные. Широко распространено в наши дни и питье черного чая с сахаром, очевидно, ставшее традиционным в послевоенное время; тогда сахар ели вприкуску, сейчас в чай добавляют сахарный песок. И, как и в случае с супом, называемым своим, «алтайским», традиционный чай с молоком, солью и *талканом* современные алтайцы называют *алтай чай* «алтайский чай», а пресную лепешку *алтай калаи* / *теертпек* «алтайский хлеб». Черный чай с сахаром «русским чаем» не называют, обычно именуя процесс питья такого чая *карага*, что приблизительно означает «пить не забеленный молоком чай». Однако при отсутствии молока, извиняясь, говорят: «Мы пьем чай по-русски», т.е. черный чай с сахаром.

Обучение кройке и шитью на швейной машине, по воспоминаниям моих собеседниц, было очень полезным навыком, поскольку до конца 1940-х гг. готового платья практически не было в продаже. Алтайские женщины традиционно шили всю одежду, головные уборы и обувь для своей семьи из кож собственной выделки. Ткани, обычно использовавшиеся для шитья одежды, были преимущественно китайского производства. И потому, оценив, что швейная машина позволяла экономить время и ускорять процесс, многие алтайки и вне ДКО обучались шитью. Следует отметить, что и в период коллективизации, и много позже отрезы ткани и швейные машины являлись наиболее ценным видом поощрений колхозниц (рис. 4).



Рис. 4. Колхозники из Ойротии: чабан Тобочев А. (премирован самоваром), доярки Анчинова К. и Итпалина Т. (премированы швейными машинками). Вверху справа – председатель президиума Новосибирского городского совета Гордиенко П.Я., ранее работавший в Ойротии. Февраль 1936 г.

Источник: Ойротская автономия: история в летописи. Фотоальбом. Горно-Алтайск: НМРА, 2022. 212 с. Фотография и описание на с. 17

Абсолютным новшеством было обучение вышиванию. По сей день во многих семьях хранятся занавески для окон из белого ситца с вышивкой в технике «ришелье» (рис. 5).



Рис. 5. Курсантки Дома культуры алтайки села Улаган обучаются вязанию крючком.
Взято из семейного архива Калкиной Н.Г. Фотография 1950-х гг.
Автор неизвестен

Таким образом, цели идеологического воздействия (см. выше), сформулированные в методичке как общественно-политическое просвещение женщин, очевидно, были достигнуты. Однако в памяти моих собеседниц о ДКА они не отрефлексированы.

Как кочевница стала работницей совхоза / колхозницей

Исследователи, изучающие раннесоветский период истории СССР, вполне справедливо отмечают, что «особенностью эмансипации женщин в советский период было участие, точнее – ведущая роль государства в этом процессе» (Минаева 2015: 7). Я согласна с данным выводом, полученным при рассмотрении модели пропагандистского обеспечения переустройства жизни населения страны посредством специализированных журналов для городских и сельских женщин: «...социальные реформы осуществлялись быстро, массово, безальтернативно и насильственно. Изменения гендерных ролей и стереотипов, разрушение традиционной семьи происходили в период коренной ломки практически всех сфер жизни общества: индустриализации, коллективизации, ликвидации неграмотности» (8). Аналогичные процессы

происходили и в Ойротской области, однако с запозданием примерно на десять лет, поскольку местные обстоятельства отличались от сложившихся в интенсивно урбанизирующихся частях Советского Союза.

Ситуация в Ойротии была осложнена крайней малочисленностью людей, одновременно знающих русский язык и умеющих читать и писать по-русски. Однако не это главное – алтайская замужняя женщина, в соответствии с нормой родовой экзогамии, не являлась актором социальной жизни общества. Она не участвовала в собраниях рода и не имела на таковом избирательного права. Будучи активным участником экономической жизни семьи и социума, чьи права и обязанности достаточно детально были оговорены в обычном праве, женщина не имела представительских функций. Именно этим, полагаю, был обусловлен процесс восстановления ДКА после Великой Отечественной войны: несмотря на целое десятилетие, с начала 1930-х по 1941 г., усилий нового государства по вовлечению женщин в переустройство жизни общества, женщина в скотоводческих районах Ойротии оставалась политически индифферентна. Женщины, безусловно, стали экономическими акторами нового строя, однако происходил этот процесс, с точки зрения советской власти, медленно.

Как после Гражданской войны и борьбы с бандитизмом, так и после Великой Отечественной войны в связи с объективным уменьшением количества мужских рабочих рук государство ставило задачи «объединить женщин на борьбу с хозяйственной разрухой, готовить из работниц организаторов и руководителей производства, вовлекать женщин в общественную работу, вести борьбу за улучшение санитарно-гигиенических, продовольственных, жилищных условий» (Минаева 2015: 83). Согласно данным, приведенным О.Д. Минаевой, в период форсированной индустриализации количество работающих женщин в СССР росло скачкообразно: «...в 1930 г. это 3.590.500 женщин (26,9% от числа работающих), в 1931 – 4.197.000 (26,9%), в 1932 – 6.007.000 (27,4%), в 1933 г. – 6.908.000 (30,5%)» (95). В Ойротии число женщин на предприятиях достигло 65–70% от общего количества работающих: в 1941 г. на областных курсах трактористок обучалось более двухсот девушек, а к 1943 г. женщины составляли уже более 80% трактористов и 3/4 комбайнеров (Захарова, Яковлева 2019: 68). Кроме того, в середине 1940-х гг. «женщины возглавляли две трети полеводческих бригад, руководили 525 животноводческими фермами, 29 трудились бригадирами тракторных бригад, более 90% агрономов составляли женщины, 798 женщин являлись членами правлений колхозов. Из 500 охотников-промысловиков 83 были женщинами» (69).

Став работницей совхоза или колхозницей, алтайка не перестала быть супругой, матерью, сестрой и дочерью. Все ранее выполняемые ею обязанности – кормить и обшивать свою семью, растить детей, присматривать за пожилыми родственниками – никуда не делись. Смести-

лись акценты. Работа в советском коллективном хозяйстве стала основной, а все остальное — дополнительными занятиями.

Следовательно, можно сказать, что к концу Великой Отечественной войны алтайская женщина была вовлечена в процесс государственного просвещения и обязательного образования, что гарантировало ее детям возможность обучаться в школе; женщина стала не только сама зарабатывать, но и собственноручно распоряжаться доходом. А к началу 1950-х гг. алтайки массово становились работницами и колхозницами.

**Чегедек = паранджа/чадра: символ угнетения
и борьбы за освобождение женщины**

Чегедек — это традиционная распашная всесезонная женская безрукавная одежда, основная функция которой состоит в защите верхней одежды от грязи. На рис. 6 представлены мать с дочерями. Все три женщины в нарядной одежде. Чегедек матери (первая слева направо) из шелка, а шуба ее замужней дочери (в центре) покрыта бархатом.

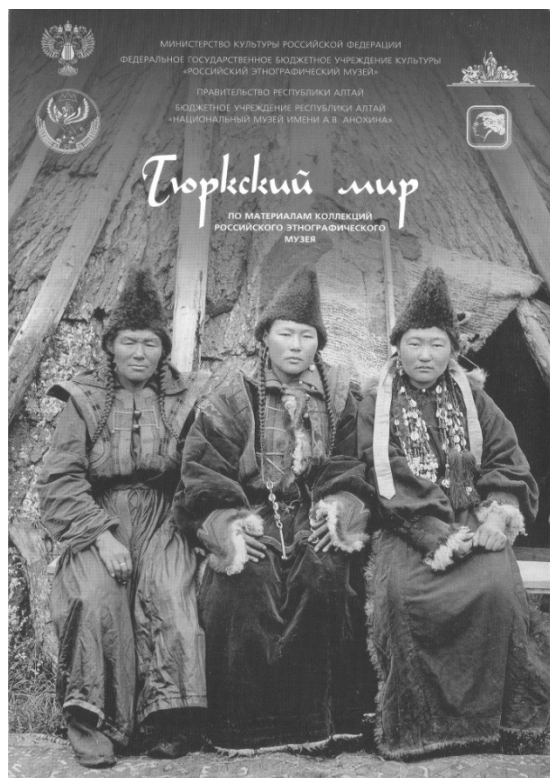


Рис. 6. Алтайки в традиционных костюмах. 1880-е гг. Скан фотографии с обложки буклета выставки РЭМ «Тюркский мир» (СПб., 2016)

Собственно, на эту функцию подобия фартука европейской женской одежды указывает наименование: *чек* – «чисто, опрятно, аккуратно» (Ойротско-русский 2005: 177), и *эдек* – «подол, пола» (180), совокупно означая «одежда, предназначенная для защиты от попадания грязи на основную одежду». Основная, но не единственная роль *чегедека* – указание на статус замужней женщины. Специфическая женская одежда схожего кроя имеется у всех тюрко-монгольских народов Сибири и Центральной Азии, в том числе у современных калмыков, о семантике декора которой подробно пишет Э.П. Бакаева (Бакаева 2017: 49–69).

У каждой женщины было два чегедека – для повседневной носки и для праздничной, нарядный (Кыдыева 2010: 8). Носила женщина этот вид одежды со дня замужества и до смерти, своей или мужа (Потапов 1951: 30–31). После смерти мужа она могла повторно выйти замуж и вновь надеть чегедек. Если же не выходила, то должна была снять его и носить легкое пальто с короткими рукавами из ткани, *чуба*, а чегедек хранить до собственной смерти, дабы ее обрядили в него в последний путь (Тошчакова 1973: 27).

Э.П. Бакаева усматривает многослойные древние знаки в семиотической системе *чегдг* у калмыков и ойратов, как и у других кочевников Центральной Азии и Сибири, свидетельствующие «о мифоритуальной связи невесты и лебедя, а также о взаимозаменяемости в обряде этой птицы и копытного (коня, оленя)» (2017: 57). Вне всякого сомнения, широкое распространение однотипной по виду, крою и символике платья у всех сибирских тюрко- и монголоязычных народов говорит в пользу архаичности чегедека. О «борьбе» с этим женским одеянием говорила Е.М. Тошчакова (1973: 27). Характеризуя период конца 1920-х – начала 1930 гг., она пишет: «...чегедек рассматривался в то время как символ былой приниженности и зависимости женщины-алтайки от семьи мужа, он был наподобие паранджи или чадры в Средней Азии. В начале 30-х годов возникло движение женщин-алтаек за снятие чегедека, быстро принявшее в Горном Алтае массовый характер. Как рассказывают старожилы, женщины-алтайки Яконурской долины с бурной радостью сбрасывали с себя чегедек, а некоторые бросали его в огонь. При этом они говорили: “Я сбрасываю с себя знак бесправия и угнетения”. Чегедек стал исчезать из быта алтайцев» (27). Первая часть этой длинной цитаты полностью совпадает со смыслом и почти дословно с описанием Л.П. Потаповым чегедека в специальной статье об одежде алтайцев: «После революции чегедек стал восприниматься алтайцами как памятник зависимого и приниженного положения женщин в семье и обществе в прошлом, наподобие паранджи в Средней Азии. Поэтому, с развитием и укреплением социалистического быта у южных алтайцев, чегедек вышел из употребления» (Потапов 1951: 27–28). Очевидно, что первый автор повторил за вторым утверждение, поскольку иначе было

бы идеологически неверно. Кампания отказа от ношения чегедека имела прежде всего идеологический характер борьбы с «патриархально-родовыми пережитками», как символический акт принятия нового образа жизни. Об этом можно судить по фиксации исследователями возобновления традиции пошива и ношения чегедека во время свадебных церемоний спустя сорок лет. Уже к 1970-м гг. южные алтайцы вновь начали шить чегедек на свадьбы, пишет Н.И. Шатинова, чья работа построена, помимо полевых материалов, еще и на результатах массового опроса 1971 г. методом стандартизированного интервью, обработанного затем на ЭВМ (Шатинова 1981) (опрошено 804 всего, введено в обработку 655 анкет, из которых 40% – от мужчин и 60% – от женщин). Итак, Шатинова пишет: «С того времени, как чегедек был признан пережитком прошлого в быту, символом приниженного положения женщины, девушки на свадьбу стали одеваться как в будни... Интересно отметить, что в последние годы чегедек снова входит в быт как свадебная одежда девушки» (64). Как рассказывали в середине 1980-х гг. пожилые женщины, из своих чегедеков они шили юбки, поскольку подол у этого одеяния был довольно широким и длинным. Очевидно, что кто-то и сжигал верхнюю тяжелую часть чегедека, сшив из нижней части юбку, но вряд ли сжигали все одеяния, поскольку это как минимум не рационально в условиях тотального дефицита ткани и швейных ниток. Целую, не поврежденную одежду живого человека не принято сжигать по сей день.

Из всего вышесказанного следует, что взгляд на чегедек как на символ приниженности и угнетенности алтайки происходил не изнутри этнической культуры, а извне. О том, что советской власти нужны были символы такого рода, ярко демонстрирующие идею «было все плохо – стало все хорошо», указывают Ю.В. Градскова, Н.А. Черняева и многие другие авторы. Так, Градскова пишет, что «женщины бывших российских окраин представлялись большевикам в качестве той группы населения, которая была наиболее “отсталой” и нуждалась в общем руководстве и помощи» (2011: 46). Вместе с тем, заключает свою статью автор, «работа по “раскрепощению националок” в 1920-е гг. осуществлялась в основном с помощью тех или иных показательных учреждений, которые должны были стать прообразами будущих массовых учреждений и организаций» (56). Н.А. Черняева, проанализировав дискурсивные составляющие советского этнографического воображаемого на примере серии брошюр «Труженица Востока», приходит к выводу, что, «оперируя оппозициями “чистое – грязное”, “здоровое – нездоровое”, брошюры способствовали идентификации читателя с цивилизацией, а представителей описываемых народов – с отсталостью, запуская тем самым машину культурной гегемонии» (2022: 175). В этой серии вышла брошюра В.Н. Добрянского «Ойратка» (М.: Охрана материнства и

младенчества НКЗ, 1928), на обложке которой изображена алтайка в чегедеке и с курительной трубкой в руке (169, рис. 2).

А примененное позже к чегедеку сравнение с паранджой и чадрой, вероятно, восходит к обращению, принятому на 1-м всероссийском совещании коммунисток-организаторов женщин Востока, проходившем 5–7 апреля 1921 г.: «Делегатки совещания приняли обращение от “женщин Востока” к “работницам и крестьянкам Советской России”: “Дорогие товарищи! Тяжело жилось вам в царской России, но несравненно тяжелее жилось нам, женщинам Востока: нас продавали и покупали, нас похищали, мы были вещью, которой каждый распоряжался как ему вздумается. ... Чадрой нас отделяли от всего света и девочками продавали тому, кто больше заплатит”» (Черняева 1922: 159).

Очевидно, идеологам советской власти во всех регионах страны нужны были символы, массовый и добровольный отказ от которых знаменовал бы появление «новой националки». Так, чегедек был сконструирован в качестве условного обозначения прошлого угнетения и борьбы за освобождение женщины-алтайки. У калмыков подобной «жертвой» стал девичий камзол (Четырова, Сергеева 2022: 245).

Спустя четыре десятилетия ношение чегедека было возобновлено женщинами, начавшими вновь шить его как специальную свадебную одежду. Ревитализация чегедека происходила и в период позднего СССР, когда некоторые женщины носили комплект из чегедека и платья в качестве светской одежды на официальные мероприятия. Можно утверждать, что в современной Республике Алтай чегедек стал источником вдохновения многих молодых дизайнеров и мастеров, часть которых не являются этническими алтайцами.

Не совсем сейчас понятно, почему в качестве объекта символической борьбы акторы советской власти не выбрали также идиомы *уй киж* и *уй улус*. Ведь «новая» алтайка не должна была оставаться человеком домашним, занятым лишь семейно-бытовой деятельностью, она становилась человеком, занятым в общественном производстве, т.е. вне жилища. В алтайском языке достаточно слов, означающих «женщина». Каждое имеет нюансы, например: *каат/кадыт* – «нестарая женщина любого возраста»; *этиш* – «женщина любого возраста»; *эмеген/эмеен* – «женщина в годах, пожилая»; *келин* – «молодая женщина». Все эти термины имеют отношение к замужним женщинам. Незамужняя молодая девушка – *кыс* и *кыс бала*. При достаточном наличии слов в значении «женщина» в современном алтайском языке, литературные нормы которого складывались как раз в рассматриваемый период, 1920-е – конец 1950-х гг., закрепились как норма идиома «жилища человек». Понятно, почему не могло быть установлено как языковая норма слово *эмеген* — так назывались у алтайцев и телеутов тряпичные/войлочные женские божества и невидимые духи-хранители семьи, обитатели жи-

лица (фотографии и описание эмегендер см: Функ 2012). Но все остальные слова, не имеющие дискриминационных коннотаций, отчего-то не были нормализованы. В современном алтайском литературном языке все перечисленные слова присутствуют, но в качестве нормы используется лишь «жилища человек». А слова *каат/кадыт*, эмен/эмеген нынче воспринимаются как вульгаризмы и употребляются в текстах фольклорных, художественных или как разговорные.

Заключение

Дома культуры алтайки не были уникальным феноменом – во всех частях Советского Союза открывались подобные учреждения. Их цели и задачи были одинаковы во всех регионах СССР. Д. Хоффман, сравнивая турецкие народные дома и советские избы-читальни, отмечает, что «руководители обеих стран стремились к модернизации населения, остававшегося по большей части крестьянским, и преследовали во многом сходные цели, в число которых входили достижение всеобщей грамотности, секуляризация общества и эмансипация женщин» (Хоффман 2018: 287). М. Дэвид-Фокс полагает, что «модерность означала совокупность амбициозных планов и дискурсов, нацеленных на формирование и даже перекраивание культуры, общества и человека...» (Дэвид-Фокс 2016: 20). Раннесоветский период в СССР на примере Ойротской автономной области – яркий пример такого «перекраивания» идеологии общества и хозяйственных практик.

Реализация проекта раннесоветской модерности в виде Домов культуры ойротки способствовала появлению нового человека, новой «женщины Востока» без специфической одежды женщины, которая из символа замужества была переконструирована в символ угнетения и ко всем трудовым обязанностям которой добавились обязательная работа в совхозе или колхозе.

Представленные материалы вполне вписываются в общее заключение М. Дэвида-Фокса: «Кампания середины – конца 1930-х годов, направленная на повышение “культурности”, была глубоко укоренена в советском «процессе насаждения цивилизации», начатом в 1920-е годы, и обладала тем же характерным признаком – стремлением к рационализации и политизации повседневной жизни, а также к окультуриванию “отсталых” национальных меньшинств и групп населения» (Дэвид-Фокс 2020: 68). Одной из главных целей советской власти было достижение массовости во всех своих действиях: ликвидации неграмотности, коллективизации, седентеризации. Возможно, правы те исследователи, которые видят в проектах наподобие ДКО способ презентации будущего, ведь в долгосрочной перспективе в Ойротии, в 1948 г. переименованной в Горно-Алтайскую автономную область, появились детские

ясли и сады, средние школы и средне-специальные учебные заведения, институт. Эмансипировать замужнюю алтайку было делом трудным, однако вовлечение в обучение девушек дало результаты, а в долгосрочной перспективе способствовало появлению трудящихся девушек/женщин, сегодня численно преобладающих над трудящимися мужчинами.

Список источников

- Полевые материалы автора (ПМА), собранные в феврале-апреле 2023 г. в г. Горно-Алтайске, Онгудайском, Шебалинском, Улаганском, Усть-Канском районах Республики Алтай.
- Алтай в конце XVII – начале XX в. Т. 2: История Алтая : в 3 т. / под ред. В.А. Скубневского. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та; Белгород: Константа, 2019.
- Бакаева Э.П. О семантике кроя и декора женского платья типа цегдек у калмыков и ойратов (древние знаки в семиотической системе костюма) // *Oriental Studies*. 2017. № 10 (4). С. 49–69.
- Волошина С. Ликвидация безграмотности в СССР // *Живая история*. 25 декабря 2017. URL: <https://lhistory.ru/statyi/likvidaciya-bezgramotnosti-v-sssr>
- Гончарова О.А. Методы культурно-просветительной работы в Горном Алтае в 1920–1930-е годы // *Этносоциальные проблемы регионов Сибири*. Вып. 20. Горно-Алтайск: Горно-Алт. гос. ун-т, 2014. С. 31–34.
- Градскова Ю.В. «Раскрепощение националки» – социально-культурная политика советской власти в отношении женщин этнических меньшинств (на примере Волго-Уральского региона в 1920-е годы) // *Журнал исследований социальной политики*. 2011. Т. 9, № 1. С. 45–58.
- Демидов В.А. Переход алтайцев на оседлость. Барнаул: Алт. кн. изд-во, 1968.
- Дэвид-Фокс М. Пересекая границы: модернизм, идеология и культура в России и Советском Союзе / пер. Татьяны Пируской. М.: НЛЮ, 2020.
- Дэвид-Фокс М. Модернизм в России и СССР. Отсутствующая, общая, альтернативная или переплетенная? // *Новое литературное обозрение*. 2016. № 140. С. 19–44.
- Захарова Т.В., Яковлева М.А. Женщины Ойротии в советском государственном строительстве (1917–1956 гг.). Горно-Алтайск: БИЦ ГАГУ, 2019.
- Каташев М.С. Политические репрессии в Горном Алтае в 1935–1936 гг. // *История и культура народов юго-западной Сибири и сопредельных регионов (Казахстан, Монголия, Китай): материалы междунар. науч.-практ. конф.* Горно-Алтайск: Горно-Алт. гос. ун-т, 2017. С. 125–136.
- Кыдыева В.Я. Чегедек – эпши кижинин кеби [Чегедек – одежда замужней женщины]. Горно-Алтайск: Алтын Туу, 2010. (На алт. яз.)
- Минаева О.Д. Журналы «Работница» и «Крестьянка» в решении «женского вопроса» в СССР в 1920–1930-е гг.: модель пропагандистского обеспечения социальных реформ. М.: МедиаМир, 2015.
- Ойротско-русский словарь. 2-е изд. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 2005.
- Панова Е.А. Маала ажы кижинин журтын онжидер. Переводчик С. Кумандин. Литературная коллегия Ойротской области. Г. Улалу. 1928. (На алт. яз.)
- Потанов Л.П. Одежда алтайцев // *Сборник Музея антропологии и этнографии*. Вып. 13. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. С. 5–59.
- Саруева М.Ф. Горный Алтай за годы советской власти (в цифрах и фактах) // *40 лет советскому Горному Алтаю*. Горно-Алтайск, 1957. С. 67–112.
- Стейнберг М. Пролетарское воображение. Личность, модернизм, сакральное в России, 1910–1925. Бостон; СПб.: Academic Studies Press / БиблиоРоссика, 2022.

- Тарбанакова С.Н. Культпросветучреждения Горного Алтая в 1920-е годы // Архивный документ – основа социогуманитарного знания: сб. материалов конф., посвящ. 85-летию архивной службы в Горном Алтае. Горно-Алтайск, 2011.
- Тоцакова Е.М. Женщина в обществе и семье у современных алтайцев. Новосибирск: СО Наука, 1973.
- Функ Д.А. Семейно-родовые покровители у телеутов. Кемерово: Музей-заповедник «Томская писаница», 2012.
- Хоффманн Д.Л. Взращивание масс. Модерное государство и советский социализм. 1914–1939 / пер. с англ. А. Терещенко. М.: Новое лит. обозрение, 2018.
- Черняева Н.А. Воображая Советский Восток: нарративы популярной этнографии в серии брошюр «Труженица Востока», 1927–1929 // Этнография. 2022. № 3 (17). С. 149–178.
- Четырова Л.Б., Сергеева Н.М. Советская модерність в визуальной перспективе (на примере ойрат-калмыков и тувинцев) // Новые исследования Тувы. 2022. № 2. С. 239–262.
- Шатинова Н.И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск: Горно-Алт. отд. Алт. кн. изд-ва, 1981.
- Яковлева М.А. Дома алтайки как социокультурный феномен Республики Алтай // Женское движение в Горном Алтае: история и современность. К 100-летию женского движения в Горном Алтае. Горно-Алтайск, 2022. С. 37–42.

References

- Field materials of the author (FMA), collected in February–April 2023 in Gorno-Altai, Ongudaysky, Shebalinsky, Ulagansky, Ust-Kansky districts of the Altai Republic.
- Altai v kontse XVII – nachale XX v. T.2. Istoriia Altaia v 3-kh t.* [Altai at the end of 17th – beginning of 20th centuries. Vol. 2. The History of Altai in 3 volumes] / ed. by V.A. Skubnevskiy. Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta; Belgorod: Konstanta, 2019.
- Bakaeva E.P. (2017) O semantike kroia i dekora zhenskogo plat'ia tipa tsegdeg u kalmykov i oiratov (drevnie znaki v semioticheskoi sisteme kostiuma) [The Tsegdeg Dress of Kalmyk and Oirat Women: Semantics of Its Fashion and Decorative Elements (Ancient Signs in The Semiotic System of The Garment)], *Oriental Studies*, no. 10 (4), pp. 49–69.
- Voloshina S. (2017) Likvidatsiia bezgramotnosti v SSSR [Elimination of illiteracy in the USSR], *Zhivaia istoriia*. 25 December 2017. Available at: <https://lhistory.ru/statyi/likvidatsiya-bezgramotnosti-v-sssr>.
- Goncharova O.A. (2014) Metody kul'turno-prosvetitel'noi raboty v Gornom Altae v 1920–1930-e gody [Methods of cultural and educational work in Gorny Altai in the 1920s–1930s]. In: *Etnosotsial'nye problemy regionov Sibiri* [Ethno-social problems of Siberian regions]. Vol. 20. Gorno-Altai: Gorno-Altaiiskii gosuniversitet, pp. 31–34.
- Gradskova Iu.V. (2011) «Raskreposhchenie natsional'ki» – sotsial'no-kul'turnaia politika sovet'skoi vlasti v otnoshenii zhenshchin etnicheskikh men'shinstv (na primere Volgo-Ural'skogo regiona v 1920-e gody) [“Emancipation of the national woman”: the socio-cultural policy of the Soviet authorities towards women of ethnic minorities (on the example of the Volga-Ural region in the 1920s)], *Zhurnal issledovanií sotsial'noi politiki*, Vol. 9, no. 1, pp. 45–58.
- Demidov V.A. (1968) *Perekhod altaitsev na osedlost'* [The transition of the Altaians to a settled way of life]. Barnaul, Altaiskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- David-Fox M. (2020) *Pereseikaia granitsy: modernost', ideologiya i kul'tura v Rossii i Sovetskom Soiuze* [Crossing Borders: Modernity, Ideology, and Culture in Russia and the Soviet Union] / translated by Tatiana Piruskaya. Moscow: NLO.
- David-Fox M. (2016) Modernost' v Rossii i SSSR. Otsutstvuiushchaia, obshchaia, al'ternativnaia ili perepletennaia? [Russian–Soviet Modernity: None, Shared, Alternative, or Entangled?], *Novoe literaturnoe obozrenie*, no. 140, pp. 19–44.
- Zakharova T.V., Iakovleva M.A. (2019) *Zhenshchiny Oirotii v sovet'skom gosudarstvennom stroitel'stve (1917–1956 gg.)* [Women of Oirat region in Soviet state building (1917–1956)]. Gorno-Altai: BIT's GAGU.

- Katashev M.S. (2017) Politicheskie repressii v Gornom Altae v 1935–1936 gg. [Political repressions in Gorny Altai in 1935–1936]. In: *Istoriia i kul'tura narodov iugo-zapadnoi Sibiri i so-predel'nykh regionov (Kazakhstan, Mongoliia, Kitai). Mat. mezhdunar. nauchno-prakticheskoi konferentsii* [History and culture of the peoples of southwestern Siberia and neighboring regions (Kazakhstan, Mongolia, China). Proceedings of the international scientific and practical conference]. Gorno-Altai: Gorno-Altaiiskii gosuniversitet, pp. 125–136.
- Kydyeva V.Ia. (2010) *Chegedek — epshi kizhinin kebi* [Chegedek — clothes of a married woman]. Gorno-Altai: Altyn Tuu. (In Altai lang.)
- Minaeva O.D. (2015) *Zhurnaly «Rabotnitsa» i «Krest'ianka» v reshenii «zhenskogo voprosa» v SSSR v 1920–1930-e gg.: model' propagandistskogo obespecheniia sotsial'nykh reform* [Rabotnitsa and Krestyanka magazines in solving the “women’s issue” in the USSR in the 1920s–1930s: a model for propagandistic support for social reforms]. Moscow: MediaMir.
- Oirotsko-russkii slovar'* [Oiorot – Russian Dictionary]. 2nd edition. Gorno-Altai: Ak Chechek. 2005.
- Panova E.A. (1928) *Maala azhy kizhiniir jurtyr õnzhider* [Maala Haji will change the woman’s life]. Translated by S. Kumandin. Literaturnaia kollegiia Oirotskoi oblasti. G. Ulalu. (In Altai lang.)
- Potapov L.P. (1951) *Odezhdā altaitsev. Sb. Muzeia antropologii i etnografii* [Altai clothes. Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography]. Vol. 13. Moscow; Lenin-grad: Izd-vo AN SSSR, pp. 5–59.
- Sarueva M.F. (1957) Gornyi Altai za gody sovetskoi vlasti (v tsifrakh i faktakh) [Gorny Altai during the years of Soviet power (in figures and facts)]. In: *40 let sovetskomu Gornomu Altaiu* [40 years of Soviet Gorny Altai]. Gorno-Altai, pp. 67–112.
- Steinberg M. (2022) *Proletarskoe voobrazhenie. Lichnost', modernost', sakral'noe v Rossii, 1910–1925* [Proletarian Imagination. Self, Modernity, and the Sacred in Russia, 1910–1925]. Boston / St. Petersburg: Academic Studies Press / BiblioRossika.
- Tarbanakova S.N. (2011) Kul'tprosvetuchezhdeniia Gornogo Altaia v 1920-e gody [Cultural education institutions]. In: *Arkhivnyi dokument — osnova sotsiogumanitarnogo znaniia. Sb. materialov konferentsii posviashchennoi 85-letiiu arkhivnoi sluzhby v Gornom Altae* [An archival document as the basis of socio-humanitarian knowledge. Proceedings of the conference dedicated to the 85th anniversary of the archival service in Gorny Altai]. Gorno-Altai.
- Toshchakova E.M. (1973) *Zhenshchina v obshchestve i sem'e u sovremennykh altaitsev* [Woman in society and family among modern Altaians]. Novosibirsk, SO Nauka.
- Funk D.A. (2012) *Semeino-rodovye pokroviteli u teleutov* [Family and tribal patrons of the Teleuts]. Kemerovo: Muzei-zapovednik «Tomskaia pisanitsa».
- Hoffmann D.L. (2018) *Vzrashchivanie mass. Modernoe gosudarstvo i sovetskii sotsializm. 1914–1939* [Cultivating the Masses. Modern state practices and Soviet Socialism 1914–1939] / Translated by A. Tereshchenko. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Cherniaeva N.A. (2022) Voobrazhaia Sovetskii Vostok: narrativy populiarnoi etnografii v serii broshur «Truzhenitsa Vostoka», 1927–1929 [Imagining the Soviet East: Narratives of Popular Ethnography in A Series of Pamphlets, *The Female Worker of The East*, 1927–1929], *Etnografiia*, no. 3 (17), pp. 149–178.
- Chetyrova L.B., Sergeeva N.M. (2022) Sovetskaia modernost' v vizual'noi perspektive (na primere oirat-kalmykov i tuvintsev) [Soviet Modernity in Visual Perspective: The Cases of Kalmyks and Tuvans], *Novye issledovaniia Tuvy*, no. 2, pp. 239–262.
- Shatinova N.I. (1981) *Sem'ia u altaitsev* [Altai family]. Gorno-Altai: Gorno-Altaiiskoe otd. Altaiiskogo kn. izd-va.
- Iakovleva M.A. (2022) Doma altaiki kak sotsiokul'turnyi fenomen Respubliki Altai [Houses for Altai Women as a Sociocultural Phenomenon of the Republic of Altai]. In: *Zhenskoe dvizhenie v Gornom Altae: istoriia i sovremennost'. K 100-letiiu zhenskogo dvizheniia v Gornom Altae* [Women’s movement in Gorny Altai: history and modernity. To the 100th anniversary of the women’s movement in Gorny Altai]. Gorno-Altai, pp. 37–42.

Сведения об авторе:

ТЮХТЕНЕВА Светлана Петровна – доктор исторических наук, старший научный сотрудник, Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева (Самара, Россия). E-mail: kerel63@mail.ru

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:

Svetlana P. Tyukhteneva, Samara National Research University (Samara, Russian Federation). E-mail: kerel63@mail.ru

The author declares no conflict of interests.

*Статья поступила в редакцию 17 марта 2023 г.;
принята к публикации 06 июня 2023 г.*

*The article was submitted 17.03.2022;
accepted for publication 06.06.2023.*