

РЕЦЕНЗИИ

© 1997 г., ЭО, № 3

Алтай фольклор. Горно-Алтайск. 1995. 128 с., илл.

Сборник телеутского фольклора, изданный под грифом Горно-Алтайского НИИ истории, языка и литературы (в настоящее время НИИ гуманитарных исследований) – продолжение публикации архивных текстов. В 1993–1995 гг. стараниями Г.АНИИИЯЛ, Горно-Алтайского госуниверситета и издательства «Ак-Чечек» было издано не менее десятка интересных книг¹. Среди них и рецензируемый сборник. Почему мною избрана именно эта работа? Основным поводом, помимо интереса к фигуре собирателя, телеута Карла Ивановича Максимова (1926–1987), и личных исследовательских интересов, стало то, что этот сборник явился, на мой взгляд, удачным материалом для показа некоторых тенденций, уже сложившихся или только еще начинающих формироваться в алтайской фольклористике. Кроме того, в сборнике обилие материалов для размышлений о некоторых общих и частных проблемах этнической истории и культуры как самих телеутов, так и в целом алтае-саянских тюрков.

Сборник состоит из введения составителя Т.М. Садаловой (с. 3–16) и трех основных разделов: эпос (Кай чорчоктор, с. 17–56), обрядовая поэзия (Чум-жангдарла колбулу поэзия, с. 57–76), песни (Сарындар, с. 77–99), к каждому из которых сделаны примечания (в общей сложности более 250) в виде переводов непонятных читателю телеутских слов и выражений на алтайский язык. В сборнике имеются также заключительные примечания – сведения об информаторах (Ажарулар, с. 101–104), дополнительные материалы (Жемей материалдар, с. 105–127) и 7 фотографий (Фотожурктар).

Во введении приводятся краткие сведения о телеутах, о К.И. Максимове как о собирателе телеутского фольклора, а также дается фольклористический обзор публикуемых в сборнике текстов.

В первый раздел включены два эпических сказания.

Одно из них – «Көбийке» – было записано в 1982 г. (или 1984? – см. с. 103) в д. Верховская Бековского сельского совета Беловского района Кемеровской области от известного знатока традиции, сказителя² Кузьмы Андреевича Баксарина. Сюжет сказания хорошо известен тем, кто занимается эпосом тюркских народов. Комментарии здесь вряд ли требуются. Важно отметить, что это первый вариант, опубликованный на телеутском языке.

О другом тексте хочется сказать подробнее. Сказание «Алтын түктү ак уй атту Алтын Эргек» было записано в 1974 г. в улусе Октябрьское Кытмановского района Алтайского края от сказителя – *кайчы* Степана Дмитриевича Канзачакова (1912 г.р.) из сеока – рода *кадын*. Одноименных, названных по имени главного героя, эпических сказаний у тюрков юга Западной Сибири мне известно не меньше десятка, но это – первое опубликованное. Сюжет сказания – «героическое сватовство»: сначала самого Алтын Эргека, который получает в жены дочь Ай-Каана Алтын Сабак, а затем их сына, Алтын-Топчы, который берет в жены дочь Кун-Каана Күмүш Сырга. Одну из активных ролей в сказании играет златошерстый (*алтын туктү*) конь, переходящий от отца к сыну.

Несмотря на то, что опубликованный текст являет собой далеко не самый лучший³ образец эпического творчества телеутов, все же он дает эпосоведам новый материал для научного анализа.

В отношении этого текста важным представилось мне указание К.И. Максимова на родовую принадлежность сказителя – сеок *кадын* (с. 103). По моим наблюдениям, обычно фамилию Канзачаковых (Камзычаковых) телеуты уверенно относят к шорским по происхождению. Камзычаковы хорошо известны среди потомков шорцев-абинцев в низовьях р. Кондомы. В общем плане факт сложения современного народа «телеуты» (бачатские телеуты) из различных (не только из собственно телеутских, но и в значительной мере из аборигенных ач-кыштымских, тюльберских, «шорских») родов в настоящее время может считаться доказанным⁴. Не до конца исследованными и спорными остаются частные вопросы, в частности вопрос о включении в состав телеутов группы с названием «кадын». Впервые у бачатских телеутов в качестве самостоятельного генонима «катын» он был отмечен Е.П. Батяновой, по материалам которой к этому сеоку у телеутов относились фамилии Кутоновых и Четоновых⁵. При сборе полевых материалов среди бачатских телеутов в 1980-х – начале 1990-х годов встречавшиеся мне редкие, часто противоречивые сообщения о родовой принадлежности этих двух фамилий при отсутствии каких бы то ни было сведений о родовой горе, родовом покровителе и т.п. не показались мне убедительными, и при подготовке монографии о телеутах я ограничился предположением о возможном «алтайском» происхождении сеока(?) *катын*: ср. *катын/кадын* – алт. название р. Катунь⁶. Причем о «сеоке» можно было

говорить лишь предположительно. Ситуация представлялась достаточно бесперспективной еще и потому, что обе фамилии были и есть весьма малочисленны. Так, в 1889 г. Котоновых было 23 чел. (1 семья – 5 человек в улусе Чертинском и 4 семьи – 18 человек в улусе Больше-Бачатском), а Четоновых и вовсе 10 человек (2 семьи – 2 человека в улусе Ускатском, где они, как и названные выше Котоновы, были приписаны к Телеутской инородной управе 2-й половины, и 1 семья – 8 человек в улусе Челухоевском, где они были приписаны к Ашкыштымской инородной управе 1-й половины)⁷. Материалы из архива К.И. Максимова позволяют вернуться к вопросу о сооке *кадын* в составе телеутов.

Зная об основной территории расселения фамилии Канзачаковых, а также об определении ими своей родовой принадлежности генонимом *кадын*, а этнической принадлежности или происхождения термином «шорцы», можно уверенно связать их происхождение именно с территорией современной Горной Шории. А точнее с низовьями р. Кондомы. Однажды этот геноним был зафиксирован здесь еще в 1880-х годах А.В. Андриановым: *кадын* – название горы, а также (*кадын-ал*) жителей улуса Подкатунского подле этой горы⁸.

В XIX в. все Канзачаковы были приписаны к Кондомо-Бежбояковой волости и составляли четверть всего населения (в 1889 г. 34 семьи – 251 человек). Расселились Канзачаковы весьма дисперсно, как в системе р. Кондомы (наибольшие группы в улусах Шуштебском, Туштулебском, Кузедеевском и Абинском), так и в лесостепной и степной зонах Алтая в улусах Тагабской 1-й и 2-й половин, Ашкыштымской 2-й половины, Тогульской 1-й половины волостей среди тогулов и ач-кыштымов, а также в с. Караканом Бачатской волости и улусе Каралдинском Баянской управы среди бачатских телеутов и тюльберов⁹. Дисперсность в расселении, а также (даже на рубеже XIX–XX вв.) отсутствие у значительной части аборигенного тюркоязычного населения бывшего Кузнецкого уезда Томской губернии четких представлений о своей этнической принадлежности привели к тому, что части этой фамилии оказались включенными в процесс консолидации различных ныне известных народов и, очевидно, приняли новые этнонимы в качестве самоназвания. Приведенные материалы позволяют выдвинуть новую, условно говоря «шорскую» версию происхождения телеутской группы *кадын*.

В связи с таким, может быть, несколько неожиданным историко-этнографическим отступлением, вполне закономерным может оказаться вопрос о том, насколько вариант сказания об Алтын-Эргеке, записанный от С.Д. Канзачакова, является телеутским? Я не собираюсь здесь заниматься выявлением и подсчетом числа «собственно» телеутских и «собственно» шорских мотивов, общих мест, имен персонажей, характерных лингвистических признаков и т.п.¹⁰ Проблема выглядит более сложной. Она заключается, на мой взгляд, в отсутствии пока вразумительных объяснений даже самому факту существования героического эпоса о степных ханах и богатырях, бесчисленных табунах и стадах, морях и дворцах и т.п. у тюрков горно-таежной и, что, правда, менее проблематично, лесостепной зон юга Западной Сибири. «Несоблюдение» древнего принципа *ignoti nulla curatio* характерно для кумандинцев, шорцев, челканцев и др. Думается, что в дальнейшем было бы целесообразно посмотреть с этой точки зрения и на сохранившиеся телеутские эпические тексты.

Весьма любопытны приведенные в сборнике записи шаманских текстов. Разрозненные, отрывочные, часто (это видно по тексту) записанные не во время исполнения обряда, а под диктовку, они все же чрезвычайно важны. Важны, по крайней мере, по двум причинам.

Во-первых, опубликованные тексты дают некоторое представление о состоянии шаманистского мировоззрения у сегодняшних (точнее, 1970–1980-х годов) телеутов. Небольшие отрывки из некогда грандиозных по масштабам текстов шаманских камланий, которые К.И. Максимова удалось записать от двух пожилых женщин-нешаманок (А.К. Максимовой и А.М. Мажиной), только на первый взгляд могут быть сочтены безусловным показателем степени распада традиции. Думается, что как число записанных К.И. Максимовым отрывков из разных шаманских и иных ритуальных текстов, так и канонический характер образов, фразеологических оборотов, лексики, напротив, позволяют говорить о хорошей сохранности шаманского фольклора в памяти представителей старшего поколения телеутов. При отсутствии шаманов вовсе не обязательно тут же сетовать на забвение, упадок, умирание традиции. Как и в случае с эпическим творчеством, в котором эпическую традицию составляют не только сказители¹¹, шаманская традиция – это не только шаманы, но и сама «шаманская среда», люди-нешаманы, способные при определенном стечении обстоятельств дать своему обществу нового шамана. «Возрождение» шаманства в Сибири в конце XX в. может служить подтверждением сказанному.

Во-вторых, в этой подборке встречаются новые тексты и сведения. Это прежде всего текст обращения к *канаттулар* (букв. «крылатые»; небольшая деревянная рогатка, обтянутая материей, с двумя перьями на концах развилки – неперенный предмет в культовом наборе семейных охранителей *эмегендер*). Оказывается, что «крылатые» – это «два желтых филина» (*эки сары уку*) (с. 63).

К.И. Максимова удалось верно заметить, что каждый род – соок у телеутов имел собственного *пайана* – родового покровителя. Среди записанных Максимовым текстов мы видим и обращение к покровителю соока Тört-ас (в максимовских записях везде – *tört-тас*). Пайана этого соока считался *Кан Кара Кии Кайракан*, имеющий камчу-плеть из черного соболя, наступающий на девятой слой [Неба] (с. 68). Впрочем здесь же

следует обратить внимание на упоминание о девятом слое неба, на котором ранее шаманы помещали только двух божеств – Кызыган-Тенгере и Абыш-Тенгере¹². В опубликованных же записях К.И. Максимова на девятом слое, помимо божества Кара Киш, оказались «Кызыган-Тенгире» (однажды неточно названный «Адам кызы Каан-Тенгире») (с. 69). «Адам Тумат Тенгире» и «Адам Абыш Тенгире» (с. 70), что может быть объяснено как забывчивостью информаторов Максимова, так и «неканонизированностью», нестрогостью, расплывчатостью самих традиционных шаманистских персонажей и представлений о них у простых телеутов-шаманистов, нешаманов.

Говоря о текстах песен, включенных в сборник¹³, думается, необходимо прокомментировать предложенное в нем общее деление песенного материала, а также членение отдельных текстов на строфы и стихи. Что касается членения текстов, то в ситуации с традиционным фольклором вряд ли следует подгонять их под «куплеты» с неизменными четырьмя стихами в каждой. По крайней мере, в двух случаях такие попытки показались мне не вполне удачными. В тексте игровой песни «Табыр» на с. 79 вместо двух строф по 6 стихов в каждой встречаем деление на 3 строфы (от слов «Јелесе соккон јес кайчим...» до слов «Комутту аттар тургай ла»). В «Тандирлер»¹⁴ на с. 94 в качестве двух отдельных текстов, № 44 и 45, по 2 строфы (по 4 стиха) в каждом, дается фактически один текст из двух строф (по 6 стихов в каждой строфе). Называя некий набор стихов текстом (это следует из логики нумерации в сборнике), должен отметить, что это также не совсем точно. Поясню это на одном примере. В публикации материалов К.И. Максимова, скажем, в уже упомянутом разделе «тандирлер» (с. 92–97), приводится 18 «текстов» под № 39–56; в реальной же ситуации исполнения, например, одна из моих лучших информаторов П.П. Пороженкова (1902–1991) эти, да еще пару десятков других таких «текстов» могла пропеть за один раз, создав тем самым единый и один текст *тандыр*. Сказанное о *табыр* и *тандыр* относится и к восьми «текстам» свадебных песен, пяти «текстам» плачей *сыгын* и др.

В связи с этим замечанием (а, скорее, пожеланием) можно отметить как удачный образец публикации один из текстов «табыр» (с. 80–83), в котором группировка стихов в строфы полностью отсутствует.

Не менее важно отметить и такую характерную черту телеутского песенного творчества, как нестрогая закреплённость строф за определенной разновидностью фольклорного материала. Так, две строфы от «Казактын чачкан кыразы...» до «Узакка ползын јыргалы» (с. 82) из игровой «табыр» известны мне в авторской песне о Ленине 1930-х годов, имевшей к тому же совсем иной, чем *табыр*, напев¹⁵. Стих под № 34 на с. 91, помещенный в разделе *комудалду сарын*, практически в том же виде однажды был записан мною в качестве плача – *сыгын*; в данном случае также имеет место существенная разница в напевах.

Нет необходимости увеличивать здесь число подобных примеров (строфы свадебных песен иногда повторяют строфы плясовых *тандырлар* и т.п.); уже приведенные могут свидетельствовать об условности попыток жесткого деления образцов песенного фольклора лишь на основе текстов, взятых в отрыве от напевов.

И наконец, два общих соображения по поводу прочитанного.

Рецензируемый сборник – не первый, в котором под общим названием «алтайский» публикуется материал по какой-либо одной из диалектных (по версии издателей) групп алтайцев. Спорность такого обозначения фольклорных традиций различных народов Саяно-Алтая достаточно очевидна, чтобы на ней надо было останавливаться особо. И все же в случае с рецензируемым сборником хочется сказать несколько слов. Полбеды, что сборник телеутского фольклора назван алтайским. Хуже то, что при составлении не был использован уникальный шанс, который давали максимовские материалы: представить более или менее полно даже не телеутскую (и уж тем более не алтайскую), а ач-кыштымскую¹⁶ фольклорную традицию. Смешение же различных текстов, часто без указания на конкретного исполнителя, значительно усложняет и без того трудоемкую работу по поискам ач-кыштымских (дотелеутских!) корней телеутской культуры.

Второе, что, думаю, может быть охарактеризовано как некая тенденция, заключено в отказе от академических принципов издания архивных материалов. Данный сборник, как и многие другие издания такого рода, вышедшие на Алтае в последние годы, не имеет ни серьезной исследовательской вступительной статьи, ни подробных комментариев и примечаний¹⁷, ни переводов хотя бы на русский язык, ни иных неперемных атрибутов такого рода изданий. И это несмотря на довольно сильный коллектив этнографов и фольклористов, сложившийся сейчас в Горно-Алтайске.

По-видимому, такой подход к публикациям может быть расценен как стремление к значительному и скорейшему расширению базы источников. Хочется надеяться, что он позволит в дальнейшем вывести публикации материалов и этнофольклористические исследования на Алтае на качественно иной уровень.

Несмотря на высказанные мною отдельные замечания и пожелания, все же следует подчеркнуть, что они отнюдь не влияют на общую высокую оценку предпринятой составителем работы по публикации ценных фольклорно-этнографических источников, к каковым, без сомнения, относятся максимовские телеутские материалы.

Д.А. Функ

¹ См., например, два тома в серии «Ак чечектинг тизу бичиктериненг» (из библиотеки «Ак-Чечек»): 1) Алтай алкыштар: Алтай албатынынг оос творчествовы (Алтайские благопожелания: алтайское устное народное творчество). Горно-Алтайск, 1993; 2) Алтай соојундар ла кеп-куучундар: Алтай албатынынг оос жайааны (Алтайские мифы и легенды: алтайские устные народные произведения). Горно-Алтайск, 1994; очередной том в известной серии «Алтай баатырлар» (Алтайские богатыри). Т. 12. Горно-Алтайск, 1995 и др.

² Во введении к сборнику К.А. Баксарин, а также еще один телеутский сказитель, Латый, называются *кайчы* (с. 4), что не соответствует действительности. И Баксарин, и В.Е. Обишев (Чунтай-Латый) были *чорчокчи*, т.е. просто сказителями, поскольку горловым пением (*кай*) не владели. Правда, К.А. Баксарин мог играть на скрипке и даже сопровождать исполнение песенных частей сказаний игрой на ней, но каем не пел и кайчы себя не называл (информация получена от К.А. Баксарина в 1984 г.).

³ Не апеллируя к легендам, например о телеутском кайчы Чымысе Алагызове, могу назвать одного из талантливейших телеутских же сказителей–чорчокчи последних лет Н.В. Пакаева из сеока Тетлёр. По словам современников, было обычным явлением, когда сказитель исполнял одно произведение в течение 2–3 вечеров–ночей. В отношении объемов эпических текстов могу сослаться также на собственную практику: обычно расшифровка 1 часа магнитофонной записи «прозаического» сказания даст на бумаге около 2 тыс. стихов, т.е. при ежевечернем исполнении хотя бы в течение 4 часов сказитель за 3 вечера создавал эпопею в 20–25 тыс. стихов. И это не исключение, а, скорее, норма.

⁴ Функ Д.А. Бачатские телеуты в XVIII – первой четверти XX в.: историко-этнографическое исследование. М., 1993.

⁵ Батьянова Е.П. Структура телеутского сеока // Полевые исследования Института этнографии. 1983. М., 1987. С. 60.

⁶ Функ Д.А. Бачатские телеуты... С. 50, 74.

⁷ Государственный архив Томской области (далее – ГАТО). Ф. 234. Оп. 1. № 189.

⁸ Адрианов А.В. Сбõки и шуточные характеристики инородческих родов (сõбõков) // Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголии. Ч. IV. СПб., 1883. С. 941. Ср. с заверениями о. Василия Вербицкого, с которым предварительно консультировался А.В. Адрианов, о том, что такого сеока нет и это не более, чем название улуса Подкатунского.

⁹ ГАТО. Ф. 234. Оп. 1. № 189.

¹⁰ Не удержусь все же хотя бы от констатации того факта, что некоторые мотивы (имянаречения, ст. 415–452 [нумерация стихов моя. – Д.Ф.], превращения добытой невесты в перстень, ст. 351–354, 841–844, мотивации героем необходимости возвращения домой, ст. 338–339, 832–835), отдельные словоформы (например, с аффиксом совместного падежа *-ла, -была*) и проч. вполне могли бы быть сопоставлены именно с шорской традицией.

Попутно можно обратить внимание на несколько необычное название богатырского коня *-уй ат* ‘корова-конь’. Сочетание *ак уй ат* настолько нетипично и настолько явно напоминает известное по шорскому эпосу *ак ой ат* ‘бело-сивый конь’, что предположение о замене забытого слова фонетическим (почти) двойником напрашивается само. А о том, что редкое обозначение масти коня *ой* могло быть забыто, и даже самими шорцами, писал еще В. Радлов в 1865 г.: «...татары не могли мне сказать, что есть ак ой ат, и говорили: *andyk nybak aidur tschadyr* (так говорит сказка) по *kischi biler* (кто может это знать)» (*Radloff W. Reise durch den Altai nach dem Telezker See und dem Fluß Abakan // Archiv für wissenschaftliche Kunde von Russlands / Ed. A. Erman. Leipzig, 1865. S. 232*). Это же обозначение масти коня встречается и в эпосе челканцев (см.: Алтайский фольклор. Горно-Алтайск, 1988. С. 15, 24; собирателем *агой* было здесь переведено как ‘ярко-рыжий’, а *алтын агой* как ‘ярко-золотистой масти’).

¹¹ См., например: *Кунанбасва А.Б. Феномен музыкальной эпической традиции в казахском фольклоре // Artes populares (Budapest). 1985. № 14. С. 121–133*. В отношении шаманской традиции на Алтае эта мысль прозвучала недавно в прекрасной статье Е.В. Ревуненковой «Заметки о современной терминологии, связанной с шаманизмом, у теленгитов» (Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова. М., 1995. С. 88–98).

¹² См.: Функ Д.А. Бачатские телеуты... С. 204.

¹³ В третий раздел фольклорных материалов включены 2 варианта игровой песни *табыр* (с. 79–83), 72 стиха свадебных песен *той сарын* (с. 83–85), 2 небольших колыбельных *кабай сарын* (с. 86), 116 стихов (12 из них, под № 21, 22 на с. 88, оказались бы мне более уместными в подборке песен печалей *комудалду сарын*) *чõйб сарын*, протяжных песен, объединенных под № 14–29 (с. 86–89), 84 стиха (точнее, 83,5 стиха, так как на с. 90 половина стиха была пропущена – между предпоследней и последней строками на означенной странице) песен-печалей *комудалду сарын* (№ 30–38, с. 90–92), а также более 150 (34 строфы из 4 стихов, 2 строфы из 6 стихов и 2 строфы (№ 55 на с. 96), определить количество стихов в которых, ввиду непонятной для меня разбивки, мне не удалось) стихов плясовых «тандирлер», обычно обозначаемых

русским термином «чашушка». Все тексты в основном записаны добротнo и в дальнейшем, так как многие из них или их варианты уже были опубликованы ранее, могут стать дополнительным источником для обобщающего исследования по телеутскому песенному творчеству.

¹⁴ Обычным является произношение *тандыр*.

¹⁵ Текст и нотную запись см.: Песни села Челухоево [запись текстов песен и перевод с телеутского на русский язык Д.А. Функа]. Белово, 1993. С. 7.

¹⁶ Подробно об ач-кыштымах см., например: *Потанов Л.П.* Этнический состав и происхождение алтайской народности. Л., 1969.

¹⁷ Не имея возможности останавливаться здесь на подробном разборе комментариев (в общем довольно качественных переводов с телеутского на алтайский), которыми составитель сопровождал каждый раздел книги, отмечу, что некоторая, весьма небольшая (в общей сложности не более двух десятков) часть их все же нуждается в уточнении: к ним относятся термины *абыл*, *саступ*, *кумаи*, *кыймаи* и некоторые другие.

© 1997 г., ЭО, № 3

Казахи. Историко-этнографическое исследование. Алматы, 1995.*

Книга коллектива казахстанских авторов (среди них один московский – В.Н. Басилов) представляет собой обобщение накопленных к сегодняшнему дню сведений по традиционной этнографии казахов. Последний труд такого рода – раздел «Казахи» во втором томе «Народов Средней Азии и Казахстана» серии «Народы мира» – вышел в свет в 1963 г. За прошедшие тридцать лет был накоплен новый полевой материал; наиболее масштабные работы по сбору этнографических сведений в этот период были связаны с подготовкой Историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана. Они позволили зафиксировать локальные особенности традиционной культуры казахов во всех регионах Казахстана. Большая часть материалов была обобщена и опубликована казахстанскими этнографами в отдельных монографиях¹. Собирался материал и по другим программам, в частности по семье² и по разным проблемам, связанным с научными интересами того или иного ученого³. Для характеристики основных явлений казахской традиционной культуры, их происхождения и имевших место к началу XX в. изменений авторы книги, помимо полевых материалов, привлекают литературные данные, архивные документы и музейные коллекции.

Книга состоит из предисловия, семи глав и заключения. В кратком предисловии известный кочевниковед Н.Э. Масанов излагает давно им выношенную и подробно аргументированную в его последней работе⁴ идею о том, что кочевое скотоводство для казахов «явилось единственно возможной формой хозяйственных занятий в условиях резко континентального климата, слабой обеспеченности атмосферными осадками и другими водными источниками» (с. 3). Тут же он дает беглый очерк этнополитической и хозяйственной истории казахов с XVII до начала XX в. Было бы логично, на наш взгляд, довести этот очерк до 1930-х годов – до трагических событий, связанных с насильственной седентеризацией казахов, что помимо восстановления полноты исторической картины подтвердило бы мысль автора о преобладании кочевого образа жизни казахов до первой трети XX в.

Глава первая «Этнический состав, география расселения и численность казахского этноса» также написана Н.Э. Масановым. Она содержит краткую историю каждого жуза и каждого племени, данные об их численности на рубеже XIX–XX вв. и расселении в административных границах Российской империи с фиксацией всех изменений административных делений на протяжении XIX в. В какой-то степени сведения об образовании жузов могут компенсировать отсутствие в книге главы, посвященной этногенезу казахов. Отметим, что численность племен Среднего и Младшего жузов автор подсчитал сам на основе опубликованных источников и архивных материалов⁵.

Глава вторая «Хозяйство» написана К.А. Биржановым (разделы «Скотоводство», «Земледелие», «Рыболовство») и А.Б. Кальшевым (раздел «Охота»). Очерк о скотоводстве казахов на рубеже XIX–XX вв. автор предвзвешивает краткой историей возникновения и развития у племен, населявших территорию Казахстана, а затем рисует картину развития казахского кочевого скотоводства, достигшего расцвета в XV–XVII вв. и начавшего приходить в упадок в начале XVIII в. после нашествия джунгар. Таким образом, скотоводческое хозяйство казахов в конце XIX – начале XX в., которое подробно описывает автор, – это скотоводство, пришедшее в упадок. Основную массу казахов в это время составляли полукочевники⁶.

В разделе о земледелии на основе собственных полевых материалов автор описывает типы поливного

* Рецензия выполнена при поддержке РФНФ, грант № 95-06-17606.