Барнаульский государственный педагогический университет
Лаборатория исторического краеведения
Российская Академия наук
Сибирское отделение
Институт археологии и этнографии

ЭТНОГРАФИЯ АЛТАЯ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ

(Серия основана в 1994 г.)

Вып. 4.

Этнические и социокультурные контакты и взаимовлияния
История этнографических исследований
Эволюция форм материальной культуры
Традиции и новации в духовной культуре
Этнолингвистика. Фольклор и обрядность
Полевая этнография
Музеефикация и каталогизация этнокультурного материала
Этнография в системе образования и культурного досуга
Материалы и сообщения
Архивы краеведов

Издательство Барнаульского государственного педагогического университета
БАРНАУЛ-2001

ББК 63.5(2) 63.3(2р5)
Э 916

Ответственные редакторы:
М.А. Демин, доктор исторических наук;
Т.К. Щеглова, кандидат исторических наук

Э 916
Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы научно-практической конференции. Вып. 4/ Под ред. Демина М.А., Щегловой Т.К. - Барнаул: Изд-во Барнаульского педуниверситета, 2001. - 334 с.

ISBN 5-88210-127-1

Сборник материалов IУ научно-практической конференции по этнографии Алтая и сопредельных территорий содержит статьи этнографов, фольклористов, искусствоведов, археологов, историков, лингвистов, социологов, результаты исследований сотрудников научных институтов, музеев, вузов, школ и других культурно-просветительских и образовательных учреждений. В публикациях рассматриваются проблемы истории и культуры народов Алтая и сопредельных территорий, этнические и социокультурные контакты и взаимовлияния в прошлом и настоящем, музеефикации и каталогизации этнокультурного наследия. По сравнению с предыдущими изданиями (1994, 1996, 1998 гг.) расширены материалы по этнолингвистике и фольклористике, выделен самостоятельный раздел по истории этнографических исследований, рассматриваются вопросы трансляции традиционной культуры в системе образования и досуга.

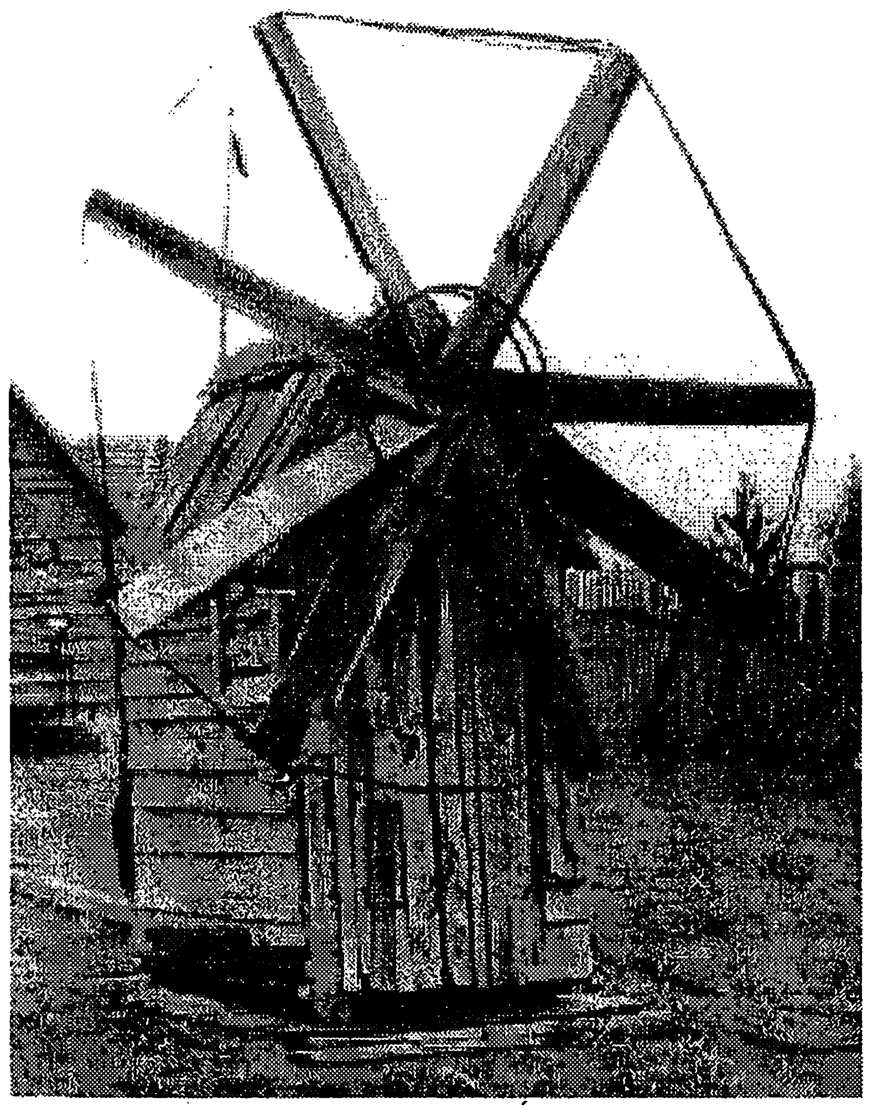
В представленных публикациях вводится в научный оборот широкий круг новых источников, которые могут быть полезны специалистам гуманитарного профиля, работникам музеев и образовательных учреждений, а также всем, интересующимся историей и культурой народов Алтая и Сибири.

ISBN 5-88210-127-1

© Издательство Барнаульского государственного педагогического университета
© Лаборатория исторического краеведения

РАЗДЕЛ I

Этнические и социокультурные контакты и взаимовлияния



- Этническая карта Алтайского региона в I тыс. до н.э.
- О населении Кузнецкой котловины в период развитого средневековья
- Этногенез алтайских народов и тенгрианство
- Тюркский этнический компонент в этногенезе уймонских старообрядцев
- Сибирь и Россия: историко-культурное взаимовосприятие
- Диалог традиционной и официально-правовой культур
- Субэтнос сибирских старожилов и особенности субэтнического характера
- Проблемы истории казахов на Алтае во второй половине XIX - начале XX вв.
- Калмыки на юге Зауралья
- Народы республики Алтай: опыт и перспективы межэтнического общения
- Туратинские казахи
- Представления об этнокультурных и этносоциальных группах в современной деревенской среде
- Бюрократический стандарт этничности

ЭТНИЧЕСКАЯ КАРТА АЛТАЙСКОГО РЕГИОНА В I ТЫС. ДО Н.Э.
(по археолого-топонимическим данным)

А.М. Малолетко

Алтайский регион к I тыс. до н.э. был заселен неравномерно. Наиболее освоенной была северная залесённая часть — предгорные равнины, Юго-западное Присалаирье. Местная большереченская культура (ранний этап: VIII–VII–VI вв. до н.э.) была генетически связана с андроноидными культурами эпохи поздней бронзы: ирменской (XIII–X вв. до н.э.), словецкой (XII–X вв. до н.э.), корчажкинской (XI–X вв. до н.э.), которые, в свою очередь, восходят к фёдоровскому варианту андроновской культурной общности (эпоха развитой бронзы). В языковом отношении андроновцы-фёдоровцы являлись кетами, как и носители перечисленных дочерних культур. Ирменцы из предгорий проникали по долинам рек в среднегорье Алтая (по Аную до с. Чёрный Ануй и до Колывани в Рудном Алтае). Горная часть региона была заселена слабо; возможно, здесь обитали пережиточные афанасьевские племена (тохары?).

Примерно с восьмого века I тыс. до н.э. начинается активный центростремительный приток населения, что повлекло не только трансформацию аборигенных культур, но и изменение этнической структуры региона.

Различие природных условий региона обусловило дифференциацию пришельцев по их хозяйственному укладу. Высокогорные степи привлекали кочевников-скотоводов, предгорные залесённые районы — племена со смешанным типом хозяйства.

Скотоводы внедрялись в регион буквально со всех сторон. В Чуйскую степь из Тувы пришли кочевые племена, создатели саглынской культуры (V–III вв. до н.э.), солнцепоклонники, оставившие впечатляющие керексуры. В языковом отношении они были, возможно, индо-иранцами. Из казахстанских степей в Рудный Алтай проникли в VII - VI вв. до н.э. группы, оставившие захоронения в срубах с сопроводительными погребениями копей. Близкие им племена сформировали пазырыкскую культуру (V–III вв. до н.э.), в изолированной Улаганской котловине, практически в центре Алтая. Не ясен путь пазырыкцев на Улаган. Возможно, они шли со стороны Рудного Алтая. В таком случае путь их лежал по долине Бухтармы, далее через Укок (Ак-Алаха) в долину Чулышмана. Но последний отрезок маршрута археологически не прослеживается. В языковом отношении носители пазырыкской культуры были иранцами (саками). До сих пор в системе Башкауса сохранились сакские названия рек: Рахамыста - «река большая», Калтарпон - «малая (короткая) речка». Со стороны Казахстанских степей в левобережье Оби пришли кочевники (сарматы?), носители каменской культуры (IV-III вв. до н.э.). Возможно, это они оставили гидронимы: Шаран, левый приток Оби, и Бадран, правый приток Берди (по карте С. Ремезова, 1701, л. 13).

Иранцы (саки), несомненно, жили на Алтае и в новой эре. По крайней мере, в Денисовой пещере (долина Черного Ануя) найдены артефакты явно скифского облика, датированные первым веком до новой эры.

Вторая группа пришельцев связана с северным населением Западной Сибири. Они вселялись в лесостепи и долинные леса предгорий Алтая, уже хорошо освоенные носителями большереченской культуры.

Очевидно, первыми пришельцами с севера были носители крестовой керамики, которых мы отождествляем с уграми. Крестовая керамика зародилась в Нижнем Приобье (атлымская культура, рубеж II–I тыс. до н.э.). В X–VIII вв. до н.э. носители её мигрировали на юг — вверх по Иртышу и Оби. В ходе миграции и взаимодействия с аборигенами были созданы новые культуры: гамаюнская (VIII–VII вв. до н.э.) в Зауралье, краснозерская (VII–VI вв. до н.э.) в Новосибирском Приобье, молчановская (IX–V вв. до н.э.) в Томской области. В Верхнее Приобье крестовики пришли в VI в. до н.э., но на бийском этапе (VI - начало V вв. до н.э.) большереченской культуры керамика с крестовым орнаментом уже не встречается. Крестовики донесли до Верхнего Приобья некоторые элементы материальной культуры, но сохранили ли они свой язык за 200 - 300 лет путешествия с севера в Алтайский регион — не известно. По крайней мере, здесь явные угорские топонимы до сих пор не выявлены, хотя в Шории и Саянах они есть.

В середине тысячелетия в Верхнем Приобье появляются носители саргатской культуры. Культура сложилась в лесостепном Притоболье, Прииртышье, Барабе в VII в. до н.э. на базе позднеирменских и позднесузгунских андроноидных традиций. Позже саргатцы мигрировали в различных направлениях. В Верхнем Приобье подкурганные захоронения с кольцевыми рвами, типичными для саргатцев, появились в V - IV вв. до н.э. Исходя из генетической связи саргатцев (по крайней мере, ранних) с носителями андроноидных культур, мы считаем их кетоязычными. Саргатцы в Верхнем Приобье влились в родственную группу большереченцев, которые также являлись кетами. Явно, что кетские топонимы на Алтае имеются: это имена рр. Кадзес в системе р. Черга, Тюдет - правый приток р. Кокса, Козуль - правый приток р. Кан.

За несколько веков до рубежа эр в Верхнее Приобье стали проникать группы самодийскоязычных

кулайцев (древних камасинцев). Их следы отмечены на Оби (Новообинцевский клад), на берегах Телецкого озера. Поселения кулайцев (березовский этап большереченской культуры — II–I вв. до н.э.) известны в приустьевой части Алея и в других местах: Ближние Елбаны, Малый Гоньбинский кордон-2, Иткульские озера, поселения по Чумышу, Лосихе, Калманке, Бие. В начале I тыс. н.э. Бийско-Барнаульское Приобье было полностью освоено кулайцами. Кулайские (камасинские) топонимы на Алтае редки: это имена рр. Чага в бассейне Телецкого озера, Акшичага в системе р. Лебедь, Би (ныне Бия), Нюжба (ныне Ушпа), Тебезя (на карте Шелегина 1745 г. — Тезиба). Судя по топонимам, кулайцы проникали по речным долинам вглубь гор: рр. Морчага - левый приток Чёрного Апуя, Себи (ныне Сема), Чага - правый приток Чарыша в 30 км ниже с. Усть-Кан.

Хунно-сарматская история начинается в конце I тыс. до н.э. На юге Сибири и в Восточном Казахстане фиксируется пришлая культура с погребениями в каменных ящиках: тесинская (II–I вв. до н.э.) в Хакасии, шурмакская (II в. до н.э.–V в. н.э.) в Туве, шибинская (II в. до н.э. — I в. н.э.) на Алтае, кула-жургинская (поздний этап — III–I вв. до н.э.) в Восточном Казахстане. Культура связывается с иранским, точнее аланским, населением (усуни — в китайских источников). Их топонимы на Алтае редки. С некоторой натяжкой к их числу можно отнести названия рр. Саратан в системе Чулышмана, Чаапрес в истоках Апуя (ныне название утеряно).

Таким образом, этническая карта Алтайского региона в I тыс. до н.э. отображает два этнических макрокомпонента: 1) кочевнический иранский мир в горах Алтая и в степях Кулунды; 2) мир лесных жителей — кетов, кулайцев-камасинцев, возможно, угров — с комплексным ведением хозяйства (приусадебное скотоводство, земледелие, охота, рыболовство) в предгорьях Алтая, в Причумышье и в сосновых борах по Оби и её левым притокам.

Угры, очевидно, вскоре потеряли свой язык, либо пришли уже кетоязычными, самодийцы долгое время сохраняли свою самобытность, образуя, по-видимому, анклавы.

Ассимиляция кетов и самодийцев иранцами и тюрками произошла раньше в западных районах региона. В восточных (Прителецкие районы, Шория, юг Салаира) кеты и самодийцы обитали ещё в середине I в. н.э. Небольшие группы кетов по р. Томи и самодийцев в Шории и Прителецком районе сохранились, возможно, до первого знакомства русских с этим краем. Так, по нормам русского языка сформирован гидроним — р. Остякова (ныне название утеряно), правый приток Томи между рр. Тайдон и Ниж. Терсь. Речка Остякова находится в окружении рек с кетскими именами на *–зис*: Арзес, Баязас, Имзас, Камзас, Талзас. Имя «Остякова» речка могла получить только при наличии живого остяка, проживающего здесь.

С самодийцами русские имели длительный контакт в Восточном Саяне. Но и на Алтае самодийцы жили, возможно, еще при первых посещениях русскими Прителецкого района. Об этом свидетельствует не только самодийское название Бии — Би, воспринятое русскими (тюркское название Бии — Ойён). В 1633 г. сын боярский П. Собанский проник к Телецкому озеру и обложил данью князька Мандрака. Имя князька явно не тюркское. Оно является самодийским. В частности, у селькупов Томской области фамилия Мандраковы обычна. В языке южных самодийцев маторов *мандыра* означает «волк». В.В. Радлов при посещении в 1861 г. Телецкого озера слышал от старого телеса, *«что прежде телесы говорили другим языком»*. В.В. Радлов считал прителецких татар (ниж-кижи) самоедами по происхождению. Следовательно, этносы, сложившиеся в Алтайском регионе в I тыс. до н.э., приняли участие в сложении тюркского населения.

К ВОПРОСУ О НАСЕЛЕНИИ КУЗНЕЦКОЙ КОТЛОВИНЫ В ПЕРИОД РАЗВИТОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ
(по материалам палеоантропологии и археологии)

А.М. Илюшин

Современное развитие исторической науки в Сибири ознаменовано процессом сближения различных дисциплин для получения более качественного результата исследования. Наиболее активно происходит интегрирование археологии с этнографией и антропологией. В этом направлении работают и сотрудники Кузнецкой комплексной археолого-этнографической экспедиции (ККАЭЭ), которые проводят полевые и кабинетные исследования археологических и этнографических объектов по единой методике, а так же изучают историко-этнографические категории по комплексу источников различных смежных дисциплин (археологии, этнографии, антропологии, лингвистики и др.). Одним из наиболее интересных открытий последних лет является факт выявления различий в материальной культуре и погребальном обряде между средневековыми аборигенами Кузнецкой котловины, носителями европеоидных и монголоидных антропологических признаков. В настоящей

работе постараемся более подробно осветить этот вопрос на основании результатов антропологических и археологических исследований.

Средневековая антропологическая коллекция из Кузнецкой котловины (историография исследований и вопросы её формирования).

Современная средневековая коллекция из Кузнецкой котловины, обработанная и опубликованная, представлена серией черепов из раскопок М.Г. Елькина и А.М. Илюшина в 1952-1967 и 1995-1997 гг. [18, с. 10-11, 27].

Первая работа по средневековой антропологии Кузнецкой котловины была опубликована В.П. Алексеевым в 35-м выпуске Кратких сообщений Института Этнографии в 1960 г. В основу публикации были положены результаты исследований антропологической коллекции из раскопок М.Г. Елькина в 1952-1959 гг. курганов близ с. Ур-Бедари. В этой работе были сделаны четыре основных вывода: могильник был оставлен, по-видимому, предками кумандинцев; антропологическая коллекция свидетельствует о смешанном составе населения сооружавшего этот памятник; европеоидный компонент в их составе восходит, очевидно, к местному населению эпохи раннего железа, а может быть, и к более раннему времени; монголоидные группы продолжали проникать с юга в предгорный Алтай и прилегающие к нему северные районы [1, с. 98-111].

В 1964 г. В.П. Алексеев в статье посвященной происхождению кумандинцев, вновь обращается к антропологической коллекции из Ур-Бедари. Основываясь на комплексе специфических антропологических признаков, он генетически объединяет кумандинцев с шорцами и делает вывод о генетическом родстве этих этносов с населением сооружавшим курганный могильник в долине р. Ур на территории Кузнецкой котловины [2, с. 53-58].

В 1974 г. В.П. Алексеев публикует работу, основанную на исследовании антропологической коллекции из раскопок М.Г. Елькина в 1952-1967 гг. средневековых курганов близ с. Ур-Бедари. На основании предварительной обработки материалов делается вывод о генетическом смешанном составе и преемственности средневекового населения долины р. Ур с северными алтайцами. Происхождение европеоидного компонента связывалось с местным населением эпохи бронзы и энеолита, а материалы могильника Ур-Бедари были объявлены значительными и важными в культурно-историческом отношении [3, с. 112-118].

В 1988 г. Т.А. Чикишева и А.Р. Ким в монографии «Бараба в тюркское время» публикуют главу «Антропологический состав населения Обь-Иртышского междуречья в древнетюркское время», где используются материалы исследования средневековой антропологической коллекции из Кузнецкой котловины В.П. Алексеева. При этом исследователи отметили, что статистический анализ позволил В.П. Алексееву выделить в урбедарской серии два типа. «Один из них характеризуется брахикранией, значительными размерами лица и заметной выраженностью монголоидных особенностей; другой - мезокранией, сочетающейся с меньшими размерами лица и большей его профилированностью в горизонтальной плоскости. Происхождение брахикранного типа В.П. Алексеев связывает с центрально-азиатскими монголоидами, проникшими на Алтай с юго-востока, мезокранный тип — местного происхождения». Сравнивая антропологические характеристики различных территориальных групп (в том числе и Кузнецкой котловины — А.И.) так называемой «сросткинской культуры», осуществленные разными исследователями, авторы констатировали наличие двух краниологических вариантов (условно, мезокранный и брахикранный — А.И.). Показатели измерений мужских черепов из «сросткинских территориальных групп» были использованы для сравнительного анализа с синхронными (в пределах VIII-XII вв. - А.И.) антропологическими коллекциями из других регионов Северной и Центральной Азии. По корреляции показателей была получена компактная гомогенная группа, в которую вошли представители населения Кузнецкой котловины, Горного Алтая, Прибайкалья, Северо-западного Алтая, тюрок Тувы, «енисейских кыргызов» Минусинской котловины, кимаков Кустанайской области и Восточного Казахстана. Эта группа «наиболее полно соответствует южно-сибирскому антропологическому типу» и характеризуется единым морфологическим комплексом: «брахикранией, высоким, широким, умеренно уплощенным в горизонтальной плоскости лицом, умеренным выступанием носа». По наличию европеоидных и монголоидных признаков эта группа образует самостоятельный кластер, где монголоидные черты преобладают [25, с. 129-163].

В 1993 г. А.Н. Багашёв в монографии «Этническая антропология тоболо-иртышских татар» оценивает антропологическую коллекцию из Ур-Бедари, исследованную В.П. Алексеевым, как относящиеся к кругу сросткинских памятников VIII-X вв. и сопоставляет её с другими близкими по месту расположения и хронологии материалами (были задействованы те же источники, что были использованы для сравнительного анализа Т.А. Чикишевой и А.Р. Кимом в публикации 1988 г. — А.И.). Сравнение велось по показателям измерений мужских и женских черепов. Сопоставление серий позволило сделать вывод, что «население Западной и Южной Сибири в эпоху средневековья характеризуется значительным разнообразием». Наряду с этим отмечалось, что «определенные общности антропологических близких популяций все же вырисовываются» - брахикранная (Минусинская котловина, Горный Алтай, Северо-западный Алтай) и мезокранная из лесостеп-

ной полосы Западной Сибири. Серия черепов из Кузнецкой котловины морфологически сближается с черепами из Предгорного и Горного Алтая, а также обнаруживает сходство с сериями из лесостепи, тем самым занимая промежуточное положение между двумя выше обозначенными общностями. Это позволило исследователю охарактеризовать антропологический комплекс из Кузнецкой котловины как результат процесса метисации между местным европеоидным населением и монголоидами центрально-азиатского происхождения. Кроме того, было выявлено, что «на территориях, промежуточных по географическому положению между лесостепью и тайгой, где соприкасались ареалы лесного и лесостепного населения, появлялись... популяции метисного происхождения». Сравнивая средневековые антропологические коллекции с антропологическими показателями современных коренных народов лесостепной полосы Западной Сибири, А.Н. Багашёв отмечает, что преемственность нарушена сильнее, чем в лесных районах и предположительно объясняет это большей подвижностью населения в конце I–II тыс. н.э., обусловленной причинами политического характера [4, с. 125–143].

В 1998 г. появляется публикация Д.В. Позднякова, посвященная краниологическим особенностям средневекового населения Кузнецкой котловины. Эта работа основывается на результатах исследования антропологической коллекции из археологических раскопок курганного могильника Торопово-I. В процессе анализа этой коллекции был выявлен ряд краниологических особенностей населения, погребавшего своих родственников в долине р. Касьмы. В их числе назывался факт мозаичного сочетания европеоидных и монголоидных признаков, который указывал на присутствие, как минимум, двух исходных антропологических субстратов. Это позволило Д.В. Позднякову сделать вывод о том, что население, оставившее нам в наследие этот могильник, имело смешанное происхождение, причем устойчивый метисный тип еще не сформировался [26, с. 333-336]. Эти же выводы были сделаны Д.В. Поздняковым в другой работе, опубликованной в 1999 г., где приводятся антропологическая и краниологическая характеристики материалов курганного могильника Торопово-I [27, с. 186-207].

Суммарно можно констатировать, что средневековая антропологическая коллекция из Кузнецкой котловины характеризуется наличием двух антропологических типов населения: местный мезокранный (европеоидный) и пришлый брахикранный (монголоидный), - которые формируют еще не сложившийся метисный тип населения. При этом необходимо отметить, что современные полевые исследования ККАЭЭ в Урском и Касьминском археологических микрорайонах Кузнецкой котловины позволяют внести изменения и уточнения в вопросы хронологии и происхождения отдельных серий средневековой антропологической коллекции из этого региона.

Археологические источники

В первую очередь необходимо уточнить, что так называемая серия черепов из «сросткинских курганов VIII-X вв., расположенных близ с. Ур-Бедари и раскопанных М.Г. Елькиным в 1952-1967 гг. «, исследованная В.П. Алексеевым, вероятно, является сборной из раскопок шести памятников (Мостовая, Усть-Канда, Усть-Канда-I, Ур-Бедари, Ур-Бедари-I и Октябрьский), которые различаются между собой по месту расположения на территории Кузнецкой котловины, большому количеству классифицированных признаков поминально-погребального обряда и датировке. Известно, что в 1952-1962 гг. и 1965 г. М.Г. Елькин раскапывал средневековые поминально-погребальные комплексы в долине среднего течения р. Ур, а в 1966–1968 гг. занимался раскопками Октябрьских курганов в долине нижнего течения р. Малый Бачат [18, с. 10–11]. По современным данным, лишь курганная группа Мостовая датируется концом IX-X вв. н.э., а курганная группа Усть-Канда и курганные могильники Усть-Канда-I, Ур-Бедари, Ур-Бедари-I и Октябрьская датируются в пределах XI-XIII вв. н.э. [8, с. 46-61; 9, с. 45-49; 13, с. 91-94; 14, с. 25-27]. К сожалению, нам ещё не удалось до конца восстановить и конкретизировать информацию о соотнесении черепов из числа исследованных В.П. Алексеевым с поминально-погребальными комплексами и могилами, раскопанными М.Г. Елькиным. Однако работа в этом направлении ведется. Сегодня можно констатировать, что основная масса исследованных В.П. Алексеевым черепов соотносится с курганной группой Усть-Канда и курганными могильниками Усть-Канда-I, Ур-Бедари и Ур-Бедари-I, которые были сооружены аборигенами Кузнецкой котловины в период развитого средневековья.

Коллекция черепов, обработанная и введенная в широкий научный оборот Д.В. Поздняковым, была получена в результате раскопок курганного могильника Торопово-I, который располагается в долине среднего течения р. Касьмы. Этот памятник был датирован XIII-XIV вв. н.э. и соотнесен с кругом археологических древностей оставленных нам в наследие этническим субстратом, который лежит в основе формирования современных малочисленных тюрко-язычных коренных народов Кузбасса - шорцев и телеутов [17].

Подводя итог археологических исследований, лежащих в основе формирования средневековой антропологической коллекции Кузнецкой котловины, можно сделать вывод о том, что коллекция получена из раскопок памятников, датированных развитым средневековьем и умещающихся на хронологической шкале в пределах XI-XIV вв. н.э.

В выводах исследователей антропологической коллекции содержится информация о наличии двух

этнических компонентов: местном и пришлом, - которые отслеживаются и по археологическим источникам развитого средневековья Кузнецкой котловины. Наиболее ярко это прослеживается по погребальному обряду, который выступает как совокупность социальных действий, определяемых религиозно-идеологической и практической сторонами жизни различных этнических образований. Поэтому проводимые ККАЭЭ исследования на предмет изучения различных отклонений от зафиксированных традиций погребального обряда у средневекового населения Кузнецкой котловины указывают на имеющиеся изменения в этнокультурном аспекте. Постараемся осветить их более подробно.

Местный этнический компонент по средневековым археологическим источникам Кузнецкой котловины сопрягается с носителями традиции погребения родственников по обряду кремации на стороне. Известно, что традиция погребения по обряду кремации на стороне преобладала на территории Кузнецкой котловины в период раннего Средневековья и имела место в периоды развитого и позднего средневековья. В долинах рек Касьма и Ур подобные погребения зафиксированы на памятниках Сапогово, Сапогово-1, -2, Мусохраново-1, Шабаново-1, -3, -4, Торопово-1 и Саратовка, Мостовая, Ур-Бедари, которые датируются в пределах V-XIV вв. н.э. [5, с. 15-17; 6, с. 19-22; 7, с. 81-92; 8, с. 46-61; 9, с. 45-49; 11; 12, с. 23-28; 15, с. 54-78; 16; 17; 19, с. 15-28; 20; 21, с. 39-43; 22, с. 208-224]. Это позволяет отождествлять носителей этого способа захоронения со средневековым коренным населением Кузнецкой котловины.

Второй этнический компонент можно отождествлять с этносом, мигрировавшим на территорию Кузнецкой котловины в предмонгольский период (XI-XII вв. н.э.) истории. В это время появляется традиция погребения родственников по обряду ингумации, в отдельных случаях с тушей (ми) или шкурой (ми) лошади (ей). Как правило, погребенные ориентировались головой на восток или северо-восток, а лошади и их манекены (шкуры) - в противоположную сторону. Многие курганы окружены рвами округлой, овальной, подтрапециевидной или подчетырехугольной формы. В урском и касьминском археологических микрорайонах погребения, сопричастные с этой традицией, зафиксированы на памятниках Усть-Канда, Усть-Канда-1, Ур-Бедари, Ур-Бедари-1 и Сапогово-1, Торопово-1, Шабаново-3, -8, -9, которые датируются в пределах XI-XIV вв. н.э. [5, с. 15-17; 6, с. 19-22; 7, с. 81-92; 8, с. 46-61; 10, с. 103-111; 12, с. 23-28; 13, с. 91-94; 14, с. 25-27; 17; 18, с. 27; 20].

Третий этнический компонент, вероятно, появляется в XII-XIII вв. н.э., как результат смешения погребальных традиций первых двух этнических компонентов. Способ захоронения представителей этого компонента представляет собой комбинацию отдельных элементов, характерных для средневекового коренного этноса и этноса мигранта эпохи развитого средневековья. Погребения совершались по обряду трупообожжения на месте погребения, в отдельных случаях с тушей (ми) или шкурой (ми) лошади (ей). Подобные погребения зафиксированы в касьминском и урском археологических микрорайонах на памятниках Сапогово-1, Мусохраново-1, -3, Торопово-1 и Ур-Бедари-1, которые датируются в пределах XII-XIV вв. н.э. [6, с. 19-22; 12, с. 23-28; 16; 20].

Подводя итоги данных по палеоантропологии и археологии (способ захоронения) развитого средневековья Кузнецкой котловины, можно констатировать, что население этого региона в этот период истории представлено неоднородным этническим субстратом, состоящим, как минимум, из трех этнических компонентов. Представители этого этнического субстрата находилось в состоянии взаимной аккультурации, что способствовало формированию новой этнической общности, которая легла в основу формирования современных малочисленных тюрко-язычных коренных народов Кузбасса - шорцев и телесутов.

1. Алексеев В.П. Поздние кочевники Кузнецкой котловины по данным антропологии // КСИЭ. Вып. XXXV. Москва, 1960. С. 98-111.

2. Алексеев В.П. К происхождению кумандинцев // Зап. ГАНИИИЯЛ. Вып. 6. Горно-Алтайск, 1964. С. 53-58.

3. Алексеев В.П. К средневековой палеоантропологии Кузнецкой котловины // ИЛАИ. Вып. 5. Кемерово, 1974. С. 112-118.

4. Баганёв А.Н. Этническая антропология тоболо-иртышских татар. Новосибирск, 1993. 152 с.

5. Елькин М.Г. Раскопки курганов позднего железного века в долине р. Ур Кемеровской области // Некоторые вопросы древней истории Западной Сибири. Вып. 3. Томск, 1959. С. 15-17.

6. Елькин М.Г. Раскопки курганного могильника позднего железного века в окрестностях Ур-Бедари Кемеровской области // Науч. конф. по истории Сибири и Дальнего Востока. Иркутск, 1960. С. 1922.

7. Елькин М.Г. Курганный могильник позднего железного века в долине р. Ур // ИЛАИ. Вып. 2. Кемерово, 1970. С. 81-92.

8. Илюшин А.М. Погребения по обряду кремации на могильнике Ур-Бедари (по раскопкам М.Г. Елькина в 1965 г.) // Памятники кыргызской культуры в Северной и Центральной Азии. Новосибирск, 1990. С. 46-61.

9. Илюшин А.М. Курганы-кладбища средневековых самодийцев Кузнецкой котловины // Проблемы этнической истории самодийских народов: Сборник докл. науч. конф. Ч. 1. Омск: Изд-во ОмГУ, 1993. С. 45-49.

10. Илюшин А.М. Средневековые курганы со рвами в Кузнецкой котловине (хронология и культурная принадлежность) // Этнокультурные процессы в Южной Сибири и Центральной Азии в I-II тысячелетии н.э. Кемерово: Кузбассвузиздат, 1994. С. 103-111.

11. Илюшин А.М. Курган-кладбище в долине р. Касьмы как источник по средневековой истории Кузнецкой котловины // Тр. Кузнецкой комплексной археолого-этнографической экспедиции. Том 2. Кемерово: Кузбассвузиздат, 1997. 119 с.

12. Илюшин А.М. Средневековые поминально-погребальные комплексы в Касьминском археологическом микрорайоне // Археологические микрорайоны Западной Сибири: Матер. науч. конф. Омск: Изд-во ОмГУ, 1998. С. 23-28.

13. Илюшин А.М. Басандайская этнокультурная общность на территории Верхнего Приобья в период развитого средневековья (по материалам Кузнецкой котловины) // Этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий. Омск: Изд-во ОмГУ, 1998. С. 91-94.

14. Илюшин А.М. Кузнецкая котловина в период развитого средневековья (к вопросу об этногенезе тюркоязычных аборигенов Сибири) // Сибирские татары: Матер. I-го Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». Омск, 1998. С. 25-27.

15. Илюшин А.М. Курганная группа Шабаново-3 // Вопросы археологии Северной и Центральной Азии. Кемерово-Гурьевск, 1998. С. 54-78.

16. Илюшин А.М. Могильник Саратовка: Публикация материалов и опыт этноархеологического исследования. Кемерово: Изд-во Куз ГТУ, 1999. 160с.

17. Илюшин А.М. Население Кузнецкой котловины в эпоху развитого средневековья (по материалам раскопок курганного могильника Торопово-1) // Тр. Кузнецкой комплексной археолого-этнографической экспедиции. Т. 3. Кемерово: Изд-во КузГТУ, 1999. 208с.

18. Илюшин А.М. История и историография исследований по средневековой археологии Кузнецкой котловины: Учебное пособие. Кемерово: Изд-во КузГТУ, 1999. 74с.

19. Илюшин А.М., Ковалевский С.А. Курганный могильник Шабаново-4 // Вопросы археологии Северной и Центральной Азии. Кемерово-Гурьевск: Изд-во КузГТУ, 1998. С. 15-53.

20. Илюшин А.М., Ковалевский С.А., Сулейменов М.Г. Аварийные раскопки курганов близ с. Саногово // Тр. Кузнецкой комплексной археолого-этнографической экспедиции. Том 1. Кемерово, 1996. 206с.

21. Илюшин А.М., Сулейменов М.Г. Комплекс археологических памятников в долине реки Касьма // Археологические микрорайоны Западной Сибири: Тез. докл. Всерос. науч. конф. Омск: Изд-во ОмГУ, 1994. С. 39-43.

22. Илюшин А.М., Сулейменов М.Г. Впускные погребения Шабаново-1 // Военное дело и средневековая археология Центральной Азии. Кемерово: Кузбассвузиздат, 1995. С. 208-224.

23. Илюшин А.М., Сулейменов М.Г. Курганная группа Мусохраново-3 // Вопросы археологии Северной и Центральной Азии. Кемерово-Гурьевск: Изд-во КузГТУ, 1998. С. 79-106.

24. Илюшин А.М., Сулейменов М.Г., Гузь В.Б., Стародубцев А.Г. Могильник Саногово - памятник древнетюркской эпохи в Кузнецкой котловине. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1992. 126с.

25. Молодин В.И., Савинов Д.Г., Елагин В.С., и др. Барабинское тюркское время. Новосибирск: Наука, 1988. 176с.

26. Поздняков Д.В. Краниологические особенности средневекового населения Кузнецкой котловины (по материалам могильника Торопово-1) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск: Изд-во ИАЭ СО РАН, 1998. С. 333-336.

27. Поздняков Д.В. Антропологические характеристики средневекового населения Кузнецкой котловины (по материалам раскопок курганного могильника Торопово-1) // Илюшин А.М. Население Кузнецкой котловины в эпоху развитого Средневековья (по материалам раскопок курганного могильника Торопово-1). Тр. Кузнецкой комплексной археолого-этнографической экспедиции. Т. 3. Кемерово: Изд-во КузГТУ, 1999. С. 186-207.

ЭТНОГЕНЕЗ АЛТАЙСКИХ НАРОДОВ И ТЕНГРИАНСТВО

Б.Р. Каримов

Важную роль в формировании национального самосознания играют историческое самосознание, историческая память нации о своем этногенезе, об этнических, языковых и религиозных процессах развития своей нации, как формирующейся социальной общности, об отношениях ее с окружающими нациями, о процессе складывания своей нации наряду с ее ойкуменой [1]. Рассмотрим эти вопросы в этногенезе алтайских народов и, в частности, тюркских и монгольских. К алтайским народам относятся тюркские, монгольские, маньчжурско-тунгусские группы народов, а также корейский [2] и японский народы.

В древних верованиях всех тюркских народов важное место занимает культ великого Тенгри (Тангри, Тенгир, Хан Тенгри, Кёк Тенгриси). Происхождение этого культа еще недостаточно исследовано. Его общетюркское распространение говорит о формировании культа в древнетюркскую эпоху, когда единство тюркского народа еще существовало как реальное социально-политическое и духовно-идеологическое явление. Об этом же говорит и наличие слова «тенгир» в орхонских древнетюркских надписях, употребленное в значении «бог», «небо». Т.к. у большинства монгольских народов термин «тенгри» имеет аналогичное значение, то, возможно, что культ Тенгри сформировался еще раньше, в эпоху древнего тюркско-монгольского единства. Еще большую загадочность данной проблеме придает то, что древние шумеры еще 5–

6 тысяч лет назад также поклонялись богу Тенгри, хотя государство древних шумеров географически находилось очень далеко от региона Алтая, предполагаемой многими авторами прародины тюркских и монгольских народов. И, помимо географической и пространственной разобщенности этих регионов, они были разделены целыми регионами с древнеиранской, древнесемитской и другими культурами, нередко рассматриваемыми как автохтонные для этих регионов.

Для решения этой проблемы хотелось бы предложить в порядке научной гипотезы следующую концепцию [1]. Исходя из постратической (борейской) концепции развития языковых и этнических процессов, можно предположить, что в течение одного или нескольких тысячелетий, ориентировочно 7-5 тысячелетий назад, в регионе от Древнего Шумера до Алтая, охватывая значительные территории современных Ирана, Ирака, Афганистана, Узбекистана, Таджикистана, Туркменистана, Кыргызстана, Казахстана, регион Алтая, жили протоалтайские племена, предки современных алтайских, в частности, тюркских и монгольских народов. Их язык уже в определенной мере отдифференцировался от других языков, образовавшихся от древнеборейского языка. Вероятно, эламский связан с протодравидским, хурритский с протоиндоевропейским, а гутийский и лулубейский с протоалтайским, но дальнейшая дифференциация последнего еще не произошла. Мы полагаем, что древние шумеры говорили на диалекте протоалтайского языка, который был ближе к прототюркскому языку. Основанием для этого служит совпадение многих шумерских слов и даже ряда грамматических форм как с древнетюркскими, так и с современными тюркскими [3].

В этот период сформировалось и тенгрианство как древнейшая религия протоалтайских народов. Развитую форму эта религия приняла у шумеров, и имя «Тенгри» получило фиксацию в их письменных памятниках в одной из первых из ныне известных письменностей Человечества. Тенгрианство выступает как одна из наиболее ранних форм из известных ныне Человечеству форм монотеизма. Формирование монотеистических систем характерно для стадии формирования государственной структуры. Это соответствует тому, что Древнее шумерское государство выступает как одно из древнейших из известных Человечеству государств. Одним из дополнительных аргументов, свидетельствующих о большой роли шумерской культуры в формировании тенгрианства, является то, что Тенгри выступает как персонификация всемогущих сил неба (общетюркское «Тенгри») и моря (общетюркское «тенгиз») [4]. Это вполне соответствует условиям формирования и существования шумерской культуры на берегу моря, в дельте великих рек Тигра и Евфрата.

Тенгрианство в этот период получило распространение на огромной территории, где проживали протоалтайские народы. Однако затем на эти территории произошло несколько волн вторжений древнесемитских, древнеарийских и других племен, и протоалтайцы были вынуждены уйти со значительной части своих территорий в направлении Алтая, Саян, современного Северного Китая, Монголии и Сибири. Часть протоалтайцев, оставшаяся на прежних территориях, завоеванных иноземцами, в основном была полностью или частично ассимилирована победившими народами-суперстратами и перешла в другие религиозные конфессии: буддизм, зороастризм, иудаизм, христианство. Мера отхода протоалтайских народов с территории своего формирования еще не установлена достаточно точно и служит предметом научной дискуссии.

В течение двух последних тысячелетий алтайские народы, из них в первую очередь тюркские и монгольские народы, стали опять продвигаться в западном направлении, как бы возвращаясь в места своего древнего формирования. В ходе этих продвижений происходило много войн, в ходе которых алтайские народы терпели и немало поражений, и к настоящему времени подавляющее большинство тюркских и монгольских народов перешло в религии, выработанные другими народами: исламу, христианство, буддизм, иудаизм, - хотя и сохранили в своих верованиях немало компонентов, генетически связанных со своей древней религией — тенгрианством. Длительное время считалось, что большинство алтайских народов, в особенности тюркские и монгольские народы, является кочевниками, тогда как некоторые народы объявлялись аборигенным населением, имеющим глубокие связи с древнейшими цивилизациями мировой значимости. Предлагаемая концепция позволяет прийти к выводу об относительном, неатрибутивном характере оседлости, кочевничества и аборигенности, о равенстве наций в этом аспекте, о древних корнях тюркской и монгольской цивилизаций и их взаимосвязи с историей очень многих наций мира.

---

1. Каримов Б.Р. Проблемы становления национального самосознания и языковой личности граждан Республики Узбекистан // Социально-педагогическая концепция формирования личности. Ташкент: Фан, 1995. С. 136-138.

2. Jагуб Mahмудлу ва б. Алтаj халглары. Бакы, 1996.

3. Олжас Сулейменов. Аз и Я. Алма-Ата, 1975.

4. Джуртубаев М.И. Древние верования балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1991.

ТЮРКСКИЙ ЭТНИЧЕСКИЙ КОМПОНЕНТ В ЭТНОГЕНЕЗЕ УЙМОНСКИХ СТАРОБРЯДЦЕВ*

Л.И. Шерстова

История сложения старообрядческого субэтноса в Горном Алтае, на первый взгляд, очень проста. Часть обитавших по р. Духтарне беглецов-«каменщиков», вновь принятая в российское подданство в 1792 г. в качестве «ясашных», т.е. приравненных в правовом отношении к сибирским аборигенам, переселилась на р. Катунь и ее приток р. Коксу в Центральном Алтае. Так было положено начало формированию русской по языку и культуре, но старообрядческой по вероисповеданию этнографической группе русского этноса [1, с. 22-23]. Однако обнаруженные нами архивные материалы ставят под сомнение это устоявшееся представление. Административные переустройства Сибири, не прекращавшиеся и в начале XIX в., отразились во множестве документов, дающих возможность полно и достоверно реконструировать этнические процессы, протекавшие в Горном Алтае к этому времени.

После образования в 1804 г. Томской губернии Бухтарминская ясачная волость была причислена к Бийскому округу. По существовавшему тогда порядку это означало только административное переподчинение с сохранением прежнего местообитания. По «Уставу об управлении инородцев», принятому в 1822 г., русские, обитавшие в Бухтарминском крае, были обозначены как «инородцы», а Бухтарминская ясачная волость преобразована в Бухтарминскую инородную управу в 1824 г. и насчитывала 275 ревизских душ [2, л. 62]. Таким образом, эти русские люди, отличавшиеся от крестьян выплатой не подушной подати, а ясака и не набиравшиеся в рекруты, состояли в одном с аборигенами сословии, определявшемся в России исключительно видом и способом фискального взыскания или службы, а не этнической принадлежностью.

Решения Второй ясачной комиссии (1830-е гг.) сохранили сословную принадлежность бухтарминцев, и, несмотря на их чисто русское происхождение, они были организованы в инородную управу. В отличие от крестьянских волостей, русским людям законодательно было запрещено при переселениях как причисление к инородным управам (если на то не было специального указания), так и принятие сословия инородцев: «только кои происходят из рода ясачных (позже - инородцев - Л.Ш.) сохраняют это звание» [3, л. 21]. Таким образом, мощный легальный приток извне в Бухтарминскую инородную управу был ограничен, хотя в реальности прирост населения не прекращался. В 1849 г. она насчитывала 411 р.д. [4, л. 1167], а к концу XIX в. — 872 р.д., расселенных в основном в бассейне Бухтармы. К этому времени было восстановлено соответствие сословного состояния этой группы населения с их этнической принадлежностью. В 1876 г. Бухтарминская инородная управа была преобразована в Верх-Бухтарюнскую крестьянскую волость [5, л. 280], а инородцы Бухтармы (т.е. русские старообрядцы) с этого года стали социально именоваться крестьянами, т.к. на них были распространены права и обязанности, характерные для крестьянского сословия.

Какая-то часть бухтарминских ясачных, действительно, переселилась в Верхний Алтай уже в начале XIX в. Их территориальная оторванность от основного анклава привела к тому, что в 1824 г. «инородцы» с. Уймонского в количестве 37 р.д. были перечислены из Бухтарминской инородной волости к Смоленской крестьянской, как наиболее близкой территориально расположенной к их новому местообитанию [6, л. 62 об.]. Накануне работы Ясачной комиссии также состоялись перечисления «оседлых инородцев» с. Нижне-Уймонского (24 р.д.) и Верх-Уймонского (90 р.д.) к Смоленской крестьянской волости [7, л. 51]. Если предположить, что все эти оседлые инородцы первоначально были причислены к Бухтарминской инородной управе, то получается, что больше половины (на 1824 г.) ее членов мигрировало на Катунь с 1824 по 1830 гг. Однако такое массовое переселение не фиксируется, да и было бы подросту беспричинно, из этого следует, что население на южной границе «калмыцких кочевий» должно было иметь иной источник пополнения, нежели только «бухтарминские инородцы», т.е. русские по происхождению компоненты. При этом переселенцы должны были относиться к разряду оседлых инородцев, т.е. не могли происходить из «алтайских калмыков», причисленных сначала к бродячему, потом к кочевому разряду, хотя именно их кочевья располагались по Катуни и ее притокам.

Перепись 1834—1835 гг. указывает на два массива оседлых инородцев на юге Горного Алтая: д. Верхнеуймонскую, принадлежавшую к шестой алтайской дючине и насчитывавшую 65 д.м.п. и 77 д.ж.п., и д. Усть-Коксинскую, относившуюся к Нижне-Кумандинской инородной волости, в которой проживало 52 д.м.п. и 52 д.ж.п. С 1830 по 1835 гг. в д. Верхнеуймонскую из Бухтарминской инородной управы переселились только 6 ревизских душ [8, л. 229]. Таким образом, обнаруживается какой-то иной источник пополнения оседлых

* Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 98-01-00331.

инородцев по рр. Катуни и Коксе, связанный с аборигенным населением Южной Сибири.

Указание на принадлежность д. Усть-Коксинской к Нижне-Кумандинской к инородной управе говорит о миграции тюрко-язычных оседлых инородцев с Северного Алтая. Появление же оседлых инородцев в с. Верхнеуймонском, не причисленных ни к Бухтарминской инородной управе, ни к Смоленской крестьянской волости, а потому территориально привязанных к шестой алтайской дючине, также указывает на внешний приток переселенцев, связанный с аборигенами.

В известной мере решить проблему источника прироста оседлых инородцев на Катуни помогает документальное свидетельство переселения в 1830 г. 40 семейств из Щуйской волости Кузнецкого округа в Горный Алтай, которые и осели в устье р. Коксы. В ответ на это поднялась волна недовольства со стороны здешних «горных калмыков». Все 7 зайсанов, демичи, «лучшие люди» Горного Алтая от имени «всего калмыцкого народа» обратились к томскому губернатору через своего опекуна - бийского земского исправника. В своем общественном приговоре они писали, что «инородцы Кузнецкого округа Щуйской волости, поселившиеся в Алтайских горах... отнюдь никогда не просили о дозволении им иметь жительство на местах, собственно калмыкам принадлежащих..., а напротив, не только отняли у них лучшую для питания скота степь, но даже допустили ужасные и неслыханные между рода калмыцкого кражи, грабежи, обиды, что чинят с ними и во множестве тоже самовольно заселившиеся и устроившие в начале Алтая пчельные заведения заводские крестьяне, равно и ясашного звания люди, самовольно въезжают в калмыцкие стойбища, на все обращения о защите от стеснений и обманов русских людей» высшее начальство не реагирует. Калмыки просили защитить от «всяких стеснений и деревни, как-то: Уймонскую, Чергинскую и прочие по рекам Чарышу, Песчаной и Тихой и прочим, заселившиеся в Алтае, уничтожить и строго запретить въезд в калмыцкие стойбища русским». Как средство давления на власть всех уровней зайсаны избрали «отказ всех семи дючин от выплаты недоимок» [9, л. 191–193 об.].

Среди инородцев-переселенцев указана только одна фамилия: «ясашный Кудрявцев сотоварищи». К середине XIX в. оседлые инородцы Щуйской инородной управы Кузнецкого округа насчитывали 355 д.м.п. и 385 д.ж.п. Все они к этому времени уже сильно обрусели, на что указывает большинство их фамилий, говорили на русском языке и в быту не отличались от русских, исповедуя, к тому же, православие. Основная территория расселения шуйцев в Кузнецком округе приходилась на среднее течение р. Или [10, с.450]. Тем не менее, в названии управы сохранилась память об одном из древнейших народов Южной Сибири - шустах, безосновательно увязываемых некоторыми исследователями с телеутами [11, с. 144]. Щуйская волость известна с середины XVII в. как «порубежная посадная волость», расположенная в районе Божьего (ныне Большого) озера и р. Сереж [12, с. 122, 147], т.е. в верхнем Причулымье. Будучи кыш-тымами енисейских кыргызов, шусты, подобно другим этническим группам Томь-Енисейского междуречья, испытывали постоянное давление на протяжении всего XVII в. как со стороны кыргызов, так и русских. Окончательное принятие русского подданства сопровождалось миграцией части шустов (шуйцев) из Причулымья в Притомье. В начале XVIII в. часть Щуйской волости оказалась гораздо западнее своего прежнего местонахождения. В этих местах шусты воспринимали себя пришельцами, к тому же левобережье Томи было уже достаточно заселено как местными аборигенными группами, так и русскими крестьянами. Это привело к тому, что шуйцы имели собственные органы самоуправления и управления, но за ними так и не закрепилась собственная территория. Поэтому члены Щуйской ясачной волости (затем инородной управы), оказавшись в русском этнокультурном окружении, очень быстро и основательно подверглись аккультурации. Уже в XVIII в. они изрядно обрусели, сделались православными. В XIX в. в Томской губернии, помимо Щуйской инородной управы в Кузнецком округе, под таким же названием существовала еще одна управа в Томском округе.

Однако мигрировали не все шусты - часть их осталась в Причулымье и к XIX в. в виде рода «Шюй» вошла в состав Кйзильской степной думы [13, с. 1], приняв таким образом участие в формировании кызыльцев - этнографической группы северных хакасов.

Иными словами, к XX в. шусты как осколок древнего этноса, фактически, прекратили свое существование: одни вошли в состав кызыльцев, другие окончательно ассимилировались русскими и вошли в состав русских сибиряков, третьи, переселившиеся в Горный Алтай, стали компонентом этнографической группы старообрядцев (таких же чужаков по отношению к алтайцам, как и они сами).

Переселившиеся 40 семейств Щуйской инородной управы Кузнецкого округа очень быстро установили прочные контакты с уже находившимися на Коксе «бухтарминскими инородцами». Этому во многом способствовало то, что хозяйственно-культурный тип русских и шустов был идентичен: пашенное земледелие и скотоводство. Но те же контакты с приверженцами старой веры породили скорое осознание общности интересов.

Стимулируемые общим желанием расширить пахотные площади за счет калмыцких пастбищ и совместным противостоянием «горным калмыкам», шуйцы вскоре отошли от ортодоксального, еще не

совсем укоренившегося в их среде православия и восприняли старообрядчество, фактически слившись с бухтарминцами конфессионально. В конце XIX в. они считали себя русскими, ибо не знали другого языка, кроме русского и практиковали соответствующие обычаи. Как и бухтарминцы, шуйцы основали немало деревень и заимок по р. - Коксе и ее притокам: Верх-Уймонскую, Катанду, Теректу, Горбуново, Красноярку, Огневку, Усть-Коксинское. После 1835 г. шуйские поселенцы были организованы в Уймонскую инородную управу и к концу XIX в. насчитывали 895 р.д. [14, л. 47-48]. В отличие от «бухтарминских инородцев», сменивших свою сословную принадлежность на крестьянскую, уймонские инородцы сохранили свое сословие и, соответственно, свои права и обязанности вплоть до административной реформы 1908 г.

Развернувшаяся в начале XX в. борьба жителей юга Горного Алтая за сохранение прежнего землепользования выплеснулась в поток прошений, направляемых уймонцами в губернию, МВД и Сенат. В сентябре 1908 г. К.Ф. Черепанов — доверенный от Уймонской инородной управы - обратился от имени всех в МВД. Прошение интересно и показательно, поскольку его автор ищет аргументы в прошлом уймонцев, хотя и намеренно искаженном, дабы подтвердить свои исконные права на прилегающие к селению территории. «Прадеды наши (инородцы Уймонской инородной управы — Л.Ш.), — говорится в документе, — самовольно поселились в Бухтарминских горах... В 1792 г. были прощены императрицей Екатериной Алексеевной, и им было дозволено поселиться на изысканных ими местах и платить ясак по примеру других ясашных иноверческих инородцев... В 1823 г, при разделении инородцев по Томской губернии, они по образу жизни, их промышленности перечислены из ясачных в разряд оседлых инородцев... При этом было нарушено положение о том, что разряд определяется по качеству главного промысла инородцев, составляющего главный способ их пропитания. Следовательно, прадеды наши, хотя и жили селениями, были переведены в оседлые неправильно, т.к. они с самого заселения Верх-Уймона занимались и теперь занимаются скотоводством... гурты нашего скота ежемесячно перегоняются с места на место... урожай бывает раз в 10 лет, остается жить лишь скотом, а теперь и скотоводством жить нельзя, т.к. запроектированы нам по 15 дес. на душу...» [15, л. 513-514].

Приведенные строки прошения доверенного Черепанова показывают, что за почти восемь десятков лет пребывания в долине Нижней Кокэы представление уймонцев о своем происхождении изрядно переосмыслялось. Напомним, что ядром этой группы населения Горного Алтая послужили 40 семей шуйских оседлых инородцев, перебравшихся сюда в 1830 г, из Кузнецкого округа, причем их появление в Кокэинской степи сопровождалось резкими протестами горных калмыков. Сжившись, частично смешавшись с приселившимися к ним русскими «ясачными» староверами с Бухтармы, восприняв их вероисповедание, шуйцы-уймонцы совместили свою конфессиональную принадлежность с этнокультурными характеристиками бухтарминских старообрядцев и перенесли на себя их историю. Этому, безусловно, способствовали открытое этническое состояние шуйцев, их обрусение уже к 1830-м годам в прежнем местообитании и неустойчивое этническое самосознание, а также сила воздействия монолитного, мощного старообрядческого этнокультурного комплекса. В начале XX в. потомки шуйских инородцев уже полностью растворились в коксинско-бухтарминской старообрядческой русской среде и связывали свой генезис именно с нею. Показательно, что менее чем через столетие после появления предков уймонцев в Горном Алтае, в 1926 г., Н.К. Рерих именно в них нашел «образцовый старорусский тип людей». Но, видимо, наличие тюркского субстрата в составе русскоязычных жителей Коксинско-Катунской степи способствовало тому, что вплоть до административной реформы они так и продолжали именоваться инородцами и не сменили сословия на крестьянское.

Таким образом, сложение этнографической группы уймонских старообрядцев является отражением сложности и противоречивости этнических процессов, протекавших не только в Горном Алтае, но и по всей Южной Сибири после вхождения Сибири в состав России. Наличие тюркского этнического компонента, причем непосредственно не связанного с Горным Алтаем, позволяет взглянуть на культуру русских долины Катуни под несколько иным углом зрения, определяет новые перспективы ее изучения.

---

1. Липинская В.А. Русское население Алтайского края. М.: Наука, 1987.
2. ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 54.
3. ГАТО. Ф. 2. Оп. 2. Д. 4.
4. ГАТО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 56.
5. ГАТО. Ф. 3. Оп. 49. Д. 289.
6. ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 54.
7.ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 54.
8. ГАТО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 29.
9. ГАТО. Ф. 3. Оп. 19. Д. 64.

10. Землеведение Азии К. Риттера. СПб. 1977. Т. IV.
11. Батьянова Е.Н. Община у телеутов в XIX – начале XX в. // Материалы к серии «Народы и культуры». М.: Изд-во ИЭА РАН. 1992. В. XVII. Кн. 1.
12. Материалы по истории Хакасии / Составители В.Я. Бутанаев, А. Абдыкалыков. Абакан. 1995.
13. Ярилов А.А. Кизильцы и их хозяйство. Юрьев, 1899.
14. ГАТО. Ф. 3. Оп. 8. Д. 10.
15. ГАТО. Ф. 3. Оп. 45. Д. 696.

СИБИРЬ И РОССИЯ: ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ ВЗАИМОВОСПРИЯТИЕ

К.Б. Умбрашко

Задача по осмыслению историко-культурной идентичности Сибири вообще и юга Сибири в частности в свете этнополитических процессов представляется наиболее сложной и неразработанной. Можно сходу предложить целый набор ответов на вопрос: как представляют сибирскую землю ее жители и россияне вообще?

Вот некоторые варианты. Четко очерченная часть целой, единой страны. Удаленная провинция. Простая совокупность зауральских краев и областей. Земля, которой заканчивается Россия. Открытый для расширения в другие миры пограничный фронтьер. Периферия государства, удаленная от подлинной, то есть Европейской России. Географический, а следовательно, подлинный, парадоксальный центр России. Колония, или сырьевой придаток огромной страны. Регион, обладающий уникальным модернизационным потенциалом.

Представляется, что нынешняя конференция — это попытка выполнить роль «угадчика» в поисках закономерностей и случайностей исторических и этнополитических судеб Сибири и России.

Многие исследователи замечают, что взаимовосприятие Центра и Региона в этнополитическом аспекте — неустойчивая, постоянно изменяющаяся система и самые серьезные изменения происходят особенно заметно в переходные периоды от имперской системы (царская Россия, СССР) к формально не имперской системе (краткий исторический период после 1917 г., современная Россия).

Представление каждого из двух субъектов о собственной идентичности помогает выявить степень самоосознания Сибири рядовыми гражданами, «обывателями», историками, публицистами, политиками в двух аспектах.

- Сибирь — одна из частей России, т.е. цельное, специфически выделенное и обособленное от остальных регионов страны образование.
- Сибирь — огромная территория, лишенная особой политической, национальной или культурной маркированности и в силу этого потенциально подверженная дальнейшему дроблению (по национальным областям, губерниям, блокам и т.д.).

Рассмотрение историко-культурных и этнополитических отношений российского центра и сибирского региона в этих двух аспектах представляется продуктивным также в двух плоскостях.

Во-первых, в качестве одного из возможных вариантов моделирования системы «центр — периферия», характерной для ранних государств. (Имеются в виду различные направления так называемых «центр-периферийных» исследований в западной политической науке.)

Во-вторых, в качестве моделирования системы «центр — фронтьер», характерной для поздних государств имперского типа. В этом случае необходимо различать такие идентификации пограничного региона, как периферия и фронтьер.

Периферия при этом понимается как территория с закрытой границей, где нет контакта с внешним миром, с иной цивилизацией, а фронтьер — территория с открытыми для последующего продолжения границами, контактирующая с иной цивилизацией и постоянно расширяющаяся.

Центр-периферийная система возникает в закрывающейся политии, когда государство отказывается от дальнейшего расширения и сосредотачивается в фиксированных границах. В имперских политиях, где границы еще не закреплены «де-юре» и «де-факто», к пограничному району, особенно при его частичной освоенности, скорее, применимо название «фронтьер».

По всей видимости, в XIX и в первой половине XX вв. Сибирь нельзя считать классическим фронтьером, открытым во внешние миры, в другие цивилизации.

Но в конце XX в. ситуация, на наш взгляд, меняется. Покажем это на конкретно-исторических примерах более раннего периода.

Например, восприятие юга Сибири как фронтьера характерно для 1890 — 1905 гг., когда после разочарования в исходе балканской компании 1877 — 1878 гг. российские внешнеполитические интересы оказались переориентированы на Дальний Восток. Интересно, что именно этот период был отмечен новым и интенсивным освоением Сибири, в течение которого была сооружена Транссибирская магистраль, основаны новые города в Сибири, в том числе и Ново-Николаевск.

Людям этой эпохи свойственно воспринимать восточные пределы государства в качестве геополитического «моста» в соседние цивилизационные миры, прежде всего в Китай. В те годы Китай виделся России либо потенциальным союзником в борьбе с Западом, либо геополитическим препятствием к дальнейшей экспансии.

Вот и сегодня, в самом конце XX в., в отношениях России и Китая происходит нечто подобное. Об этом ярко свидетельствуют политические усилия верховной власти России в преддверии президентских выборов 2000 г. Сибирь в этих отношениях, в силу своего необычайно благоприятного геополитического положения, должна сыграть ключевую роль. Сейчас, видимо, Китай для России представляется потенциальным союзником и противовесом в борьбе против гегемонии Запада, а вовсе не геополитическим препятствием во внешнеполитической деятельности.

В рамках такого подхода можно выделить несколько спорных, дискуссионных вопросов. Полемичным можно считать вопрос: применима ли система «центр — периферия» к имперским, непрерывно расширяющимся политиям, или ее можно относить только к странам раннего модерна? Дискуссионной является и проблема введения в идентификационные характеристики Сибири такого понятия, как «внутренний фронтьер». Так следовало бы назвать рубеж освоенной земли, расширение которой происходит в рамках естественных или политических границ страны, — подобное восприятие Сибири свойственно идеологам внутреннего освоительства, например, А.И. Солженицыну, который считает, что освоение территории русского Востока связано с отделением, изоляцией России от внешнего мира.

Другим дискуссионным понятием является понятие «парадоксальный центр». Это регион, являющийся географическим центром государства, обеспечивающий для жителей максимальную безопасность, а следовательно, максимальную идентичность, но в то же время являющийся политической и культурной периферией государства. Но парадоксальный центр России является одновременно потенциальным центром по мере сдвига к юго-восточным окраинам уже освоенного пространства.

В этой связи стоит очень бегло упомянуть некоторые современные идеи о геополитическом и экономическом положении Сибири в современной России. В.Л. Цымбурский обозначил свою геополитическую модель России как «четырехугольник, вписанный в овал». Южные и западные — сухопутные — и северные и восточные — морские — границы России составляют в некотором приближении «овал», в который вписан «четырехугольник». Сторонами этого четырехугольника являются важнейшие транспортные коммуникации, расположенные вдоль меридианов и параллелей. Стыки этих коммуникаций образуют четыре угла российской «трапеции»: Нижнее Поволжье с Северным Кавказом, Северо-Запад России, пространство от Камчатки до Северной Якутии, Южная Сибирь и Забайкалье. В сердцевине данной фигуры находится Западная Сибирь, что делает ее естественным центром страны, не сознающим еще себя, впрочем, в этом качестве. Особое значение юг Западной Сибири приобретает еще и по причине прохождения здесь важнейших для Евразии торгово-транспортных магистралей: Транссиба, северного варианта Великого шелкового пути, торговой линии, идущей со стороны Персидского залива через Иран, Туркменистан, Узбекистан в Россию.

Вариантом такого подхода является геополитическая модель России, предложенная М.В. Ильиным, согласно которой в нашей стране на сегодняшний день можно выделить три центр-периферийные системы, границы которых проходят по меридианам. Западная Сибирь размещается во второй урало-западносибирской системе, Восточная Сибирь окаймляет с Запада дальневосточную систему. Являясь серединной системой, Сибирь, точнее ее население, лишена централистского сознания, связанного с ощущением бремени белого человека, строителя коммунизма и т.п. Когда сибиряки ощутят такое чувство бремени, они станут жителями центра.

Переосмысление и переоценка потенциала, стратегических преимуществ нашего региона дало бы мощный толчок для позитивного экономического и политического развития страны.

На самом виду лежит сопоставление особенностей инвестиционного времени с реалиями конца XIX в., о которых уже упоминалось, когда изменение геополитической установки правительственных кругов коренным образом сказалось на темпах экономического и культурного развития Сибири.

Проблема исторического, политического и культурного взаимодействия центра и региона в рамках имперской и не имперской системе может рассматриваться в отрыве от проблемы взаимовосприятия Сибири и России в историческом прошлом и настоящем. Такое взаимовосприятие — процесс культурной самоидентификации Сибири как региона в составе России — претерпело значительную эволюцию на протяжении четырехвековой истории русской Сибири. Существенные изменения происходят и сегодня.

Исторические судьбы России ярко демонстрируют возможность крайне оригинальных путей самоидентификации Сибири. Например, собственное осознание жителями Сибири себя как идеальных носителей русской цивилизации или представителей русской нации (напомню, что парадоксальная периферия, являясь географическим центром государства, как раз и предполагает максимальную безопасность для жителей и вследствие этого максимальную идентичность).

Но одновременно с этим жители Сибири осознают себя включенными в единую централизован-

ную российскую государственность в качестве населения колониальной территории.

В отдельных работах по проблемам сибирской геополитики, о которых говорилось выше, встречается и иная точка зрения, согласно которой Сибирь представляет собой не отдаленный регион страны, а как раз ее подлинный географический Центр, еще не осознанный в таком качестве жителями европейской части России, по своим цивилизационным и культурным истокам ориентированными на Запад.

Восприятие Сибири как центра России по оси Запад—Восток должно изменить общее представление как о цивилизационной идентичности России, так и о статусе нынешней столицы, сохраняющей свою имперскую роль по искусственному внедрению норм европейского миропорядка, которые традиционно чужды русским.

В развитии этих тенденций в настоящее время в среде российской научной интеллигенции высказывается идея, что Сибирь может стать оптимальным центром российской модернизации, проводимой в соответствии с геополитическими и экономическими интересами России, в частности, потребностями развития ее внутреннего рынка.

По всей видимости, можно говорить о современной неустойчивости системы Центр — Сибирь. В будущем возможны еще более оригинальные пути самоидентификации Сибири. Хочется надеяться, что эти оригинальные пути не будут выходить за рамки единого Российского государства.

ДИАЛОГ ТРАДИЦИОННОЙ И ОФИЦИАЛЬНО-ПРАВОВОЙ КУЛЬТУР В СИБИРИ В ХОДЕ РЕФОРМЫ КОНЦА XVIII В.

Т.С. Мамсик

При характеристике периода царствования Екатерины II принято использовать понятие «просвещенный абсолютизм», иногда с определенной долей иронии. Ясно, что названный эпитет вопиюще противоречит ситуациям жестокой расправы правительства с восставшими пугачевцами, а затем — с просветителем Н.И. Новиковым и первым дворянским революционером А.Н. Радищевым. На фоне этих фактов известные демонстративные контакты российской императрицы с прогрессивной культурной западноевропейской элитой, в лице Дидро и Вольтера, выглядят, бесспорно, политическим блефом. Однако при внимательном рассмотрении истории XVIII столетия, насыщенного бурными и противоречивыми событиями, в их, казалось бы, «нелогичном» наборе, приоткрывается борьба объективных и субъективных тенденций, приведшая, в конечном итоге к весьма любопытным политическим и социокультурным итогам в России. В совокупности они имели далеко идущие исторические последствия, которые еще предстоит осмыслить специалистам по исторической социологии, этнологии, культурологии и политологии.

К числу их относятся административные преобразования в сибирской деревне, «бесшумно» проведенные во второй половине 80-х гг. XVIII в. Е.П. Кашкин. Личность этого администратора пока изучена слабо, но очевидно, что принадлежал он к правому крылу дворянской просвещенной интеллигенции екатерининской эпохи. В этой связи Е.П. Кашкиным оказался востребован к трону и облечен административными полномочиями главы Пермского и Тобольского наместничеств, официально открытых соответственно в 1780 и в 1782 гг. Это означало, что «генерал-поручик, правящий должность генерал-губернатора Пермского и Тобольского, лейб-гвардии Семеновского полку, премьер-майор и разных орденов кавалер Евгений Петрович Кашкин» на обозначенной территории выполнял функции, тождественные российскому самодержцу. В то время, как г. Потемкин решал судьбы населения российского фронтира в должности наместника на Юге России, Е. Кашкин осуществлял ту же деятельность на Востоке, т.е. в Сибири, и не исключено, что под непосредственным руководством именно Потемкина [1].

Для российских окраин, и, в особенности, для Сибири, это время было действительно судьбоносным. Бурные события в заокеанских колониях Британии, закончившиеся их отложением от метрополии, поставили основную массу сибирского населения, а ею было крестьянство, в центр внимания правительственной элиты России. И, что симптоматично, прежде всего генералитета. Анализ событий в Новом Свете привел Екатерину к решению «поступиться малым, чтобы не потерять все», уподобившись английскому королю Георгу III [2, с. 31-34].

По многим признакам, форму и степень этой «малости» призвана была определить «команда» просветителей во главе с Кашкиным. Постепенно выясняется, что команда составилась из самых образованных молодых людей России, в число которых входили те, кто, окончив немецкие университеты, хорошо знали юриспруденцию. Так, известно, что в «свиту» своих чиновников Кашкин лично пригласил выпускника Лейпцигского университета, немца на русской службе, прошедшего турецкую кампанию в корпусе П.А. Румянцева-Задунайского, — И.Ф. Штейнгейля, отца будущего декабриста В.И. Штейнгейля [3].

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ. Проект № 00-01-00-439а.

В группе «кашкинцев» обнаруживается еще более интересная фигура — сокурсник и друг Радищева по Лейпцигскому университету — Сергей Николаевич Янов. По окончании учебы в 1771 г. Янов был оставлен в Дрездене при русской дипломатической миссии [5, с. 162]. Через пять лет успешной службы он был переведен советником посольства в Венецию, а еще через три года, в 1779 г., на аналогичный пост в Варшаву. В феврале 1782 г., после пятнадцати лет пребывания за границей, молодой дипломат был срочно вызван в Россию и отправлен на службу в Сибирь «директором экономии домоводства» при Тобольской Казенной палате.

Сопоставляя дату открытия Тобольского наместничества (указ от 19 января 1782 г.) и дату назначения Янова в Тобольск, можно предположить, что он, как и Штейнгейль, был «подарен» Кашкину. Есть некоторые соображения и по поводу того, как Янов мог попасть в поле зрения сибирского наместника. В Казенных палатах, вводимых по «Учреждению о губерниях», сосредотачивались торгово-промышленные и финансовые дела губернской администрации. В состав палат входили, кроме председателя палаты, уже упомянутый «директор», а также — советник таможенных дел. Подчинялось же новое учреждение Комерц-коллегии. Должность президента последней с 1773 г. до 1792 г. занимал Александр Романович Воронцов — человек, чье имя вошло в историю, будучи неразрывно связано с судьбой автора «Путешествия из Петербурга в Москву». А.Н. Радищев служил под началом графа с 1778 г. в чине «младшего члена» Коммерц-коллегии. Примерно с 80-х гг., когда Радищев был назначен заместителем советника таможенных дел в Петербургскую Казенную палату, Воронцов покровительствовал ему не только по долгу службы, но и по идейным соображениям. Общими усилиями, в течение всего периода совместной деятельности, Воронцов и Радищев изгоняли из таможенного ведомства воровство и казнокрадство и, по возможности, определяли на места «своих» — неподкупных людей [5, с. 31-34]. Очевидно, что аналогичный «подбор» кадров шел по линии не только таможенных, но и прочих чиновников Казенных палат. Ясно, что вакантное место директора экономии домоводства в Тобольской палате было предложено Янову его другом. Воронцова же в письмах из Тобольска Янов называл «покровителем».

Напомним также, что граф Воронцов был человеком дипломатической элиты России. До того, как занять пост президента Коммерц-коллегии, он служил полномочным послом в Австрии, Англии и Голландии. С 80-х гг. влияние А.Р. Воронцова в административных делах империи возрастает — он видный деятель известных «сенаторских ревизий», занимавшихся контролем управления в новых губерниях и наместничествах. С 1783 г. он — член Совета императорского двора, высшего совещательного органа при императрице.

Самый факт назначения такой фигуры, как Янов, в Сибирь, в аппарат формируемого наместничества, говорит о том, что правительство придавало большое значение проводимым здесь административным реформам. Добровольное перемещение Янова из Варшавы в Тобольск осуществлено было, очевидно, либо из очень высоких идейных соображений, либо из каких-то, пока не вполне ясных, политических перспектив. Известно, что Воронцов имел большое предубеждение против Екатерины II и появление ее на троне считал незаконным [5, с. 199-281].

В Тобольске Янов пробыл ровно два года. По челобитной от 20 февраля 1784 г. он был уволен с должности по состоянию здоровья («нарочитого ослабления в зрении»). От времени пребывания Янова в Сибири осталась рукопись, условно названная публикаторами «Описание Тобольского наместничества» (1783 г.), выполненная по просьбе А.Р. Воронцова и лично посланная Яновым заказчику в форме письма на французском языке. Долгое время автором этого сочинения считался А.Н. Радищев, который на самом деле только перевел его на русский язык. Второй, так же посланный Воронцову, очерк (или отчет) Янов посвятил «положению сибирской деревни». Появился он в результате «довольно продолжительного путешествия» автора «по различным южным округам наместничества». Во время этой поездки Янов интересовался также положением сибирских «инородцев» [5, с. 169]. Из этих кратких сведений следует, что проектируемые в сибирской деревне преобразования должны были опираться на достоверную и объективную информацию, собранную на местах.

Приглашены были на службу во вновь открытое наместничество и «мартинисты», близкие по духу и по тактике Н.И. Новикову, — сторонники издательской деятельности во благо народного просвещения. Наиболее интересной фигурой среди них был сибиряк по рождению, столичный интеллигент по воспитанию И.И. Панаев (1753-1796 гг.). Занимая должность губернского прокурора, Панаев одновременно руководил масонской ложей «Золотой ключ» в г. Перми [6]. Город этот был основан сразу после открытия наместничества (1781 г.) и провозглашен его центром. Панаев же был и первым директором народных училищ Пермской губернии, инициатором создания пермской и тобольской типографий. Более же всего характеризует умонастроение этого чиновника кашкинской «свиты» факт, достаточно ныне известный: он тайно покровительствовал едущему в илимскую ссылку А.Н. Радищеву [7, с. 89]. Панаев, по-видимому, до встречи в Перми знал Радищева лично. И тот и другой числились некоторое время в службе по ведомству генерал-губернатора обеих столиц графа Я.А. Брюса [7, с. 84].

Вопрос о том, каким образом шла законодательная работа и кем конкретно она выполнялась, еще предстоит изучить. Но вне сомнения, результатом деятельности кашкинских «юристов» явился разосланный в начале 80-х гг. земскими судами на места волостным судам от имени Е.П. Кошкина документ, ненавязчиво озаглавленный «Наставление... для... установления... порядка в сельской жизни» [8, л. 1-16 об]. Верховная власть через екатерининский «генералитет» выступала по отношению к сибирскому крестьянину не в качестве императива, а в роли «наставника», используя необычную для его адресата лексику европейского просветительского культуртрегерства («общее благо»; «закон», «общий и частный, собственный, покой и блаженство» и т.п.).

Автор названного документа в 122 пунктах «наставлял» сельских жителей — «подданных с.и.в.» — в том, на каких юридических основаниях должно функционировать крестьянское общество. Речь шла о созданной в ходе административных преобразований самоуправляющейся волостной общины. Выступавшая прежде в естественной роли соседской организации русских колонистов, причем преимущественно, как фамильно-родовая, она, благодаря реформе, обрела статус юридически признанного коллективного субъекта права на землю предков и потомков, гарантированного государством. Одновременно ей была делегирована функция гаранта такого же индивидуального права для каждого члена сообщества на бесплатный участок в размере не менее 15 десятин на душу мужского пола.

Благодаря введенным государством правовым обоснованиям, в сфере поземельных отношений в Сибири устанавливалось «виртуальное» право на труд и полная занятость всех крестьян, желавших заниматься земледельческой деятельностью. Чтобы оценить смысл свершившегося факта, необходимо вспомнить, что на американском фронтире, даже после революции, масса колонистов получила доступ к земле только через право ее покупки у государства или любого другого собственника. И это право считалось величайшим достижением революции. В Сибири же был институционализирован в сущностном плане прообраз социальных отношений «государственно-общинного социализма». Оригинальный порядок в сфере поземельных отношений на сибирском фронтире не был «придуман» комиссией Кашкина, он объективно сформировался в ходе специфического варианта освоения Сибири в течение более чем двух столетий.

В сибиреведении существует мнение, согласно которому переселенцы из Европейской России, колонизовавшие сибирский фронтир, обладали традиционалистски ориентированным менталитетом. Соответственно, социальное развитие, общественный быт и культура русских (в широком смысле этого слова) колонистов в пределах северо-азиатских границ России описывались в категориях перенесения (диффузии) на регион сложившихся за его пределами комплексов соционормативных традиций.

Между тем, этот тезис историческими данными не подтверждается и критики с позиций логики не выдерживает. Первопроходцам Сибири, в отличие от жителей метрополии, приходилось адаптироваться к новым природным условиям при постоянном дефиците демографических, технологических, материальных и финансовых ресурсов, мощном «давлении» этнического поля аборигенов и непоследовательной политики центра. Сообщество, отягощенное грузом инертных социальных представлений и норм поведения, не могло бы выдержать борьбу с этими препятствиями. Ментальность сибирских первопоселенцев представляла собой преобладающе динамическую, открытую систему. Уже через два-три поколения потомки иммигрантов идентифицировали себя как новую социокультурную общность, входящую в поле формирующейся общенациональной великорусской культуры в качестве особого структурного компонента [9].

Выходцы из Европейской России построили на ее восточной, азиатской Границе оригинальное аграрное общество, изучение социальных основ которого долгое время блокировалось неадекватным понятием «государственный феодализм». Реализованный старожилами-сибиряками на восточных рубежах Российской империи тип социального устройства с большим основанием может квалифицироваться как «государственно-общинный социализм».

Социализм, как известно, это не только коллективная общественная собственность на землю, но и развитая система социальной защиты (ССЗ). При отсутствии правовых гарантий со стороны метрополии (центра) и даже в пику ее политике, ССЗ в Сибири, как и на любом колонизационном фронте, поддерживалась нормами обычного, т.е. неписаного права. Возвращаясь к «Наставлению», обнаруживаем, что эти, достаточно известные сибиреведам-этнографам, нормы в его структуре не только нашли свое место, но и получили определенное развитие. Так, наряду с общей политико-юридической гарантией на основное средство производства (землю) для земледельцев-тружеников работоспособного возраста, вводилась дифференцированная система обложения их семейств налогами, учитывающая четыре степени имущественного состояния [10, с. 110-125].

Здесь же оказалась введена в сферу юридического закона важная нравственная, присутствующая в обычном праве сибиряков, норма — право одиноких людей, потерявших работоспособность — «нищих, убогих и по телесным недугам работать не могущих», на обеспечение со стороны «общества» пропитанием и кровом. Выборная власть обязывалась защищать их от «обид, притеснения и насилия», а вдов и малолетних, потерявших родителей, — обеспечивать надлежащей помощью, организуя своевременно опеку, прежде всего со стороны родственников (пп.28, 48-51). Документ закрепил такие, казалось бы, исклю-

чительно интимно-семейные, нравственные принципы, как взаимное уважение супругов и поколений — «родители-дети», выражающиеся в заботе друг о друге, особенно в младенчестве и старости.

К перечисленным, общеизвестным «крестьянским» обычно-правовым традициям, без которых трудно себе представить жизнь колонистов, разбросанных небольшими группами на огромной территории, опять же добавлялась еще одна норма, явно позаимствованная из европейской практики. Лиц, в разных формах нарушавших порядок, предполагалось использовать на общественных работах — отправлять «чистить дороги и мосты вместо обывателей, кои им за то дадут дневную нужную пищу» (п. 28).

Значительная часть «наставлений» относилась к судопроизводству. Этой сферой ССЗ должен был, наряду с хозяйственной деятельностью, заниматься орган, демократически избираемый обществом — Волостной суд (староста и два помощника). В соответствии с традицией суд обязан был разбирать дела, опираясь на коллективное мнение «лучших людей». Под ними разумелись «лучшие в верности и справедливости крестьяне» (п. 35).

К числу просветительских новаций в судебной защите принадлежала попытка ввести в процессуальный порядок институт адвокатуры («посредников»). Но и здесь «стык» между обычно-правовой культурой и европейским стандартом присутствовал в виде рекомендации употреблять в роли «посредников» тяжущихся все тех же «лучших» людей.

Как символ того, что авторы «Наставления» действительно придерживались просветительской идеологии, является их отказ от рекомендации применять в качестве наказания физические расправы, даже в случае повторного проступка. Вместо них предписывались меры морального общественного воздействия, которые могли бы служить «к одному стыду, а не истязанию». Людей «постыдного» поведения предлагалось «не допускать в мирские советы» (п. 106).

Еще одна новация вытекала из функции государства как гаранта всей вводимой правовой системы и заключалась в требовании оформлять письменную документацию по каждому из основных моментов деятельности общества и его выборных органов. Для обычной правовой практики управления неинституциализованных сообществ колонистов Сибири свойственно было решать все вопросы на основе устных заявлений и разбирательств. Официально-правовая культура введения «справедливого порядка» не мыслима без наличия у населения «письменной культурой». Логическая связь с этим принципом легко просматривается в деятельности И.И. Панова, осуществлявшейся под символикой «золотого ключа» (типографии, школы, распространение новиковских изданий).

Для чиновника, которому государство делегировало свой контроль по защите норм, обеспечивающих «общее благо всех и каждого», наличие или отсутствие писаной документации выступало в качестве основного «свидетельства» порядка или беспорядка. В «Наставлении» предлагалось во время мирских советов «читать и перечитывать» его статьи, употребляя на их слушание «один досужно час», дабы «в памяти их (слушателей — Т.М.) возобновлялось положенное» (п. 14).

Общественный строй сибирского фронтира, получивший освящение столь прогрессивными установлениями имперского законодательства, призван был в свою очередь гарантировать российской короне не только политическую лояльность, но безусловную искреннюю «верность» со стороны основной массы ее подданных в удаленных от центра «провинциях». Вот почему здесь, в условиях гигантской территории и относительной малочисленности (и слабой политической надежности) бюрократического аппарата, политика абсолютизма носила совсем не демагогический, а действительно просвещенный и, прямо скажем, обгоняющий европейский буржуазный прогресс характер. Пресловутый «крестьянский монархизм» в Сибири поддерживался со времени кашкинских реформ реалиями принципов социальной политики, и он не был «наивным», как это долгое время было принято считать в отечественном сибиреведении. Как хорошо показано в историографии, николаевские контрреформы, посредством которых министр внутренних дел П.Д. Киселев (предшественник П.А. Столыпина) в 1840-е гг. попытался свернуть казенную деревню с избранного пути в сторону «чистого» капитализма, получили массовый отпор крестьянства и были остановлены у границ Сибири.

Революция в британских колониях сыграла, таким образом, для России роль политического толчка к вынужденному диалогу между официально-правовой и народной — традиционной культурой ее окраин. Это привело к конструктивному решению важнейших социально-экономических проблем на российском колонизационном фронтире в Сибири и надолго определило относительно лояльные взаимоотношения здесь крестьянства с центральной властью. Правительство вынуждено было предоставить возможность вести непосредственный диалог двух уровней национальной «культуры» лицам, воспитанным на самых прогрессивных идеалах европейского просветительства. Выработанная «новиковцами» и «радищевцами» модель правовой культуры, закрепленная в документальной норме, охраняемой «сверху», исторически послужила важным политическим и социокультурным фактором стабильного процесса интеграции и адаптации различных этнических групп сибирских аборигенов в сообщества русскоязычных земледельцев. Она не несла в себе агрессивного момента по отношению к какой бы то ни было этничности и гарантировала социальную защиту (включая потенциальное право на труд и землю) любому индивиду вне зависимости от его этнического корня. Межот-

ническая интеграция в среде сибирского крестьянства, оставшегося русским по языку и самосознанию, выступала как постоянное слагаемое процесса формирования единой национальной великорусской культуры [11, с. 109-123].

В свете изложенных соображений и фактов представляется, что действительные предпосылки российских революций начала XX в., следует «искать» в XVIII в. Все сказанное проливает также определенный свет на причины краха столыпинских реформ. Состоявшийся в конце XVIII в. «консенсус» просветительства и традиционализма оказался миной замедленного, но целенаправленного действия, имевшей временную протяженность более чем в два столетия.

Полагаем также, что в предлагаемой, пока еще достаточно гипотетичной, версии изложенных фактов получает наконец свои первые фактологические очертания интуитивное ощущение незримой связи между историей США и России, уже давно присутствующее в литературе [12, с. 5]

1. В рассматриваемое время «генерал-аншеф» Потемкин, известный в истории прежде всего как фаворит Екатерины, исполнял должность вице-президента военной коллегии, и реализация известного акта «Учреждение о губерниях», обнародованного в 1775 г., осуществлялась под его непосредственным «руководством». Реформы на Юге и в Сибири мыслились как логическое развитие указанного закона, однако уже в новой, по сравнению с 70-ми гг., осложненной международными событиями ситуации.
2. Мамсик Т.С. Американская революция и аграрные преобразования в Сибири в конце XVIII в. // Аграрное и демографическое развитие Сибири в контексте Российской и мировой истории XVII — XX.вв.: Тез. докл. и сообщ. всеросс. науч. конф. 12-13 апреля 1999 г. Новосибирск, 1999. С. 31.
3. В петербургский «дом» Кашкина И. Штейнгейль был «введен» известным поэтом (масоном?) А.П. Сумароковым. «Узнав способности» молодого офицера, Кашкин, назначенный к «открытию Пермской губернии», «испросил соизволения» императрицы на «определение» его «в свою свиту». Дело окончилось тем, что государыня, по выражению Кашкина, «подарила» ему барона. На открытии Пермской губернии Штейнгейль — старший присутствовал в роли церемониймейстера. Позже он служил в разных должностях при пермском губернаторе, а затем иркутском наместнике И.В. Ламбе, был автором проекта по преобразованию управления Камчаткой. См. об этом в: Курочкин Ю. Уральские находки. Свердловск, 1982. С. 60, 84.
4. Штейнгейль В.И. Сочинения и письма. Т.1. Записки и письма. Иркутск, 1985.
5. Старцев А. Радищев. Годы испытаний. М., 1990.
6. Золотой ключ — «давний символ книги, ключа к знаниям, принятый эмблемой книгоиздательства, библиографии, библиофильства». Там же С. 22-44; см. также Татаринцев А. Радищев в Сибири. М., 1977. С. 65-93.
7. Татаринцев А. Радищев в Сибири. М., 1977.
8. ГАНО. Ф.112 (Тырышкинский волостной суд). Оп.1. Д. 1. Лл. 1-16 об.
9. Сибиреведы-этнологи «признали» этот факт в качестве адекватного истории, выделив культуру сибирских старожилов в особый объект исследования.
10. Мамсик Т.С. Административная реакция на расселение сибирского крестьянства во второй половине XVIII — первой половине XIX вв. // Социально-экономические отношения и классовая борьба в Сибири дооктябрьского периода. Новосибирск, 1987.
11. Мамсик Т.С. Западносибирская приписная деревня в системе товарно-денежного хозяйства: Кайлинская волость по материалам окладных книг 1827 г. Новосибирск, 1998.
12. Буртин Д. Американцы: колониальный опыт. М., 1993.

СУБЭТНОС СИБИРСКИХ СТАРОЖИЛОВ И ОСОБЕННОСТИ СУБЭТНИЧЕСКОГО ХАРАКТЕРА
(к постановке проблемы)

Б.Е. Андюсев

Проблема этнической идентификации дробных групп русского этноса вплоть до 80-х гг. была одной из наиболее слабоизученных и плохо представленных в публикациях отечественных историков и этнологов. Идеологически было предопределено представление приоритетов единообразия и обобщения элементов материальной и духовной культуры. При этом неизменно подчеркивался преходящий характер данных общностей для XX века. Этнические подразделения именовались «этнографическими группами», «традиционно-культурными общностями». Критериями выделения их были своеобразие традиций, культуры, хозяйственной деятельности [1].

В 80–90-е гг. классическая советская этнография ввела в научный оборот понятие «субэтнос», именующее «группы людей внутри этносов, которые обладают самоназванием» [2]. Однако родоначальник данного определения Л.Н. Гумилев считал характерными для субэтноса чувства комплиментарности и самосознания [3]. В свою очередь, субэтнос включает в себя конвиксионные и консорционные группы.

В число субэтносов русского этноса разные исследователи включают поморов, казаков, севрюков, тумов, уральцев, полехов, мещеряков, крещенов, старообрядцев, одноодворцев, чумаков и сибиряков-старожилов.

Конспективный анализ проблемы формирования и классификационной характеристики старожильческого субэтноса требует уточнения содержания данного понятия. Так, Л.Н. Гумилев весьма четко определил свое видение понятия: «Землепроходцы и следовавшие за ними крестьяне, перемешавшись с аборигенами Сибири, образовали субэтнос сибиряков» [4]. Подобную картину метизации и вливания в русскую этническую среду раскрывает исследование «Русские старожилы Сибири» [5]. Однако история освоения сибирского края показывает наличие выраженной полиэтничности на всех этапах переселения XVII — начала XX вв. В течение нескольких поколений происходил как процесс ассимиляции русскими «инородческих» элементов, так и взаимовлияние культурных традиций. Это нашло отражение в словаре старожильческого говора, где представлены истоки слов Русского Севера, Украины, Белоруссии, Польши, Поволжья, местных народов [6].

Вместе с тем можно представить процесс формирования субэтноса старожилов как процесс передачи основных элементов культуры «Святой Руси» X-XVII вв., законсервированных и сохраненных на Русском Севере. «Ренессанс» допетровской культуры, традиций, верований, системы земледелия и общинной организации дал толчок к формированию в XVII-XVIII вв. отличающейся от великорусской общности сибирских старожилов. В самосознании сибиряков это нашло отражение в том, что понятия «российский», «российское» противопоставляются понятию «русак» — сибиряк. Двоеверческое сознание старожилов более выражено язычески, нежели православно. Тезис — «Хотите увидеть Святую Русь, приезжайте в Сибирь» — ярко отражен в работах Е. Авдеевой, М. Кривошапкина, г. Щукина, Н. Пестова, А. Степанова и др.

Неоднозначно воспринимается и характер понятия «старожилы». Так, все согласны, что старожилами, безусловно, считаются челдоны (чалдоны). Но все же, на наш взгляд, будет правомерно относить к данной категории тех, кто прожил 25 и более лет в Сибири (это один из аспектов самопричисления сибиряков в XIX вв.). Так, в 1906 г. старожилами, безусловно, считались переселенцы 1880-х гг.

Проблемность вопроса о старожилах как явлении субэтноса неоднозначна и в том, что для сибирского населения от Урала до Забайкалья нет единого эндосубэтноса (самоназвания). Несмотря на ярко выраженные характеристики самодистанцирования от «великороссов», «российских людей», общность традиций, элементов материальной и духовной культуры, языка, самоидентификация более выражалась на уровне конвиксии («гураны», «чалдоны», «каменщики», «кержаки» и др.), топонима и, преимущественно, на уровне общинной самоидентификации.

Старожильческое сознание более определялось не по отношению к «своим», а дистанцией по отношению к «не нашим»: чиновникам, переселенцам, т.е. к тем, кто в данный момент представлял «Рассею» [7].

В последние годы наблюдается всплеск интереса историков, этнологов, философов к проблеме изучения русского национального (этнического) характера. Последователи В. Ключевского, Н. Киреевского, В. Соловьева, Н. Бердяева, г. Федотова продолжают анализировать черты национального характера русских, выявляют факторы формирования этноса, своеобразия развития Российской цивилизации как евразийской суперэтнической общности. Однако нет еще ясного понимания (общепринятой концепции) понятия «национальный характер». Последовательно разработаны только два подхода исследования: культуро-центрированный и личностно-центрированный [8]. Однако, на наш взгляд, подобные подходы сужают поле исследования всех компонентов специфического пути развития этноса и особенностей его поведенческих моделей и мотиваций, сводя многообразие к аспектам культуры и типам «модальных личностей». Считаем необходимым предложить свое видение сущности понятия «национальный характер», оно трехкомпонентное:

1. этническое самосознание как социализированная самоидентификация;

2. ментальность как этнический способ структурирования элементов идеальной (т.е. нематериальной, в сознании) модели окружающей действительности, традиционное сознание, мотивационная база мышления и деятельности;

3. традиционные стереотипы поведения этноса, выразившиеся в истории и культуре, этносоциальное поведение на основе ментальных установок.

Роль этнического самосознания состоит в формировании единого поля традиций, системы ценностей, верований и коллективных форм взаимодействия «своих» в историческом измерении. Отсюда, изучая ярко выраженные стереотипы поведения как результативный итог жизнедеятельности этноса, особенности действий и деятельности в сходных ситуациях, можно исследовать психологические, этнично-специфические аспекты мотивации как модальных личностей, так и рядовых представителе этноса, социальных групп, классов, всех, обладающих данным этническим самосознанием. Поэтому, наличие ярко выраженных черт этноса в их субэтнических элементах, позволяет ставить вопрос о наличии специфического субэтнического характера на тех же условиях субэтнической самоидентификации, субэтнической ментальности и выраженных отличительных стереотипах поведения.

Многолетний опыт работы по реконструкции ментальности старожилов Енисейской губернии XIX века позволил выявить ряд специфических установок в сравнении с традиционной ментальностью великороссов XIX в. В качестве примера рассмотрим отношение к собственности.

В общих чертах великороссская ментальность, выделяет общинную, коллективную собственность. Негативное отношение к частной собственности предопределяет и уравнительность и не зажиточность как социальный идеал в сознании русского человека. В центре сибирской ментальности стоит ярко индивидуализированная личность собственника. «Это общество по преимуществу индивидуалистическое... как у простого народа в Сибири... так и у самого общества не существует стремления к идеалу общественному» [9]. Захватная «наследственная земля, доставшаяся его дедам по праву владения», продается, закладывается, дарится — «и никто ему не препятствует». Отношение к собственности свято: «...нет ни актов, ни крепостей, ни права владения, но все знают, что земля принадлежит такому-то...». Основой собственности является право первого захвата и вложенный в обработку земли труд. «Необрабатываемые земли не являются в Сибири предметом купли-продажи» [10]. Крайне утрировано раскрывают психологию зажиточности сибирские пословицы: «В Сибири 100 рублей не деньги...», «Скуп, да в сале пуп», «Отсеки руку по локоть, которая себе не волокит», «Чудно дядино гумно; семь лет урожая нет, а мыши водятся» и др.

Социальный идеал сибиряка не бледность, а жизнь в довольствии, в зажиточности. Наоборот, бледность в понимании его есть личная вина человека. Бледность по причине лени, пьянства порицаема, высмеиваема. Зажиточный крестьянин не выглядит в глазах сообщников мироедом, кулаком. Здесь кулак-«майданщик» содержит лавку, кабак, занимается ростовщическими операциями. В сознании старожила земледелие не может быть источником неправедного богатства. По свидетельству Ф.Ф. Девятова, крестьянина Минусинского уезд, корреспондента ИРГО второй половины XIX в.: «Здесь не выработался тип мироеда, и зажиточный хозяин, держащий работников, продолжает быть всеми уважаемым человеком» [11].

Развитое чувство собственника порождало ментальность человека с высочайшим чувством собственного достоинства, самоуважения и естественного стремления к защите ущемляемых прав. Основой соблюдения устоев хозяйственной деятельности, прав собственности, гарантией торжества социального идеала в «обществе» было обычное право, выраженное в традициях. Все компоненты старожильческой ментальности, систем ценностей, установок поведения, специфики мировидения были традиционны. Несмотря на катаклизмы XX в., крушение мира старожилов, многие традиционные установки живы и ныне («правило первого закоса», «первая затесь», «традиция копеечки» — как эквивалента при обмене, «помочи» и др.).

В отличие от традиций «великороссов», сибирские базировались не только на «заветах предков», но и на прагматичности, рациональности, трезвом расчете и экономической целесообразности. В таких случаях даже запреты православия отступали на второй план. Выживание и благополучие было критерием воспроизводства изменений.

«Ландшафт действует на этнос принудительно, и поэтому при его смене этнос вынужден либо исчезнуть, либо выработать новые формы адаптации, что означает смену стереотипов поведения. А это уже свидетельствует о появлении нового субэтноса», — отмечал Л.Н. Гумилев [12]. При этом менялась через новые стереотипы ментальность людей, формировалось коллективное субэтническое самосознание, формировался новый субэтнический характер.

Проблема самоидентификации современных сибиряков, возрождения самосознания, традиций и черт ментальности предков крайне актуальны в деле общенационального и регионального возрождения.

---

1. Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. М., 1973. 33 с.
2. Бромлей Ю.В. Современные проблемы этнографии. М., 1981. С. 48-49.
3. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М., 1993. С. 118.
4. Там же. С. 109.
5. См. Русские старожилы Сибири. М.: Наука, 1973.
6. Кривошапкин М.Ф. Енисейский округ и его жизнь. СПб., 1865; Авдеева Е.А. Записки и замечания о Сибири. СПб., 1837.
7. См. Щапов А.П. Собрание сочинений: Дополнительный том. Иркутск, 1937; Ядринцев Н.М. Сибирь как колония. СПб., 1892.
8. Лурье С.В. Историческая этнология: учебное пособие для ВУЗов. М.: Аспект Пресс; 1997. С. 65-67.
9. Ядринцев Н.М. Сибирь как колония. СПб., 1892. С. 117.
10. Журнал МВД, 1859, № 34, кн.2. С. 29.
11. Девятов Ф.Ф. Хозяйственный быт сибирских крестьян // Литературный сборник/ Ред. Ядринцев Н.М., СПб., 1885.
12. Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии. М., 1992. С. 168.

НА ГРАНИЦЕ ДВУХ ИМПЕРИЙ
(проблемы казахов на Алтае во второй пол. XIX— нач. XX вв.

В.Г. Дацышен

Казахи стали заселять Алтай еще до сер. XIX в. Во второй пол. XIX — нач. XX вв. процесс заселения и перемещения казахов на Алтае стал более интенсивным и сложным. Государственная граница между Россией и Цинской империей разрезала казахские кочевья. Развитие региона происходило при взаимовлиянии двух факторов: проблемы казахской общины осложняли ситуацию на границе, а фактор границы влиял на формирование проблем казахского населения региона.

Пограничное размежевание в 60-х и 80-х гг. установило и оформило линию российско-китайской границы на Алтае. По южному склону Алтая на территории, входившей в тот период в состав Кобдоского округа Внешней Монголии, а так же в некоторых других районах Западной Монголии остались жить найманы и киреи — несколько десятков тысяч человек. Они сохранили китайское подданство, но во время восстания мусульман в Синьцзяне территория их кочевий была ограничена рекой Кран, восточнее которой поселились беженцы — не мусульмане. Казахи были вне традиционной военно-административной системы Западной Монголии, но составляли до 30 % населения округа. Российский Алтай был разделен между Томской губернией, где казахи являлись пришлым меньшинством, и Семипалатинской областью, где казахи к этому времени были в большинстве и относились к коренному населению. Постепенно по обе стороны границы южнее Чуи казахи составили значительную часть местного населения, а на Южном Алтае были в большинстве.

По обе стороны границы казахи доставляли, в силу ряда факторов, значительные проблемы для местных властей и местного населения. Именно с казахами и именно на Алтае были наиболее сложные земельные споры по обе стороны границы, исламу активно противостоял христианству, буддизму и шаманизму. Однако фактор границы заставлял власти с обеих сторон зачастую «заигрывать» с казахской общиной, чтобы не допустить ухода своих подданных на сопредельную сторону и иметь у соседей лояльно настроенную к себе общину. Государственная граница создавала условия для развития новых сложных проблем. Несанкционированный переход или бегство казахов через границу на протяжении длительного периода осложняли ситуацию в регионе и являлись серьезной пограничной проблемой. Современники отмечали: «Удаление в Китай было вообще излюбленным средством, к которому прибегали киргизы, так или иначе не довольные русскими порядками» [1].

Крупные откочевки, зачастую с вооруженным сопротивлением казаков, произошли еще в конце 40-х гг. XIX в. Русская земледельческая колонизация приграничных с Китаем земель привела на Алтае к конфликтам с казахами, из 2 тыс. кибиток, кочевавших там, 4500 кибиток ушли в Кобдинский округ Внешней Монголии [2]. В конце июля 1878 г. 750 юрт Чингистайской волости Усть-Каменогорского уезда, вследствие изъятия у них кочевок на правом берегу Бухтармы, возмутились и откочевали на территорию Цинской империи. Казахи оказали вооруженное сопротивление пограничникам, посланным на перехват, и ранили 15 казаков Забайкальского конного дивизиона, прикрывавшего участок границы на Алтае. В октябре 1878 г. почти вся Алтайская волость, 1061 кибитка, откочевала в Китай. Отступая, они на границе неожиданно напали на пытавшуюся их перехватить полусотню Сибирского казачьего войска под командованием сотника Вяткина — 24 казака было убито, 14 ранено [3].

В 1884 г. газета «Восточное обозрение» писала: «Нельзя не сожалеть о том, что такой грустный факт, как переход наших подданных киргизов в китайское подданство совершается в XIX столетии, а между тем симпатии киргизов далеко не на стороне китайцев» [4]. Газета постоянно сообщала о погонях казаков за беглецами, о перестрелках. Китайцы допускали на свою территорию русские отряды, но ловить и возвращать обычно удавалось лишь женщин и детей. Бегство казахов из Семипалатинской области принимает наибольшие масштабы в 1894, 1895 и 1896 гг., когда бежало соответственно 126, 152 и 119 кибиток, в 1899-1901 гг. бежало 108 кибиток. Всего к началу XX в. из Семипалатинской области бежало в Китай 2085 казахских семей, часть из них вернулась. Степной генерал-губернатор подал в 1902 г. к исключению из русского подданства 1523 кибитки. В 1898 г. по Зайсанскому уезду из 23659 кибитковладельцев, внесенных в списки, числилось бежавшими в Китай 1977 семей, по Усть-Каменогорскому уезду — из 17413 — 248 семей [5].

Новая волна бегства казахов и других народов в Китай произошла в 1916 г. В ответ на попытку российских властей мобилизовать население на тыловые работы во время I Мировой войны казахи подняли восстание, а затем бежали через границу. В сентябре в Китай ушли казахи, кочевавшие по правому берегу Или Джаркентского уезда, в это же время с Алтая бежали в Синьцзян казахи и около 200 семей телеутов, но сотня казаков догнала и вернула телеутов и часть казахов. Осенью 1916 г. в Синьцзяне уже насчитывалось более 300 тыс. беженцев из России, что вызвало серьезные проблемы для пограничных властей обеих стран.

Не меньшей проблемой для местных властей России и Китая были постоянные перекочевки казахов из Цинской империи на Русский Алтай. Казакам, охранявшим границу, представляло немало трудностей выдворять кочевников. В 1879 г. из Монголии в Чуйскую долину, а затем на Бухтарму перекочевало около тысячи семей киреитов, начавших грабить местное население. Казачья команда 3-го полка Сибирского казачьего войска в 69 человек, под командой хорунжего Осипова, догнала нарушителей, отобрала награбленное и изгнала большую часть казахов обратно в Китай. Часть казахских семей, пообещав вести себя мирно, осталось жить в Чуйской долине. Многие китайские казахи, жившие на русской территории, желали, но долго не могли получить российское подданство. Е. Шмурло отмечал, что с 1887 г. просили русское подданство 80 кибиток (около 300 человек) казахов фамилии Сарыголдак (Сарыкалдак), кочевавших на территории Бийского округа [6]. Незаконные перекочевки казахов через российскую границу на Алтае, как с целью постоянно поселиться, так и для временного пользования угодьями по русскую сторону границы продолжались и в дальнейшем. В 1913 г. на Русский Алтай пришло около 5 тыс. казахов, бежавших от преследования монголов. Часть беженцев было выслано обратно, остальные переселились в Семипалатинскую область. Затем около 10 тыс. казахов собралось на границе Алтайского округа Китая с намерением перейти в Россию, российские власти не могли принять беженцев, но 300 семей все же перешли в Семипалатинскую область.

Граница осложняла проблему преступности: российские и китайские пограничники получили в наследство от средневековья баранту — взаимные угоны скота у кочевников. В новых условиях баранта стала принимать различные уродливые формы и, зачастую, перерождалась в циничные грабежи. В 1883 г. газеты сообщили, что китайские киргизы угнали у русских киргизов 157 лошадей. В 1895 г. консул в Кульдже сообщал посланнику в Пекине, что сложилось «...несносное положение на границе от беспрерывно ведущейся баранты и притом исключительно почти с нашей стороны нашими киргизами и тарантами» [7]. На Алтае одним из самых активных барантачем был зайсан Абдульдо Кальдеке сын Сарыкалдака, занимавшийся кражей и перепродажей краденого скота через границу.

Периодически проблемы, вызываемые казахами, выходили за пределы проблем местных властей и осложняли двухсторонние отношения на самом высоком уровне. Были подобные случаи во время восстания мусульман в Западном Китае, например, когда «Цаган-гыген, высшая духовная особа у калмыков... во главе отряда из калмыков, принялся за избиение мятежников, причем ворвался в Зайсанский край, где разорил несколько киргизских волостей. За это Пекинское правительство в 1869 г. согласилось уплатить до 140000 руб. в вознаграждение киргизов, разоренных Цаган-гыгеном». Захват китайскими казахами под свои кочевья небольшого участка земли между руслом р. Алкабек и протокой Китайкой привел к серьезному территориальному спору между двумя империями.

Таким образом, граница между двумя империями являлась важным фактором развития казахской общины на Алтае, и проблемы, связанные с казахами в регионе, серьезно осложняли ситуацию на границе и оказывали влияние на отношения между Россией и Китаем.

---

1. Коншин Н. Материалы для истории Степного края // Записки Семипалатинского Подотдела Западно-Сибирского отдела РГО. Вып. 2. Семипалатинск, 1905. С. 31.
2. ГАКК. Ф. 217. Оп. 2. Д. 74. Л. 2.
3. РГВИА. Ф. 1450. Оп. 6. Д. 125. Л. 78.
4. Восточное обозрение. 1884, № 49. С. 2.
5. РГИА. Ф. 573. Оп. 12. Д. 13280.
6. Шмурло Е. Описание пути между Алтайской станицей и Конъ-Аґачем в Южном Алтае // Записки Западно-Сибирского отдела ИРГО. Кн. XXIII. Омск, 1898. С. 42.
7. АВПРИ. Ф. 188. Д. 807. Л. 1.
8. Щеглов И.В. Хронологический перечень важнейших данных из истории Сибири. Сургут, 1993. С. 371.

КАЛМЫКИ НА ЮГЕ ЗАУРАЛЬЯ

В.Д. Пузанов

Калмыки (ойраты) — этнос, образовавшийся в условиях распада империи монголов в конце монгольского владычества в Китае. В отличие от первоначально более могущественной группы восточных монголов, в безуспешных попытках реставрации растрачивающих свои силы в борьбе с династией Мин, калмыки усиливают свое влияние на востоке Средней Азии, устанавливая контроль над важнейшими коммуникациями. Здесь их главным соперником выступают казахи, борьба с которыми шла с переменным успехом на протяжении XVI — XVIII вв., став одной из главных составляющих политической истории региона. Постоянные степные войны с казахами и монголами осложнялись непрекращающейся междоусобной борьбой за лидерство внутри аморфного калмыцкого союза между 4 главными племенами, причиной чего стала усиливающаяся нехватка пастбищ в местах традиционного кочевания из-за бурного роста населения, что со всей остротой обозначилось в конце XVI в. В этих условиях проигрывающая в борьбе за гегемонию внутри калмыков группа торгоутов во главе с тайшей Хо-Орлеком (Урлюком русских актов), включившая в свой состав более мелкие племенные образования, попыталась найти новый район кочевания в северной части среднеазиатских степей, на значительном удалении как от казахов, так и от других групп ойратов. Здесь калмыки входили в соприкосновение с группами ногаев, кочевавшими от Зауралья до Волги, и представителями русской власти, усиливающей свое военное присутствие в недавно отбитом у Кучумовичей Сибирском царстве. В 1613 г. отряд калмыков разгромил один из ногайских улусов, после чего остальные ногайские кочевья быстро перешли на правый берег р. Волги, оставив Зауралье. В условиях крайне уязвимого положения торгоутов, которым нападения угрожали с востока, запада и юга, им крайне важно было получить благожелательный нейтралитет русской власти в Сибири. В случае военных действий требовалась мобилизация всех боеспособных калмыков, что могло происходить лишь при условии надежного положения кочевий, где находились семьи и имущество. В сентябре 1606 г. Урлюк попросил у русской администрации предоставления ему возможности кочевания в районе рек Ишима и Камышлова и права торговли в Таре, на что в свою очередь получил предложение перейти в русское подданство. В 1607 г. со стороны 50 тайшей и 120 тысяч калмыков была дана присяга русской власти. Последующие события показали, что понимали они эту присягу довольно своеобразно. Обеспечив свой тыл соглашением с русскими, тайши мобилизовали всех воинов, оставив в кочевьях только жен и детей «на царскую милость», и нанесли несколько сильных ударов по главным соперникам монголам и казахам, а затем отказались платить ясак русским властям и организовали несколько набегов на ясачных людей сибирской лесостепи. В ответ русские воеводы предприняли в 1613 г. поход из Тюмени на своих новых подданных.

В 1619 г. калмыкам пришлось вести войну одновременно с монголами, казахами и ногаями, что привело к ряду поражений и серьезным людским потерям. Калмыки в поисках безопасных кочевий отошли к степям по Ишиму и Тоболу. Тайши Далай, Чокур, Урлюк и Байбагиш отправили посольство в Уфу, прося разрешения кочевать вблизи русских городов и обмениваться товарами. Русские разрешили, и это ещё раз позволило калмыкам перегруппировать силы. В 1622 г. их удару подверглись самые слабые из врагов ногаи, второй раз изгнанные за Яик. Однако на востоке положение ойратов резко ухудшилось. Монголы, уничтожив несколько отрядов тайши Талая и Харахуллы, уже к началу 20-х гг. XVII в. заняли кочевья калмыков по Иртышу и солёным озёрам, что вынудило последних отступить еще далее на запад. Именно в это время калмыки впервые появились на юге Зауралья. Группы тюменских служилых татар сообщали о появлении калмыков на озере Щучье, в 4 днях пути от Тюмени, на р. Тоболе, на Среднем Утяке, на Медвежьем озере и в других районах юга Зауралья.

В 1625 г. междоусобные столкновения переросли в военную борьбу между Харакуллой и группой Чокура, Далая, Батура и Урлюка, в результате которых Урлюк и Чокур были вынуждены откочевать в степи Зауралья. В 1628 г. Урлюк с торгоутами прикочевал в степи по Тоболу, Яику и Эмбе. Чокур также бежал от тайши Далая с кочевий между Иртышом и Ишимом на Тобол. Татары Терсяцкой волости жаловались, что калмыки подошли уже на 6 дней к Тюмени, отняли оброчные речки Кадамыш, да Ердамыш, да Лабугу и иные вотчинные речки и озера, где они добывали бобров, белку, лисицу, куницу в «государев ясак». Начали пропадать и сами зверовщики. Русских воевод тревожило сближение калмыков с Кучумовичами, кочующими в степях в районе рек Ишима и Тобола. 11 ноября 1634 г. Кучумовичи с калмыками напали на Тюмень, перебив и взяв в плен много русских и татар. Вскоре калмыки опять начали воевать с монголами, в связи с чем вынуждены были прекратить на время поддержку Кучумовичей и грабёж русских слобод. К середине XVII в. калмыки продолжали зверовать в районе рек Тобола, Ишима и Исети по местам, где «преж сего ясачные люди зверовали и ясак добывали, не боясь ничего бесстрашно», грабя оставшихся зверов-

щиков на юге Зауралья. В 50 — 60 гг. XVII в. калмыки торгоуты, кочующие на Волге, приняли русское подданство и по соглашению с Московским правительством организовали ряд набегов на кочевья крымских татар, находившихся в это время в состоянии войны с Россией. Соответственно улучшились и отношения России с группами калмыков, кочующих к востоку от Урала. По сведениям Юрия Крижанича, прожившего в сибирской ссылке 15 лет (1661 — 1676) и зафиксировавшего современную ему обстановку, «калмыцкие степи» — территория, контролируемая калмыками, простиралась от границ Китая до Астраханской области, по ней калмыки перегоняли свои стада на новые пастбища: «калмыки остаются на одном месте, пока стадам их хватает корму, затем, когда вся трава истреблена они гонят стада в другое место». Летом калмыки кочевали в южной части степи, у границ Китая и Бухары, на зиму перемещаясь к рубежу Сибири «ради изобилия там топлива», в связи с чем им приходилось отказываться от нападений на русские поселения и в ряде случаев принимать русское подданство, так как зимой конница кочевников теряет свою мобильность и их кочевья становятся легко уязвимы для нападения. С 20-х по конец 80-х гг. XVII в. калмыки оставались единственными хозяевами степей Зауралья.

НАРОДЫ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ: ОПЫТ И ПЕРСПЕКТИВЫ МЕЖЭТНИЧЕСКОГО ОБЩЕНИЯ*

Н.А. Тадина

Прошлым летом Республике Алтай исполнилось восемь лет. В числе демократических преобразований Российской Федерации состоит суверенитет этнических по форме государственных образований. Проблема, как люди различного этнического происхождения, а порою разных этнотерриториальных групп одного этноса могут мирно и творчески жить в рамках единого общества, становится одной из самых критических вопросов, с которым сталкивается государство. Современный этап развития российской государственности отличается резким обострением этнополитических процессов. Эти процессы имеются во всех без исключения регионах и проходят на разных уровнях, затрагивая интересы и субъектов Федерации, и социальных групп, и отдельных личностей. При внешнем сходстве этнополитических проблемных ситуаций в России необходима привязка к реальным экономическим, социальным причинам, демографическим условиям и традициям конкретных этносов.

Данная тема исследования посвящена Республике Алтай — субъекту Российской Федерации с территорией 92,6 тыс. кв. км, расположенному в пределах горной системы Алтай. Объект исследования — население республики, которое составляет более 200 тыс. человек (из них 150 тыс. человек проживает в сельской местности) и состоит из трех численно преобладающих этносов — русские, алтайцы, казахи. Титульный этнос — алтайцы — представляет одну третью часть от всего населения, или 69 тыс. человек. Больше половины населения республики — русские, 130 тыс. человек. Казахов около 8 тыс. человек (данные Госкомстата РА).

Оформлению устойчивой территориальной, экономической и культурной общности народов, проживающих на территории Горного Алтая, способствовало провозглашение государственного образования в 1922 г. Ойротской, а в 1948 г. Горно-Алтайской автономной области, в июле 1991 г. преобразованной в Горно-Алтайскую Советскую Социалистическую Республику, а в мае 1992 г. принято современное название — Республика Алтай.

Сегодня в условиях демократизации общества появилась возможность реально осмыслить результаты и последствия совместного проживания алтайцев и русских, алтайцев и казахов. Своеобразие этнических контактов и формирование этнических стереотипов в данной республике объясняются событиями и фактами отечественной истории. Многие десятилетия в нашей бывшей социалистической стране пропагандировалась теория интернационализации культур. Реализация ее отражалась на исторических судьбах народов, т.к. на деле она сопровождалась насильственным внедрением «нового» и отречением от «старого, национального».

Практика показала, что последние поколения были вынуждены жить как бы на двух уровнях культуры: один уровень свой родной, привычный и понятный, который официально считался отсталым, второй — новый, современный, считавшийся прогрессивным. Несмотря на два с половиной столетия соседнего проживания алтайцев и русских, на полутораве-ковое соседство алтайцев и казахов, три народа-этноса Республики Алтай еще довольно резко отличаются друг от друга своеобразием быта и культуры (русские занимаются огородничеством, садоводством; алтайцы — скотоводством, охотой; казахи — высокогорным скотоводством), религиозными и мировоз-

* Данная работа написана на основе этнографических полевых изысканий автора с 1990 по 1999 гг. (Полевые тетради № 1-4. Полевой архив автора). Исследование проведено при поддержке РГНФ (№ 98-01-00083 «Этические ценности и традиционная культура общения алтайцев»).

алтайцы — скотоводством, охотой; казахи — высокогорным скотоводством), религиозными и мировоззренческими представлениями (русские православные; алтайцы шаманисты, пантеисты; казахи мусульмане), психологическими характеристиками.

Республика состоит из десяти административных районов, в одной половине которых преобладает алтайское население, в другой — русское, а в одном из алтайских районов проживают казахи. В каждом народе-этносе республики выделяются, по меньшей мере, два этностереотипа: русские — старообрядцы и поздние переселенцы; казахи- мусульмане и казахи-православные; алтайцы по степени ассимиляции, по приверженности к шаманизму или бурханизму. Каждая выделяемая группа по принципу межэтнического и внутриэтнического стереотипа своеобразно реагирует на этническую ситуацию и общественные проблемы в республике: на результаты выборов представителя от Республики Алтай в Госдуму РФ; включение Республики Алтай в «красный пояс» России; на предложение немедленного отзыва главы республики С.И. Зубакина и др.

Межэтнические контакты это не только политические и экономические, но также социальные, психологические, культурные, духовные отношения. Хотя народы республики получили законодательное подтверждение культурного и языкового суверенитета, однако правовые акты не сняли всей сложности межнациональных отношений, контекст которых во многом определяет историческая память этносов и опыт существования в единой социально-политической системе. Сегодня каждый этнос стремится сохранить свое «этническое лицо». 1999 г. можно назвать «годом курултаев». Своеобразные съезды народов как форма самоуправления были созваны городскими алтайцами, южными алтайцами и казахами. Основным вопросом, стимулировавшим созыв курултаев, являлся вопрос о сохранении этнического самосознания и родного языка, даже диалектов, в современных условиях ассимиляции и урбанизации.

Еще в середине прошлого века миссионером В.И. Вербицким были описаны «северные» и «южные» алтайцы. До сих пор считается, что к северным относятся кумандинцы, челканцы, тубалары, а к «южным» — алтай-кижи, теленгиты, телеуты. Каждая из названных групп имеет определенную территорию, родовую структуру, диалект, тип хозяйствования, отличительную внешность, характерный менталитет. Эти обстоятельства порождают в среде алтайцев этнические, социальные, политические противоречия. Современная этническая ситуация характеризуется стремлением «северных» алтайских групп отделиться от «южных». В сложных социально-экономических условиях у телеутов, кумандинцев и челканцев появилась возможность войти в Единый список малочисленных этносов России. Претендуя на статус отдельного этноса, они рассчитывают получить федеральную помощь: денежные пособия, продукты, медицинские средства. Вслед за северными алтайскими группами, о «северном» статусе вынашивают мысль теленгиты, тубалары.

Этническое отторжение раскручивается вокруг центральной группы — алтай-кижи, и основная его причина заключается во внутриэтнической языковой ситуации. С образованием государственности алтайцев, с 1922 г., основным литературным и разговорным языком стал язык алтай-кижи, населяющих южную часть Алтая. В досоветский период основным письменным языком Алтайской духовной миссии был избран язык телеутов, так же один из южно-алтайских диалектов. Языки «северных» и «южных» алтайцев принадлежат к разным языковым группам: южные диалекты — к киргизско-кыпчакской группе, а северные — к хакасской подгруппе уйгуро-огузской группы тюркских языков. Преподавание диалектно отличающегося литературного языка северным алтайцам в школах с русским языком обучения ведет к утрате родного языка кумандинцами, тубаларами, челканцами. В алтайской среде знание родного языка является главным критерием этнической принадлежности.

Северо-алтайские диалекты находятся под угрозой исчезновения, поэтому они должны стать объектом приоритетного и неотложного внимания государства, научной и общественной деятельности. Происходит депопуляция северных алтайцев: уменьшаются их абсолютная численность, доля в общей численности населения районов низкогорья и удельный вес среди тюркского населения Алтая: например, челканцев насчитывается 2 тыс. человек, телеутов — 3 тыс. человек, а численность кумандинцев известна лишь по переписи 1926 г., когда она составляла 6,3 тыс. человек (по данным всесоюзной переписи 1989 г. алтайцев всего насчитывается 69 тыс. человек). Северные алтайцы сильно пострадали от политики ассимиляции малочисленных этносов, от ликвидации «неперспективных» деревень в 1960-х гг., когда исчезли 60 из 80 тубаларских сел.

Главная причина тяжелого социально-экономического положения северных и южных субэтносов Алтая заключается в прорыве их традиционной системы природопользования. Алтай разнообразен по своему ландшафту, и это определило различие хозяйственных занятий населения. Республика относится к аграрным регионам России. Низкая эффективность материального производства, значительная экономическая отсталость и зависимость от федерального бюджета усугубили положение в республике. Жители высокогорных районов южной части Алтай — Онгудайского, Усть-Коксинского, Усть-Канского, Улаганского и Кош-Агачского р-нов — традиционно занимаются скотоводством. Еще задолго до присоединения Горного Алтая к России здесь расселялись старообрядцы, перенимая от коренного населения методы веде-

ния хозяйства и внедряя свои новшества, связанные с земледелием. Наиболее пригодной для этого явилась плодородная Уймонская долина в Усть-Коксинском районе, где и сосредоточились старообрядцы.

В результате политики насильственной оседлости и распространения земледелия пастбища были превращены в пашни, хотя особого урожая не давали в силу специфики высокогорного климата. Население северных таежных районов — Майминского, Чойского, Турачакского и пограничного Шебалинского, Чемальского р-нов — утратило возможность заниматься охотой, сбором кедрового ореха и другими видами промысла вследствие хищнического уничтожения кедра, что подорвало основы хозяйственной и духовной жизни людей, испокон веков связанных с кедровой тайгой. Другой причиной стала густая населенность низкогорья: сюда переселялись русские крестьяне, образовывая поселения. В результате в речных долинах в северной части Алтая стало преобладать русское население, что и сказалось на этнической ситуации северных алтайцев.

Нерегулярная активная миграция русского населения из стран СНГ в села и поселки, где основное население русские, вызывает проблемы на почве трудоустройства. В современных экономических условиях южные алтайцы стали активно переселятся в поселки нижних районов, а также в единственный город — центр республики — Горно-Алтайск. Причину переселения из высокогорных районов объясняют возможностью заниматься огородничеством и садоводством в климатически мягких районах. Например, в крупном русскоязычном поселке с населением 5 тыс. человек — Чемале — в июле 1999 г. состоялось открытие Алтайского центра в специально построенном для этих целей традиционном алтайском жилище — деревянной юрте. Этот факт свидетельствует о том, что этническая ситуация южных алтайцев в низкогорных районах стала меняться — происходит возврат алтайского населения в предгорья, освобожденные их предками в прошлом веке.

В высокогорном Кош-Агачском районе, граничащем с Монголией, компактно проживают казахи. В последнее десятилетие их этническая ситуация также меняется. Об этом свидетельствуют результаты работы Курултая казахов, на котором обсуждались состояние крестьянских скотоводческих хозяйств, задолженности по зарплате учителям и врачам, безработица и проблемы молодежи, издание учебников казахского языка, развитие и строительство мечетей, а также проблема этносоциального положения казахов в связи с отсутствием представителей от казахов в республиканском правительстве. Был поднят вопрос о возможности считать казахов третьим коренным народом республики наряду с алтайцами и русскими. Курултай ходатайствовал перед Администрацией Президента Российской Федерации о наделении алтайских казахов статусом «малочисленного народа» (такой статус даст возможность получать федеральную помощь на строительство, медицинские услуги и пр.).

Одновременно было решено обратиться за помощью к правительству Казахстана. От кош-агачского Курултая было избрано восемь делегатов на Общий Курултай казахов, который планируется в Астане. Также было избрано три делегата на встречу с президентом Казахстана Н. Назарбаевым во время его визита к монгольским казахам в Баян-Улэгэй Монголии.

У алтайских казахов есть опыт возврата на историческую родину. В конце 1980-х — начале 1990-х гг. в ответ на призыв казахстанского президента объединить всех казахов казахи-переселенцы из Монголии и Горного Алтая возвращались в Северо-Восточный Казахстан. Состоятельные скотоводы, алтайские казахи везли имущество на двух-трех «КАМАЗах». Однако переселенческое движение потерпело неудачу, и многие вернулись в Горный Алтай. Одна из причин этого заключалась в том, что широкомасштабное скотоводство в Казахстане ушло в прошлое — в советский период пастбища пустили под целину. Другая причина — в приобретенных вдали от родины алтайскими казахами этнокультурных отличиях. В Казахстане алтайских казахов называли «алтайцами». Алтайские казахи отличаются от казахстанских характерным говором: под влиянием алтайского языка их произношение стало тверже.

За вековой период проживания в Горном Алтае алтайские казахи сформировались в отдельную этнотерриториальную группу казахского этноса при этнокультурном влиянии алтайцев. Но лидеры алтайских казахов с таким заключением исследовательской этносоциологической группы Института гуманитарных исследований Республики Алтай, работавшей в селах Кош-Агачского района в июле 1996 г., не согласились. Тогда они видели единственный путь существования алтайских казахов в установлении связей с Казахстаном, а поэтому называли себя «казахской диаспорой». Однако теперь решили переориентироваться, назвав себя «этнической группой» для того, чтобы добиться статуса «малочисленного народа», живущего в высокогорных условиях, приравненных к «северным».

По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г., все население кош-агачских казахов составляло 10692 человека. В результате переселения в Казахстан и возврата в Горный Алтай, по неофициальным данным Госкомстата РА, теперь кош-агачских казахов насчитывается около 8 тыс. человек.

Алтайские казахи относятся к среднему жузу и по этническому составу принадлежат к племени «найман», родовым подразделениям — «каратай», «кокжарлы», «каракерей», «уак». После переселения во второй половине XYШ века они разбились на несколько групп: кулундинские (степной Алтай),

Улэгэйский аймак Монголии), чуйские (Южный Алтай, Кош-Агачский р-н Республики Алтай). И сегодня алтайские казахи сохраняют свою родовую принадлежность.

При советской власти, стремившейся нейтрализовать влияние мусульман на Алтае, в Чуйской степи (совр. Кош-Агачский р-н) не было ни одной мечети. Однако это не препятствовало активной деятельности мулл. В 1990-е гг. началась активная исламизация алтайских казахов. В 1993 г. в с. Жана-Аул Кош-Агачского р-на открылась мечеть, которая превратилась в мусульманский центр республики. Ее главой стал имам Амангельды Кобдабаев, в прошлом комсомольский работник, в постсоветское время получивший духовное образование в Меркенской мечети Джамбульской области. Казахи Горного Алтая устанавливают контакты с исламским миром — мусульманами Казахстана, Монголии, Турции, Западной Сибири. Желающие получить духовное образование направляются на восьмимесячные курсы в Уфу (Башкортостан), на двухгодичные курсы в Казахстане и Турцию, в духовное медресе в Новосибирск и Баян-Улэгэн Монголии. При помощи исламских центров планируется строительство мечети в Горно-Алтайске.

Из одиннадцати сел Кош-Агачского р-на половина является смешанной — алтайско-казахской. Русские проживают смешанно с алтайцами и казахами в райцентре Кош-Агач. Обычно в смешанных селах свободно говорят на алтайском и казахском языках, третьим языком выступает русский. И алтайцы, и казахи заключают преимущественно одно-национальные браки.

На социальное и религиозное укрепление казахов в Республике Алтай неодинаково реагируют общественные организации алтайцев. Казахский и алтайский этносы относятся к тюркоязычным, но, несмотря на этногенетическое родство между алтайцами и казахами, на протяжении полуторавекового соседства сложился стереотип взаимного неприятия. При решении важных социальных и политических вопросов региона, таких, как избрание главы республики, представителя от республики в Госдуму РФ и др., где, как считают алтайцы, должен быть избран человек алтайского происхождения, т.к. алтайцы выступают титульным этносом, более нигде не представленным, как правило, казахи Алтая (следует упомянуть и северные алтайские субэтносы) выступают против интересов алтайцев.

ТУРАТИНСКИЕ КАЗАХИ. СУДЬБЫ НАЦИОНАЛЬНЫХ МЕНЬШИНСТВ РОССИИ*

И.В. Октябрьская, Л.П. Осипова, О.В. Нечипоренко

На протяжении столетий история становления и развития Российской государственности являлась историей территориальной экспансии. Колонизация представляла собой растянувшийся во времени эксперимент в решении административных, земельных, национальных проблем вновь присоединенных регионов.

Своеобразие освоения ряда сибирских территорий в XVIII-XIX веках определялось тем, что они принадлежали к категории кабинетских земель. Кабинетские владения на Алтае стали формироваться с 1747 г., когда в ведение царской администрации перешли Колывано-Воскресенские заводы.

К середине XIX в. собственность Кабинета на земли Горного округа фактически установилась, но не имела юридического оформления: получая основной доход от горного промысла, администрация не выдвигала задачу закрепления права на землю. Со второй половины XIX в., когда горное дело стало убыточным, Кабинет предложил программу аренды земли. Еще в 1753-1756 гг. под впечатлением от разгрома сюзеренного Джунгарского ханства в войне с Китаем политическая элита аборигенного сообщества Алтая приняла решение о русском подданстве, но официальное заявление о включении территории Алтая в российские пределы было сделано лишь в 1822 г. В 1865 году был подписан договор России с Китаем о разграничении территорий, определивший границу на юге Сибири. В том же году было разрешено переселение в Алтайский округ. В переселенческий поток оказалось втянутым население и европейских, и азиатских провинций империи. Совпадавшие с демаркацией границы миграции являлись частью

* Данная работа стала результатом реализации междисциплинарного проекта СО РАН «Популяционная оценка национальных меньшинств Алтая. Туратинские казахи — исчезающий этнос» (РФФИ № 98-06-80152, руководитель И.В. Октябрьская). Авторы, являющиеся ответственными исполнителями гранта, выражают благодарность сотрудникам, аспирантам и студентам, принимавшим участие в осуществлении экспедиционных исследований по теме проекта, а также директору средней школы с. Черный Ануй Т.Г. Кускову за всемерную поддержку. Сбор популяционно-демографической статистики проходил при участии М. Казаковцевой (н.с. ИЦГ СО РАН), математическая обработка этих материалов осуществлена Ю. Кашинской (асп. ИЦГ СО РАН), математическая обработка этнодемографических материалов осуществлена А.А. Вольским (н.с. ИФ и Пр. СО РАН), этнолингвистические материалы обработаны Е. Николиной (асп. ИФ СО РАН).

процесса планомерного освоения территорий внутренних колоний.

Результатом землеустроительных и административных преобразований на окраинах Российской империи стало появление казахов на Алтае. На протяжении XIX века на Алтае шло формирование казахской диаспоры, представленной рядом локальных групп. За длительный период существования в иноэтичной среде разрозненые группы переселенцев консолидировались в автономные этнические образования с культурной, языковой, религиозной спецификой и отчетливым самосознанием [8, с. 9].

Согласно административным данным по Горному Ведомству на 1850 г. в Колыванском округе кочевало около 120 юрт киргизов (казахов), причисленных к Акмолинскому и разным внешним округам. "В Барнаульском округе всех юрт примерно имеется до 600, все киргизы (казахи) причислены к внешним округам и принадлежат к Средней Орде, и, судя по такому количеству юрт, можно предполагать, что их кочует около 5 тыс. душ. В Бийском округе кочуют киргизы, причисленные к Баян-Аульскому, Кокбектинскому, Каркаралинскому округам волостей: Баяктинской, Карагайской, Найманской, Сивал Кокреевской, Бурапамайской, Тараклинской, Терестамгалинской и Уваковской, и небольшая часть киргиз (казахов), не причисленных вблизи волостей: Адуульской, Жерембетской и Уваковской, всех примерно до 2 тысяч душ, большая же часть их находится на кочевках у казачьих станиц 7 и 8 Линейных казачьих полков, станицы которых находятся в смежности с заводскими крестьянскими селениями, в недальном расстоянии от Горных рудников и заводов Змеиногорского и Локтевского, частью в Бухтарминских заводской и инородной и Убинской волостях..." [2, с. 1-2].

С середины XIX в. урочища по рр. Черге и Турате, впадающим в Ануй, в Центральном Алтае стали местом формирования группы туратинских казахов. Согласно народной традиции, первыми появились в глубинах Алтая — в долине Черги — беглые казахи. Одни уходили от преследований за кражи, за неуплату калыма; другие спасались от гнева обманутых мужей; третьи искали земли и воли. Переселенцы оседали в станах Алтайской Духовной миссии; ее Черно-Ануйское отделение было основано в 1844-1848 гг. Крещение становилось "индульгенцией". Из фискальных списков исчезали казахские имена — появлялись Угрюмовы, Задонцевы, Усовы, Мокины; выбор не был случаен — подобные фамилии и сегодня распространены в бывших казачьих станицах по Ануе и Чарышу. Переселение казахов в Центральный Алтай (в зону традиционного обитания одного из алтайских субъэтносов — алтай-кижи) шло и от казачьих линий, и со стороны Прииртышья. Переселенцы оседали в станах Алтайской Духовной миссии, основанной в 1830 г.; в 1844-1848 гг. в долине р. Черги возникло ее новое — Черно-Ануйское — отделение. Синтез православия, как общественной необходимости, и мусульманства, как этнически значимой реальности, определил специфику формирующейся группы казахов. "Радение в вере" стало для них фактором социальной адаптации.

С 70-х годов район Черги начинают осваивать русские переселенцы. Поток крестьян в Сибирь и на Алтай в 1880-е годы увеличивался непрерывно. Появились официальные заключения о том, что закон о неприкосновенности земель инородцев способствует сохранению их в "диком состоянии", тогда как следовало бы желать перехода их от кочевой жизни к оседлой и развития у них культуры вместе с распространением христианства. В течение нескольких лет разрабатывается план возвращения переселенцев на Алтае. Взаимодействие трех этносов (алтайского, казахского и русского) становится генеральным направлением в образовании полиэтничного сообщества.

В 1877 г. в Черно-Ануйском отделении насчитывается 1252 души обоего пола, в 1878 г. — 1438, в 1879 г. — 1644, в 1880 г. — 1777 [6, с. 341]. По замечанию миссионеров, "каждый киргиз (казах), по принятии им крещения, прежде всего озабочивается приобретением избы, почему в Черно-Ануйске нет ни одного семейства киргизского (казахского) не имеющего у себя хотя бы плохонькой избы. Такая добрая черта делает их более склонными к жизни оседлой" [4, с. 186-187].

Крещений в 1881 г. по Черно-Ануйскому отделению было совершено: 129 — младенцев, 37 — взрослых; присоединено из раскола — 2 человека; браков повенчано — 30 инородческих, 12 — русских; отпето умерших — 8 инородцев, 46 русских [7, с. 371]. По Алтайской духовной миссии в целом за 1881 г. было обращено из язычества и магометанства 739 душ обоего пола, возвращено из раскола 20 человек, и в общей сложности введено в православие 1505 душ [11, с. 210].

В 1881 численность жителей селений Черно-Ануйского стана составляла 1937 человек, из них — 1389 инородцев (казахов и алтайцев), остальные русские. Основной заботой миссии, как и прежде, являлось "убеждение новокрещеных в вере и христианской жизни, искоренение или, по крайней мере, ослабление обычаев и привычек характера магометанского и языческого, которых немало еще придерживаются из киргиз (казахов), а также тех богопротивных обычаев чисто-русских, которые весьма скоро и легко прививаются к новокрещеным..." [6, с. 341, 338].

Нивелируя этнокультурные различия, церковь выступала посредником в межэтническом общении, обеспечивала стабилизацию этно-социальной ситуации и объективно решала задачи имперской политики в колониальных районах. Миссионеры не жалели усилий, доказывая высокий смысл православной веры и практическую целесообразность следо-

вания сй. Проблема прозелитизма стала особенно актуальной в конце XIX века в связи с административно-территориальными преобразованиями.

Являясь фактическим собственником земли, Кабинет в пореформенное время делал основную ставку на получение доходов от земельной ренты и организации арендного хозяйства. Однако с начала активного переселения на Алтай прибывало, зачастую, неплатежеспособное население; кроме того, возможности степного и предгорного Алтая по приему новоселов вскоре были исчерпаны.

Еще в 50 — 60 гг. XIX века государственные структуры пытались пресекать факты стихийных миграций. В конце столетия от поощрения переселений Кабинет перешел к их ограничению. Репрессивными мерами ознаменовались 80- 90 гг.; сибирские архивы сохранили обширную подборку фискальных исков о выдворении за пределы Алтая свободных переселенцев, в том числе казахов, *приписанных к степным волостям* (Семипалатинской области). Одновременно в этот период государство предпринимало усилия по подготовке земельной реформы и созданию колонизационного земельного фонда. Землеустройство на Алтае стало проводиться с 1893 г; его окончательно узаконило "Положение о поземельном устройстве крестьян и инородцев, водворившихся в Алтайском округе на землях Кабинета Е.И.В." 1899 г; широкие работы начались в 1901 году. Для многих новопоселенцев, в том числе для казахов Черно-Ануйского стана, возникла угроза выселения.

Когда встал вопрос о землеустройстве, мусульмане выказали готовность пополнить ряды новокрещеных, если это позволит сохранить земельные наделы. В 1906 г. сельским сходом Черно-Ануйского миссионерского селения (инородцами, причисленными и непричисленными к 4-ой алтайской дючине) был вынесен приговор о причислении их в оседлость с образованием инородной управы имени Великого князя Алексея с отводом земель отдельно от русских крестьян. Документ, составленный от имени 240 душ мужского населения в присутствии сельского старосты Ивана Истомина и кандидата Василия Холуева, подтвердили своими фамилиями около 150 человек: Угрюмовы, Истомины, Емельяновы, Соколовы, Романовские, Волковы, Смирновы, Кусковы, Акатьевы, Евтифеевы, Задонцевы, Холуевы и т.д. — те, кто когда-то покинул казахскую степь и, завоевывая право на новую родину, принял православие [2, с. 1-2].

Раздел крестьянского и инородческого отводов привел к образованию нового поселения — Турата. Позже эта крохотная деревня, расположенная немногим более в 10 км от Черного Ануя, стала *островком казахского языка и культуры.*

Выполняя христианские требы и выказывая лояльность по отношению к государству, крещеные казахи пытались сберечь традиции предков. Их потомки и по сей день живут в селах Турата и Черный Ануй Усть-Канского р-на Республики Алтай. "Радение в вере" для казахов являлось фактором социальной конкуренции. Однако, выполняя христианские требы, туратинские казахи сохраняли традиции предков.

В своеобразной этноэкологической зоне Центрального Алтая эта группа занимала собственную хозяйственно-культурную нишу. В конце XIX — начале XX века Черный Ануй славился как один из кумысных курортов Алтая. "В селении теперь 130 дворов, — указывалось в историко-статистическом сборнике по Алтаю за 1890 г., из них 20 русских; есть церковь и школа. Жители новокрещеные киргизы мало занимаются хлебопашеством, главное занятие их скотоводство; русские же хлебопашцы..." [1, с. 233-234]. Отгонное скотоводство (коневодство), которое практиковали туратинские казахи на рубеже веков, являлось основой самосохранения этноса. Трагическими для судьбы группы *стали годы гражданской войны и коллективизации*, подорвавшие традиционную экономику. Последовавшие затем репрессии 30-х годов и мобилизация времен Великой отечественной войны трансформировали демографические структуры. Было арестовано около 70 мужчин, на фронт ушли более 100 человек; лишь немногие вернулись. Неизбежная метисация окончательно разрушила этническую эндогамность группы.

По данным последней переписи 1989 г. численность казахов Горного Алтая составляла 10692 человека, из них 86,5% проживали на территории Кош-Агачского и Улаганского районов; 8,5%- в Усть-Канском, Онгудайском, Шебалинском районах. Из 1299 человек Черно-Ануйского с/с (Турата — 252, Каракол — 133, Черный Ануй — 884 человека); русское население составляет — 36%, алтайцы — 18%, казахи — 27% и т.д. [8, с. 233-234; 3].

В популяции туратинских казахов выявлено более 20 родовых групп, которые по аналогии с алтайскими структурами называются сеоками, это — бура, терткара, джарымбет, саржомарт, тырыс-тамба, керей, керей-ажы, архын, матай-телес, даулет, керей-сейбан, керей-куттубай, джанбек, матай-кудас, уак, тёртол, конек, самай, керей-так, саргалдак, сары-дюмур, туранбай, шершент и др. Большую часть подразделений относят к племенным объединениям найман (около 70%) и керей (20%) среднего жуза; отдельные, по всей видимости, происходят из младшего жуза; некоторые, вероятно, имеют местное вторичное происхождение и являются результатом самоорганизации группы. Установлено, что группа формировалось путем случайной выборки, в ходе дисперсного переселения; это в значительной степени сгладило принцип родовой солидарности и превратило родовое имя в малозначимый символ самоидентификации.

В абсолютном выражении численность казахов определяется приблизительно в 400 человек. Установлено, что доля «чистых» казахов составляет


Родовая структура туратинских казахов
%
18
16
14
12
10
8
6
4
2
0
бура
тертхара
джарымбет
саржомарт
тырыс-тамба
керей
керей-ажы
архын
матай-телес
двулет
керей-сейбан
керей-куттубай
джанбек
матай-кудас
уак
тёртол
конек
самай
керей-так
саргалдак
сары-дюмур
туранбай
шершент


Туратинские казахи
ж
м
81-85
71-75
61-65
51-55
41-45
31-35
21-25
11-15
0-5
-20
-15
-10
-5
0
5
10
15
20

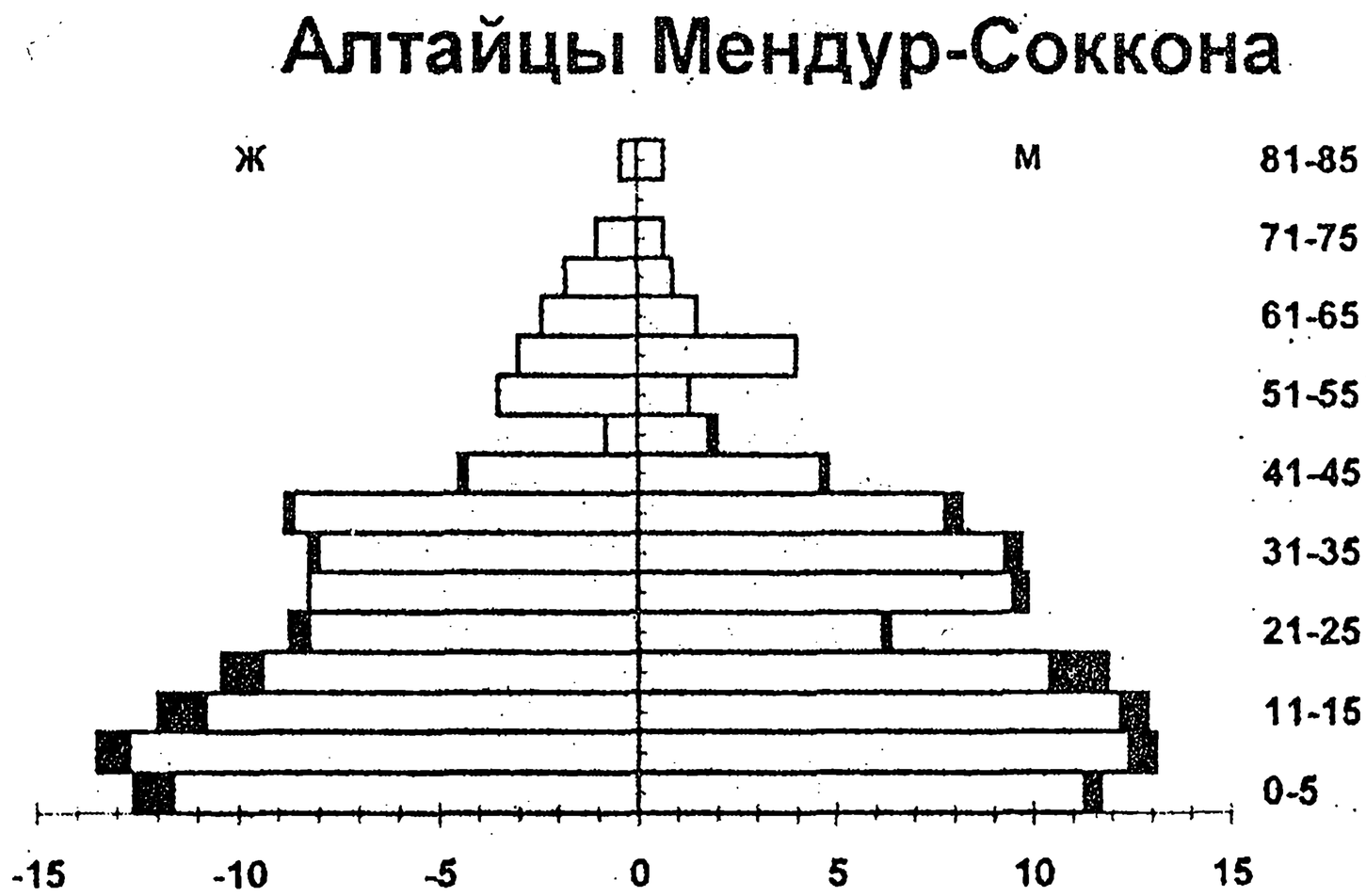

Алтайцы Мендур-Соккона
ж
м
81-85
71-75
61-65
51-55
41-45
31-35
21-25
11-15
0-5
-15
-10
-5
0
5
10
15



Фото 1. Жители Черного Ануя - казахи, алтайцы, русские

60%, доля метисов с алтайцами — 17%, доля метисов с русскими, украинцами, немцами — 23%. Подавляющее большинство метисов приходится на категорию до 40 лет (89%); это показывает, что процесс метисации начал активно развиваться два поколения назад, т.е. в послевоенные годы. Однако следует отметить, что метисы встречаются во всех возрастных категориях, при этом одновременно представлены метисы с алтайцами и с русскими. Следовательно, процессы метисации в популяции туратинских казахов имеют изначальный характер, но в последнее время имеют тенденцию к резкому увеличению.

В результате социально— и этно-демографической диагностики в сочетании с методами популяционной демографии в 1997—1999 гг. были определены основные демографические характеристики туратинских казахов в сравнении с ситуацией в регионе в целом и по отдельным этническим группам. В целом, для всего обследуемого населения Усть-Канского района характерен очень низкий коэффициент рождаемости, а при существующем уровне смертности коэффициент естественного прироста населения характеризуется как очень низкий или отрицательный. Естественный прирост населения Республики Алтай в 1997 году составил, по официальным данным, 139 человек, в Усть-Канском — 78 человек. Из обзоров Госкомстата Республики Алтай следует, что, начиная с 1990 года, естественный прирост населения в районе, как и в Республике в целом, неуклонно снижался.

Низкий естественный прирост населения и высокие показатели старения, позволяют говорить о кризисной демографической ситуации в обследованном районе, об этом свидетельствует и половозрастная пирамида.

В пирамиду половозрастного распределения популяции туратинских казахов входят собственно казахи, а также потомки от смешанных браков с алтайцами и с русскими — всего 485 человек. Половой индекс популяции в целом равен 1,04. Это свидетельствует о приблизительно равном количестве мужчин и женщин в популяции в целом. Средний возраст популяции — 28,5 лет (мужчины — 27,4 года, женщины — 29,5 лет). Репродуктивный объем популяции (женщины в возрасте от 21 до 45 лет и мужчины в возрасте от 26 до 55 лет) составляет 38%, дорепродуктивный — 46% и пострепродуктивный — 16%. Возрастные пирамиды по селам Усть-Канского района показывают, что во всех выбранных населенных пунктах уровни рождаемости и смертности испытывали какие-либо возмущающие воздействия. Провалы в половозрастной пирамиде можно определить как: 1) сокращение численности населения во время войны 1939—1945 гг., 2) дефицит рождений в 1942—1948 гг., 3) снижение рождений в 1964—1973 гг., которое обусловлено не только низким уровнем рождаемости, но и малочисленностью родителей, происходящих из поколения 1942—1948 гг. Кризисные изменения социально-экономического развития страны в последнее десятилетие отразились на структуре половозрастной пирамиды в плане снижения рождаемости. Однако для ряда алтайских сел Усть-Канского района (с. Мендур-Соккон) по-прежнему характерны половозрастные пирамиды устойчивого типа. В сравнении с ними группа туратинских казахов имеет неблагоприятные показатели: наблюдается значительное сужение основания пирамиды в последние 10 лет, что свидетельствует о кризисе воспроизводства. Установлено, что для туратинских казахов среднее количество детей на брак составляет 2,4. Среднее количество детей на женщину — 2,8. Разница этих цифр объясняется тем, что в популяции зарегистрировано существенное количество повторных браков. Всего проанализировано 162 брака. В популяции зарегистрировано 3 родственных брака. По национальному составу на браки между казахами приходится около 40%. Существенную долю (приблизительно 40%) составляют браки, где оба супруга — метисы, при этом доля смешанных браков лиц с алтайской примесью меньше, чем доля браков с «европеоидной» примесью.

По территориальной принадлежности проанализировано 127 браков, из них около 60% — это браки, в которых оба супруга родились в Туроте. Таким образом, индекс территориальной эндогамности популяции оказался довольно высоким — 0,6. По данным официальной статистики в Усть-Канский район за период 1995—1997 гг. прибыло на постоянное место жительства 737 человек, а выехало за тот же период 1555 человек. Таким образом, в Усть-Канском районе наблюдался отрицательный прирост.

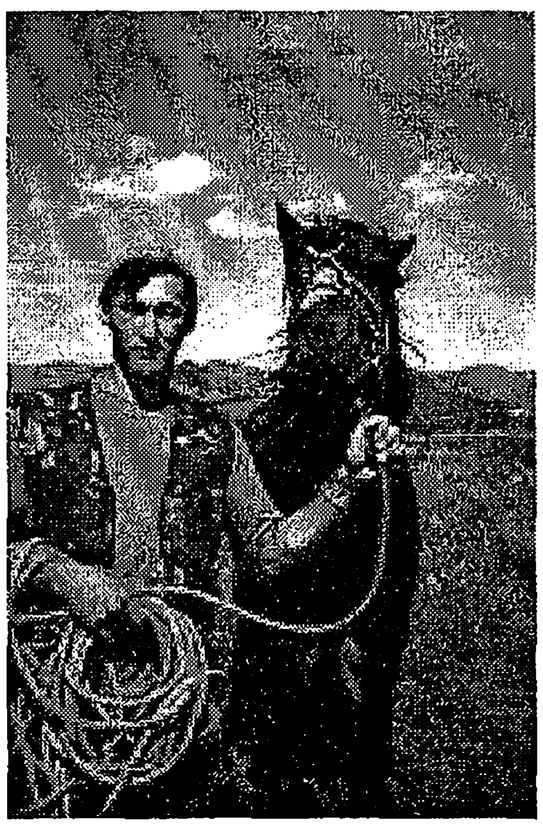


Фото 2. Туратинские казахи - кочевники наших дней

В целом, по результатам проведенных исследований, можно говорить

о кризисной ситуации в обследованном районе; имея локальные особенности, деформация этнодемографических структур отражает также тенденции общероссийской социально-демографической ситуации.

Сфера этноспецифического в нынешнем существовании группы туратинских казахов печально сужается до границ погребально-поминальной обрядности. Бытовая культура в значительной степени снивелирована. Бремя непосильных налогов и нищета военного и послевоенного времени уничтожили необходимый для тиражирования запас культурных ценностей. Традиционная одежда, украшения, войлочные ковры, сохранявшиеся туратинскими казахами, были распроданы. Невозможность на протяжении нескольких десятилетий заниматься трудоемкими промыслами, создавая предметы культуры, играющие роль этнически значимых маркеров, привела к фактической утрате многих производственных навыков. Вера туратинских казахов, во многом синкретичная, но все же ориентированная на ислам, становится надеждой на будущее. Синтезировав элементы русской православной культуры с установками и обрядами ислама, основное ядро туратинских казахов продолжает сохранять язык, этноним и самосознание. Однако на сегодняшний день приходится констатировать катастрофическое сокращение сферы функционирования казахского языка (туратинского диалекта). Свободное владение родным языком сохраняют только люди среднего и старшего возраста; казахи моложе 30 лет имеют лишь элементарные разговорные навыки; среди школьников немало тех, кто не владеет родным языком. В 1999 год в дирекцию средней школы села Черный Ануй поступила серия заявлений с официальным отказом от изучения родного языка детьми из казахских и алтайских семей.



Фото 3. Вечерняя молитва

Современное состояние туратинских казахов характеризует критическое сужение воспроизводства и активная метисация в сочетании с культурной и языковой ассимиляцией. Судьба этой группы, разделившей судьбу своей страны, трагична; сегодня требуются экстренные меры, которые бы воспрепятствовали ее переходу из безвестности в небытие.

1. Алтай. Историко-статистический сборник. Томск, 1890.
2. ГАТО. Ф.144. ОП.1. Д.377.
3. Данные Черно-Ануйского сельского совета.
4. Записки Алтайского миссионера за 1880 г. // ТЕВ. 1882, №7.
5. Записки Алтайского миссионера за 1880 г. // ТЕВ. 1882, №10.
6. Записки Алтайского миссионера за 1881 г. // ТЕВ. 1882, №12.
7. Записки Алтайского миссионера за 1881 г. // ТЕВ. 1882, №13.
8. Макошев А.П., Минаев А.И. Население Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1994.
9. Октябрьская И.В. Казахи Алтая. История и современность // ЭО, 1997, №6.
10. Октябрьская И.В. Туратинские казахи — исчезающий этнос? // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, 1998. Т.IV.
11. Отчет об АДМ за 1881 г. // ТЕВ. 1882, №8.

«НАРОДНАЯ ЭТНОГРАФИЯ»: ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ И ЭТНОСОЦИАЛЬНЫХ ГРУППАХ В СОВРЕМЕННОЙ ДЕРЕВЕНСКОЙ СРЕДЕ

Т.К. Щеглова

Одной из исходных позиций в современных полевых этнографических исследованиях является определение этнокультурной (этнографической) принадлежности населения изучаемого населенного пункта. В алтайской деревне рубежа XX - XXI вв. после ее многочисленных переустройств и реформирования приходится работать с представителями разных этнографических групп. Практический опыт показывает, что сохранилось мало родовых гнезд с проживанием представителей однородной этнографической группы. В современной сельской среде до сих пор сохранились в лексике и активно используются в общении ряд этнонимов, самоназваний или этнографических прозвищ. Но если раньше они имели значение самоопределения, использовались для противопоставления одной группы села другой, то в современной деревне они чаще используются для того, чтобы подчеркнуть какую-либо черту поведения или характера человека или группы людей. Можно предположить, что в более ранний период эти черты являлись доминирующими, определяющими особенность данной группы, и поэтому они лучше сохранились в народной памяти.

Определение этнографического состава конкретного населенного пункта является сложным делом. Традиционным являются архивные источники. Но с изменением поселенческой структуры (по нашим подсчетам на протяжении 1926- 1990-х гг. из четырех сел исчезло три: если по переписи 1926 г. в Алтайском крае было около 5800 сельских поселений, в начале 90-х г. - 1612) [1] изменился и состав сельского населения как в целом, так и в конкретной деревне. Историко-культурная среда современных поселений сложная и пестрая. Часто встречаются одна-две семьи носителей той или иной культуры. Но до сих пор мы не имеем полного представления об этнографическом составе населения края, не создан историко-этнографический атлас Алтайского края. Перспективным является изучение представлений об этнографических группах и народных названий. В этом отношении заметна определенная мифологизация этнографических образов. Тенденция этого процесса - постепенное забывание отличий в материальной сфере культуры. Например, в рассказах о староверах-поляках до сих пор старожилами обязательно подчеркивается яркость костюма, необычные головные уборы и т.д. В бытующих современных этнографических названиях или прозвищах, используемых людьми разных поколений, господствуют субъективные признаки - манера поведения, черты характера, приверженность каким-то привычкам, обрядам, поступкам. Одна из причин мифологизации видится в истощении первичного исходного пласта носителей этнокультурной информации. Большое количество собранных материалов – это пересказ современных поколений родителей или дедов, т.е. является вторичным или опосредованным.

В современной разговорной и бытовой практике используются такие принятые в региональной этнографии понятия, как «старожилы» и «переселенцы». Однако, в отличие от этнографических категорий, население вкладывает в эти понятия так же и социальный смысл. Представляется интересным разобраться в современных народных представлениях об этнографических и социальных группах населения Алтайского края. Между ними заметна разница. В культурном отношении сельским населением чаще используются конкретные названия этнокультурных групп: «хохлы», «чалдоны», «кержаки», «вятские», «рязань»; «курские», «воронежские», «гомель», «казаки», и т.д. В социальном плане обычно называют «старожилами» и «переселенцами» или «новоселами». Как показывают устные источники, в возникновении этнографических признаков грань различий проходила не по национальному признаку, т.е. не между русскими и украинцами, или русскими и мордвой. Хотя такие понятия, как «русские» и «нерусские» встречаются почти в каждом интервью. Нерусскими чаще называли какую-либо группу людей по непохожести обрядов, бытового и сакрального поведения. Часто национальные отличия сливались в представлении крестьян с различиями в вере. Обычно на вопрос, чем отличается та или иная группа, выделенная самим интервьюером, они отвечают стандартной фразой: «оне другой веры». Подобное определение могло одинаково относится и к народам Поволжья (мордва), и к русским старообрядцам или, наоборот, ревнителям официального православия. В последнем случае обычно противопоставляются группы внутри этнографической категории старожилов, например, «поляки» и «поморы». Миграции «поляков» рассредоточили их с юго-западных волостей (совр. Третьяковский район) на юго-восток. Их следы во время полевых экспедиций удалось обнаружить в Солонешенском и Алтайском районах - зоне проживания старообрядцев-поморцев (с. Солоновка Смоленского района, с. Куяча Алтайского района). В селе Алтайском старожилы рассказывали, какая большая разница была между пришлыми старообрядцами-поляками и жившими до них старообрядцами-поморцами. «Жили здесь какие-то поляки. Замуж брали их девок. Они носили яркие костюмы. А на голове рясные головные уборы, украшенные перьями селезня». [2] При этом называются главные види-

мые отличия старообрядцев-поляков, как переселенцев с более южной территории - зоны контактов с русским, украинским, польским этносами, - более яркие краски, большая нарядность одежды, т.е. те черты, которые отличали южнорусские от северорусских вариантов одежды. А в селе Куяган этого же Алтайского района и соседнем селе Куяча, с действующей и поныне поморской общиной, до сих пор ходят легенды об одной женщине - полячке, которая одевалась не так, как они.

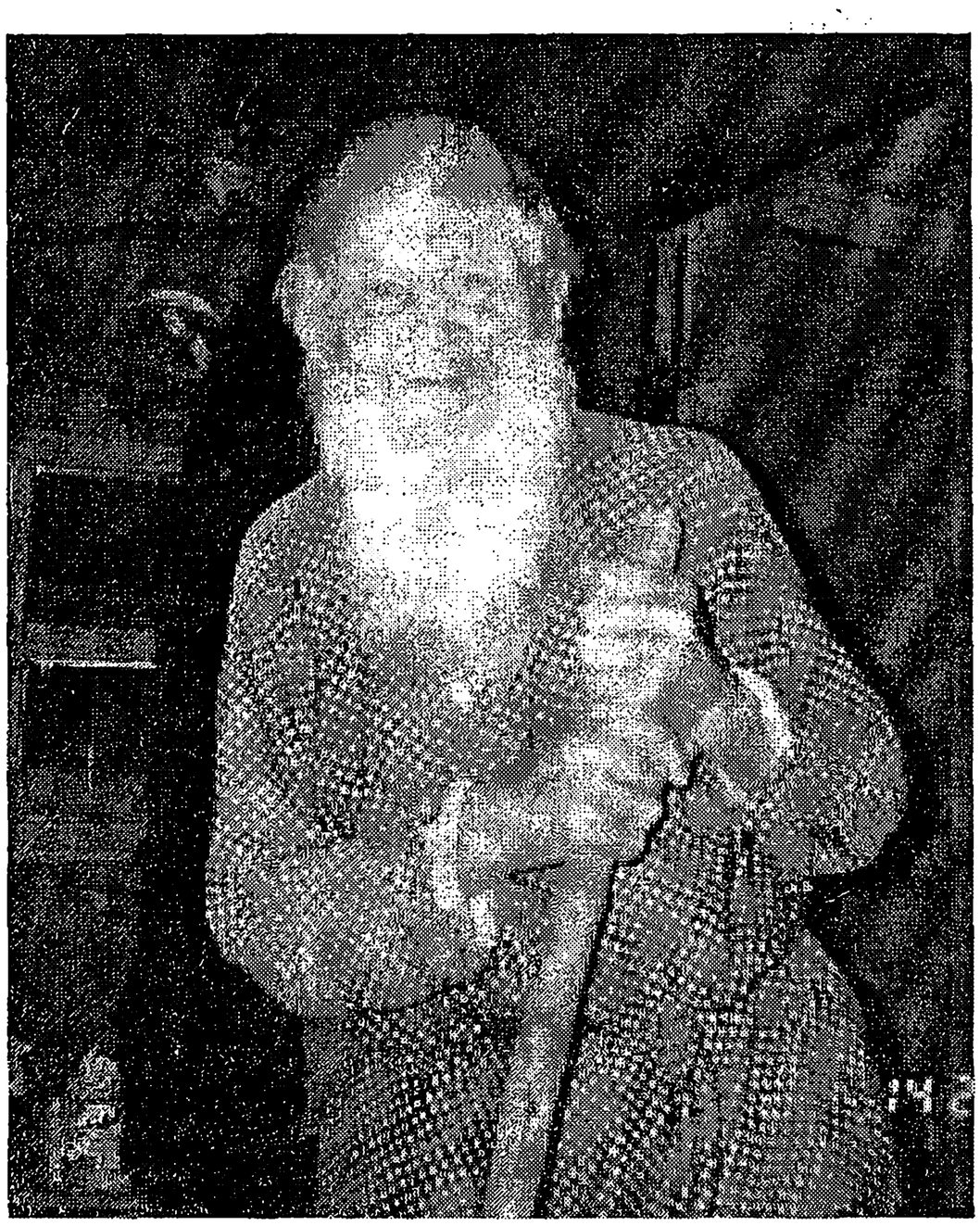


Фото 1. Старообрядец поморского согласия Я.Ф. Серебренников, 1905 г.р. Алтайский район.

Полевые исследования показали, что в устной истории больше всего сохранилось этнографических прозвищ и преданий о культурно-обособленных группах старообрядцев. В селе Лушниково Тальменского района они были известны под названием «белоногие», как объяснили старожилы, по обряду омовения ног при переходе из одного согласия в другое. По сведениям жителей с. Куяган Алтайского района, первое название с. Баранча было «Немоляхи» или «Немоляки» - одно из этнокультурных названий старообрядцев, о которых до наших дней дошла следующая легенда: «Они из Камня пришли (народное название Уральских или Алтайских гор). На наш базар ездили со своими тусскими. У русских воды не попьют, ни у кого не попросят. (Традиционное противопоставление разных групп русского населения). За стол не сядут. У них бог был другой. Русских они морговали (т.е. брезговали). (Здесь проявляется осуждение традиции старообрядцев «блюсти чашку» как со стороны других этнографических групп старожилов, так и со стороны переселенцев). Мы хохотали над ними. Они

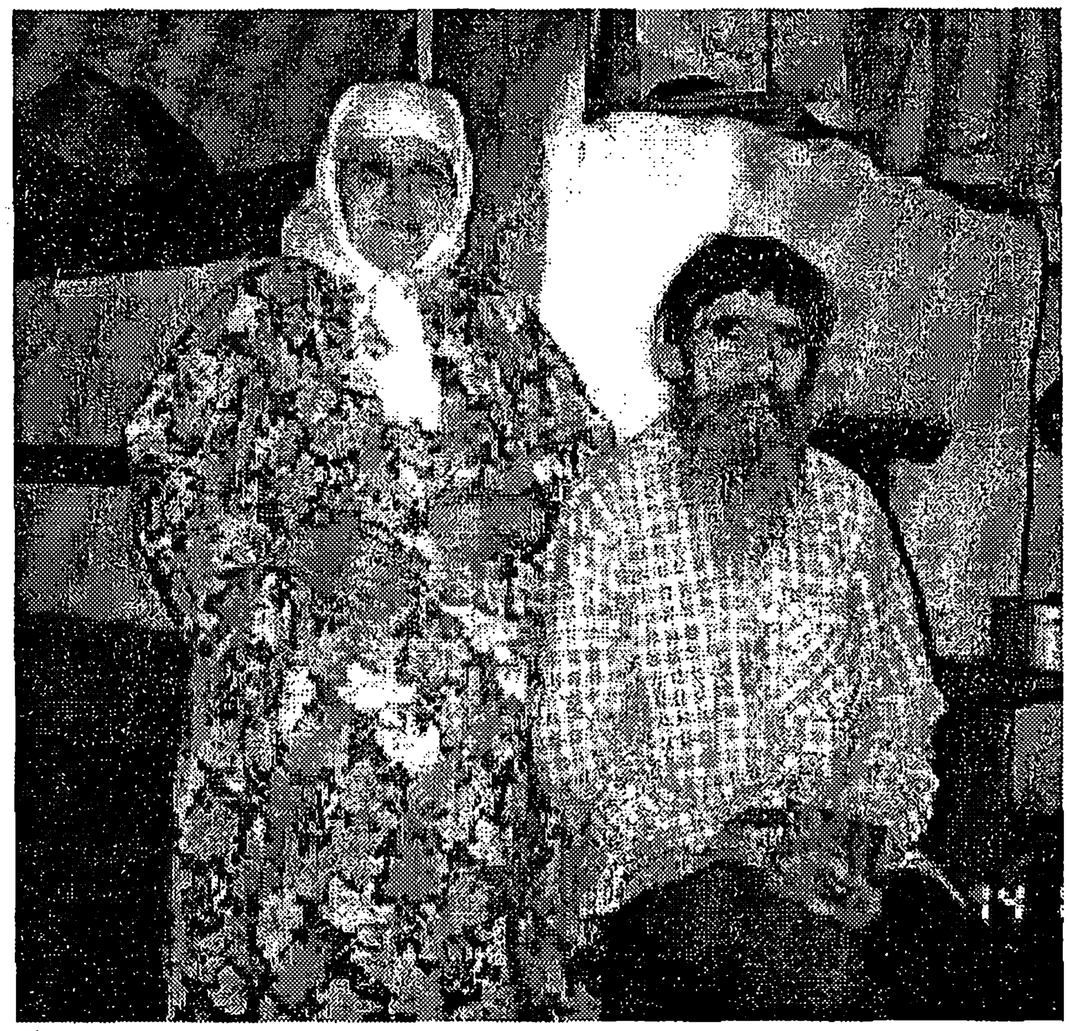


Фото 2. Поморцы-бесполовцы. Р. Худяков, 1895 г.р. Бывший наставник общины. Алтайский район.

обросшие были, страшные (как известно, у старообрядцев было запрещено мужчинам бриться и оголять лицо, а переселенцы этого не понимали)».

В XX в. еще сильнее усилилась этнографическая пестрота сельского населения одной деревни, иногда в селе селилась одна-две семьи, чье поведение или быт отличались от основных поселенцев. В селе Чеканиха Усть-Пристанского района живет Иван Ермильевич Шелегин. Его одинокость среди других жителей обусловлена традиционным образом жизни, духовно-религиозной старообрядческой философией. Приверженность завещаниям предков делает его представителем той жизни, которая для многих односельчан ушла в прошлое. У него в доме до сих пор нет электричества, он не покупает продуктов из магазина. А чтобы выжить - он создал свое производство: ветряная мельница с производительностью до двух - трех литров черемуховой муки в сутки, свой токарный станок приводимый в движение ногой и т.д. Его мироощущение и мировосприятие в своей основе обусловлено заветами предков. Сам себя он называет ревнителем древнего православия и хорошо помнит, что он из поморцев. К нему подходят слова, им же сказанные: «Человек-христианин живет на белом свете как солнечный луч. Он должен так вести себя. И от него освещаться должны все».

Таким образом, глубинные пласты памяти показывают, что до массовых переселений (80-е годы XIX в.) существовала культурная дифференциация в среде старожилов. В значительной степени она отражала конфессиональную пестроту основной группы старожилов - староверов. Их самоизоляция и обособленность приводили к формированию культурно-бытовых отличий и возникновению самоназваний или прозвищ. Переселения же углубили культурную и социальную дифференциацию,



Фото 3. Иван Ермильевич Шелегин - старообрядец поморского согласия. с. Чеканиха.

усложнили этнографический состав и ввели социальную иерархию. Население как бы разделилось на две большие группы - старожилов и переселенцев. В первую попали все разновидности старообрядцев, даже если они осели во второй четверти XIX в., как, например, «австрийцы», которые появились на Алтае в конце 40-х гг. А вторую группу, занимающую в социальном и правовом отношении вторую ступень, составили «россейские», и в нее входили все прибывающие на Алтай с конца XIX века, независимо от национальной принадлежности - мордва, белоруссы, украинцы, русские.

В каждой группе старожилов и переселенцев существовали свои подгруппы. В деревне они становились доминирующими, формировалась самостоятельная жилая среда, т.е. как бы возникали две части, два поселения, в одном селе, их называли «края»: Кержацкий край и Хохлы (с. Сорокино), Хохлы и Сибирь (с. Шипуниха, Третьяковский район), Мордва и Сибирь (с. Ново-Красилово Заринский район), Кержацкая улица и Курский край (с. Усть-Калманка), Сибирский край и Рязань (с. - Тальменка) и т.д. Особенно большие различия у старожилов (разные подгруппы староверов) были с такой подгруппой переселенцев с Украины, как хохлы (совпадает с этническим названием «украинцы»). Вот как описывала разницу с хохлами жительница бывшего села Сорокино (ныне северный микрорайон г. Заринска) Опекун: «сибиряки носили штаны в полоску без карманов, а хохлы - брюки с большими карманами, в которых носили табак, поэтому мы их называли «табашниками». Действительно, в среде сибиряков, особенно среди старообрядцев, запрещено было курить, а украинцы курили много.

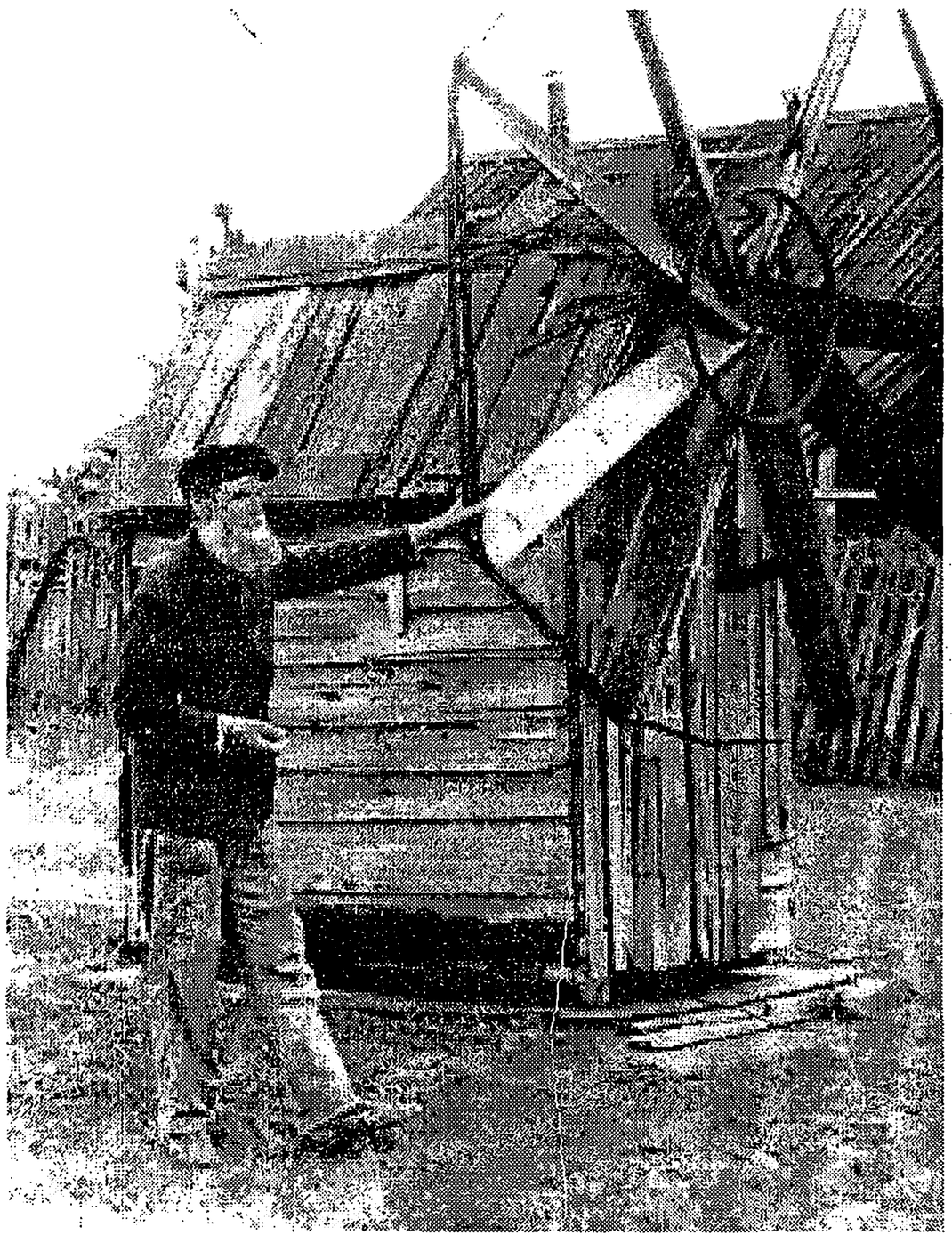
У переселенцев также сложились свои стереотипы восприятия старожильческого населения. Отличительной чертой старожилов-старообрядцев, называемых в переселенческой среде обычно «кержаками», являлась такая поведенческая черта как отказ в просьбах о воде («не дадут воды напиться») и о других проявлениях «брезгливости» кержаков к переселенцам, независимо от их национальной принадлежности. В современном общении это стало синонимом жадности, бытового эгоизма, неуступчивости, игнорирования интереса других людей, упрямства и брезгливости. Примеры насмешливого отношения к проявлению «кержацкого» поведения или «кержацких» черт характера встречаются в восточной и центральной части Алтайского края повсеместно: шофер рейсового автобуса «Солонешное-Бийск» получил полушутливое, полураздражительное прозвище «кержак» от пассажиров за то, что после долгих уговоров дал из домашнего термоса родниковой воды группе школьников, затем остатки вылил, шофера из Сорокинского районного гаража его коллеги с досадой обозвали кержаком за то, что он не захотел



Фото 4. Усадьба И.Е. Шелегина. На переднем плане ветряная мельница, построенная хозяином.

перегнать свою машину в сторону и освободить удобное для проезда место другим и т.д. Обычно на вопрос о причинах такого названия они отвечают общими фразами: «кержак, он и есть кержак», или «он из кержаков, они все такие», иногда уточняют, откуда они родом, и обязательно добавляют, что это кержацкий край.

В недалеком прошлом эта разница была более глубокой. Усугубляли эту разницу конфессиональные, национальные, социальные особенности новопоселенцев. Переселенцы, особенно иноэтнические, по словам жителей Заринского (бывш. Сорокинского) района, на территории которого так же, как и соседнего Залесовского, расселились мордва-эрзя и мордва-мокша, для кержаков были чужими. В с. Ново-Красилово Заринского района приезжая мордва поселилась обособлено в одном краю деревни. Другой край «издавна» заселяли старожилы, в



домах которых на входных дверях новоселы увидали конопляные веревки, привязанные к дверным ручкам. Но контакты между ними были неизбежны, т.к. переселившаяся мордва батрачила у старожилов. Поэтому им приходилось заходить в дома кержаков. Переселенцы-мордва по привычке открывали дверь за ручку, а кержаки, чтобы не осквернится, открывали дверь за веревку.

При этом одинаково насмешничать могли как над переселенцами, так и над старожилами. Во многих селах сохранились следы еще одной группы старожилов, про которых говорят, что «они из вятских». Обычно так называют переселенцев из Вятской губернии - промежуточной территории между Севером России и Сибирью, являвшуюся своего рода резервуаром накопления населения, которое уже в результате вторичных миграций переселялось в Сибирь и на Алтай. О них сложилось много поговорок: «Мы вятские - люди хватские. Семеро одного не боятся» (К.Г. Ляпунова, с. Тальменка) или «На бане росла трава, вместо того, чтобы вырвать ее, они корову на баню тащили» (память старожилов сохранила представление об архаичных, но старинных типах бань, врытых одной стороной в речной склон, с односкатной насыпной или дерновой крышей). В Залесовском районе (с. Большой Калтай), подчеркивая некоторые этнокультурные черты характера «вятских», рассказывают следующую историю: «Поехали вятские на базар в Маслянино (когда-то это село было волостным центром Барнаульского уезда, ныне Новосибирская обл.). Решили по дороге заночевать в лесу. Русские мужики (в рассказе противопоставлены русские и вятские) взяли и развернули за оглобли телегу в другую сторону. Утром вятские проснулись и дальше поехали. Подъезжают к деревне. И один из вятских говорит: «Что-то деревня больно на нашу похожа» А другой: «А вон баба идет, как моя Дунька».

Часто в селах с разными старожильческими и переселенческими группами на основе этнографической разницы строились игровые или праздничные ситуации. Менее контактными и восприимчивыми к новому были этнографические группы ста-

выми к новому были этнографические группы старообрядцев, для которых многие привезенные переселенцами развлечения представлялись греховными. Больше всего различий было в духовной сфере между старообрядцами (без различий по национальному признаку) и православными-никонианами. И то, что разрешалось последним, могло быть строго запрещено в среде старообрядцев. Как, например, в рассказе кержака Игнатия Алексеевича Медведева (с. Усть-Калманка): «У меня брат двоюродный был. В семнадцатом году, когда Ленин власть-то завоевывал себе, его взяли в армию. Ему было 17 лет. Ну, он попал к румынам в плен, еще в какую-то страну попал... Вот так и скитался... С плена пришел в 22 году... насобачился всей этой процедуры, где это он был-то. Да вот тебе, один раз, в субботу, эти все кержаки собираются в собор, в моленную, на вечерню молится. Один кержак идет, туды в собор-то, а этот мой брат с российскими ребятами: один из них идет в гармонь играет, второй - песни поет, а третий подсвистывает, да еще вперед забежит, да пляшет. И вот этот-то кержак идет и смотрит на эту-то процедуру. Ну и што?! Молиться начали собираться, а этот кержак говорит: «Обождите молиться, надо разобраться: тут у нас некрести есть». Ну, тут все зашумели: «В щем дело?». «Дак вот я щас шел, Герасима Давыдоча сын-то пришел с плена-то, идет песни пост под гармонь. Надо с отцом разобраться, решить — то ли ему дозволять молится, то ли нет». Ну остановились, начинают разбираться. Решили - отца исключить из собора, чтобы он не ходил молиться, пока не исправит своего сына».

Однако в 30-е гг. наступило время интенсивного перемешивания разных этнографических групп. Хотя раньше стремились ограничить смешанные браки. Так, у старообрядцев существовали столетние традиции обмена молодыми в рамках нескольких селений. Например, «кержаки» Усть-Калманки искали сыну или дочери вторую половину в с. Воробьево Шипуновского района или с. Краснояркa Усть-Пристанского района. В 30-е годы под одной крышей оказывались представители разных этнокультурных групп. Особенно этому способствовало раскулачивание, от которого больше всех пострадали старообрядцы. Репрессии обезглавили старообрядческие общины и семьи. Их дети, особенно избежавшие репрессий или в силу молодости перенесшие ссылку и вернувшиеся в родные места, вступали в смешанные браки. Именно раскулачивание и репрессии уничтожили экономические, социальные, и в определенной степени культурные различия между старожилами и переселенцами и их подгруппами, уравняли их в правах и дискредитировали традиционные ценности.

Представители смешенных семей чаще всего являются наиболее интересными информаторами. Например, в с. Усть-Чарыш Усть-Пристанского района осели переселенцы из Гомеля (Белоруссия), которые принесли свои традиции питания. Так рассказывала одна переселенка, Мария Ивановна Рогалева из с. Усть-Пристань, про своего мужа - кержака: «У нас с ним был во всем лад, только в питании разлад. Я люблю борщ, чтобы всего было много, особенно много капусты, чтобы ложка стояла. А он похлебку - мясо, картошка и три капустинки». Или «кержаки, допустим, утром сдят капу, а в обед и вечером каждый раз самовар ставили и чаем запивали, а мы то молочком, то квасом». (Она вспомнила особую приверженность сибиряков к чаю, который был более доступен в Сибири, благодаря существовавшей торговли чаем с Китаем через Кяхту и Семипалатинск) Популярны были среди переселенцев-белорусов блюда с широким применением картофеля. Например, галушки, т.е. «белорусские пельмени», слепленные из картофельного теста (его делали из картофельного пюре с добавлением муки) и фарша и обжаренные в масле. Или запеченная в картофельном тесте отваренная и потолченная фасоль. Под влиянием переселенцев в наши дни оказалась востребована традиция белорусов - ставить хлеб на картофельных дрожжах и печь хлеб с добавлением в муку картофеля. И картофель и фасоль сибиряки узнали благодаря переселенцам, до колхозной жизни использовали мало, потому что основу их питания составляли зерновые и мясные продукты. Как говорила старожилка с. Касмала Павловского района Раиса Федоровна Клещева (1917 г.р.): «Раньше-то картошки мало ели. Даже свиней зерном кормили. А сейчас все картошку едим. Едим, едим. Пухнем с нее, а здоровья с нее нет». А про фасоль рассказала из Смоленского района с. Ново-Тырышкино Агриппина Кондратьевна Дорофеева (1916 г.р.). Ее отец был промысловиком и заготавливал в лесу срубы под дома для крестьян хлебопашной зоны, а те расплачивались с ним продуктами своего производства. Она рассказывала: «Приедут и пшеницу, и просо привезут, а то и муку готовую, печеных булок мешок. Тяте как-то фасоль привезли. Он не знал, что это такое. Наелся сырой, ему плохо стало. Он сказал: «вывали свиньям и те есть не будут».

Осознание жителями алтайской деревни разницы в мирской и семейной жизни, бытовой и сакральной культуре между старопоселенцами и новопоселенцами привело к созданию обобщающих понятий и образов - старожилов и переселенцев, но с введением собственных «прозвищ» - чаще всего старожилов называли кержаками, а переселенцев - россейскими. В некоторых районах произошло смешение понятий «кержак» и «чалдон» - «кержаков чалдонами звали», «девчонки чалдонов», они же «кержацкие дети» и т.д. (А.И. Ачкасова, с. Пещерка, Залесовский р-н). Значительную роль в формировании именно двух групп «россейких», или переселенцев, и «кержаков», или старожилов, сыграли социально-экономические факторы и право-

вые аспекты. Воспоминания о начале XX века показывают, что для информаторов понятия «старожилы» и «переселенцы» были заполнены и культурным, и социальным содержанием. Ярким примером является рассказ Евдокии Семеновны Михайловой (1911 г.р., мордва, переселенка) из с. Пещерка Залесовского района о взаимоотношениях кержаков и мордвы: «Кержаки не роднились с другими. Чашечники были. Напиться не дадут, не приветят, не пригласят. Иди подыхай. На горке церковь их была. Они никого туда не пускали. «Ласточка» какая-то была, пояс. Считают, считают, молятся. Погань, не давали напиться, за погань нас держали. Мы ходили пешком в православную в Гуньху, в Залесово (сакральный признак). Дома у них были с краю, круглые, ограды тесовые, загороженные. Нанимали. Брат жил у одних в работниках. Сестры по нянькам. За три года одна из них ботинки заработала, с длинными голяшками. Идет домой, ботинки тащит на руках, сама босая. Ноги обморозила: ботинки жалко (социально-экономические признаки). Когда к ним нанимаешься, они хорошо кормят. Сестра нанималась лен мять - обедом и ужином кормили. Работников не обижали, хорошо рассчитывали. Один парень приходил - они викторию держали - на яйца менять». А.С. Лукьянова (1910 г.р., русская, переселенка) тоже выделяла кержаков по сакральному признаку, но считала, что в Пещерке «кержаки мирно жили с другими, но не дружили - не молились вместе. Роднились с мирскими, но вместе не ели. Кошерники (сплетники) такие же, ничем не лучше». В данном селе разница между отношениями двух групп «российских» - мордвы и «русских» - объяснялась также тем, что восприятие иноязычных на Алтае часто перемежалось с давним, идущим из старины настороженным отношением к чужеземцам. Немалую роль, как показывает архивный материал, играл фактор большего сохранения в бытовой и духовной культуре народов Поволжья языческих пережитков, обрядов и суеверий. Архивный материал подтверждает широкое распространение среди старожильческого населения Алтайского края отношения к мордве, мари, чувашам как к «нечистым», «язычникам», т.е. «погани» (обобщенный фольклорный образ). Для уточнения разницы между группами переселенцев в таких смешанных поселениях появлялось еще и понятие мирских, как синонима российских, или чашечников (кержаков) и мирских. Синонимом мирским часто выступает слово «православных». А.И. Ачкасова (1911 г.р., русская, переселенка) по-своему описала этнокультурную ситуацию в Пещерке. Кроме традиционных различий, что «посуда отделына была, оне же чашные были, а мы мирские», она утверждала: «У них церковь была со звонами, старообрядческая. Пускали в свою церковь мирских, но не велели вместе молится. Примерно, они все перемолились, тогда ты помолись. Крест не вместе что-бы, они крестятся - мы молчим. Они перестали - ты покрестись. Приветливые были и нет, всякие. И у россейщины тоже. Есть очень приветливые - последний кусок делили. Другие скупенькие есть. Так же и они - чалдоны». Вместе с тем А.И. Ачкасова так же проводит социально-экономическую грань между своими родителями-переселенцами и «кержаками». Видимым отличием она называла то, что «жили в своих домах, с хозяйством, земли у них были, выпаса для скота. Были такие богатенькие: коней косяками, овец, коров. Свои засеки были, и за тайгой где-то пасли коней, выгоняли нещщитанными косяками», а «у россейщины не было скота». Поэтому, по ее словам, встретили первых переселенцев не добро: «Приняли их тут не очень хорошо. Сперва жили здесь староверы - не надо было россейщину сюда.... даже дома ломали, избушки не давали строить... А потом стали съезжаться все больше и больше, и россейские уже передолили...». И дальше их взаимоотношения были основаны на трудовом симбиозе: «Кержаки были гораздо богаче россейских, потому что они саможители здешние, а россейские - приезжие». Об этом же говорила Ф.С. Алексеева (старообрядка, 1919 г.р., уроженка Пещерки), из «российских»: «Жили здесь мордва и старинные жителя русские... Староверы были очень богатые. Дома у них были круглые, хорошие. Сама в таком доме в нянъках жила... нанимали коров доить, жать, молотить - поденщина была, расчитывались картошкой, еще чем. Кормили сытно. Скота у них много было. Был старик - 40 коров имел. Потом их в Нарым сослали, а скот в колхоз забрали». Т.е. в Залесовском районе на первый план выступали имущественные различия. Так как главным богатством у пришлых жителей являлся скот, то основным способом добывания средств к существованию вновь прибывших российских были приработки в скотоводческих хозяйствах «кержаков». Мать А.И. Ачкасовой работала на бойне, так как «кержаки жили скотом... скот забивали - бойня была, мясо сдавали. *Возили в Томск. Придут к ее матери и говорят:* «Иди, хозяйка, работать». Если хорошо работаешь - тебя на весь сезон берут (осень-ранняя зима). Если плохо - отказывают. Нам надо, чтобы работали хорошо. На бойне же мясо, внутренности и все выбирают. Мать у нас по целым сезонам работала. Рассчитывали и деньгами, и если убивают скота много - дают внутренности: кишки, жир. Тогда рады были этому. Другой раз мясо давали».

Несколько иные стороны в разнице между кержаками и российскими были в степной и лесостепной зон центральной части Алтайского края, где основным занятием старожилов было хлебопашество, как более трудоемкое занятие и более зависимое от годичных климатических условий. И уровень обогащения кержаков был, видимо, несколько ниже, и разница с переселенцами была менее заметна. Возможно, поэтому в Усть-Калманском

районе гораздо больше рассказывали о культурных различиях между первопоселенцами и новоселами. Причем, как показывают устные источники, запомнились отличия именно в обыденной культуре: в бытовой сфере, в обустройстве избы, постельных принадлежностях, одежде и так далее. В Усть-Калманке переселенцы говорили, что в избе, в «отличие от кержаков, у нас были голбчики, а полатей не было. Мы спали на полу, укрываясь потниками». Хорошо просматривается разница в оборудовании спальных мест между кержаками и переселенцами в диалоге кержака И.А. Медведева с его женой переселенкой Т.А. Медведевой из с. Усть-Калманка. Т.А. Медведева: «Везде же спали. Это если поженятся на койке спят. На полу спали - дерюжками укрывались. Дерюжка как половичок, только ткалась из конопли. Сошьют вместе две полоски, как одеяло, и укрывались». И. Медведев: «Потники настелют - шубами укрывались. Это российские дерюжками, а сибиряки - шубами, тулупами. Кержаки тогда из шерсти сделают - это пониток называется, тканый из прядённой шерсти. А у хохлов - зипун катанный». Еще существовало много отличий в убранстве избы, в наименовании ее отдельных частей или фрагментов встроенной мебели. Иногда случались анекдотические ситуации. В частности, с такой деталью, как полица, поличка, воронец, грядка, - это широкая доска, плаха, которая шла от печного стояка к противоположной стене и как бы делила избу на две части. На нее ставили сельницу и другую деревянную или глиняную посуду. Иногда от полицы свешивался занавес. Пространство за занавесом около печи называлось «куть» и являлось женской половиной избы. Эта полка у кержаков Усть-Калманки называлась «грядка», а не поличка или полица. Т.А. Медведева рассказывала: «У их эта полка грядка. Все по-своему. Один женился на российской. Она не найдет противень. А свекровь ей: «А ну-к на грядке». Та - в огород. Все обошла. Приходит. «Маменька, не найду ее.» «Ну, да-к я тебе сказала на грядке. Подвела ее к полице. Ну-к вот грядка».

Сам Игнатий Алексеевич Медведев (1912 г.р.) так объяснял, почему их назвали кержаками: «Как объясняли мне, де-то в России река Киржа. Вот эти люди там жили, их прозвали «кержаками». Вот тебе и все», а про российских традиционно объяснил: «Религия у них другая была, богу молились по-разному. У этих церковь российская была (красивая, кирпичная), а у нас - собор был кержацкий (деревянный)». Жена его Тамара Абрамовна, из российских, также подтвердила, что «они молились не так, как российские. Российские в церковь ходили... А у них какой-то собор был, они там своему богу молились». Еще одним существенным отличием она называла речь кержаков: «Разговор у их сибирский... они так разговаривают: «Ну, а пошто ты пришла? Ну да-к эко ты што? Ну ты приходи, ну ты пошто эка? Один жанился, а она баска (т.е. красива)! Ну-к ты пошто, молода ли чели? Ну а как, мне че-ли погулять нельзя ли, че-ли? Да-к ты пошто это така? Ну да-к иди домой!»... Интересно, что российские, по словам Т.А. Медведевой, не любили кержаков за то, что «у них что на уме, то на языке. Все как-то нежеванно (т.е. не пережевано) летит, необдуманно, а сказано». Особенно кержаки не церемонились в отношении к переселенцам: «Вот они все и за глазами и говорили: «Ну-к он пошто взял россиянку, пошто взял эку? Да он Ланочку бы взял...». У их имена-то не выговоришь. То Пимон, то Селиверст, там черте знает... И бабы так же названы, то Макридиньи, то Секлитиньи, а Агафья, по Агафье в каждой семье. «Ну-к ты, Агань, иди скажи Агашке, пусть притащают Аганьку» (из люльки). Все Аганьки!»

Более сложные взаимоотношения и представления отражают устные источники между этнокультурными и одновременно социальными, в прошлом сословными группами. Если крестьянство относилось к сословно сельских обывателей, то казачество к военному сословию, имевшему гораздо больше привилегий и презрительно, в лучшем случае снисходительно, относившемуся к крестьянам, называя их мужланы. Их привилегии были в бессрочном пользовании землей, выделенной в двадцативерстной полосе вдоль Колывано-Воскресенской, затем Бийской казачьей линии. Как известно, казачество сформировалось на территории Верхнего Приобья в XVIII в. как служилое сословие, для защиты земель включенных в состав Российской империи. На территории Алтайского округа квартировались 8, 9, 10 полки Сибирского казачьего войска с центром в Усть-Каменогорске. В свое время они сыграли большую роль и в колонизации, и в освоении территории современного Алтайского края. Их образ жизни сильно отличался от крестьян: они совмещали военную службу с крестьянским трудом. А вот бытовая культура была близка к культуре хлебопахарей, т.к. они тоже жили «на земле». А в XIX в., когда отпала необходимость в защите границ с передвижением их дальше на юг, они превратились в сельскохозяйственных производителей. Во второй половине XIX в. несколько раз поднимался вопрос об отмене привилегий алтайских казаков и о переводе их в сословие сельских обывателей. Благодаря земельным привилегиям и своему более высокому правовому статусу, казаки превратились на Алтае в крепких сельских хозяев, владевших землей, имевших сильную станичную власть, крепкие семейные устои, традиции дисциплины. В селе Михайловка Усть-Калманского района Владимир Федорович Пенкин (1907 г.р., переселенец из Воронежской губернии) рассказывал: «Они (т.е. казаки) землей владели богато. Земельная грань Антоньевки, казачьей станицы (расположена в 7 км от Михайловки), находилась в километре от Михайловки по одну сторону. А Слюденская грань (бывший казачий по-

селок, расположенный от Михайловки в 12 км), по другую сторону, проходила почти по окраине села Михайловки. А наши (переселенцы) пользовались сю (т.е. казачьей землей), арендовали у казаков, а отрабатывали трудом: там сено ему (казаку) покосят, там посеют ему. За гранью земли так просто не возьмешь. Боже упаси! Там травы не покосишь. Пороли они людей плетью. Вся река Слюдянка у них была. А наши на речку идут черемуху, смородину рвать. Вот они там. Это их работа тарабанить людей». Харитинья Алексеевна Кузнецова (1907 г.р., из переселенцев) подтверждает: «Казаки шибко людей наших били. Речка оттуда, от казачьей Слюдянки, бежит. Это их земля по речке и забока. Что родилось, все их. Наши за калиной, хмелем ходили - отымали мешки. Наших мужиков били».

При этом часто такие же отношения существовали между старожилами и казаками. Интересный документ о борьбе сельского общества села Сибирячиха («раскольничья деревня») и казачьми обществами двух станиц Чарышской и Антоньевской встретился в РГИА (г. Петербург). Крестьяне несколько лет подряд испрашивали разрешение открыть в селе ярмарку, но постоянно получали отказ в основу которого, по их мнению, была положена оценка Войскового хозяйственного Правления Сибирского казачьего войска, которое уведомило Томское губернское правление, что «крестьяне Ануйской волости ходатайствуют об открытии в селе Сибирячихе ярмарки с тем, чтобы на доходы ярмарки открыть в волости училище. На самом же деле, училище едва ли у них осуществится, ибо население всей волости почти поголовно состоит из раскольников всевозможных сект, от чего, вероятно, они и не имеют до настоящего времени школы во всей волости, заключающей в себе более 40 деревень, следовательно, желание иметь училище есть только предлог со стороны крестьян» [3]. Интересным представляется второй аргумент казаков: открытие ярмарки в Сибирячихи «вредно отзовется на ярмарочных доходах двух казацких станиц». Чиновник по крестьянским делам объяснял губернскому правлению, что в Сибирячихе живут «последователи раскола, и они не нуждаются в ярмарке, так как не покупают предметы роскоши». На что доверенный крестьян возражает, не отрицая отсутствие спроса на многие ходовые ярмарочные товары: ювелирные изделия, готовое платье и обувь: но спрашивается: неужели ярмарки существуют только для сбыта предметов роскоши? Неужели раскольники только в этих предметах и нуждаются, приезжая на ярмарки за 300-400 верст? И неужели только православные могут нуждаться в подобных предметах? [3, л.124]. Более 10 лет отстаивали право открыть ярмарку старообрядцы с. Сибирячиха, пока не получили разрешение.

Следует отметить огромную разницу в традициях крестьянской культуры и казачества. Если первые являлись приверженцами крестьянского патриархального быта, то казаки всегда стремились к городской культуре и презрительно относились к крестьянскому сословию. Во время экспедиции 1992 года на территорию Третьяковского района мы были свидетелями того, как в потасовке мальчишек из двух соседних сел: Верх-Алейки и Ново-Алейки - одни обзывали других «мужланами» (мальчишек крестьянского происхождения из села Ново-Алейское), а другие - «бергалами» (мальчишек бывшей станицы - села Верх-Алейское, многие предки которых были не казаками, а работными людьми Алейского сереброплавильного завода, расположенного в четырнадцати километрах от Верх-Алейки). Однако нельзя объяснять зажиточность казаков только трудолюбием, а бедноту переселенцев - неумением трудится... Большие привилегии за службу предоставлены казакам Бийской казачьей линии.

Социальные различия в положении старожилов и переселенцев являлись признаками самоидентификации. Но первоначально устанавленная имущественная граница являлась очень гибкой, находилась в движении. В народной историографии существовали понятия «богатый» и «бедный», которые находились во взаимоотношении с этнографическим делением на старожилов и переселенцев. В деревенской среде до наших дней дошли тысячи рассказов и семейных преданий о переселениях и о взаимоотношениях между старожилами и переселенцами. В связи с этим необходимо обратить внимание на такую сложную дискуссионную историческую проблему, как социальный статус разных категорий населения, и ее упрощение в исторической науке. Мы считаем, что при формировании выводов о социальном развитии деревни необходимо учитывать все факторы развития деревни в комплексе: и экономические, и политические, и культурно-бытовые и т.д. Это позволит отойти от голых классовых схем (что характерно было для советской историографии) и от эмоционально-поверхностных оценок (что характерно для современной публицистики).

Материальная и имущественная грань между переселенцами и старожилами особенно была заметной в первые годы обустройства российских новоселов на новых землях. В среде российских переселенцев встречаются воспоминания о том, как они обустраивали жизнь на новом месте. Жительница села Алтайское, Пелагея Иосифовна Иевлева-Нагибина (1914 г.р.), рассказывала об основании переселенцами сел Барашек и Сорокино: «Там были приезжие из России - вятские, вологодские, курские, орловские. Приезжие сначала жили в землянках. Затем лиственные дома строили с тесом. Тут же лес готовили. Тут же строили. Жили свои хозяйством. Сначало по 1-2 лошади. Потом по сто коров держали. Последнее время все приезжие стали хорошо жить. Кто приедет - побед-

вес. А потом всем обзаводились. Потом, когда власть переменилась, кто побогаче жил (без различия в старожилах и переселенцах) - их раскулачивали. А кто победнее - того вселяли в их дома».

В связи с такой нетрадиционной оценкой хотелось бы обратить внимание на разницу, которая существовала в советское время между официальной и народной историей, и несовпадение современных официальной и народной трактовок. Если раньше грань между состоятельными и бедными крестьянами доколхозной деревни определялась эксплуатацией одной группы крестьян, называемых кулаками (в алтайской деревни они преобладали среди старожилов), другой, называемой батраками (в их роли на первых порах и выступали переселенцы), то в современной публицистической и научной литературе возобладала другая крайность: о том, что богатыми были только те, кто лучше всех трудился, а бедными - те, кто ленился работать. Такая точка зрения присутствует и в народной среде. Очень метко назвала кулаков «трудненькими» жительница села села Фунтовки Павловского района М.Т. Ильиных и объяснила это так: «Трудненькие потому, что трудились с утра до вечера. Потом за их труд и раскулачили». Несомненно, что в доколхозной деревне главным способом обогащения был труд всех членов семьи. Нами записаны десятки воспоминаний репрессированных и раскулаченных крестьян, о том, как раскулаченные в своей деревне и выселенные на заимки крестьяне обустраивались на новом месте и, как говорят старожилы, «и на новом месте заделывались кулаками». И не меньше существует рассказов о том, как переселенцы становились зажиточными, а в 30-е гг. попали в раскулаченные. Примером может служить рассказ Устиньи Андреевны Успенской (1912 г.р., с. Маяк, Чарышский р-н) о своем отце Андрее Григорьевиче Нескоромных. Он переселился с Украины в село Петровку Славгородского района и благодаря своему труду и труду пятнадцати детей обзавелся крепким хозяйством на новом месте. В 30-е гг. он был раскулачен и сослан в Красноярский край на лесоразработки, выстроил дом на новом месте и, парализованный от непосильного труда, умер.

Воспоминания очевидцев того времени показывают, что в жизни все выглядело сложнее, чем пытаются сейчас представить в публицистической литературе. И при создании новой истории, отказываясь от жесткой марксисткой социальной классовой схемы, необходимо учитывать множество факторов, которые приводили к расслоению на группы в алтайской деревне, так, определенную роль в материальном положении крестьян играл и фактор переселения. К нему необходимо добавить такие факторы, как сословный, т.е. разницу в положении казацкого и крестьянского сословия на Алтае, временной фактор проживания на Алтае, семейное положение и так далее. Действительно, во второй половине XIX - начале XX вв. грань между богатством и бедностью пролегала между старожилами и переселенцами. Старожилы, заняв лучшие земли, имели много преимуществ. Так, до сих пор основатели села Усть-Калманки Медведевы, Кузьмины и другие сохранили семейные легенды о былом могуществе, базирующемся на захватной форме землевладения. Старожил - кержак Усть-Калманки Игнат Алексеевич Медведев рассказывал: «Когда мой прадед организовал эту Калманку, нарезал землю, щас вот от нового Чарышского, от него под Коробейниково, нарезал туда под Михайловку, от Михайловки вдарил под Н-Калманку, обошел Огни, на Ельцовку повернул. Столбы поставил. Эта земля его. Всё! Кто будет заселяться - он будет тем землю давать».

Одни рассказчики говорят, что между старожилами и переселенцами устанавливалась вражда, другие говорят, что строилось все на взаимных расчетах и сильно зависело от личностных отношений. Многие переселенцы начинали с нуля и имели реальную возможность, особенно при благоприятных условиях, разбогатеть (много в семье рабочих рук, много мужчин, на которых выдавали землю). Во многих селах, основанных переселенцами в 80-90-е годы XIX века, уже в начале XX века были свои зажиточные из тех же переселенцев. Вместе с тем отношения переселенцев и старожил не являлись прямой конфронтацией. В основе их взаимоотношений лежали разные основания. Конечно, для старожилов, как крестьян, большую роль играл фактор трудолюбия и добросовестности новых соседей. И наряду с рассказами бывших переселенцев на чинимые старожилами препятствия к поселению в их селах встречаются совершенно другие оценки. Анна Тихоновна Загуменная из с. Алтайское (1917 г.р.) рассказывала следующую семейную историю: «Мой отец приехал из-под Киева в 1912 году. Там работали на помещика всей семьей, батрачили. Брат его Марк уехал, когда все стали в Сибирь стремится, и приехал в село Лежаново, где были уже дома. Жили старожилы. (Сейчас это село Алтайского района исчезло). Видит земли вольные, люди неплохие. Он и пишет Мирону - выезжай. А у дедушки пять детей было и только один женат. Дедушка думал, думал и поехал до Омска, бабушка заболела там... умерла... у него на руках осталось 5 детей и самому младшему полтора года. Сюда он приехал в Лежаново на голую кочку. Тут купил избу. А бабушка моя из старожилок была. Они жили хорошо, коров держали штук 10, детей у них было 7 и все работали в одной семье, в одном доме (традиционная семья старожилов). А когда дед приехал и случилось с ним по дороге такое горе, то бабка и говорит своим (место женщины как главы рода в семье старожилов): «Ефимка, ну-ка, выводи Буланку. Запрягай». Он вывел. Запряг. Осенью дело было. «Выносите 2 мешка муки, пшена, масла,

мяса». Нагрузила полный воз продуктов. «Девчонки, какую корову вам не жалко?» - «Любую». Корову привязали к телеги: «Ну-ка, Ефимка, садись. К хохлу на подворье поедим. Повезем. Надо его поддержать». Приехали: «Эй, хохол, выходи!» Он вышел: «Что женщина?» «Бери все это твоим сироткам!» А потом мама Анны Тихоновны (дочь бабки) вышла замуж за папу (сына деда).

Часто в основе такого отношения лежали не только христианские чувства, но и традиционная форма взаимоотношений. Обычно за зиму и за следующее лето переселенец отрабатывал оказанную ему помощь лошадьми, продуктами, коровой. Такой же случай произошел, по рассказу жителя села Михайловка В.Ф. Пенкина, с его дедами, основавшими в 80-е гг. XIX в. Михайловку Усть-Калманского района: «Дед мой, Роман Пенкин, из Воронежа пришел. Люди в Воронеже собирались на новые места. Агитировали, чтобы не одному идти. Он к ним пристроился и поехал. У него на половине пути лошадь сдохла. А те, кто сагитировали его - лошадь ему дали. Это они его так подрядили в работники. Приехали на место. А у них уже посевчик был (они первыми посылали ходоков). Он начал у них прирабатывать. Заробил продуктов на зиму. Они ему за это лошадку благословили. И с этого начал жить с женой и двумя детьми. Изба была из палок - палок наставил и глиной с обеих сторон обмазал, а нижняя половина до окошек в земле. И в эту избу мы лазили через трубу. А потом уже мой отец стал по-немногу подниматься». Трудно усмотреть в таких отношениях эксплуатацию. Такие отношения были выгодны обеим сторонам. Благодаря им переселенцы быстро вставали на ноги. Старожилы получали на какое-то время рабочую силу. И оплата была справедливой, по труду. А другого варианта помощи от кого-либо у переселенцев при обустройстве на новом месте не было.

1. Щеглова Т.К. К вопросу о развитии сельских населенных пунктов Алтайского края в советское время (20-80-е гг.) // Палеодемография и миграционные процессы в Западной Сибири в древности и средневековье. Барнаул, 1994. С. 190; Она же. Об изменении численности сельских населенных пунктов Алтайского края за 1939-1991 г. // Административно-территориальные изменения Алтайского края за 1939-1991 гг., в 2-х частях. Часть 1. Барнау, 1992. С. 4-15.
2. Здесь и далее используются материалы, собранные автором в ходе историко-этнографических экспедиций 1990-2000 гг. (Солонешенский, Павловский, Смоленский, Алтайский, Усть-Калманский, Тальменский, Усть-Пристанский, Залесовский, Заринский, Мамонтовский районы Алтайского края).
3. РГИА. Ф. 1287. Оп. 7. Д. 2034.

БЮРОКРАТИЧЕСКИЙ СТАНДАРТ ЭТНИЧНОСТИ КАК ФАКТОР ЭТНОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ

Н.В. Гоппе

В нормативных документах ФРГ, регулирующих порядок приема граждан на постоянное место жительства, используются дефиниции, несущие этническую смысловую нагрузку. Имплицитно содержащаяся в этих документах концепция этничности позволяет осуществлять бюрократическую процедуру отбора кандидатов, задаст параметры этнической личности и определяет вектор ее развития. Тем самым она во многом влияет на характер этнокультурных процессов в странах выхода.

Закон об изгнанных (Bundesvertriebenengesetz, BVFG), который до сих пор регулирует прием переселенцев, в первой редакции был принят в 1953 г. Его появление вызвано потребностью с помощью законодательных мер решить проблему интеграции огромного количества беженцев и переселенцев, нахлынувших из восточных областей германского рейха, а также стран Восточной и Юго-Восточной Европы в результате предпринятых там по отношению к немцам мер по массовому выселению. Для обозначения этой категории лиц использовались термины «Vertriebene» и «Fluchtlinge». С начала 50-х годов, после прекращения массового выселения немцев из Восточной Европы, они выходят из употребления и заменяются термином «Aussiedler», который, широко войдя в обиход, используется в том числе для обозначения всех немцев, въезжающих в ФРГ из пределов бывшего СССР, в отличие от экономических мигрантов («Arbeitsmigranten») и лиц, ищущих политическое убежище («Asylbewerber»). Таким образом, российские немцы принадлежат к той группе переселенцев, которые, как прежде изгнанные («Vertriebene») и беженцы («Fluchtlinge»), признаются в ФРГ немцами на базе статьи 116, ч.1 Основного закона, принятого в 1949 г.

В этой статье используются два термина принадлежности: «Staatsangehorigkeit» (принадлежность к государству) и «Volkszugehorigkeit» (принадлежность к народу). Содержание последнего в свою очередь подробно раскрывается в параграфе 6 Закона об изгнанных (BVFG): «Принадлежащим к немецкому народу в смысле этого закона является тот, кто на своей родине признавал себя при-

надлежащим к немецкому народу, и это признание подтверждается определенными отличительными признаками, такими как происхождение, язык, воспитание, культура» [1].

Отдельно выделяются лица, родившиеся после 31 декабря 1923 г. Такой человек признается принадлежащим к немецкому народу, если:

1. среди его предков есть гражданин ФРГ или принадлежащий к немецкому народу;

2. родители, один из родителей или другие родственники передали ему удостоверяющие отличительные признаки, а именно: язык, воспитание, культуру;

3. до того, как он оставил область выселения, он заявлял о своей принадлежности к немецкой национальности, либо каким-то другим образом признавал свою принадлежность к немецкому народу, либо согласно правовым нормам страны происхождения считался принадлежащим к немецкой национальности...».

На основании этих законов и с использованием тех же дефиниций составлен и третий документ, о котором сегодня пойдет речь и с которым современный соискатель германского гражданства сталкивается уже непосредственно. Это бланк ходатайства о приеме на постоянное место жительства (Antrag).

Помимо персональных данных, кандидат в «коренные» немцы должен заявить уровень своей языковой компетенции, а также ответить на вопросы, выделенные в отдельный блок «Pflege des deutschen Volkstums» («Забота о сохранении принадлежности к немецкому народу»):

- Соблюдает ли заявитель в семейном кругу немецкие обычаи и обряды? Если да, то какие и с какого времени? От кого он перенял эти обряды и обычаи?

- Принимает ли заявитель участие в культурных, церковных или других мероприятиях немецкой группы? Каких именно и как давно?

- Является ли заявитель членом объединения или союза немецкой группы? Какого именно и как давно?

Следующий пункт анкеты требует указать имя и адрес гражданина ФРГ, который мог бы подтвердить достоверность сообщаемых о себе заявителем данных.

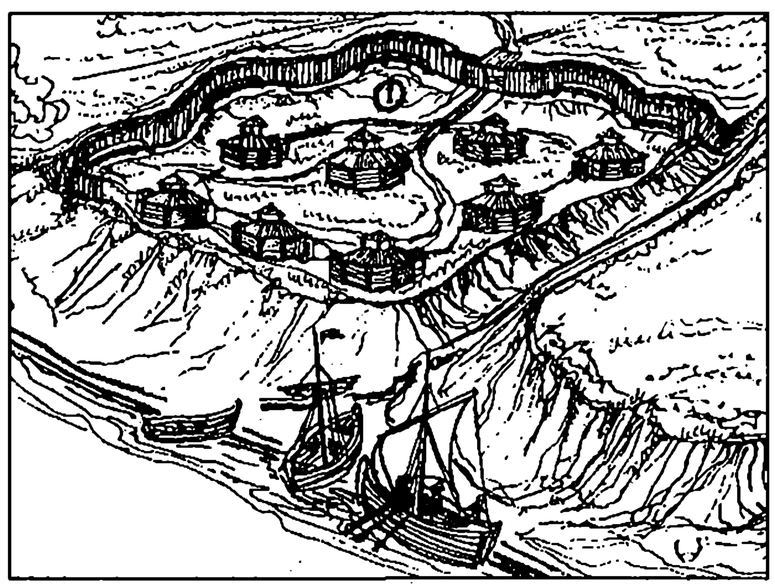
Таким образом, помимо немецкой родословной, немецкий язык, немецкие практики в кругу семьи, а также публичная немецкая жизнь являются основными культурными стандартами, по которым осуществляется бюрократическая процедура идентификации этнической личности. Наряду с еще одним очень важным пунктом — преследования заявителя и членов его семьи по национальному признаку (пп. 39-42 блока «Angaben zum Schicksal der Familie» - «данные о судьбе семьи») - они определяют тот стандарт «немецкости», которому, по мнению принимающего государства, должны соответствовать кандидаты в «коренные» немцы.

Очевидно, что дефиниции, используемые в официальных документах, перегружены историческими смыслами, а формулировки основаны на примордиалистском понимании этничности, возводящем роль этнических маркеров до уровня символов, но не на всей территории германской ойкумены, а лишь за пределами государственной границы.

В первом приближении можно, вероятно, говорить о том, что последние 10 лет система приема переселенцев на постоянное место жительства работает в режиме парадокса. Предъявляемые к переселенцам требования, закрепленные в нормативных актах, мобилизуют процессы этнической консолидации немцев на территории бывшего СССР на основе неясно выраженных этнических символов. Однако в случае успешной инкорпорации человек оказывается перед проблемой интеграции в реальное общество, консолидированное вокруг совсем других символов.

РАЗДЕЛ 2

История этнографических исследований



- Н.Г. Спафарий о коренных народах Западной Сибири
- В.В. Радлов - исследователь Южной Сибири
- Г.Д. Гребенщиков – этнограф
- Школьные этнографические экспедиции под руководством А.В. Анохина
- История собирания и изучения календарной обрядности в России

ИЗ ИСТОРИИ СИБИРСКОЙ ЭТНОГРАФИИ
(Н.Г.Спафарий о коренных народах Западной Сибири)

М.А. Демин

Николай Гаврилович Спафарий-Милеску принадлежал к греческому роду, родился в Молдавии, получил прекрасное европейское образование и после многолетних злоключений в 1671 г. перебрался в Москву. В Посольском приказе он занимался переводческой деятельностью и сочинением трудов историко-философского содержания. В 1675-1678 гг. он возглавлял русское посольство в Китае [1]. В отличие от миссии Байкова, добиравшийся туда через ойратские владения в верховьях Иртыша, Спафарий следовал по российской территории от Тобольска по Иртышу, Оби, через Сургут - Нарым - Кетск - Енисей и далее на Байкал и Нерчинск.

По возвращении он представил в Посольский приказ несколько географических трактатов, среди которых специальными сведениями о народах Западной Сибири выделяется «Книга, а в ней писано путешествие царства Сибирского от города Тобольского и до самого рубежа Китайского». Этот труд, почти 200 лет пролежавший в посольском архиве, был лишь в 1882 г. опубликован Ю.В. Арсеньевым под заглавием «Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 г».

В работе помимо личных впечатлений и дорожных расспросов участников посольства, использованы материалы поездок в Китай Сейткула Аблина и Ф.И. Байкова, «Список с чертежа Сибирския Земли» и другие картографические, документальные и литературные источники [2]. К русским материалам Спафарий относился с доверием и переносил из них в свое сочинение целые фрагменты о тех территориях, где сам не был. Произведения зарубежных писателей, по его оценке, больше напоминали басни, «а никого из искусных не бывало».

Богатством и разнообразием отличаются в записках путешествия Н. Спафария сведения об аборигенах Западной Сибири. Он нарисовал общую картину и зафиксировал границы расселения автохтонных групп: на севере, близ устья Оби, проживали «самоядцы»; южнее, вплоть до Нарыма, по Оби и ее притокам и в низовьях Иртыша располагались «юрты» остяков, выше Демьянского Яма шли татарские строения; за Томском начинались постоянные («иные жилищем живут») и временные («иные только кочуют на время») поселения «калмыков», тянувшиеся вплоть до истоков Оби и в Обь-Иртышском междуречье; в верховьях Иртыша обитали говорившие на «калмыцком языке» мугальские народы.

О северных самодийцах, проживавших далеко от маршрута следования посольства, путешественник никаких данных не приводит. Зато много внимания в работе уделено остякам. Спафарий верно подметил характерную черту их хозяйства и быта: «Ловят рыбу всякую множество много» и употребляют ее в сыром, вареном и сушеном виде [3]. Введенное им обозначение остряков как «ихфиофагов» — «рыбоедцев» — используются и современными этнографами [4]. Недостаток привозных продуктов и, вероятно, периоды голодовок, чередовавшихся с отдельными случаями переедания, дипломат принял за органическое неприятие ими хлебной пищи: «А хлебом не могут жить. А которые насытятся хлебом, и те не помрут» [5].

Остяки, по наблюдению посла, не только питались рыбой, но и использовали ее кожу для изготовления одежды, обуви и головных уборов, сшитых с помощью рыбьих жил. Расселялись таежные жители по «юртам», которые подразделялись на летние и зимние. Для передвижения по рекам автохтоны изготовляли легкие деревянные лодки, вмещавшие пять - шесть, а то и более человек. Кроме рыбной ловли они промышляли соболей, черных, рыжих и бурых лисиц, белок и «и иной многой зверь». При них всегда находились луки и они в любой момент могли вступить в бой. Факты многоженства у аборигенов писатель передал в несколько преувеличенном виде: «А жен у них множество, сколко хотят, столко и держат».

По сведениям путешественника, кетские остяки раньше отличались огромной численностью, но в результате междоусобных воин многие погибли, другие умерли от «мору и от глада». Бедствия порой были столь жестокими, что голодающие, согласно данным руководителя посольства, поедали своих детей [6].

Смутное упоминание одной из сибирских летописей XVII в. — «Хронологической повести о языковой неоднородности остяков» [7] — у Спафария впервые выражено весьма четко: «только и у них хотя и един народ и вера одна, однакожде языки у них, живут разные, на силу друг друга разумеют» [8]. По его свидетельству, самоназванием одной из групп обских и иртышских остяков служил этноним «кандаях» (угурское население по р. Конде), а нарымские и кетские населения именовали себя «чугулами» (по заключению Г.И. Пелих, этот термин относился к селькупской группе теулов) [9].

Интересные данные содержатся в записках путешествия Н. Сафария о религии нижнеиртышских и обских хантов. По его сведениям, «остяки» поклонялись духам-покровителям («сказывают они, что де мы молимся шейтану, и ходит он по деревьям»).

В специальных постройках помещались изображения божеств («есть де мечати, а в мечатях вырезаны балваны серебряные и медные, и деревянные, и всякие»), и там совершались отправление религиозных обрядов («и молятся стоя мьзжут да пляшут») [10].

Почитание идолов выражалось и в подношении охотничьих трофеев: «И первее, что ловят изо всех зверей, им приносят» [11]. Посол зафиксировал характерный для тотемистических представлений хантов обряд медвежьего праздника («...А как медведя в лесу убьют, и они приволокут на двор и в избу с луком и стрелами, и стрелы потычут, и поют, и пляшут» [12]. Сообщение Спафария о культовых церемониях у хантов и общественных строениях для их проведения подтверждают последующие исследования [13].

Склонный к пересмотру традиционных воззрений прежних «земописателей» по повод «идола Золотые Бабы» он замечает, «что «золотых» не сказывают, а... серебряных, деревянных крашеных множество и медных лыт же» [14]. Так, предание о легендарном туземном изваянии, не одно столетие занимавшее воображение русских и западноевропейских писателей, переведено Спафарием в разряд реальной этнографической информации о «капищах» обских угров.

В целом внимание путешественников к религиозным культам остяков вызвано не практическими задачами по определению шерти (присяги) для осячных сборов или миссионерскими устремлениями официальной церкви. Оно, на наш взгляд, свидетельствует об элементах исследовательского интереса к коренным обитателям Западной Сибири, тесно связанного, впрочем, с традиционным любопытством европейских авторов к экзотической стране аборигенных культур. Это подтверждает, в частности, отношение Спафария к мусульманской религии сибирских татар, сообщения о которой в отличие от языческих верований не только крайне фрагментарны, но и окрашены в негативные тона («по их нечистой вере... действуют», «простирается... нечестивая вера магмецкая») [15].

«Великое множество» татар, по описанию путешественника, заселяло Обь-Иртышскую лесостепь. Татарский язык и веру имели и обитавшие в Красноярском уезде «воистые» киргизы. К татарам Спафарий причислял и жителей Барабинской лесостепи, которые, по его данным, раньше выплачивали ясак российскому государю и алман джунгарскому тайше, а ныне — только московским властям. Дипломат, как уже отмечалось в литературе [16], зафиксировал временное прекращение двоеданства у барабинцев, которые с разной периодичностью отправляли подати Джунгарии вплоть до середины XVIII в. Возможно, об их тесных связях свидетельствует утверждение Спафария, что обитатели Барабы говорят «по-калмыцки и по-татарски». По заключению Н.А. Томилова, западномонгольские группы иногда длительное время проживали среди барабинцев и оказали некоторое влияние на их этногенез [17].

В записках посла сообщалось также о вождях территориальнопорядовых объединений аборигенов Барабинской степи («князцы у них есть») и основах хозяйства («звериные промыслы всякие промышляют»), о строительстве земельных сооружений («копают в земле погребы») и укрепленных пунктов («городки копаные"») [18]. Между тем, в сводном очерке истории изучения барабинских татар З.Д. Титова пересматривает тезис Г.Н. Потанина о том, что первые сведения о населении Барабы собрал в 1720 г. Дж. Белл, приводит сообщение 1692 г. Из. Идеса, оставив без внимания более ранние наблюдения Н. Спафария [19]. В обобщающей монографии о барабинских татарах А.Г. Селезнева эти данные также остались за рамками исследования [20].

В описании верховья Иртыша путешественник следовал статейному списку Ф.И. Байкова, а окрестностей Телецкого озера — «Списку с чертежа Сибирския земли». Повторяя с незначительной орфографической правкой перечень «иноземцов» «Списка...», дипломат вместо теленгутов использует таутелсуты (горные телеуты) [21]. Если вспомнить, что в Тобольской редакции «Книги Большому Чертежу» (1673 г.) теленгутов заменили на телеутов [22], то в данном случае добавлено новое важное уточнение, связанное с проживанием предков алтайцев в горной местности.

Генеалогия большинства сибирских народов уходила, по мысли путешественника, в глубокую древность, к скифам, а от них — к библейскому прародителю Иафету, сыну Ноя. Монголов вслед за рядом средневековых западноевропейских писателей он на основании звукового сходства возводит к богословским Гоге и Магоге. Таким образом, древнее прошлое края Спафарий, в отличие от авторов большинства сибирских историко-литературных произведений, пытался объяснить не с помощью аборигенных и русских исторических преданий, а опираясь на авторитет канонических текстов.

Обращаясь к опросу о причинах, побудивших Н. Спафария к составлению описания Сибири и ее народов, трудно согласиться с мнением В.Г. Мирзоева о преимущественно «ученых целях», поставленных перед путешественниками российским правительством, и о том, что посольство задумывалось как „первая научная экспедиция" [23]. В наказе, кроме поручений дипломатического характера, послу в духе инструкций землепроходцам вменялось в обязанности «проведать всякими мерами накрепко многими ведущими людьми до пряма» о наиболее удобных и безопасных путях сообщения и доступных способах передвижения, о перспективах торговых сношений с Китаем, а также «написати в статейный список» обычные в таком случае данные о подчиненности порубежных обитателей, их

«князьках» и промыслах: «И какие люди по дороге меж Сибири и Китайского государства живут и которые князьки особые живут, и Великому Государю они послушны ли..» [24]. Это требование дипломат выполнил, указав отношение к ясачной повинности жителей Барабинской степи, Горного Алтая и ряда местностей юга Восточной Сибири.

При этом, собрав и обобщив различные сведения о хозяйственно-бытовом укладе, а также религиозных верованиях и происхождении сибирских аборигенов, Спафарий вышел далеко за рамки служебных поручений посла и царского наказа о фиксации народов «меж» Сибирью и Китаем. Б.П. Полевой заметил, что выделенные в книге путешественника разделы о важных речных системах и озере Байкал составлены в форме расширенных чертежных росписей к новым картографическим материалам [25]. Однако чертежные описания, как известно, тоже не предполагали столь подробной информации о местных жителях.

Вероятно, в данном случае мы вправе говорить об исследовательском интересе к теме сибирских народов одного из образованейших людей своего времени, который по собственной инициативе собрал и систематизировал не требовавшиеся инструкциями сведения. Не случайно раздел «Описание славныя реки Иртыша» он предваряет критическим взглядом на предшествующие западные сочинения о Сибири, констатируя, что древние современные ему авторы об этой местности и ее жителях «до сего дня не ведают. А кто и писал, что об их только басни писали» [26].

В соответствии со своей книжной «ученостью» Н. Спафарий стремился обогатить европейское «земнописание» достоверными данными о сибирских аборигенах и целенаправленно собирал информацию о том, что другие «толко слухом слыхали».

---

1. Урсул Д.Т. Николай Гаврилович Милеску Спафарий. М.: Мысль, 1980. С. 191.
2. Арсеньев Ю. В. Примечания к описанию путешествия Н. Спафария // Спафарий Н. Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинска и до границ Китая в 1675 г. СПб., 1882. С. 179-197; Полевой Б.П. Новое о происхождении «сказания о великой реке Амуре» // Рукописное наследие Древней Руси: По материалам Пушкинского дома. Л.: Наука, 1972. С. 271-279; Константин Г.И. Николай Милеску (Спафарий) об енисейских киргизах // Уч. зап. Хакасского науч. иссл. ин-та яз., лит. и истории. Вып. VIII. Абакан, 1960. С. 159-162; Момина М.А. Названия народов Сибири и Дальнего Востока в «Описании Сибири» и статейном списке Н.Г. Спафария // Уч. зап-ки Ленинград гос. пед. ин-та им. А.И. Герцена. Т. 366. Петрозаводск, 1969. С. 144-156; Башкатова З.В. Сибирские промыслы XVII в. трудах современников // Источниковедение и историография городов Сибири конца XVI - первой половины XIX в. Новосибирск: Наука, 1987. С. 192.
3. Спафарий Н. Путешествие через Сибирь... С. 84.
4. Лукина Н.В. Пища восточных хантов // Обские угры (ханты и манси): Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. VII. М., 1991. С. 88.
5. Спафарий Н. Путешествие через Сибирь... С. 84.
6. Там же. С. 83.
7. Хронографическая повесть // Летописи Сибирские. Новосибирск, 1991. С. 48.
8. Спафарий Н. Путешествие через Сибирь... С. 84.
9. Пелих Г.И. Селькупы XVII века (очерки социально-экономической истории). Новосибирск: Наука, 1981. С. 62.
10. Спафарий Н. путешествие через Сибирь... С. 35.
11. Там же. С. 69.
12. Там же.
13. Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск: Наука, 1992. С. 40 - 41.
14. Спафарий Н. Путешествие через Сибирь... С. 69.
15. Там же. С. 45, 47.
16. Матичук В.Н. Труды Милеску Н.Г. Спафария как источник по этнографии народов Сибири и Дальнего Востока // Милеску Н.Г. Спафарий - ученый, писатель, государственный деятель. Кишинев, 1989. С. 92.
17. Томилов Н.А. Тюркоязычное население Западносибирской равнины в конце XVI - первой четверти XIX вв. Томск: Изд-во ТГУ, 1981. С. 163, 171-172.
18. Спафарий Н. путешествие через Сибирь... С. 44.
19. Титова З.Д. Барабинские Татары: (Историко-этнографический очерк) // Из истории Сибири. Вып. 19. Томск: Изд-во ТГУ, 1976. С. 109.
20. Селезнев А.Г. Барабинские татары: истоки этноса и культуры. Новосибирск: Наука, 1994.
21. Спафарий Н. Путешествие через Сибирь... С. 69.
22. Книга Большому Чертежу / Под ред. К.Н. Сербиной. М - Л.: Изд-во АН СССР. 1950. С. 28.
23. Мирзоев В.Г. Присоединение и освоение Сибири в исторической литературе XVII века. М., 1960. С. 139, 141, 151.
24. Спафарий Н. Путешествие через Сибирь... С. 152.
25. Полевой Б.П. Сибирская картография XVII в. и проблемы Большого Чертежа // Страны и народы Востока. Вып. XVIII. М.: Наука, 1976. С. 217.

В.В. РАДЛОВ — ИССЛЕДОВАТЕЛЬ ЮЖНОЙ СИБИРИ XIX СТОЛЕТИЯ

А.В. Циркин

Василий Васильевич Радлов — выдающийся русский ученый, этнолог, академик Российской академии наук, родился в Берлине в 1837 г. в семье городского комиссара полиции. Еще в гимназии он проявил глубокий интерес к филологии. В 1854 г. он поступил на философский факультет Берлинского университета. Особое влияние на развитие научных интересов Радлова в области изучения тюркских и маньчурских языков оказал прославленный историк и географ Карл Риттер, преподававший соответствующие курсы в Берлинском университете. Весной 1858 г. В.В. Радлов защитил диссертацию на тему «О влиянии религии на народы Азии» и получил в Йене диплом доктора философии. Именно после защиты диссертации он принимает окончательное решение о поездке в Россию для научной работы. Кстати, заметим, что еще в студенческие годы он серьезно начал изучать русский язык.

В конце 1858 г. В.В. Радлов приехал в северную столицу — Петербург, и вскоре ему было обещано участие в экспедиции Русского географического общества на р. Амур для изучения культуры и быта тунгусских народов. К сожалению, эта поездка не состоялась по независящим от него обстоятельствам. Но одновременно он получил заманчивое предложение занять должность учителя немецкого и латинского языков в Барнаульском горном училище. При этом ему было поставлено непременное условие, чтобы он во время летних каникул совершил этнологические поездки по Алтайскому краю. Начальник Алтайского горного округа А.Е. Фрезе пригласил его однажды в ознакомительную поездку в Кузнецкий округ. В.В. Радлов с большим интересом впервые ознакомился с бытом и традициями местных жителей: шорцев, телеутов. За годы, проведенные В.В. Радловым в Барнауле (1859–1871), т.е. за 12 лет, он неоднократно бывал в Кузнецком крае и делал превосходные зарисовки местной культуры, обычаев, и шаманских кампаний. Одновременно он разработал программу изучения местных тюрко-язычных диалектов и наметил для себя объекты с компактным проживанием хакасского, алтайского, шорского и телеутского этносов. В 1861 г. он сделал продолжительную поездку по Кузнецкой земле и побывал в Кузнецке, Спасске, проплыл по рекам Томи, Кондоме, Мрассу, Таштыме, Бочату. Во время поездки вел дневники, делал зарисовки и собирал древние предметы [1, с. 640-647].

Знакомясь с дневниками В.В. Радлова, поражаешься его наблюдательности и научной добросовестности. В дневниках нашли отражение очень важные стороны быта коренных народов Южной Сибири. Он не оставался равнодушным и сторонним наблюдателем к отрицательным проявлениям варварства и невежества шорцев, телеутов, алтайцев и хакасов. Одновременно он радовался той природной сметливости и опыту, которые он наблюдал и записывал у местных сибирских жителей. В.В. Радлов — человек высоких гуманистических взглядов, искренне любил и уважал культурные традиции аборигенов края. Научными результатами путешествия явилась его работа «Путешествие через Алтай к Телецкому озеру и Абакану» и его фундаментальный труд «Из Сибири. Страницы из дневника».

В настоящей статье нет смысла останавливаться на всех разделах труда В.В. Радлова, а остановимся лишь на отдельных вопросах этической культуры, которые были частично заимствованы местными жителями от русских, проживающих по соседству. Инфильтрация русских в здешние края началась еще в XVII столетии, причем удобными путями расселения и поселения колонистов стали реки Кузнецкой земли, и в первую очередь Томь. Судя по топонимике, на Томи основаны были следующие поселения русских: Мозжуха — 1600 г., Зыряновка — 1625 г., Кресково и Атамоново — 1625 г., Салаир — 1626 г., Краснос — 1627 г. В XVIII столетии крестьянско-казацкая колонизация продолжалась на Алтай и в Хакасию, и многие села строились по берегам рек. Если в XVIII столетии основные потоки людей были выходцами из казачества и крестьянства, то в XIX веке наблюдается миссионерская деятельность русской православной церкви, открывавшей духовные миссии в Шории и на Алтае, строившей храмы, обращая в православие язычников из числа местных жителей.

В.В. Радлов, посетивший в 1861 г. на реке Бочаты телецкое селение, был приятно поражен искренним гостеприимством Сарталаева. Он встретил гостя у крыльца своего дома, отвел в лучшую половину дома, уже обставленную русской мебелью [2, с. 167]. В шорском улусе Кыдыяр (Красный берег) Радлов обратил внимание на то, с каким почтением жители встречали его на берегу и, освещая факелами дорогу, провели его в лучший дом, усадили за стол и стали угощать молоком, хлебом, медом, рыбой и кедровыми орешками [2, с. 187]. Замечательная черта русских — гостеприимство — постепенно стала распространяться среди шорцев и телеутов.

Народная культура русского населения высоко ценила в человеке бережливость и уважение к чужому добру. Эти благородные качества стали распространяться и среди коренного населения. Например, Л.П. Потапов, не раз бывавший в этих зем-

лях, приводит пример, как шорцы высоко ценили лошадь, игравшую важную роль в хозяйстве, и поэтому они не всегда уступали ее даже большому другу шорского этноса В.В. Радлову. По экспедиционной надобности было нужно совершить поездку в дальние улусы, и он обратился за помощью к жителям шорского селения с просьбой дать ему напрокат лошадь. Собрались все жители и долго решали этот вопрос: дать или отказать. В конце концов, ему дали лошадь для провоза своей поклажи. В этом этнолог увидел элемент бережливости, но не скаредности [3, с. 95-96].

В одном телеутском селении В.В. Радлов обратил внимание на весьма характерную для местных жителей черту — уважение к чужой собственности. Ни одна юрта никогда не закрывается на запор, скот пасся без пастухов и не пропадал. В одном селении он по рассеянности забыл бумажник с деньгами и, отъехав верст сто, вдруг вспомнил об этом. Вскоре его догнал житель этого селения и вручил ему забытый им бумажник [2, с. 172].

У жителей Кузнецкой земляцы совершенно исключалось воровство чужого добра. Так, Радлов обратил внимание на то, что охотник, идущий на промысел, «увидел у соседа в ловушке пойманного зверька, он вынул его из ловушки, положил рядом и снова зарядил капкан».

Путешествуя по Кузнецкой земле, ученый не раз видел в разных селениях и улусах образцы человеческой честности, уважения к чужому труду. В те времена в обыденной жизни в обиходе были высоконравственные принципы вроде таких, как: «Беден, да честен», «Гол, да не вор» и т.д. Честный человек, в их представлении, — это, прежде всего, человек трудолюбивый, и поэтому не случайно детям с раннего возраста прививались честность, трудолюбие и уважение к чужой собственности.

По всей вероятности, у местного населения, в течение многих лет жившего по соседству с русскими, утвердились соответствующие правила этикета, поведения в обществе. В.В. Радлов заметил, что крещеные телеуты на Алтае перед приемом пищи крестятся точно так же, как и русские, возведя голову вверх, благодаря Бога за жизненное благополучие. Согласно русскому этикету у местных жителей считалось предосудительным оставлять ложку на столе, когда один конец ее лежит на краю чашки, а другой опирается на стол. Существует поверье, что такое положение позволяет якобы нечистой силе, дьяволу перебраться в миску с едой.

У народов Южной Сибири, не без влияния русских, глубоко укоренилась благородная черта — доброжелательность и хлебосольность. Для хозяина считалось большой честью напоить и накормить гостя досыта, доведя порой до такого состояния, что гость, объевшись угощением, выходил на улицу и освобождался от съеденного. В.В. Радлов вспоминает, как, посетив улус Казандрык, остановился у богатого телеутского купца, который оказал гостю всяческие знаки внимания и угостил его всем, что имелось в доме. На стол было выставлено все, что можно было придумать. «Я не помню, — вспоминал Радлов, — чтобы когда-нибудь во время долгих путешествий я ел с таким удовольствием» [2, с. 183].

Вполне понятно, что не все местные охотно воспринимали в повседневном быту этические нормы русских. Тот же В.В. Радлов отмечает в своем дневнике, что некоторые избегали контакта с русскими и уходили в тайгу, дабы сохранить свою самобытность. «Если бы они, — пишет исследователь, — учились у русских, как жить и вести хозяйство, и обитали бы с ними по-соседски, то оба народа могли бы добропорядочно существовать, взаимно обогащать друг друга и были богатыми и счастливыми» [2, с. 184].

В.В. Радлов на Алтае и в Кузнецком крае наблюдал повсеместное пьянство, которое у местных жителей не считалось злом. «Пьют так много, что я даже не решаюсь назвать это пороком, — пишет исследователь. — Местные жители даже не обращают внимание на пьяных. И если кто-нибудь из них совершит не потребное, окружающие только разведут руками и скажут: «Он ведь пьян». В этих словах нет и тени осуждения, а скорее оправдание оступившего, который, по их мнению, не рассчитал свои силы» [2, с. 171]. Существует мнение, что обычай пить за здоровье хозяина проник к местным жителям от русских в начале XVIII столетия. В данном питейном ритуале есть один нюанс — пьющий поднимает чашу с вином кверху и обращается к всевышнему, и тем самым как бы получает благословение от Бога. Им было отмечено, что пьянство не влекло за собой никаких запретов, потому что молочная водка нигде не продавалась, ее готовили в домашних условиях в достаточном количестве. С экономической точки зрения, по мнению В.В. Радлова, это повальное пьянство вредно, т.к. делает абсолютно невозможным развитие промыслов и заботу людей о земле. Алтайцы любили русскую пшеничную водку, которую в избытке ввозили в край русское купечество. Кто пристрастился к русской водке, тот пропивал все до последнего рубля [2, с. 170-171]. Чтобы каким-то образом предотвратить повальное пьянство русское чиновничество в этом крае приняло решение запретить ввоз в этот регион водку и соответствующим образом оздоровило нравственную обстановку в крае. В.В. Радлов, прекрасно осведомленный по этому вопросу, в своих «Записках» резюмирует: «Если бы русским купцам было позволено беспрепятственно ввозить и продавать русскую водку, то за несколько лет они пустили по миру все взрослое население» [2, с. 171]. В большинстве традиционных культур известен ритуал использования опьяняющих напитков, с помощью которых шаман и участники ритуала приводят себя в эстетичес-

кое, боговдохновенное состояние. Наиболее древним опьяняющим напитком у индоевропейцев были мед и вино.

Посещая разные места Южной Сибири, исследователь обратил внимание на одну благородную черту коренных жителей — постоянное, высокое уважение, оказываемое к старшим. Множество примеров свидетельствует о том, как глубоко коренятся эти чувства, отраженные в поговорках и причитаниях: «Слово старших, суть в мешок», «Речь уважаемого человека суть в сумку». Старшему всегда отводилось самое почетное место за столом. И эти чувства проистекла из кротости и уступчивости характера алтайцев. По своему менталитету алтайцы не любят брать верх над кем-либо и тем более выделяться и хвастаться чем-нибудь. Находясь в разных местах Шории и Хакасии, он заметил, что не припомнит за время своих поездок такие села и улусы, где услышал бы ругательские слова [2, с. 174].

Много интересных наблюдений сделал исследователь о традициях семейно-брачных отношении. Вероятно, под влиянием русских у алтайцев сформировались устойчивые, супружеские отношения: «Нарушение супружеской верности большая редкость, — пишет В.В. Радлов, — и женщина, которая по тем или иным причинам нарушит ее, то она подлежит суровому наказанию. Жена умело подчиняется мужу таким образом, что она не теряет своего достоинства. Одновременно в эти отношения нередко вплетались и старые обычаи, которые как бы принижали роль женщины в семье. По тогдашним обычаям жена не смела его называть по имени, а когда говорила о нем, всегда называла его «мой шорин». Мужчина никогда не повышал голос на женщину. И было неслыханное дело, чтобы алтаец когда-либо побил свою жену» [2, с. 175]. По тогдашним обычаям имущество после смерти мужа переходило не к жене, а к сыновьям, а если их не было, то к мужской части родственников мужа. Но когда мужчина обращался к жене, то в его обращении сквозило почитание, и в разговоре с третьим он обязательно называл свою супругу «абыкайым» и тут же начинал с ней заигрывать. В ответ на такое обращение мужа жена стремилась выполнить все его желания и во всем его поддерживать [2, с. 175].

В брачной практике алтайцев было строго прописаны меры осуждения. Зато, например, если мужчина соблазнит девушку, что было крайне редко, тогда собиралась вся мужская часть родственников девушки и старалась уговорить соблазнителя взять девушку в жены, увезти ее в свой дом и выплатить отцу хоть какой-нибудь калым. Если соблазнитель попытается отказаться от этих требований, тогда родственники девушки нападают на него и бьют до тех пор, пока он не запросит милости. После чего он платит отцу девушки большой выкуп; отдаст ружье, шубу и после этого может беспрепятственно отправиться домой [2, с. 175]. В 1861 г. на реке Каджы в улусе Кыджнаалы исследователь записал организацию и проведение свадебного обряда у шорцев. Прежде всего он обратил внимание на особенность венчания. Родственники жениха строят жилище для молодых из девяти тонких березок, у которых оставляют лишь самые верхушки крон открытыми, остальное покрывается берестой. Первым в такую юрту входит жених, достает кресало и зажигает огонь, который выполняет роль очистительной силы. В это же самое время невеста стоит у входа юрты и одаривает каждого, кто помог строить это новое жилище. В новой юрте они остаются три дня. Здесь они принимают пришедших к ним в гости родственников. После трех дней они переезжают в свой новый дом, устраивая в углу молодую березку, которая у них почитается и остается в жилище до тех пор, пока не сгниет [2, с. 208]. Вообще-то церемония разжигания огня в юрте по шорскому свадебному обряду имеет свою символику. Во время горения молодые наблюдают, как вспыхивают огоньки и куда разлетаются искры, и по ним предсказывают молодым счастье. Водружение в доме молодоженов свежей молодой березки — обычай, совпадающий с подобной традицией у русских.

В.В. Радлов — исследователь широких этнологических наблюдений. От его внимания не ускользали даже мелочи жизни коренных народов Южной Сибири. Он обратил внимание, что местные жители пристрастились не только к водке, но и к табаку. Это оказалось не меньшим злом. Табак они частично возделывали сами и для этой культуры отводили целые плантации, частично покупали у китайцев, особенно те жители, которые обитали в приграничной земле. Но большей частью табак покупался у русских купцов. Исследователь провел небольшой эксперимент. В Барнауле он предложил Якову, вероятно, проводнику и переводчику, пять рублей, но с условием, что он с двух до пяти часов не будет курить и передаст трубку ученому. Однако, едва выдержав паузу до трех часов, он явился ко мне за своей трубкой. Возвращая мне деньги, Яков сказал: «Нет табака — нет жизни» [2, с. 172]. Исследователь наблюдал даже такую невероятную картину домашнего быта, когда молодые матери, чтобы усыпить грудных детей, совали им в рот трубку. В.В. Радлов, на наш взгляд, сделал совершенно верный вывод: чтобы узнать лучшие черты характера любого народа, надо прожить вместе с ним как можно дольше. И поэтому он во время своего пребывания на Алтае отмечал, что у местных жителей хороших поучительных качеств так много, что твердо можно сказать, что ни у одного тюркского народа я не чувствовал себя так хорошо, как у алтайцев. Честность и прямота свойственна им в такой степени, как ни одному из соседних народов Сибири [2, с. 172].

Особый интерес представляют его наблюдения над вокальной культурой хакасов [так называл он абаканских татар]: «Нигде нет столько певцов, как здесь у абаканских татар. Они поют речитативом. Среди песенного фольклора преобладают героические, эпические сказы. Поют они обычно вечером на почевке во время охотничьих вылазок. Сидя у костра, певец-исполнитель, освещенный огнями, поет, а окружающие его участники с интересов слушают его пение, основное содержание которого посвящено богатырям на коне, луку, которым повержен злой дух и т.д. Эти эпические сказы, исполняемые горловым пением, составляют важную черту хакасской хоровой культуры» [3, с. 83]. Песенно-хоровая культура алтайцев проникнута ностальгией по семье, родному дому. Как только алтаец покидает родной улус и семью, его охватывает тоска по близким и родным. Это находит отражение в песенном материале, который зафиксировал В.В. Радлов:

Когда я гляжу на русскую долину,
Я вижу купы черной ивы,
Когда я думаю о далеком брате,
Гнется основание ребер.
Когда я вижу русскую долину,
Виднеются вершины деревьев.
Когда я думаю о родных,
Гнется основание позвоночного столба... и т.д. [2, с. 174].

Среди весьма ценных наблюдений, сделанных исследователем, особо привлекают описания хореографических танцев. Танцевальная манера шорцев характеризуется бытовой пляской, посвященной танцу богатыря Алтын Чазана, который на пиру трижды повернулся, сто раз извинился, а затем начал петь и плясать. Другим широко распространенным танцем у шорцев являлся ритуальный танец, чаще всего исполняемый шаманом. Шаманская пляска была частью народной, традиционной хореографией, и ее следует рассматривать как нечто самостоятельное, но оторванное от народного быта [3, с. 81]. В ритуальном танце наличествуют такие хореографические элементы, как прыжки, повороты, подскоки, вращение кругом, сопровождаемые пением и специальной одеждой. Вообще говоря, пластика ритуальных танцев несет в себе такие телодвижения, которые свидетельствуют о специальной танцевальной подготовке. Поэтому наблюдения В.В. Радлова над танцами южносибирских народов — один из важных источников изучения хореографической культуры.

Небезынтересны наблюдения исследователя по ономастике. Выяснилось, что крещеные телеуты и шорцы охотно без колебания дают своим новорожденным русские имена. Мужчины-шорцы без особых колебаний, с большой радостью брали себе в жены русских женщин. Этим они как бы подчеркивали ведущую роль русского населения в крае, называя своих детей русскими именами, они могли считать себя тоже русскими. В 1991 г. по нашему заданию студентка-телеутка И. Ткаченко провела ономастическое исследование в телеутском селе Бесково Беловского р-на Кемеровской области. В ходе эксперимента выяснилось, что из тридцати имен, записанных ею, восемь телеутов имели русские имена. Это Акулька, Ильдяна, Пелагейка, Сашка и т.д. Из тридцати мужских имен исследовательница отметила четыре русских имени, данных коренным мальчикам: Проня, Пашка, Петруха, Алек [4, с. 3].

Резюмируя вышеизложенное, следует сказать, что для исследователей духовной и материальной культуры народов Южной Сибири трудно обойтись без этнологических трудов академика Василия Васильевича Радлова. Широкая общая историческая и этнологическая подготовка позволила ему осветить такие, казалось бы, не типично исторические темы, как вокальные, хореографические и этнопедагогические стороны жизни народов этого региона.

1. Вайнштейн С.И. В.В. Радлов и его труд «Из Сибири» / Приложение: Страницы дневника. М.: Наука, 1989.
2. Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. М.: Наука, 1989.
3. Циркин А.В. Очерки духовной и материальной культуры народов Южной Сибири. Кемерово: Кузбассвузиздат, 1998.
4. Архив кафедры истории Кемеровской государственной академии культуры и искусств.

Г.Д. ГРЕБЕНЩИКОВ — ЭТНОГРАФ

Т.Г. Черняева

Среди многочисленных занятий Г.Д. Гребенщикова (1882–1964), журналиста, писателя, организатора литературной жизни на Алтае в 1910-е гг., важное место занимают его этнографические изыскания. Дважды — в 1910 и 1911 гг. — Г.Д. Гребенщиков побывал на Алтае в экспедициях, причем главным объектом его наблюдений служили алтайские старообрядцы. Материалы, собранные писателем, до сих пор используются учеными, занимающимися этнографическими исследованиями населения Алтая [1].

Г.Д. Гребенщиков, уроженец с. Николаевский рудник (в то время находившегося на территории Бийского округа), уже в детские годы был приоб-

щен к многокрасочной палитре быта различных этнических и социальных групп местного населения. Именно тогда зародился его интерес к особенностям материальной культуры, к обычаям и традициям разных народов. Впоследствии в своем творчестве Г.Д. Гребенщиков показал себя тонким знатоком культуры аборигенных народов, живших на территории тогдашнего Алтайского горного округа: так, в повести «Ханство Батырбска» (1911 г.) представлены история, верования, обычаи казахов, в повести «Любава» (1919 г.) и в письмах Г.Н. Потанину отразилось знание традиций алтайского народа [2].

Оказавшись в 1909 г. в Томске, Г.Д. Гребенщиков сблизился с Г.Н. Потаниным и молодыми энтузиастами, входившими в Общество изучения Сибири. По всей видимости, благодаря совету Г.Н. Потанина начинающий «сибирефил» определил круг своих исторических и этнографических интересов, отправившись в 1910 г. в первую длительную экспедицию на юг Алтая, в долину реки Убы. Как об этом свидетельствуют косвенные данные, эта экспедиция была субсидирована Обществом изучения Сибири, целью ее было «исследование быта алтайских старообрядцев» [3]. Вторая экспедиция Г.Д. Гребенщикова так же была инициирована Г.Н. Потаниным [4]. В письмах-отчетах Г.Н. Потанину, отправленных в 1911 г. из различных сел на юго-западе Алтая, писатель делится впечатлениями о своих встречах с местным населением, намечает планы экспедиционных поездок в окрестные села. Так, например, в письме от 13 июня 1911 г., посланном из деревни Согорной, он пишет: «Сразу по приезде в Согорную меня захватила красота одежд и типов, и я жертвую всякими удобствами культуры во имя удовольствия наблюдать этих людей...» [5].

Деятельность Г.Д. Гребенщикова-этнографа складывается из нескольких направлений: она включает в себя, во-первых, экспедиционные поездки по Алтаю (первая из них относится к лету 1910 г., когда писатель отправился в долину реки Убы, а вторая — к лету 1911 г. и посвящена исследованию долины реки Бухтармы); во-вторых, активную просветительскую работу (с лекциями-отчетами о своих экспедициях Г.Д. Гребенщиков выступал в разных городах Сибири — Барнауле, Томске, Иркутске, в Сибирском собрании в Петербурге), о чем сохранились свидетельства на страницах сибирской печати; в-третьих, писатель публиковал результаты своих экспедиционных наблюдений — либо в виде газетных статей, либо в виде больших аналитических очерков.

Так, например, первая экспедиция — на реку Убу — отразилась в ряде публикаций «Алтайской газеты» в декабре 1910 г. («В Убинских порогах», «В обители убинских старообрядок», «Покровский старообрядческий женский монастырь»), кроме того, в иркутской газете «Сибирь» в начале 1911 г. (№ 39 от 17 февраля и № 42 от 20 февраля) сообщалось о лекциях Г.Д. Гребенщикова «Убинские староверы на Алтае» и «Народная песня в Сибири». Позднее, в 1912 г., очерк «Река Уба и Убинские люди» был опубликован в «Алтайском сборнике» [6]. Следует отметить также до сих пор никем из исследователей не учтенную рецензию Г.Н. Потанина на доклад Г.Д. Гребенщикова о долине реки Убы и ее населении. Наряду с критическими замечаниями, автор рецензии достаточно подробно излагает основные положения доклада начинающего этнографа, а также отмечает уникальность собранных Г.Д. Гребенщиковым материалов о населении верхней Убы («доклад г. Гребенщикова в своем роде открытие Америки») и способность молодого исследователя «добиться доверия от этой замкнутой среды» убинских старообрядцев. Резюмируя сказанное, Г.Н. Потанин утверждает, что «в лице г. Гребенщикова Сибирь приобретает ловкого наблюдателя над крестьянской жизнью, обещающего со временем увеличить свою способность наблюдать эту жизнь» [7].

Результаты второй экспедиции Г.Д. Гребенщикова — в долину реки Бухтармы — также были отражены на страницах сибирской печати в ряде откликов на его лекции-отчеты и в публикациях самого исследователя. Так, газета «Жизнь Алтая» в феврале 1912 г. в рубрике «Хроника» сообщала: «... только что приехавший с Южного Алтая г. Гребенщиков» намерен прочитать «ряд докладов по истории и этнографии Бухтарминского края» [8]. Позднее, в конце 1912 г., та же газета поместила подробное изложение доклада Г.Д. Гребенщикова «Алтайская Русь», прочитанного им в Сибирском собрании Петербурга; здесь же сообщалось о том, что чтение доклада сопровождалось демонстрацией фотографий пейзажей и типов алтайских старожилов-раскольников [9]. Уникальный быт раскольников на Алтае, сохранивших и в облике, и в бытовых привычках, и в нравах «осколки Московской боярской Руси», вызвал глубокий и устойчивый интерес Г.Д. Гребенщикова. Поэтому писатель не только опубликовал серию статей «Старина русского Алтая» в газете «Сибирской жизни» [10] и большой очерк «Алтайская Русь» — им открывался «Алтайский Альманах» — [11], но и обратился к художественному осмыслению жизни раскольников на Алтае в своем романе-эпопее «Чураевы», над первым томом которого он начал работу еще до отъезда в эмиграцию. Так, в письме Г.Н. Потанину от 25 июля 1916 г. из действующей армии Г.Д. Гребенщиков сообщает о начале работы над романом, в котором его интересуют народные типы и прошлое сибирских старожилов: «Чураевы» символизировать должны и «чур меня» и «чурка», но чурка крепкая, кондовая, остаток крепких кедрачей Сибири» [12].

Названные нами публикации сибирских газет свидетельствуют о большом интересе сибирской

печати к этнографии. К началу 1910-х гг. в Сибири сформировалось новое поколение сибирских патриотов, которое продолжило на новом уровне деятельность старших областников. Так, в передовой статье, открывавшей первый номер журнала «Сибирский студент» (сотрудником которого был и Г.Д. Гребенщиков), задача изучения Сибири объявлялась одной из главных задач молодой сибирской интеллигенции: «разработка научных знаний в области этнографии, естествознания, экономики окраины и проч., развитие культурного уровня сибирского общества, развитие в нем областного самосознания и гражданской доблести» [13]. Таким образом, интерес Г.Д. Гребенщикова к этнографическим изысканиям во многом базировался на идеологической платформе сибирского областничества. Именно поэтому его скромному вкладу в сибирскую этнографию уделялось столь пристальное внимание на страницах сибирских газет. Однако для самого Г.Д. Гребенщикова как начинающего писателя этнографические наблюдения давали богатый материал для художественного творчества, а также формировали его исторические представления о судьбах Сибири на рубеже XIX-XX вв.

Рассмотрим наиболее значительные этнографические публикации Г.Д. Гребенщикова — «Река Уба и Убинские люди» и «Алтайская Русь». Они дополняют друг друга, являясь последовательными этапами, отразившими понимание Г.Д. Гребенщиковым задач этнографии, ее методов и значения этнографических исследований Сибири на современном этапе. В первом очерке наблюдатель стремится как можно точнее зафиксировать взаимодействие различных этнических групп в пределах одного географического и природного региона, а также драматический процесс разрушения материальной и духовной культуры сибирских старожилов-раскольников, т.е. использует синхронный метод исследования. Во втором очерке, что, впрочем, вполне закономерно, исследователь обращается к диахронному анализу: он стремится реконструировать длительный исторический путь формирования старожильческого населения Алтая. Поэтому собственно этнографические наблюдения занимают во втором очерке значительно меньшее место. Единство обоим очеркам придает обращение автора к архивным источникам, цитирование найденных им в местных архивах документов XVIII–XIX вв.

Кроме того, необходимо отметить, что, описывая природные условия жизни, обычаи, нравы, убранство жилищ и особенности одежды, начинающий этнограф выходит «за рамки» сугубо научных наблюдений. Неслучайно оба названных выше очерка Г.Д. Гребенщикова носят уточняющие подзаголовки. Первый назван автором «литературно-этнографическим очерком». В нем, наряду с этнографическими наблюдениями, большое место занимают художественные описания природы, фиксация настроений, переживаний и впечатлений наблюдателя. Жанр второй публикации самим автором обозначен как «историко-этнографический очерк», поэтому главное содержание статьи составляет попытка представить исторические этапы заселения территории «Камня», складывания уникального состава старожильческого населения южных районов Алтая.

В очерке «Река Уба и убинские люди» Г.Д. Гребенщиков как этнограф видит свою задачу в том, чтобы, с одной стороны, запечатлеть черты патриархального, старинного уклада, еще явственно ощущаемые во внешнем порядке, в убранстве жилищ, в одежде, в обычаях, но в то же время, с другой стороны, зафиксировать «уродливости вырождающейся самобытности», т.е. разрушение старинного уклада извне и изнутри: в сознании, в настроениях, в поведении юных потомков старообрядцев — под влиянием исторических событий и изменившихся социальных условий.

В этом очерке на первый план, как уже было указано, выступает фиксация процесса разложения старого уклада жизни, причем наблюдатель стремится уловить различные стадии разрушения старообрядческой культуры. Оценивая ее как наиболее устойчивую, имеющую многовековые традиции, он показывает ее разложение под воздействием многих факторов: волн переселения и взаимодействия старообрядческой культуры — при всей ее замкнутости — с другими, более поздними или, во всяком случае, появившимися в долине Убы в более поздние времена. Второй, не менее важной задачей автора-наблюдателя является оценка этого процесса. Как будет показано далее, Г.Д. Гребенщиков оценивает разрушение старообрядческой культуры далеко не однозначно.

Из десяти озаглавленных фрагментов очерка «Река Уба...» три посвящены природно-географическому описанию бассейна реки Убы, ее притоков, ее разветвляющегося русла и прилегающих к Убе горных вершин и перевалов. Как правило, в этих фрагментах (I — «Речная система Убы, истоки ее и устье», VII — «Средняя Уба и ее пороги», X — «Убинские Альпы и Ивановский хребет») научно-описательный стиль уступает место лирически окрашенному повествованию о преодолении опасных речных бродов, о рискованном путешествии по горным тропам. В завершающем фрагменте очерка автор рассказывает о трудностях подъема на «десятиверстный» Ивановский хребет, с высоты которого он наблюдает огромную панораму прилегающих к Убе окрестностей. Тем самым очерк, содержащий аналитическое описание отдельных реалий быта убинских крестьян, казаков, старожилов и новоселов, приобретает синтезирующий финал.

Композиционным стержнем очерка является идея пространственного перемещения наблюдателя от низовий реки Убы к ее верхнему течению и одновременно его движения от тех населенных пунктов, в которых старообрядческое население находится в тес-

ном, хотя и вынужденном контакте с реалиями современной жизни, к тем заповедным местам, которые пока укрыты от новизны высокими горными хребтами. В упомянутом выше отзыве на доклад Г.Д. Гребенщикова Г.Н. Потанин особо отметил приоритет молодого исследователя в описании верхнесубинских селений, более однородных в религиозном отношении, чем «чрезвычайно пестро заселенные» предгорья нижней Убы, а также высоко оценил уникальность «непосредственных наблюдений» автора, сделанных им в женском старообрядческом монастыре.

Г.Д. Гребенщиков классифицирует обследованные селения с точки зрения либо сохранности в них целостной системы старообрядческой культуры, либо ее частичного или полного разрушения. Приведем примеры, которые подтверждают указанную установку наблюдателя: Так, в гл. III «Деревни и люди низовьев Убы», характеризуя население с. Убинского (смешанное, состоящее из новосёлов с юга России и старожилов), автор четко фиксирует противоречие: с одной стороны, в убранстве домов, в бытовом укладе еще сохранились черты патриархального порядка — они «уносят вас в древнюю Москву» [14], а с другой — в «торопливом, неправильном языке» хозяина избы, в его жалобах «на нужду, надвигающееся малоземелье, истощение земли и дороговизну всего» «вы невольно соприкасаетесь с настоящей действительностью и чувствуете грядущую неизбежность в коренном перевороте всей их жизни» [14].

Именно здесь, в первом описанном наблюдателем населенном пункте, отмечаются «уродливости вырождающейся самобытности»: «Об этом говорят пестрые одежды: от расписного сарафана до розовой кофточки, от старомодного дедовского кафтана до базарного пиджака и от почтенной седины до стриженой головы и бритой бороды включительно» [14]. Далее, в селах Орловском, Красноярском, Перерыв, дер. Вавилонке и др., автор всякий раз подчеркивает степень сохранности «добрых крестьянских устоев».

Так, автор пишет далее: «Перерыв лучше уберег дедовские заветы относительно веры, обрядов и семейных отношений» — и с симпатией изображает праздично одетых в традиционные наряды жителей села: «...частые группы у ворот и на завалинках замечательно красивых, со смуглыми лицами, длинными тонкими носами, черными длинными и ровно стриженными волосами — мужчин разных возрастов. И все они одеты в большие сапоги с медными подковками, в цветные и широкие ситцевые штаны и рубахи, в черные базарные шляпы и черные бархатные халаты и кафтаны. И картина такого постоянства и стильности — поразительно оригинальна» [15].

Закономерно, что пристальное внимание автор уделяет населению тех деревень, в которых старина сохранилась наиболее полно и до сих пор определяет весь уклад хозяйственной и религиозной жизни.

Особое место в очерке занимает гл. IV «Культурный центр края — с. Шемонаиха». Здесь представлены, кроме с. Шемонаихинского, дер. Выдриха, села Большая Речка и Верх-Убинское, или Лосиха, «главнейший пункт убинского старообрядчества». Описание реалий быта, добротного и зажиточного уклада жизни, труда и отдыха, красочных летних игрищ молодежи, религиозных ритуалов, тем не менее, сопровождается констатацией неустойчивого переходного состояния этих заповедных уголков старинного крестьянского уклада.

Так, высоко оценивая степень сохранности патриархальных порядков в Шемонаихе: «Неуклонно следуя преданьям старины, крестьянство это почти два века не меняло ни внутреннего уклада жизни, ни внешней оболочки и в продолжение целых столетий было как бы застывшим в одних и тех же формах» [16], — автор с сожалением отмечает: «Но наши дни, с их огромными событиям и всеобщим распадом, понатянули и эту упругую неподвижность крепкого крестьянства, и Шемонаиха ... надломилась в самом корне, и среди молодежи вы немного теперь встретите почитателей это старины» [17].

Характеризуя жителей деревни Выдриха, автор особо останавливается на отдельных незаурядных представителях местного старожильческого населения (А.П. Фирсов, С.С. Солдатов, семьи Сухоруковых, Сапаровых и др.): «Это не просто крестьяне, это богатые, умные и умеющие сохранять свое достоинство бояре» [18]. В этом фрагменте очерка автор приходит к важным обобщениям и выводам о значении религиозных моральных основ жизни старинного уклада. По его мнению, лучшее, что было в прошлом убинских старожилов, — «это патриархальность, охранявшая не только веру и чистоту нравов, но и человеческое достоинство. Этих людей не легко было превратить в безропотных и безразличных рабов» [19]. Прочные моральные устои патриархальной крестьянской семьи, как считает Г.Д. Гребенщиков, были основой ее зажиточности и независимости: «Вся семья у таких патриархов находится в беспрерывном труде, как и сам патриарх, зато без ущерба ближнему люди эти живут в полном достатке» [19].

Сосредоточивая внимание в названной главе на положительных чертах патриархального уклада, Г.Д. Гребенщиков объективно приближается к свойственной Л.Н. Толстому идеализации крестьянства. Неслучайно в очерке возникает имя великого писателя, к авторитету которого обращается автор, противопоставляя «издерганную и выдохшуюся интеллигенцию, потерявшую пути к истинной жизни», «жизни простого, нетронутого цивилизацией народа долины Убы», в которой можно увидеть «столько своеобразной красоты и прелести» [20].

Однако, на наш взгляд, элементы идеализации патриархального старообрядческого быта связаны глав-

ным образом с тем, что автор наблюдает его в кризисный момент начавшегося повсеместно разложения. Стремясь запечатлеть глубинные основы разрушающегося самобытного уклада, Г.Д. Гребенщиков вполне осознанно подчеркивает то лучшее, что следовало бы сохранить в новую эпоху.

В последующих главах очерка — VI, VIII и IX — в центре внимания автора оказываются те селения, где в большей степени, по сравнению с уже описанными селами, сохранилась патриархальная старина. Названные фрагменты приобретают особый смысл прежде всего потому, что в них речь идет о святая святых старообрядческой культуры — о ее религиозной основе, которая, по мысли автора, наименее подвержена изменениям, так как составляет внутреннюю, глубинную суть старообрядчества.

Так, в гл. VI, «Убинские староверы вообще и поморское законно-брачное согласие в частности», предстают уникальные личности «наиболее твердых и предприимчивых раскольников», таких, как Иван Федотыч Егоров, инициатор двух духовных соборов в с. Бобровка и в с. Лосиха, старший дьяк Лосевского молельного дома Григорий Аркадьевич Корнев и др. Именно в этой главе Г.Д. Гребенщиков помещает поразившую его воображение (и, кстати, отмеченную в рецензии Г.Н. Потанина) картину: в 80-х гг. XIX в., прослышав о готовящемся духовном соборе, «со всех концов Убы и Алея верхами мчатся угрюмые седобородые христиане... кавалькада в шестьдесят стариков ... затем, чтобы проверить, а, может быть, и отстоять свою духовную правду» [21]. Однако процесс разрушения твердой веры заметен и здесь: убинские староверы «чаще стали спорить и сомневаться, чаще переходить из веры в веру и вместе с тем утрачивать прежнюю аскетическую стойкость и подвижничество» [22].

Особое место в очерке уделено описанию службы в молитвенном доме богатого села Лосиха, на которую Г.Д. Гребенщиков был допущен со всевозможными предосторожностями. Уникальны зафиксированные автором-наблюдателем детали убранства дома, иконостаса, одежды и внешнего облика молящихся, ритуалов коленопреклонения и поклонов. Приведем лишь один пример, показывающий тщательность Г.Д. Гребенщикова в записи мельчайших деталей: «По приходе в молитвенный дом молящийся широко крестится, с размаху делает поясной поклон, затем достает из кармана четырехугольную из цветной материи подушечку, бросает ее на пол и отдает земной поклон, опираясь на нее. Затем встанет, повернется лицом ко входу и на три стороны поклонится всем молящимся» [23]. Наблюдатель стремится к исчерпывающей точности в фиксации цвета, материала, фасона одежды, деталей убранства молитвенного дома, последовательности действий в процессе службы, в результате чего очерк приобретает характер достоверного документального свидетельства.

Столь же подробно и ярко описано автором посещение старообрядческой женской обители (гл. VIII), в том числе история обители, встреча с игуменьей матерью Ирандой, присутствие на службах, внутренний вид трапезной, избы для гостей, распорядок каждодневных трудовых обязанностей инокинь и т.д.

Приведем в качестве примера описание одежды инокинь старообрядческой женской обители, работавших возле изгороди «в грубых пестрых одеждах: холщовые сарафаны, «бутылы» на ногах, холщовые передники, белые рукава и темные пелерины на плечах, в виде длинного воротника до локтей, с красной оторочкой по краю» [24].

Подробно описан повязанный «по-русски — концы под подбородком» темный платок, «причем из этого же платка сделан был навес в виде голубого козырька, закрывающего всю верхнюю часть лица, отчего ни глаз, ни черт лица видно не было» [24].

Как уже говорилось ранее, в очерке «Река Уба и убинские люди» автор стремится не только зафиксировать детали старообрядческой материальной культуры и религиозной жизни, но и дать им оценку. В первых главах очерка нами была уже отмечена некоторая идеализация патриархального уклада староверов, обусловленная остро ощущаемым автором процессом разрушения самобытной культуры.

В последних главах очерка «Река Уба и убинские люди» личный контакт с потаенным миром старообрядцев помогает автору увидеть те негативные стороны этого мира, которые изнутри подготавливают его неминуемое разрушение. В первую очередь, это самоизоляция от большого мира. Автор-наблюдатель ощущает себя среди старообрядцев человеком, пришедшим из другого времени, чужаком, к которому с подозрением относятся члены замкнутого коллектива носителей истинной веры. Так, например, в гл. VI «Убинские староверы вообще и поморское законно-брачное согласие в частности», описана колоритная сцена, когда во время посещения молитвенного дома в с. Лосиха (старообрядцев поморского согласия) недоверчивые кержаки сопровождают появление чужого «острыми взглядами», перешептыванием, окружают его толпой и устраивают настоящий допрос. Предполагая, что автор — студент, они с отвращением называют его «еретиком и супротивником» [25]. Тем не менее, автор не испытывает к староверам недобрых чувств, а терпеливо старается понять их, найти контакт с наиболее умными и доброжелательными из них.

В гл. VIII «Старообрядческая женская обитель» возникает иная ситуация: инокини приветливо и кротко встречают путника, прибывшего издалека, однако Г.Д. Гребенщиков не скрывает от читателя эмоционально окрашенных негативных впечатлений. Молящихся инокинь он воспринимает как «черных теней, как заведенных манекенов» [26], в

главе преобладает сожаление о замкнутой, лишенной радости и полноты бытия — на фоне бурно цветущей природы — жизни инокинь.

Наблюдатель, прибывший из другого мира, отчетливо видит огромную временную дистанцию, разделяющую традиционную религиозную культуру и современность. В этом фрагменте очерка, как, впрочем, и в предыдущем (посещение службы в Лосевском молитвенном доме) в наблюдениях автора неоднократно появляются ассоциации с эпохой первых христиан: «Слушая древние замогильные напевы, — делится своими впечатлениями Г.Д. Гребенщиков, — не хочешь верить, что где-то сидят в своих обсерваториях астрономы, вычисляя пути небесных светил, и грустно и одиноко чувствуешь *себя среди молящихся... И опять взгляд* тянется к высоте гор, где, кажется, рукою достанешь небо, и снова подсказывает мысль, что там люди летают по небу, а здесь ползают во тьме... Неужели долго еще, неужели долго?» [27].

На наш взгляд, в позиции автора, в его оценке исследуемого мира нет противоречий. Напротив, именно положение внимательного наблюдателя, проникшего во все детали и тонкости старообрядческой культуры, позволяет Г.Д. Гребенщикову достаточно убедительно показать разные аспекты столь противоречивого явления, каким является уникальный мир алтайских старообрядцев, — крестьян, сохраняющих в своем повседневном быту прочные традиционные устои, и взыскующих истины старообрядческих вождей, старающихся не замечать неумолимого движения жизни большого мира.

Остановимся в заключение на втором очерке Г.Д. Гребенщикова «Алтайская Русь», где главным для автора становится диахронный принцип анализа, а собственно этнографические описания занимают меньшее место. Напомним, что этот очерк предназначался для «Алтайского альманаха», издававшегося в Петербурге, и должен был, по замыслу его участников, показать читателям Алтай в его прошлом и настоящем.

Следует отметить, что создание очерка потребовало от писателя длительных наблюдений над бухтарминскими старожилами. В двух сохранившихся письмах Г.Д. Гребенщикова Г.Н. Потанину из Катон-Карагая, датированных 13 июня и 14 сентября 1911 г., содержатся сетования писателя на то, что оказалось трудным найти место постоянного жительства, «более типичное и более близкое к алтайской старой деревне» [28]. Местное население здесь, как и в долине реки Убы, произвело на Г.Д. Гребенщикова удручающее впечатление: «...а люди — это те самые пестрые полукрестьяне, полуказаки, полумещане, полупереселенцы ...Из-за жажды к водке и хамству они совсем потеряли христианский облик, и если их поставить рядом с за-нарымскими киргизами, то перед последними они покажутся чудовищами в смысле дикости и варварства, хотя и носят сатиновые рубахи и сапоги с калошами» [29].

Приведенный отрывок подтверждает негативные выводы Г.Д. Гребенщикова о последствиях разрушения монолитного и самобытного старообрядческого уклада, которые коснулись разных регионов Алтая и Сибири в целом. Однако писателю удалось в конечном итоге найти материал для наблюдений в «самых старых деревнях «каменщиков» — Фыкалке и Белой, где сохранилась «старина в отношении верований, икон и обстановки молитвенных обрядов» [30]. Кроме того, так же, как и в долине Убы, Г.Д. Гребенщиков познакомился с яркими, колоритными личностями «богатых староверов» — Ананием Блиновым, Описимом Черновым, Матвеем Огневым и др. и нашел контакт с местным населением: «...зато совершенно врылся я в здешний народ до разбирательства их интимнейших семейных невзгод и интриг включительно...» [31].

Собственно этнографическим описаниям посвящены последние четыре главы из двенадцати, составляющих очерк «Алтайская Русь» (IX, X, XI, XII). В отличие от первого, рассмотренного выше очерка, автор излагает свои наблюдения в стиле объективно-научного повествования, не обнаруживая эмоционального контакта с предметом анализа, а излагая обобщенные итоги длительных изысканий. Таковы, например, сведения об архитектурных особенностях так называемых «ясашных деревень»: «Все эти ясашные деревни состоят преимущественно из густо настроенных деревянных домов древнерусской архитектуры. Правильных улиц почти нет. Дома строятся окнами всегда на солнце, так что очень часто на улицу выходят глухие стены без единого окна» [32].

Обобщенный, синтезирующий характер придает очерку частое использование оборотов «всегда», «обыкновенно», «чаще всего» («Дома обыкновенно очень высокие, с маленькими косящатыми окнами...», «Под горницею обыкновенно находится темный подвал с потолком и полом, весьма низкий...», «Бани в деревнях всегда черные, расположены по берегам речек, и в них не моются, а только парятся вениками...» [33]). В соответствии с этим в очерке «Алтайская Русь» значительно меньше конкретных имен, сцен, диалогов — вместо этого появляются обозначения, подчеркивающие этническую целостность населения («ясашные люди», «бухтарминцы»): «Едят бухтарминцы хорошо, начиная день обедом», «Без исключения все эти люди здоровые, цветущие, ширококостные и рослые» или «Вообще бухтарминцы живут богато и весело. Большинство из них водки не пьют, но все пьют домашнюю хмельную брагу...» [34]).

Как и в очерке «Река Уба и убинские люди», Г.Д. Гребенщиков уделяет большое внимание религиозным основам жизни и быта бухтарминцев, в частности регулирующим их брачно-семейные от-

ношения (гл. X), трудовым занятиям и хозяйственной деятельности жителей, а также школьному обучению детей (гл. XI).

Обращаясь к методам преподавания в одной из староверческих школ, автор подчеркивает ее традиционалистский характер («любопытный сколок русской старины»), пагубно влияющий на здоровье детей. Однако в деятельности одного из наиболее известных «расколоучителей», Асона Емельяновича Зырянова, исследователь подмечает реформаторские тенденции и выражает надежду, что «Асоновы реформы, несомненно, восторжествуют» [35].

На наш взгляд, именно в этом состоит главный смысл предпринятого Г.Д. Гребенщиковым исследования бухтарминских старожилов-раскольников — в попытке увидеть и показать читателю способность внутреннего изменения, приспособления многовековой традиционной культуры к духу времени. Говоря о невозможности сохранения «древнерусской старины» «под бронею именно упорного протестантизма и искреннего религиозного фанатизма», автор утверждает, что «и староверие должно уступить духу времени и, хотя и в хвосте, но все же тянуться вслед за самой жизнью» [36].

Подводя итоги, следует сказать о преемственной связи двух этнографических исследований Г.Д. Гребенщикова, предпринятых на материале географически удаленных друг от друга, но внутренне близких носителей старообрядческой культуры. В очерке «Река Уба и убинские люди», анализируя современное состояние старообрядчества, Г.Д. Гребенщиков констатировал его внутренний кризис и разрушение материальной культуры. В «Алтайской Руси», проследив драматическую историю становления в экстремальных природных и социально-исторических условиях этнически однородной группы старожильческого населения Алтая, писатель приходит к выводу о его жизнеспособности. По мнению исследователя, цивилизация, наступающая на Сибирь и грозящая бухтарминцам полным вытеснением «старых, отживших устоев», заставит их понять «необходимость подчинения неизбежному ходу жизни» [37].

---

1. См., в частности: Липинская В.А. Старожилы и переселенцы: Русские на Алтае. XVIII — начало XX века. М., 1996. С. 68, 96, 106, 130, 132, 136.
2. См., в частности, письмо Г.Д. Гребенщикова, Потанину Г.Н. от 21 сентября 1915 г. // Краеведческие записки. Выпуск III. Барнаул, 1999. С. 171-173.
3. «Сибирская жизнь», 1912, 10 марта, № 57. С. 3.
4. В статье «Большой сибирский дедушка», посвященной 80-летию Потанина Г.Н., Гребенщиков Г.Д. писал: «Весной 1911 г. Мы вместе с ним [Г.Н. Потаниным. — Т.Ч.] выехали на пароходе из Томска на Алтай... Он ехал на Северный Алтай, в Анос, а меня «командировал» в юго-восточную часть Алтая, в Бухтарминский край, куда я и направился на целый год» // Литературное наследство Сибири. Том VII. Новосибирск, 1986. С. 289.
5. Письма Гребенщикова Г.Д., Потанину Г.Н. (1911-1917)/ Публикация Черняевой Т.Г., Корниенко В.К. // Краеведческие записки. Выпуск III. Барнаул, 1999. С. 153.
6. Алтайский сборник. Изд. Алтайского подотдела Зап.-Сиб. отдела ИРГО. Барнаул, 1912. С. 1-80.
7. «Сибирская жизнь», 1910, 26 ноября, № 264.С. 2.
8. «Жизнь Алтая», 1912, 14 февраля, № 34. С. 3.
9. «Жизнь Алтая», 1912, 1 декабря, № 268. С. 3.
10. «Сибирская жизнь», 1914, 17 ноября, № 251. С. 3; 19 ноября, № 253. С. 2.
11. Алтайский альманах: Бесплатное приложение к газете «Жизнь Алтая» / Под редакцией Гребенщикова Г.Д., обложка худ. Гр. Гуркина, заставки и концовка Гр. Гуркина и Ив. Вандакурова. СПб, 1914. С. 1-37.
12. Письма Гребенщикова Г.Д., Потанину Г.Н. (1911-1917) // Краеведческие записки. Выпуск III. Барнаул, 1999. С. 174.
13. «Сибирский студент», 1914, Май, № 1. Стлб. 4.
14. Гребенщиков Г.Д. Река Уба и убинские люди // Алтайский сборник. Изд. Алтайского подотдела Зап.-Сиб. отдела ИРГО. Барнаул, 1912. С. 9.
15. Там же. С. 13.
16. Там же. С. 17.
17. Там же. С. 17–18.
18. Там же. С. 24.
19. Там же. С. 25.
20. Там же. С. 22.
21. Там же. С. 35.
22. Там же. С. 34.
23. Там же. С. 37–38.
24. Там же. С. 56.
25. Там же. С. 38–39.
26. Там же. С. 67.
27. Там же. С. 60.

28. Письма Гребенщикова Г.Д., Потанину Г.Н. (1911–1917) // Краеведческие записки. Выпуск III. Барнаул, 1999. С. 153.
29. Там же. С. 153.
30. Там же. С. 154.
31. Там же. С. 155.
32. Гребенщиков Г.Д. Алтайская Русь // Алтайский альманах. СПб, 1914. С. 27.
33. Там же. С. 27–28.
34. Там же. С. 28–29.
35. Там же. С. 33–34.
36. Там же. С. 34.
37. Там же. С. 37.

ШКОЛЬНЫЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ЭКСПЕДИЦИИ ПОД РУКОВОДСТВОМ А.В. АНОХИНА И ИХ РЕЗУЛЬТАТЫ

Т.В. Тишкина

В Центре хранения архивного фонда Алтайского края (ЦХАФ АК) сохранился рукописный и печатный текст отчета А.Г. Парамонова «Краеведческая работа Алтгубшколы III Коминтерна», в котором подробно освещается деятельность школьных экспедиций в Горном Алтае в 1922-23 гг. [1]. В составе отряда (25-30 человек) работали школьники старших классов под руководством преподавателей. Интерес представляют занятия группы А.В. Анохина по этнографическому и антропологическому обследованию жителей с. Чемал и его окрестностей. Летом 1922 г. ввиду «...недостаточной научной подготовленности... и недостаточного оборудования» перед школьниками стояли, главным образом, учебные цели. Они учились работать, пытаясь применять в экспедиционных условиях методы научного исследования, а также подробно фиксировали все увиденное. В результате экскурсии в с. Куюм школьникам удалось собрать материалы по шаманству, они дважды присутствовали при кровавых жертвоприношениях и наблюдали обряды камлания. Для школьной этнографической коллекции были получены предметы домашнего обихода алтайцев, а так же кость кама.

Все добытые во время экспедиции материалы впоследствии под руководством А.В. Анохина подробно изучались школьниками на занятиях алтайского кружка. Результаты исследований зафиксированы ими в рукописных иллюстрированных сборниках «Дневник алтайской экспедиции», «Этнография Алтая» и «Природа Алтая». На занятиях кружка разрабатывались дальнейшие планы работы на лето 1923 г. и были выделены приоритетные направления этнографических исследований: изучение фольклора и материальной культуры алтайцев, а так же проведение антропологических обследований. Каждый ученик избирал для себя одну из тем предполагаемых летних исследований. А.В. Анохин обучал добровольцев алтайскому языку, особенностям и фиоритурам мелодий, знакомил с обычаями алтайских племен. На занятиях по изучению языка он обращал внимание кружковцев на более точную фиксацию фраз и их транскрипцию, чтобы избежать орфографических ошибок инородческих слов, которые встречаются даже в трудах известных исследователей Алтая (Г.Н. Потанина, А.В. Адрианова, Д.А. Клеменца и др.).

Летом 1923 г. в составе школьной экспедиции работала группа этнографов из 13-15 человек. Благодаря тщательной подготовке, кружковцы трудились самостоятельно, обращаясь за помощью к А.В. Анохину лишь в затруднительных случаях. Помимо общих для коллектива задач, каждому ученику индивидуально предлагалось применить свои навыки в самостоятельном исследовании определенной темы. А.В. Анохин занимался выявлением среди населения информаторов (исполнителей песен, рассказчиков, шаманов) и направлял к ним школьников. Ученики были нацелены на быструю, но подробную и абсолютно идентичную услышанному и увиденному запись. Даже в случаях явных логических противоречий, они не должны были по своему усмотрению вносить в записи поправки. На общих занятиях ученики занимались переводами алтайских текстов на русский язык, выявлением особенностей собранного материала. Руководитель просматривал записи школьников, делал необходимые исправления и координировал весь исследовательский процесс.

В занятиях группы принимали участие несколько алтайцев, помогавших общению с местным населением. Районом работы вновь были избраны окрестности Чемала в радиусе 25-50 верст. В результате ученикам удалось подготовить, используя подробные измерения, описания юрты и обычного дома; зарисовать орнаменты по кости, дереву, металлу и коже; отметить способы обработки кожи; зафиксировать существовавшие свадебные обряды и другие семейные обычаи, а так же состав и имущественные права членов алтайской семьи. Подготовленные учащимися 200 рисунков предметов материальной культуры пополнили школьный этнографический музей.

Значительным оказалось и фольклорное собрание, включившее различные сказки из мира зверей, птиц и насекомых; исторические рассказы об Ойрот хане, о происхождении племен; сатиры на племена; молитвы шамана. Были записаны лирические, бытовые, обрядовые, полемические песни и импровизации. Благодаря предварительной специальной подготовке, ученикам удалось зафиксировать мелодии песен и шаманских призываний. Впервые обращалось внимание на запись детского фольклора алтайцев и выявление его особенностей

По методике профессора В.Г. Богораза школьники провели антропологические обследования: «... 100 человек чистых инородцев и метисов 3 племен: алтай-кижи, туба-кижи и майма-кижи».

Собранные во время экспедиций 1922-1923 гг. материалы легли в основу школьного этнографического музея и использовались при подготовке различных докладов и сообщений. Анализ результатов проделанной работы со стороны руководителей был опубликован в одной из книг "Сибирского педагогического журнала". Участник экспедиции Л.П. Потапов, наблюдавший вместе с А.В. - Анохиным летом 1922 г. обряд перехода в новую юрту кама Сапыра Туяшпа, написал заметку «На камлании». В 1924 г. она появилась в журнале «Алтайский кооператор». [2].

Следует отметить, что организовать экспедиции в 1922 и в 1923 гг. было чрезвычайно сложно в материальном отношении. В отчете не указаны источники финансирования проектов, но отмечено, что «...условия работы были, особенно в 1922 г., тяжелы. При питании, не всегда достаточном, косках одетые и босиком дети приходили иногда по 40 верст в день пешком» [3]. Согласно сведениям, собранным заведующим экономической секцией статистики, к 15 июня 1923 г. в Барнауле сложились следующие рыночные цены: мука пшеничная (пуд) — 70 руб.; масло сливочное (фунт) — 18 руб.; чай кирпичный (кирпич) — 180 руб.; сахар рафинад (фунт) — 40 руб.; крупы: пшено (пуд) — 35 руб., гречневая (пуд) — 90 руб., рисовая (фунт) — 12 руб.; соль (фунт) — 12 руб.; сапоги простые (пара) — 425 руб.; топор (1 шт.) — 50 руб. и т.д. [4].

В то же время на содержание единственной краеведческой организации на Алтае — Алтайского отдела Русского географического общества (АО РГО) с апреля по июнь 1923 г. Главнаукой было перечислено 1000 рублей. Согласно сметы расходов организации на 1923-24 гг. отчисления на экспедиции не предполагались, но АО РГО обращался за финансовой поддержкой своих проектов в местные государственные учреждения. Так, например, 10 апреля 1923 г. в адрес исполнительного комитета г. Бийска было направлено письмо, в котором сообщалось, что АО РГО озабочен изысканием средств для организации летом текущего года экспедиции с естественноисторическими целями в высокогорный Алтай (до с. Катанда), а выделенных Алтайским Губисполкомом для этой цели средств недостаточно. В письме содержалось предложение принять участие в проекте. Ответ Бийского исполнительного комитета был отрицательным «...за отсутствием средств удовлетворить ходатайство не представляется возможным» [5]. В 1923 г. АО РГО на средства Алтайского Губисполкома удалось организовать лишь экспедицию под руководством А.П. Великанина в верховья р. - Барнаулки. А в общий список осуществленных экспедиций, составленный Советом АО РГО в октябре 1924 г. по запросу Западно-Сибирского Отдела РГО, вошли и сведения о школьных экскурсиях в Горный Алтай [6].

Под руководством А.В. Анохина летние занятия школьников продолжались по 1926 г. Учащиеся занимались обследованием исторических памятников и сделали множество копий с наскальных изображений. Результатом этой работы стал рукописный сборник «У племен Алтая», в который вошли акварели древних памятников и маршрутная карта с рисунками. Сборник был направлен в Москву в Наркомпрос для издания [7]. Продолжал пополняться и школьный этнографический музей. По воспоминаниям бывшего ученика школы, экспозиции «... занимали большую классную комнату и часть смежного с ней верхнего зала. Там был представлен макет аила со всем скарбом. У очага сидела семья алтайцев, одетая в национальные костюмы и с трубками. На стендах вокруг — орудия труда и оружие, коллекции горных пород, гербарии, чучела птиц и животных, зарисовки горного ландшафта, дневники» [8].

В барнаульский период жизни А.В. Анохин принимал активное участие в деятельности АО РГО. Для общих собраний членов организации он подготовил несколько докладов: «О шаманстве», «Представление телеутов о душе» (1924 г.), «Космогония и феогония алтайцев по легендам и мистериям». В феврале 1925 г. А.В. Анохин принял участие в работе Первой алтайской краеведческой конференции. На заседании секции истории и этнографии им был представлен полуторачасовой доклад «Аборигены Алтайского края». В тексте отчета АО РГО за 1925-1926 гг. имеется краткое содержание «...сообщения А.В. Анохина о религиозном движении среди алтайских инородцев — бурханизме», представленного вниманию слушателей 22 апреля 1926 г. [9]. В октябре того же года, после предварительного сообщения Андрея Викторовича о результатах летней экскурсии в Горный Алтай, с докладом выступил один из его учеников. Согласно решению Совета АО РГО предполагалось привлечь А.В. Анохина к проведению для всех желающих этнографических вечеров.

По Уставу АО РГО одной из целей деятельности организации являлось собирание, обработка и

распространение этнографических сведений, однако, среди членов Отдела и сотрудников Барнаульского государственного музея в течение 20-х годов не было специалистов-этнографов [10]. Поэтому задания различных организаций, после обсуждений на заседаниях Совета, зачастую передавались А.В. Анохину. Например, в 1924 г. на вопросы Сибирского Отдела Народного Образования сообщалось, что среди членов АО РГО нет лиц, занимающихся антропологией, но в городе проживает А.В. Анохин — «...знаток языка и быта алтайских инородцев, производивший изучение быта инородцев в течение ряда лет» [11]. В начале 1926 г. в Отдел обратилась комиссия по изучению народной музыки при Государственном РГО с просьбой подготовить сведения «...по собиранию и изучению музыки как этнографического материала...». На заседании 14 января 1926 г. члены Совета постановили сообщить комиссии, что Отдел «музыкой не занимается», а полученный запрос передать в распоряжение А.В. Анохина [12].

После переезда в Улалу (1926 г.) Андрей Викторович продолжал поддерживать отношения с АО РГО, но его участие в некоторых проектах организации было по разным причинам затруднено. В феврале 1927 г. А.В. Анохин сообщил, что не может отыскать текст своей рукописи «Аборигены Алтая» и надеется получить аналогичный экземпляр из Ленинграда от В.Г. Богораза. Эту работу предполагалось включить во второй выпуск «Очерков Алтайского края», но издание книги не осуществилось. Впоследствии краеведческая организация приняла участие в сохранении рукописного наследия А.В. Анохина. На заседании Совета 10 декабря 1929 г. стало известно, что среди бумаг, приготовленных к уничтожению, ученик первой советской школы случайно обнаружил три тетради, содержащие работу Андрея Викторовича по этнографии. Тогда же секретарю организации Г.Д. Няшину было поручено ознакомится с содержанием тетрадей и определить их научную значимость. Вскоре он сообщил, что материалы следует передать в Архивное бюро [13].

Школьный этнографический музей после отъезда А.В. Анохина постепенно пришел в упадок, экспозиция была свернута. На заседании школьного совета 11 ноября 1929 г. отмечалось, что из-за тесноты и нехватки помещений нет возможности сделать экспонаты доступными для обозрения. В связи с этим было принято решение передать коллекцию в Алтайское Географическое Общество. Об этом официально сообщил П.А. Казанский на заседании членов Совета организации. После обсуждения предложения директору Барнаульского государственного музея В.П. Лебедеву рекомендовали принять коллекции, а школу поблагодарили за пожертвование.

Полный перечень переданных школой предметов пока не обнаружен. В «Книге экспонатов Историко-Географического Отдела Барнаульского Музея» со сведениями о поступлении экспонатов за 1903-1931 гг. имеются записи о принятии в июле 1930 г. лишь:

- «8 деревянных окрашенных человеческих фигурок, прикрепленных к продолговатой белой тряпке: чалу (изображение духов-покровителей шамана).
- 7 деревянных человеческих фигурок различной величины с белыми лентами, привязанных к узкой полоске белой материи — чалу духов-покровителей шамана.
- Вилкообразная деревянная палочка с прикрепленной к обоим концам раздвоенной узкой, полоской красной материи с двумя бисеринками посредине, к полоске пришиты прямоугольный белый лоскуток с изображением берцы; к концу одного из раздвоений прикреплено 2 птичьих перышка — предмет шаманского культа ...».

При этом отмечено, что экспонаты получены в Чемальском аймаке во время школьной экскурсии в 1925-26 гг. [14]. В книге «Опись экспонатов фондов Алтайского краевого музея» в ноябре 1930 г. зафиксировано поступление из школьной коллекции «деревянной ступки алтайцев для толчения соли», приобретенной в Онгудайском аймаке [15]. Другие сведения о поступлении в Барнаульский музей экспонатов школьной этнографической коллекции пока не обнаружены.

Согласно пометке на листе «Описи...» к январю 1930 г. в музее имелось 178 предметов, «характеризующих быт народностей Алтая». Из «Сводки подсчета экспонатов Барнаульского музея по проверке фактического их наличия с записями книги поступлений по состоянию экспозиции на 1/ 1 1935г. (основание проверки акт от 24/II.1934 г.)» известно, что этнографический отдел находился в свернутом состоянии и не имел экспозиции в залах, по записям в книгах учета алтайская коллекция занимала 157 номеров, но в действительности в фонде музея хранилось 202 экспоната. Поэтому в настоящее время, по имеющимся сведениям, довольно сложно определить состав школьного собрания и его значение для пополнения этнографической коллекции Барнаульского музея.

---

1. ЦХАФ АК. Ф. 140. Оп. 1. Д.12. Л. 29-35, 36-39.
2. Потапов Л.П. На камлании (Дорожные заметки) // Шаманизм и ранние религиозные представления: К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова. М., 1995. С. 23-24
3. ЦХАФ АК. Ф. 140. Оп. 1. Д. 12. Л.36.
4. Там же. Ф. 140. Оп. 1. Д. 8. Л. 23.
5. Там же. Ф. 140. Оп. 1. Д. 8. Л. 95.

6. Там же. Ф. 140. Оп. 1. Д. 11. Л. 33.
7. Кубарев В.В., Маточкин Е.П. Петроглифы Алтая. Новосибирск, 1992. С. 5.
8. Попов В. Алтайский пленник // Алтайская правда. № 231-232. 15 окт. С. 12.
9. ЦХАФ АК. Ф. 140. Оп. 1. Д. 7. Л. 2.
10. Тишкина Т.В. Пополнение этнографической коллекции Барнаульского музея в 1920-1930 гг. // Краеведение Сибири. История и современные проблемы: Материалы региональной научно-практической конференции, посвященной 70-летию Кемеровского областного краеведческого музея. Кемерово, 1999. С. 137.
11. ЦХАФ АК. Ф. 140. Оп. 1. Д. 12. Л. 63.
12. Там же. Ф. 140. Оп. 1. Д. 19. Л. 15.
13. Там же. Ф. 140. Оп. 1. Д.48. Л. 18, 20.
14. АГКМ. ФР-1. Оп. 1. Д. 43. Л. 31.
15. ЦХАФ АК. Ф. 288. Оп. 1. Д. 26. Л. 25.

ИСТОРИЯ СОБИРАНИЯ И ИЗУЧЕНИЯ КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ В РОССИИ (XIX — НАЧАЛО XX ВВ.)

Т.Н. Золотова

Календарные обряды сопровождали жизнь человека с глубокой древности, являясь ориентирами в бесконечной смене дня и ночи, зимы и лета. В настоящее время большой интерес вызывают русские народные традиции. Но для того, чтобы оценить традиционное состояние обрядовой культуры любого этноса, необходимо знать историю собирания и изучения его обрядности.

Первые сведения о проведении русских праздничных увеселений и связанных с ними обрядов дошли до нас из XVII и XVIII вв. от путешественников и участников первых научных экспедиций [1]. Однако описания эти носили поверхностный и фрагментарный характер.

Повышенный интерес к русскому народному быту обнаружился с начала 1830-х гг., когда в противовес образовавшейся на Западе «мифологической школе» и в поддержку монархии и патриархальной старины, как «исконно русских начал», выступило направление ученых, выдвинувших теорию «официальной народности» [2]. Наиболее известной была работа И.М. Снегирева, посвященная русским народным праздникам [3]. Обширный материал, почерпнутый из старой литературы, сообщений разных лиц и собственных наблюдений, расположенный в систематическом порядке, представляет большой интерес до сих пор. Автор подчеркивал народную основу праздников и, сравнивая обряды и поверья разных народов, пытался показать их историческую общность, ратуя за сохранение праздников в качестве одного из устоев патриархального старинного быта.

В 1840-е гг. вышли в свет работы этнографа, археолога и фольклориста И.П. Сахарова, вслед за И.М. Снегиревым, превозносившего русскую старину и отрицавшего всякое положительное влияние культуры Запада. Ценность «Народного дневника» и «Народных праздников и обычаев», находящихся во втором томе «Сказаний русского народа», заключалась в обилии собранного этнографического материала [4]. В конце 1840-х гг. появился монументальный труд А.В. Терещенко, являвшийся, по словам С.А. Токарева, образцом идеализации русского народа как народа — «богоносца», но содержавшего и новые, по сравнению с ранее вышедшими работами, сведения по календарной обрядности [5].

В это же время работами известного сибирского историка П.А. Словцова были заложены основы этнографического изучения русского населения Сибири. «Прогулки вокруг Тобольска в 1830 году» и «Историческое обозрение Сибири» содержали красочные описания сибирских праздников, в которых большое место занимали спортивные состязания [6]. Интересные сведения о быте, приметах, поверьях, праздниках русских Сибири почерпнули современники из опубликованных работ собирателей фольклора Е.А. Авдеевой, А. Широкова, В.В. Пассека [7].

Собирательская деятельность значительно оживилась после создания в 1845 г. Русского Географического общества (РГО) и разработки его этнографическим отделением Программы для собирания этнографических сведений, опубликованной в 1847 — 1848 г. Во втором издании этой программы (1853 г.) были значительно расширены разъяснения к разделам, а в ответах на ее вопросы, которые были получены из Западной Сибири, наиболее полно освещенными оказались аспекты материальной культуры, хотя имелись и описания отдельных праздников и обрядов. Активными корреспондентами РГО оказались крестьянин Шадринского уезда А.Н. Зырянов и тюменский мещанин, а затем помощник писаря в волостном правлении Балаганского округа Ф.В. Бузолин, направившие в РГО соответственно 14 и 17 рукописей с записями отдельных обрядов и дат крестьянского календаря [8].

Ответы на программу 1847 — 1853 гг. по Сибири были опубликованы в изданиях Географического общества и явились ценным, хотя и неполным,

источником для современных исследователей [9]. «Записки» Сибирского отдела Русского Географического общества и его «Вестник» играли большую роль в пропаганде этнографических знаний, печатая на своих страницах отдельные заметки о быте, обычаях, праздниках русских сибиряков [10]. Определенную ленту в дело освещения в периодической печати данной темы внесли известный сибирский фольклорист и этнограф С.И. Гуляев, путешественники, ученые и краеведы: И.Белов, А.Брем и С. Финш, К. Марк, Н. Скориков, П. Небольсин, Колмогоров, оставившие интересные сведения о масленичных катаниях с гор, кулачных боях, взятии снежных крепостей, пасхальных играх, хороводах и о других праздничных развлечениях сельских и городских жителей [11].

Известные деятели сибирского областничества, исследуя быт русского и киргизского народов, лишь отчасти касались интересующей нас темы, оставив свидетельства о бытовых деталях праздников, приметах старожилов, об участии их в конноспортивных состязаниях и взаимоотношениях с киргизами [12]. Большую роль в сборе информации о материальной и духовной культуре русских Сибири играли местные периодические издания и, прежде всего, «Тобольские губернские ведомости», на страницах которых публиковались заметки о праздниках [13].

Одновременно с собиранием фольклорного и этнографического материала происходило его осмысление. К середине XIX в. на Западе сложилась так называемая мифологическая школа, представители которой Я. Гримм, А. Кун, М. Мюллер и другие, изучая фольклор и мифологию, затрагивали и проблемы календарной обрядности. В России последователи мифологического направления — А.Н. Афанасьев, Ф.А. Буслаев, А.А. Потебня, О.Ф. Миллер — рассматривали народные верования, поэзию, обряды как остатки возвышенного мировоззрения древних индоевропейских народов, основанного на олицетворении сил природы [14]. Они проделали огромную работу по изучению народной поэзии, в их трудах — обилие собранного материала. Наиболее известна из работ «мифологов» книга А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу» (1865 — 1869 гг.), в которой автор убедительно показал необходимость сравнительного изучения преданий и суеверий различных народов для нахождения общих корней понятий, представлений, обычаев [15]. Большой заслугой А.Н. Афанасьева являлось то, что он увидел гносеологические корни многих обрядов в первобытном анимизме — одушевлении сил природы. Так, в обрядах с дожиночным снопом он правильно усмотрел веру в житных духов, являющихся, по мнению древних людей, воплощением духов стихий [16]. Ученый справедливо подчеркивал, что духовные потребности человека во многом зависят от материальных условий его жизни, а в основе простонародных праздников лежит идея «смерти природы зимою и обновление или воскресение ее весною» [17]. А.Н. Афанасьев отмечал социальную функцию праздников, во время которых «устанавливался общественный распорядок», и указывал на важную роль «вещих» (знающих) людей в совершении обрядовых действий [18]. В эволюции празднеств в сторону развлечений и игрищ исследователь увидел разложение духовной жизни человека, с чем наш современник вряд ли может согласиться. Вызывают сомнения и некоторые толкования обрядов, например, уподобление святочного ряженья небесным стадам, а новогоднего посевания весеннему осеменению земли [19]. Несмотря на некоторые недостатки, мифологическая школа сыграла положительную роль в поисках гносеологических корней праздников и обрядов, а также в развитии науки в целом.

В 1860-е — 1870-е гг. положения мифологической школы подверглись резкой критике со стороны позитивистского направления, из которого выделился эволюционизм. Представители эволюционистского направления в науке (Д.Н. Анучин, Н.Ф. Сумцов, Н.И. Кулишер) выдвинули идею реального познания действительности, поиска естественнонаучных закономерностей. Они выводили первобытную религию из бессилия человека в борьбе с природой [20].

Важное значение для изучения аграрных обрядов имели изыскания западноевропейских ученых-эволюционистов В. Маннхардта и Дж. Фрэзера, открывших для науки мир «низшей мифологии» — духов хлебного поля (частично о житных духах упоминал еще А.Н. Афанасьев) [21]. На обширном этнографическом материале, с привлечением источников по древнегреческой и римской мифологии Дж. Фрэзер выделил в развитии человеческого общества век магии и век религии. Исследуя принципы магии, закон подобия и закон соприкосновения, Фрэзер показал, как на их основе складываются два вида магии — гомеопатическая и контагиозная, из которых может извлечь выгоду тот, кто знает, как манипулировать безличностными силами с помощью обрядов. Религия, по Фрэзеру, — это умилостивление и умиротворение сознательных сил, стоящих над человеком — духов и богов [22]. Рассмотрев многочисленные поверья о «духах плодородия», Дж. Фрэзер показал общность их обрядового умерщвления и культа умирающих и воскресающих божеств древних религий [23].

Во второй половине XIX в. в России получило известность направление ученых, исследовавших западноевропейскую литературу и представленное А.Н. Веселовским, Е.В. Аничковым, В. Миллером. Основываясь на литературных и архивных материалах стран Западной Европы, они пришли к выводу, что многие праздники и культы русские заимствовали у европейских народов. Эти ученые подчеркнули необходимость изучения культурно-исторических связей между народами, а происхож-

дение обрядов ввиделн из трудовой деятельности человека, которая, по их мнению, первична по отношению к мифу и поэзии [24].

В конце XIX — начале XX в. оживилась собирательская работа этнографов и фольклористов. В 1880 г. вышла в свет книга М. Забылина «Русский народ: его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия» [25]. Основанная на данных архивов, периодической печати, трудах И.М. Снегирева, И.П. Сахарова, А.В. Терещенко, Н.И. Костомарова, эта книга явилась своеобразным обобщением знаний о народных традициях русских, белорусов и малороссов и внесла существенные дополнения к ранее известным материалам. Вслед за ней появился объемный труд П.В. Шейна «Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п.», в котором был собран ценный фольклорный материал, состоявший из записей и сообщений информаторов и корреспондентов автора в северо-западном крае [26].

Значительный вклад в дело укрепления источниковой базы по проблемам народной культуры внес писатель-этнограф С.В. Максимов. В своей книге «Нечистая, неведомая и крестная сила» он изложил в доступной и интересной форме обширный фактический материал, собранный Этнографическим бюро князя В.Н. Тенишева по центральной России, а также результаты своих личных наблюдений. С.В. Максимов одним из первых попытался показать синкретизм язычества и христианства в бытовом православии [27].

С 1890-х гг. в России начали издаваться научно-популярные журналы «Этнографическое обозрение» и «Живая старина», ставшие центрами сбора и публикации этнографических сведений о различных обрядах, гаданиях, верованиях русского народа вплоть до Октябрьской революции. Здесь появились заметки С. Мельникова, Н. Добротворского, Д. Ушакова, М. Герасимова, В. Добровольского и других собирателей сюжетов народного быта [28]. В начале XX в. тут же были опубликованы статьи Д.К. Зеленина, В.Н. Харузиной, Р. Кедриной, Е.В. Елеонской, изучавших обрядовую действительность на строго научной основе [29]. В этих журналах стали печататься работы теоретического характера, в которых ставилась задача найти корни отдельных обычаев, обрядов, культов. Авторами являлись А. Балов («К вопросу о характере и значении древних «купальских» обрядов и игрищ»), В.Н. Харузина («К вопросу о почитании огня»), А. Марков («Что такое осень?») и другие [30]. Работало и Русское Географическое общество, собирая и публикуя на страницах своих «Записок» отдельные материалы по праздникам и обрядам [31].

В Сибири на рубеже веков собирательская деятельность по рассматриваемой нами теме велась, на наш взгляд, недостаточно интенсивно, что отразилось во фрагментарности описаний отдельных обрядовых действий в работах краеведческого характера (В.В. Бартенева, Н.Н. Григоровского Ф. Зобнина, М. Костюрина, Х.М. Лопарева С. Швецова, М. Швецовой) [32]. Как и в Европейской России, своеобразными центрами сбора фольклорно-этнографической информации в Сибири явились местные периодические издания и краеведческие музеи, объединившие вокруг себя разрозненные научные силы. В 1901 г. распорядительным комитетом Тобольского губернского музея была составлена и опубликована программа сбора сведений по этнографии, а в 1902 г. в газете «Сибирский листок» была опубликована заметка о присланных материалах, но обряды и обрядовая поэзия были представлены слабо [33].

Тобольский музей широко представлял этнографические материалы на страницах своего «Ежегодника». Так, сибирский агроном Н.Л. Скалозубов напечатал здесь календарь примет и пословиц крестьян Тобольской губернии, составленный на основе личных наблюдений автора и записей, присланных его корреспондентами [34]. Тот же «Ежегодник Тобольского губернского музея» опубликовал статью П.А. Городцова «Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда», в которой автор дал подробное описание Масленицы, обрядов Великого четверга, семицко-троицкой обрядности на реке Тавде [35]. По новизне, богатству фактического материала, тщательности описания этот труд превзошел все известные до того работы и до сих пор является ценным источником для изучения календарно-обрядовой культуры русских старожилов Западной Сибири.

В этот период продолжалась работа сибирских отделов РГО, которые имели свои печатные органы — «Записки» и «Известия». В 1903 г. в «Записках Западно-Сибирского отдела РГО» вышел в свет этнографический очерк И.Я. Неклепаева «Поверья и обычаи Сургутского края», где приводились данные по церковным праздникам, обычаям, сезонным увеселениям молодежи, гаданиям и заговорам сургутян — результат личных наблюдений автора, нашедшего множество архаических черт в культуре этого «дикого края» [36].

Описанию русского населения западных, восточных и южных сибирских районов посвящены другие статьи в «Записках» и «Известиях» Русского Географического общества П.А. Городцова М.В. Красноженовой, Б.В. Герасимова [37].

Содержательный, хотя во многом отрывочный материал по сибирскому народному календарю праздникам и обрядам публиковался в сибирской периодической печати: «Тобольских» и «Томских губернских ведомостях», «Омских» и «Тобольских епархиальных ведомостях», «Сибирском листке», «Сибирском вестнике», «Омском слове», «Сибири», «Сибирском наблюдателе», «Дорожнике по Сибири и Азиатской России» и других сибирских изданиях [38].

Новую ступень в изучении трудовых традиций крестьянства дореволюционной Сибири предста-

ляет собой первый обобщенный свод календаря А.А. Макаренко «Сибирский народный календарь в этнографическом отношении», вышедший в Санкт-Петербурге в 1913 г. [39]. В нем сосланный в Сибирь украинский народник (впоследствии работник Русского музея в Петрограде) подробно рассмотрел приметы, пословицы, сроки сельскохозяйственных работ восточносибирского крестьянина, доказывая, что сибирский календарь не отделим от общерусского, и отстаивая тем самым тезис о единстве исторического пути развития Европейской России и Сибири.

Ценность дореволюционных материалов по русским праздникам и обрядам состояла в том, что они публиковались в период активного бытования этих форм культуры. Но отсутствие полных описаний, неравномерность обследования различных районов и групп русского населения европейской части России и Сибири не позволяли сделать выводы о локальных особенностях и общих чертах традиционных календарных праздников. Перед собирателями-краеведами и учеными лежало бескрайнее поле этнографической деятельности.

1. Гмелин С.Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы. СПб., 1777; С.П. Крашенинников в Сибири. Неопубликованные материалы. М.-Л.: Наука, 1966. С. 57; а также см.: Новоселова Л.В. Весенняя календарно-обрядовая поэзия в Западной Сибири: обзор дореволюционных материалов. М.: Отдел депонирования, 1977. С. 2, 3.
2. Токарев С.А. История русской этнографии. М.: Наука, 1966. С. 196.
3. Снегирев И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1838. Вып. I.
4. Сахаров И.П. Сказания русского народа. СПб., 1841. Т. 2.
5. Терещенко А.В. Быт русского народа. СПб., 1848.
6. Словцов П.А. Прогулки вокруг Тобольска в 1830 году. М., 1834; Словцов П.А. Историческое обозрение Сибири. М., 1838. Кн. 1.
7. Авдеева Е.А. Записки и замечания о Сибири. М., 1837. С. 156; Авдеева Е.А. Записки о старом и новом русском быте. СПб., 1842. С. 154; Авдеева Е.А. Очерки масляницы в Европейской России, в городах и деревнях // Отечественные записки. 1849. Т. LXII. № 2. С. 224-228; Очерки России, изданные В. Пассеком. М., 1840. Кн. 2. Раздел «Смесь»; Широков А. Сибирский карнавал // Маяк. 1844. Т. 17. Гл. 5. С. 49-54.
8. См.: Громыко М.М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск: Наука, 1975. С. 16, 17.
9. Громыко М.М. Трудовые традиции...; Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М.: Наука, 1986. С. 278; Миненко Н.А. Экологические знания и опыт природопользования русских крестьян Сибири в XVIII — первой половине XIX в. Новосибирск, 1991. С. 210.
10. Григоровский Н.П. Крестьяне-старожилы Нарымского края // Записки ЗСО РГО. Омск, 1879. Кн. I. С. 1-28; Григоровский Н.П. Очерки Нарымского края // Записки ЗСО РГО. Омск, 1882. Кн. IV; Кашин Н. Празднества и забавы приаргунцев // Вестник РГО. 1858. Ч. 24. № 10. С. 7-24; Костров Н.Н. Святки в Минусинском округе Енисейской губернии // Записки СО РГО. 1858. № 5. С. 20-33; Костров Н.Н. Колдовство и порча у крестьян Томской губернии // Записки ЗСО РГО. Омск, 1879. Кн. I. С. 1-16; Неклепаев И.Я. Поверья и обычаи Сургутского края: Этнографический очерк // Записки ЗСО РГО. Омск, 1903. Кн. XXX. С. 29-230; Щукин Н.С. Вертеп: святочные увеселения в Иркутской губернии // Вестник РГО. 1860. Ч. 29. № 7. С. 25-35; Щукин Н.С. Народные увеселения в Иркутской губернии // Записки РГО по отделению этнографии. СПб., 1869. Т. 2. С. 382-398.
11. Белов И. Путевые заметки и впечатления по Западной Сибири. М., 1852; Гуляев С.И. Этнографические очерки Южной Сибири // Библиотека для чтения. 1848. Т. 90. № 10. Отд. 3; Колмогоров. Очерки простонародного быта в уездных городах и селах Сибири // Северная пчела. 1859. № 67. С. 1-2; Марк К. К описанию городов и селений. Святки у тобольских крестьян // Дорожник по Сибири и Азиатской России. Томск, 1899. Кн. 5. С. 45-50; Небольсин П. Заметки на пути из Петербурга в Барнаул. СПб., 1850; Скориков Н.В. Приангарский край в этнографическом отношении // Сибирский наблюдатель. 1901. Кн. 10. С. 1-15; Финш О. и Брэм А. Путешествие в Западную Сибирь. М., 1882.
12. Потанин Г.Н. Полгода в Алтае // Русское слово. СПб., 1859. Декабрь; Потанин Г.Н. Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении // Этнографический сборник. СПб., 1864. Вып. 6. С. 1-154; Потанин Г.Н. Сибирские казаки // Живописная Россия. СПб.-М., 1884. Т. 11. С. 107-116; Ядринцев Н.М. Поездка по Западной Сибири и в горный Алтайский округ // Записки ЗСО РГО. Омск, 1880. Кн. II. С. 19-134; Ядринцев Н.М. Сибирь как колония. СПб., 1882. С. 472.
13. Адрианов. Как проводят праздники крестьяне Курганского округа слободы Белозерской // Тобольские губернские ведомости. 1858. № 48. С. 98-700; Вечерка в Нижне-Колымске (с песнями) // Сибирь. 1877. № 29, 30; Иннмская вечерка // Сибирь. 1883. № 49; Казак. Русские и инородцы или киргизская байга // Сибирь. 1877. № 50; К.Б. О детских играх в Западной Сибири. Этнографический очерк // Тобольские губернские ведомости. 1886. № 1, 2, 3; П-в Н. Из местного быта казаков. Праздник // Семипалатинские областные ведомости. 1873. № 23. С. 6-87; Попов Т. Слобода Такмыцкая // Тобольские губернские ведомости, 1866. № 9; Репортер И.Д. Сибирская масленица // Восточное обозрение. 1888. № 9, С. 6, 7.
14. Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства // Сочинения. СПб., 1919. Т. 2; Потебня А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865. С. 316.; см.: Токарев С.А. История русской этнографии.
15. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Репринт издания 1865 г., с исправлениями. М.: Изд-во «Индрик», 1994. Т. 1. С. 17.
16. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения... Т. 3. С. 772.

17. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения... Т. 3. С. 683, 775.

18. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения... Т. 1. С. 32; Т. 3. С. 482.

19. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения... Т. 3. С. 746.

20. Сумцов Н.Ф. Этнографические заметки. Обжинки. Спасова борода // ЭО. 1889. № 3. С. 123-128; Токарев С.А. Вклад русских ученых в мировую этнографию // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1956. Вып. I. С. 25.

21. Токарев С.А. История изучения календарных обычаев и поверий // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М.: Наука, 1983. С. 12.

22. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1980. С. 61-65.

23. Фрэзер Дж. Золотая ветвь... С. 362-377, 386-393, 408-418.

24. Аничков Е.В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. СПб., 1903. Ч. I. С. 392; Аничков Е.А. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. СПб., 1905. Ч. II. С. 404; Веселовский А. Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности // Журнал министерства народного просвещения. СПб., 1894. Февраль. С. 287-318; Веселовский А. Три главы из исторической поэтики. СПб., 1899; Миллер В. Русская масляница и западноевропейский карнавал. М., 1884. С. 43.

25. Забылин М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880. С. 607; Костомаров Н.И. Домашняя жизнь и нравы великорусского народа. М.: Экономика, 1993. С. 398.

26. Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. СПб., 1898. Т. 1. С. 376.

27. Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 430.

28. А.И. Русский Семик // ЭО. 1900. № 2. С. 163-166; А.Ф. Коляда в Ярославской губернии // ЭО. 1905. № 4. С. 119; Балов А. Очерки Пошехонья // ЭО. 1897. № 4. С. 57-76; Балов А. Очерки Пошехонья // ЭО. 1898. № 4. С. 68-71; Балов А. Очерки Пошехонья // ЭО. 1901. № 1. С. 81-134; Бондаренко В. Поверья крестьян Тамбовской губернии // ЖС. 1890. Вып. 1. С. 115-121; Герасимов М.К. Некоторые обычаи, обряды, приметы и поговорки крестьян Череповецкого уезда Новгородской губернии // ЭО. 1894. № 1. С. 121-127; Герасимов М.К. Некоторые обычаи и верования крестьян Череповецкого уезда Новгородской губернии // ЭО. 1895. №.4. С. 122-125; Герасимов М.К. Некоторые обычаи и верования крестьян Череповецкого уезда Новгородской губернии // ЭО. 1900. № 3. С. 133-137; Данковская Р.С. «Кулик» и «лестница» — обрядовые печенья Фатежского уезда // ЭО. 1909. № 2-3. С. 173, 174; Добровольский В. Егорьев день в Смоленской губернии // ЖС. 1908. Вып. II. С. 150-154; Добротворский Н. Коляда во Владимирской губернии // ЖС. 1898. Вып. III-IV. С. 482-485; Завойко Г.К. Гаданья у крестьян Владимирской губернии // ЭО. 1915. № 1-2. С. 113-118; Иваницкий И. Заметки о народных верованиях в Вологодской губернии // ЭО. 1891. № 3. С. 226-228; Костолевский И. Вознесенье день в Ярославской губернии // ЭО. 1903. № 3. С. 156-157; Костолевский И. Некоторые обряды, приметы и поверья крестьян Еремейцевской волости Рыбинского уезда Ярославской губернии // ЭО. 1901. № 3. С. 129-138; Мельников С. Коляда в Усть-Сысольске // ЖС. 1898. Вып. III-IV. С. 481-485; Мендельсон Н. Из наблюдений в Зарайском уезде Рязанской губернии // ЭО. 1899. № 1-2. С. 385-391; Н-лов Н.Н. Праздник Благовещенья в Саранском уезде Пензенской губернии // ЭО. 1891. № 4. С. 187-189; Н-лов Н.Н. Обычаи и поверья на Вербное воскресенье // ЭО. 1894. № 1. С. 128-129; Н-ов Н.Н. Масляница в Саранском уезде Пензенской губернии // ЭО. 1895. № 1. С. 122-125; Попов Н. Народные предания жителей Вологодской губернии Кадниковского уезда // ЖС. 1903. Вып. 1-2. С. 360; Семенова О.П. Праздники (Рязанская губерния, Данковский уезд) // ЖС. 1890. Вып. 4. С. 199-202; Сухов Г.М. Несколько данных по народному календарю и о свадебных обычаях крестьян Саратовской губернии // ЭО. 1892. № 2-3. С. 239-244; Успенский М.И. Обычай славить детей накануне Нового года // ЭО. 1899. № 4. С. 108-110; Ушаков Д. Материалы по народным верованиям великоруссов // ЭО. 1896. № 2-3. С. 146-204.

29. Елеонская Е.Н. Гаданье под Новый год в Козельском уезде // ЭО. 1909. № 2-3. С. 174, 175; Елеонская Е.Н. Крещение и похороны кукушки в Тульской и Калужской губерниях // ЭО. 1912. № 1-2. С. 146-154; Зеленин Д.К. Из быта и поэзии крестьян Новгородской губернии // ЖС. 1905. Вып. I-II. С. 1-56; Кедрина Р. Обряд «крещения и похорон кукушки» в связи с народным кумовством // ЭО. 1912. № 1-2. С. 101-139; Харузина В. Обряд «крестить кукушку» в Орловской губернии // ЭО. 1912. № 1-2. С. 140-145.

30. Балов А. К вопросу о характере и значении древних «купальских» обрядов и игрищ // ЖС. 1896. Вып. 1. С. 133-142; Зеленин Д.К. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских // ЖС. 1911. Вып. II. С. 233-246; Марков А. Что такое осень? // ЭО. 1904. № 4. С. 50-65; Харузина В.Н. К вопросу о почитании огня // ЭО. 1906. № 3-4. С. 68-205.

31. Миних А.Н. Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии (Собраны с 1861-1888 гг.) // Записки имп. РГО по отделению этнографии. СПб., 1890. Т. 19. С. 152.

32. Бартенев В.В. На крайнем северо-западе Сибири. Очерки Обдорского края. СПб., 1896; Григоровский Н.П. Крестьяне-старожилы Нарымского края // Записки ЗСО РГО. Омск, 1879. Кн. I. С. 1-28; Григоровский Н.П. Очерки Нарымского края // Записки ЗСО РГО. Омск, 1882. Кн. 4; Зобнин Ф. Из года в год: Описание круговорота крестьянской жизни в селе Усть-Ницынском Тюменского округа // ЖС. 1894. Вып. 1. С. 37-64; Зобнин Ф. Игры (в слободе Усть-Ницынской Тюменского округа) // ЖС. 1896. Вып. 3-4. С. 541-542; Зобнин Ф. Усть-Ницынская слобода Тюменского уезда Тобольской губернии // ЖС. 1898. Вып. II. С. 320-328; Зобнин Ф. Поездка на Алтай // ЖС. 1898. Вып. III-IV; Костюрина М.Н. Сибирские народные песни, записанные в подгорных деревнях около Тобольска летом 1894 г. Тобольск, 1895; Лонарев Х.М. Самарово — село Тобольской губернии и округа. Хроника, воспоминания и материалы о его прошлом. СПб., 1896. С. 244; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа // Записки ЗСО РГО. 1899. Кн. 26; Швецов С. Очерки Сургутского края // Записки ЗСО РГО. Омск, 1889. Кн. X. С. 1-87.

33. Новоселова Л.В. Весенняя календарно-обрядовая поэзия в Западной Сибири (Обзор дореволюционных материалов). М.: Отдел депонирования, 1977. С. 10, 11.

34. Скалозубов Н.Л. Народный календарь. Поверья, приметы о погоде и сроки сельскохозяйственных работ у крестьян Тобольской губернии // Ежегодник Тобольского губернского музея. 1898. Вып. 9; Скалозубов Н.Л. Народный календарь. Поверья, приметы о погоде и сроки сельскохозяйственных работ у крестьян Тобольской губернии // Ежегодник Тобольского губернского музея. 1901-1902. Вып. 12.

35. Городцов П.А. Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда // Ежегодник Тобольского губернского музея. 1915. Вып. 16.

36. Неклепаев И.Я. Поверья и обычаи Сургутского края: Этнографический очерк // Записки ЗСО РГО. Омск, 1903. Кн. 30. С. 29-230.

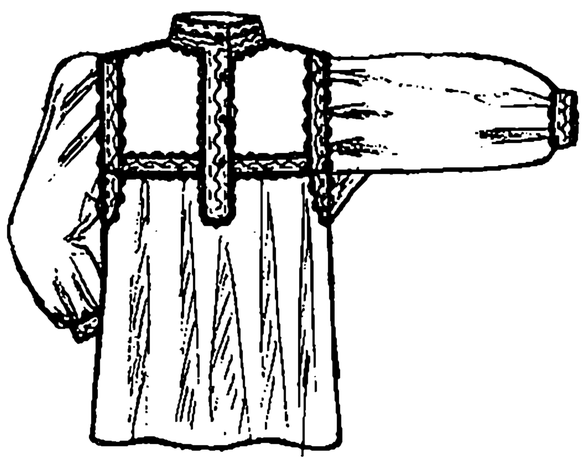
37. Герасимов Б.В. В долине Бухтармы (краткий историко-географический очерк) // Записки Семипалатинского подотдела ЗСО РГО. 1911. Вып. 5; Городцов П.А. Два гадания (у крестьян Тюменского уезда) // Записки ЗСО РГО. Омск, 1916. Т. 38. С. 66-85; Красноженова М.В. Из народных обычаев крестьян деревни Покровка // Известия Красноярского подотдела ВСО РГО. Красноярск, 1914. Т. 2. Вып. 6. С. 67-116.

38. Марк К. К описанию городов и селений. Святки у тобольских крестьян // Дорожник по Сибири и Азиатской России. Томск, 1899. Кн. 5. С. 45-50; Новоселова Л.В. Весенняя ... С. 16, 17; Скорняков Н.В. Приангарский край в этнографическом отношении // Сибирский наблюдатель. 1901. Кн. 10. С. 1-15.

39. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь. Новосибирск: Наука, 1993. С. 167.

РАЗДЕЛ 3

Эволюция форм материальной культуры



- Традиции ткачества и шелкового импорта на Алтае
- Традиционное жилище в системе народной медицины русских сибиряков
- Эстонцы в Верхнем Приобье в конце XIX – первой трети XX вв.
- Одежда сибирского казачества
- Орнаментированные полотенца русских крестьянок Алтая
- Зарождение нагрудной одежды и юбки
- Трансформационные свойства традиционной культуры

ТРАДИЦИИ ТКАЧЕСТВА И ШЕЛКОВОГО ИМПОРТА НА АЛТАЕ В ДРЕВНОСТИ

Т.Н. Глушкова

Ткани и традиции ткачества на Алтае изучены крайне неравномерно. В основном по материалам Пазырыкских курганов изучались наиболее яркие из них [3;8;9], находки последних лет - из аналогичных памятников того же времени на плато Укок [5;6]. Именно уникальность этих находок и способствовала тому, что интерес к ним не ослабевает многие годы. Публикации о самых древних в мире коврах и тканях, предпринятые С.И. Руденко еще в 20 – 30 гг., стали своего рода эталоном в изучении древних алтайских тканей, а также сибирского ткачества и импорта. Однако на сегодняшний день известно гораздо больше памятников широкого хронологического диапазона, где в разное время их исследователями были обнаружены небольшие фрагменты археологического текстиля. Часть из них была описана в отдельных публикациях [10], часть не публиковалась вообще. Автор этой работы приносит искреннюю благодарность В.И. Молодину, Н.В. Полосьмак, Ю.М. Мамадакову, В.А. Могильникову, А.А. Тишкину, А.Л. Кунгурову за возможность использовать неопубликованный материал.

Сейчас возникла необходимость и появилась возможность для дальнейшего изучения древних тканей из памятников Алтая с целью попытаться представить себе общую картину, конкретизировать ее во времени и пространстве, соотнести рассматриваемые материалы с известными текстильными материалами сопредельных территорий Сибири, возможно, и Казахстана, Средней Азии, Китая и Европы.

Представляется, что прежде всего необходимо попытаться представить себе перечень известных материалов с наиболее общими характеристиками образцов.

Из Пазырыкских курганов раннего железного века известны ткани местного производства (шерстяные, полотняного и саржевого переплетения) и импортные (шерстяные, со сложным тканым рисунком, и шелковые – китайский импорт) [3, с. 341,348; 8, с. 241–249; 9].

Материалы раннего железного века из могильников Ак – Алаха 1, Ак – Алаха 3, Верхний Кальджин 2, курган Кутургунтас с плоскогорья Укок также богаты различными видами текстиля [6, с. 114–121]. Текстильные материалы из этих памятников представлены фрагментами шерстяной ткани саржевого переплетения от мужских штанов, шерстяной ткани полотняного переплетения от женских штанов и юбкой, шелковой рубахой, шелковым мешочком с пояса на женском костюме, шерстяной тканью и плетением с головного убора, тесьмой диагонального переплетения и различными шнурами из шерстяных нитей. Исследования, проведенные на этих материалах, позволяют предположить, что шерстяные ткани и тесьма, скорее всего, местного производства, так же, как и в Пазырыкских курганах, а шелк – китайский импорт.

Среди материалов из курганов Юстыда, датирующихся этим же временем, известны тонкие шерстяные ткани, окрашенные в красный цвет, которые использовались для нижней одежды [4, с. 92]. Толстая шерстяная ткань, саржевого переплетения, известна также из памятника Тыткескень-1 со средней Катуни (конец VI–V вв. до н.э.). В кургане 25 памятника Кара–Коба-1 эпохи раннего средневековья был обнаружен шелковый халат из камки на шелковой подкладке из ткани полотняного переплетения.

В материалах памятника Яровское III второй половины IX – второй половины X вв. встречено несколько фрагментов шелковых тканей, которые использовались как тесьма (разрезались узкими полосками и сшивались по основе). На ткани был вытканн растительный орнамент нитью контрастного цвета.

К тюркскому времени принадлежит кожаная сумка из могильника Катанда III, курган 11. Сумка сверху покрыта толстой грубой шерстяной тканью, полотняного переплетения, подкладка у нее из двух кусков шелковой ткани, сшитых между собой.

К периоду монгольского времени XIII–XIV вв. относятся материалы памятника Телеутский взвоз 1, среди которых также встречены текстильные ткани нескольких видов. Это шелковые ткани простого полотняного переплетения, чесуча, ткань полотняного переплетения с контрастным дополнительным утком, с помощью которого по лицевой стороне вытканн узор, аналогичный узору на ткани из Яровского III.

Таким образом, если попытаться подвести итоги уже на основе простого перечисления имеющихся текстильных материалов, можно выделить некоторые закономерности:

1) Ткани из шерстяных и шелковых нитей известны на Алтае с глубокой древности, во всяком случае, с раннего железного века; шерстяные нити также широко использовались с древности для изготовления плетеной тесьмы, витых и плетеных шнуров, служивших для отделки костюма.

2) Шелк – это безусловно импортный материал для Алтая. Судя по некоторым характерным признакам, можно утверждать его принадлежность китайской традиции изготовления. В пользу этого говорит: а) раннее появление шелков на Алтае, когда еще не сложились другие центры производства, кроме самого раннего – китайского; б) некрученое волокно в нити; в) присутствие наряду с про-

стейшими тканями полотняного переплетения, тафтой и чесучой, камки — ткани со сложной структурой, где чередуются фрагменты полотняного и саржевого переплетения, образуя таким образом тканый узор. Именно камка считается знаменитой тканью китайского происхождения [2, с. 12-13].

3) Шерстяные ткани, судя по ранним материалам, использовались для изготовления одежды (штаны, юбки, головные уборы). Часто они были окрашены в красный цвет.

4) Из шерстяных нитей более плохого качества изготавливалась плетеная тесьма и шнурки, которые использовались для украшения одежды, обуви, для витых шнуров — поясов.

5) Шелковые ткани могли использоваться также для одежды (рубаха, халат), для погребальных покрывал; для украшения костюма с помощью шелковой тесьмы. Ткани невысокого качества использовались для подкладок (например, для подкладки халата), для изготовления шелковых поясных мешочков (эта традиция известна и в других районах Сибири в разное время).

Широкое распространение шерстяного сырья, разнообразное его использования, а также совпадение параметров сырья обнаруженных текстильных материалов и параметров шерсти разводимых пазырыкцами овец свидетельствуют в пользу местного изготовления шерстяных тканей в древности. Можно даже попытаться реконструировать станок для изготовления этих тканей — вертикальный четырехремизный [1, с. 120].

Конечно, использование различных тканей в культуре народов, населяющих Алтай, могло быть гораздо многообразнее. Ткани — это достаточно хрупкие органические соединения, которые редко сохраняются в древних археологических памятниках. В данном случае это произошло либо по причине мерзлоты, либо ткани находились по соседству с металлическими предметами и сохранились благодаря их окислам.

Мы видим, что текстиль широко использовался в погребальном обряде с древности. Уже сейчас можно утверждать, что традиция изготовления и использования древних тканей и текстильных изделий имеет на Алтае глубокие корни. Интересно, что алтайские этнографические материалы дают несколько вариантов горизонтальных ткацких станков, которые использовались населением Алтая вплоть до начала XX в. [7, с. 126–127]. Необходимо также отметить, что способ ткачества на этих станках аналогичен способам, известным у других народов Сибири, «начиная от шорцев и кончая айнами», за исключением угров [там же].

Не менее древней представляется традиция взаимоотношений населения Алтая с Востоком, прежде всего с Китаем, в результате чего мы встречаем шелковые ткани, которые сопровождали древних жителей Алтая практически на протяжении всех эпох.

1. Глушкова Т.Н. Плетение и ткачество в раннем железном веке // Полосьмак Н.В. «Стерегущие золото грифы». Новосибирск, 1994. С. 114–121.
2. Иерусалимская А.А. Кавказ на шелковом пути: Каталог временной выставки. СПб, 1992.
3. Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951.
4. Кубарев В.Д. Курганы Юстыда. Новосибирск, 1991.
5. Молодин В.И. Исследования в долине Бертека на плоскогорье Укок // Altaica.1992, № 1. С. 23-25.
6. Полосьмак Н.В. Стерегущие золото грифы. Новосибирск, 1994.
7. Попов А.А. Прядение и ткачество у народов Сибири в XIX и первой четверти XX вв. // Сборник МАЭ. М.-Л., 1955. Том XVI. С. 41–146.
8. Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.-Л., 1953.
9. Руденко С.И. Древнейшие в мире художественные ковры и ткани. М., 1968.
10. Сохранение и изучение наследия Алтайского края. Вып. 5. Барнаул, 1995. С. 182-188.

ТРАДИЦИОННОЕ ЖИЛИЩЕ В СИСТЕМЕ НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЫ РУССКИХ СИБИРЯКОВ*

В.А. Липинская

Кладезь народных медицинских знаний служил основой для научной медицины, и до настоящего времени она черпает из этого источника отработанные в веках практические приемы. Некоторые средства, применяемые народными врачевателями, хорошо изучены и широко используются (прежде всего в фитотерапии), другие же остаются без внимания или встречают критическое отношение со стороны профессионалов. Однако для исследователей народной культуры в одинаковой мере представляют интерес различные направления народного целительства — как признанные официальной медициной, так и не встречающие понимания и поддержки.

Настоящая статья посвящена такой области народных медицинских знаний, которой до настоящего времени не уделялось специального внимания. Речь пойдет о лечении, которое проводилось с использованием некоторых элементов конструкции дома и строений, находившихся на усадьбах. Это

* Работа выполена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 00-01-00418а.

направление позволяет заглянуть в древние истоки формирования народных медицинских знаний и, в частности, обратиться ко времени зарождения русской народной медицины в Сибири.

Переселенцев за Урал ожидали немалые трудности на пути в неведомую страну и на местах нового расселения в окружении незнакомой природы, в ином непривычном климате. Все это зачастую таило в себе угрозу для здоровья.

Приходившие в Сибирь русские люди обречены были рассчитывать только на собственный опыт целительства, на народные знания, накопленные в родных краях, т.к. медицинская помощь отсутствовала практически не только в начале переселенческого движения, но даже в конце XIX в.

Первой надежной защитой переселенцев на земле Зауралья являлось жилье — теплая изба. Ее стены укрывали от непогоды, оберегали от диких зверей и непрошеных гостей. Сибиряки строили дома крепкие, на века. При выборе места под жилье соблюдали разнообразные приметы, а при возведении выполнялись различные обычаи, которые должны были способствовать долговечности строений и обеспечить благополучие владельцев. В орнаментах наружного резного декора, в росписях, во внутреннем убранстве, в вышивках на полотенцах, скатертях, на одежде были зашифрованы многочисленные обереги. В переднем углу избы помещали иконостас с ликами святых. Ежедневно перед ними клали поклоны с просьбами о покровительстве. В подполье жилища, по народным поверьям, обитал домовой — дух, помогавший рачительным хозяевам. Таким образом, живущие в доме, как считали они сами, находились под постоянной охраной. Это создавало ощущение уверенности в спокойном течении жизни, способствовало психологической комфортности домочадцев.

При заселении Сибири русские строили дома из лучших пород хвойных деревьев: сосны, пихты, лиственницы. Их древесина богата фитонцидами, что создавало в жилище благоприятную внутреннюю среду. К тому же сибиряки славились чистоплотностью, а гигиена, как известно, является основой сохранения здоровья. Деревянные детали в избе, полы, стены и даже потолки регулярно мыли, драили веником с песком или с дресвой. Возле печи висел над лоханью умывальник. Помыть руки перед едой было в народной среде так же обязательно, как и произвести молитву. Таким образом, само пребывание в стенах дома и традиционный уклад быта способствовали поддержанию физического здоровья.

Однако заболевания случались довольно часто. Согласно древним народным представлениям болезни являлись существами, на которые можно воздействовать, как и на живых: задобрить, уговорить, запугать, изгнать из своего дома. В этом помогала уверенность в защитной силе родных стен, тепла домашнего очага, в покровительстве высших сил. От младенчества и до смерти обитатели дома искали от недугов в различных местах жилища. В основе лечения, проводившегося якобы при помощи его элементов, лежали обычно ассоциативные связи, что оказывало, как нетрудно увидеть психотерапевтическое воздействие. Так, при появлении нарывов (чирьев) находили на стене сухой сучок, водили вокруг него пальцем, приговаривая: «Как сук сохнет, так чирей засохнет».

При лечении с помощью элементов конструкции жилища применялись различные дополнительные средства из обширного арсенала народной медицины. В качестве примера приведем действия двух современных целительниц [4, с. 486, 490, 491].

Во многих семьях существует обычай отмечать рост ребенка, делая зарубки на косяке двери. Однако мало кто знает, что в этом сохраняется один из древнейших способов лечения детских болезней: испуга, сглаза, родимца, при которых ребенок становится нервным, иногда начинает даже заикаться. До настоящего времени в селениях Алтайского края от испуга лечат детей у притолоки двери при выходе из дома. Ульяна Варфоломеевна Сопорова применяет для лечения приемы более древние по своей основе. Она ставит ребенка у косяка двери и отмечает его рост. В этом месте выдалбливается углубление. Затем у ребенка срезают ноготки и волоски, закатывают их в воск и колышком заталкивают в углубление, нашептывая заговор. Болезнь должна пройти, когда ребенок перерастет метку.

Нина Ивановна Суровцева лечит ребенка от испуга, усадив его на пороге дома. Над его головой она 9 раз переливает растопленный воск из одной кружки в другую, читая «Богородичную молитву», т.е. используя христианскую символику («как воск тает от лица огня»). Хотя в первом варианте лечение направлено как бы на активизацию внутренних сил организма, а во втором больного передают под покровительство святых заступников, но в обоих случаях болезнь при этом стремится направить за порог дома.

Более наглядно этот прием проявлялся при лечении поясничного радикулита, имевшего народное название утин. По всей России, как в селах, так и в городах, больного утином клали на живот через порог. На его спине лекарь держал веник-голик и слегка ударял по нему топором. Кто-либо из членов семьи выходил в сени и оттуда спрашивал: «Что сечешь?» — «Утин секу», — отвечал лекарь. «Секи его гораздо, чтоб не было во век». В Томской области и в Алтайском крае с той же целью больного лихорадкой обливали на пороге дома настоем травы дудника лесного [13, с. 97].

Внутреннее пространство избы разделялось на несколько зон по функциональному назначению. Пространство при входе — подпорожный угол — выполняло роль прихожей. Дверь и порог отграничивали от внешней среды внутренний мир, за-

щищенный стенами дома. Незнакомых людей обычно оставляли около входа до выяснения их намерений. Почетных гостей проводили в передний или святой угол, где стоял стол и висели иконы. На лавке у этого угла в прежние времена помещали больных, под иконами укладывали и отходивших в мир иной, надеясь, что покровительство святых облегчит страдания недужных. При появлении эпидемических заболеваний на дорогах, при входе в селение, у ворот поскотины возжигали живой огонь, полученный путем трения. Входившие в селение должны были перешагивать через тлеющий костер. Кроме того, в домах вбивали в косяк лошадиную подкову, будучи уверены, что болезнь не перейдет через нее. В Иркутской губернии с той же целью под порог дома или в передний угол клали старую ось от телеги [2, с. 333]. Как видно из приведенных примеров, реальные действия по дезинфекции сочетались с символическими. Древнейшие символы достижений человечества в его поступательном развитии, будучи размещены в важнейших зонах жилого пространства: подкова и ось, играли роль оберегов.

Чистую и подпорожную часть избы разделяла невидимая граница — вертикаль, проходившая от верхней матицы до нижней (на верхней крепился потолок, на нижней — пол). Подполье — место обитания домового — хранило немало семейных тайн, а сама земля, на которой стояло жилье, — домовое место — так же воспринималось как часть жилища и использовалась в лечебных целях.

До сего времени широко распространено представление о том, что от бородавок можно избавиться, закопав под ступенькой при входе в дом кусочек сырого мяса (им предварительно надо помазать бородавку) или веревочку с узелками (каждый узелок завязывают на одной бородавке). Выздоровление наступает, когда закопанные предметы сгниют. В Иркутской губернии с этой же целью собирали крошки хлеба, упавшие под пол во время еды, ими натирали бородавки.

В Иркутской губернии для избавления ребенка от уроков его рубашечку трясли над западней (люком в подполье, находившемся возле печи) и разрывали, читая заговор [8, с. 106].

Во многих губерниях существовал обычай закапывать в подполье послед (детское место) из опасения сглаза и как бы передавая ребенка под покровительство духа дома. В Иркутской губернии некоторые повитухи тут же сеяли травку, собирали проросшие растения, высушивали. Их отваром поили младенца в случаях заболеваний. В этих действиях проявляются глубокие ассоциативные связи. В едином узле соединяются три животворящие силы: мать-земля, материнский послед и ростки злаков. Их сила мобилизуется для спасения дитя человеческого.

К матере-земле — домовому месту обращались в Томской губернии при судорогах новорожденного (младенческая бьет). Ребенка сначала окуривали дымом травы колючника обыкновенного, затем снимали рубашечку и колом вбивали ее под нижней матицей, пока не сравняется с землей [2, с. 351].

Подполье и подпечье являлись местами обитания не только домового, но и мышей. К ним дети бросали выпавший зуб с просьбой: «Мышка, мышка! На тебе зуб репной, а дай мне костяной».

Русская печь была для сибиряков символом жилого дома. По рассказам местных жителей, в начале XX в., когда увеличился поток выходцев из Европейской части страны, старожилы не всегда разрешали прибывшим селиться в своих деревнях. Настойчивые переселенцы ночью тайно принимались за строительство. Если к утру они успевали сложить в новой избе печь и затопить ее, то старожилы их оставляли. Так велико было уважение к домашнему очагу. Русская печь занимала в избе много места, но она и много значила для обогревания дома, для столования живущих в нем, для их сна, для создания уюта, для лечения.

На широкой лежанке печи, расположенной над топкой, благодаря сухому теплу излечивались простудные заболевания. В Иркутской губернии на печи прогревали также детей, больных корью, опасаясь осложнений на сердце (болезнь «на сердце пойдет»). Поверхность печи помогала излечить рожу на лице. Прислонившись к теплому больным местом, произносили: «Матушка печка, ты не болишь, не скорбишь. Так у раба Божьего (имярек) не болело бы и не скорбело бы» [8, с. 100]. Использовалось также тепло печной заслонки. На нее *в Енисейской губернии клали детей, страдавших* недержанием мочи, тут же их следовало отшлепать чулком [3, с. 26].

Более быстрое прогревание дает влажное тепло, которое остается в печи после приготовления пищи. Поэтому печное чрево издавна использовали в лечебных целях. Сибирские новоселы в первые годы после вселения обходились без бани: мылись в избах, парились в печах. Краевед из с. Новые Локти Ишимского р-на Омской области Вера Лукьяновна Киселева сообщила нам, что ее предки, переселившиеся в Сибирь из Витебской губернии, мылись в корыте, стоявшем на полу возле печи, а после этого лезли в ее теплую топку попариться.

Обычай парения в печи более древний, чем парение в бане. В Европейской части страны в некоторых местностях он сохраняется до настоящего времени, и в Сибири до конца XX в. не перестает использоваться при лечении некоторых болезней. В прошлом же лечение в печи было распространено довольно широко. Перед началом процедуры смахивали сажу с внутренних стенок, подметали пол, настилали на него солому. Если кто-то по старости или по болезни не мог влезть сам, его укладывали на доску и задвигали в топку. Заслонку закрывали, начиналось влажное пропаривание. От раскаленных сводов шло излучение, усиливавшее

проникновение тепла и дававшее физиотерапевтический эффект. В Западной Сибири, особенно в Томской губернии и в Алтайском крае, где процветало пчеловодство, вошло в обычай перед помещением в печь обмазывать медом больного ревматизмом. Мед впитывался в тело по мере прогревания и усиливал целебное воздействие [10, с. 21]. В Енисейской губернии при судорогах новорожденного, спеленав, его трижды клали в теплую печь и при этом читали заговор [6, с.236].

Парившиеся в печи могли увеличить влажность воздуха, брызгая на своды воду. В ней обычно настаивали целебные травы (зверобой, ромашку, чистотел, чабрец и др.). Капли воды, покрывавшие тело больного, создавали влажную среду, размягчавшую кожу, расширявшую поры. С прогреванием увеличивалось потоотделение, и вместе с водой из организма выводились соли и накопившиеся шлаки. Все это смывали с помощью мочала, которое очищало кожу также и от сального покрова. После парения при простудных и ревматических заболеваниях больного отправляли на печку для дальнейшего прогревания сухим теплом.

Путь в топку открывало устье (другие названия — чело, цело). Затапливая печь поутру, смотрели на выходящий из нее дымок, чтобы избавиться от бессонницы. Такого же результата добивались, глядя длительное время на заднюю стенку печи [10, с. 18]. В некоторых губерниях у устья печи лечили грудницу. Для этого больную грудную железу распаривали перед пламенем как можно сильнее. Затем приносили с мороза остывший металлический предмет и прикладывали к воспаленному месту, водя им в направлении от соска. Лечение проходило тем успешнее, чем больше была разница в температуре. По свидетельству медиков, болезнь проходила без осложнения [11, с. 60-61]. В Енисейской губернии с помощью утреннего пламени в печи лечили детскую болезнь стен (ребенок плачет, чахнет, не растет). Младенца обмывали водой над квашенкой перед челом печи. Обмеряли головку, ручки, ножки суровой ниткой, завязывая на ней узелки. Утром бросали нитку в первый огонь, шепча: «Как эта нитка горит, так и все хворости пусть у раба Божьего (имярек) сгорят» [6, с. 238].

Само чело и дым из него могли, как считалось, облегчить боль в горле, если, сидя перед печью, прочитать заговор. «Как дым идет из цела, так скорби и болезни проходите мимо раба Божьего (имярек). Горловая болезнь — выходи!» или же: «Матушко-целушко! Ты не болишь и не скорбишь от пылу, от жару. Чтоб не болело и не скорбело горлышко у раба Божьего (имя рек) отныне и до веку». [2, с. 397].

Лечение заговорами было широко распространено в прошлом повсюду в России, и в настоящее время оно применяется народными целителями. Медицинские работники долгое время считали шарлатанством лечение нашептываниями. Только в конце XX в. достижения естественных наук позволили изменить такое отношение. Изучение текстов заговоров с использованием физических приборов позволило выделить в них слова, оказывающие сильное воздействие на нервную систему, а через нее — на различные органы. На этой основе сложилось особое направление научных поисков-нейролингвистика, изучающая воздействие речи и мысли на органы и ткани человека. Среди отечественных ученых в настоящее время новые лечебные речевые формулы создает психолог Г.Н. Сытин, а лечение мыслью предлагает Ю. Гусарова.

Благодаря тонкой наблюдательности, народ с глубокой древности смог установить влияние слова на организм и проверить это в ходе многовековой практики. Тексты заговоров со временем изменялись. После принятия христианства в них стали включать обращения к святым, а также — дополнять их прочтением молитв, что еще более усиливало психотерапевтический эффект. На примере лечения горла при простуде можно видеть, что народные лекари сочетали действия рациональные с психологическим воздействием. Так, горло прогревали, водя больным местом по теплому краю печи, привязывали чулок с насыпанной в него теплой золой, слизывали копоть с ложки, дышали паром картошки, варившейся на загнетке, а, кроме того, заговаривали, сидя перед устьем печи и дыша теплым воздухом, идущим от нее.

В народной медицине исследователи обычно различают рациональные и иррациональные приемы. Однако среди последних нередко также просматривается рациональное зерно. Так, избяная печь, безусловно, являлась наиболее чистым местом в доме, которое почти ежедневно дезинфицировалось путем прокаливания. Этим объясняется обычай деревенских женщин рожать на печи, существовавший в некоторых местностях. За время топки наиболее обеззараживалась внутренняя часть печи. Поэтому вполне рациональным являлось использование в качестве детской присыпки кусочков обгорелого и растолченного в порошок кирпича или отколов глины от устья (народное название — печина).

Угольками печи пользовались при болезнях желудка, пользу такого лечения подтверждает современная медицина, рекомендующая активированный уголь. В Восточной Сибири для лечения так называемого летучего огня (небольших воспалявшихся нарывчиков) прикладывали к больным местам угольки с теплой еще золой на них, что также рационально объяснимо [3, с. 26]. Однако, кроме того, в народной среде с особой целью собирали и хранили угольки, самопроизвольно выскочившие из печи (выстреливание). Их в порошке давали роженицам, чтобы ускорить роды. Лечебное действие объясняли аналогией: как выскакивает уголек, так быстро и легко выйдет ребенок [2, с. 360]. Сама по себе взаимосвязь этих явлений псевдологична, но нельзя отрицать психологического воздействия

подобных представлений. Не следует также забывать, что прием угольков нормализует работу пищеварительного тракта, что имеет немаловажное значение при родах.

Фетишизация печи и углей, а также огня, дыма и искр усматривается в текстах. Так, в Енисейской губернии детскую болезнь, проявлявшуюся судорогами, называли огонек. Для ее излечения требовалось при прочтении заговора бросить в печь три уголька, которые должны были сгореть в огне [14, с. 270].

Уголечки с огоньком (красненькие) использовали в Томской губернии для снятия сглаза с младенцев. В Алтайском крае Н.И. Суровцева применяет это лечение и в настоящее время. «Достанешь из печи три уголечка красненьких, — рассказывала она, — нальешь воды в стакан и опускаешь туда угольки: первый — этот от уроков, второй — этот от переполохов, третий — этот от призоров. Какая болезнь в ребенке есть, тот уголек опустится. Потом надо дать ребеночку пивнуть три глоточка, обмыть его всего водой с уголечков, завернуть и спать уложить». На каждый из уголечков, опускаемых в стакан, Н.И. Суровцева трижды читает заговор: «Батюшко, царь Огонек, матушка, царица Искра! Как вы мосте горы и долы, лес густой, так смойте, сполощите с раба Божьего младенца (имярек), страхи и уроки, переполохи, призоры, щипоту, ломоту, худобище, озевище с буйной головы, с тела белого, с мяса красного, с жилудка желтого, со всего корну человеческого. Век по веки, отныне и до веки. Аминь».

В Тобольской губернии с помощью заговоров, читавшихся над угольками, лечили взрослых от ветренного, заболеваний, пересылавшихся, по мнению местных жителей, с ветром. Знахарь доставал 3 уголька, опускал их в ковш с водой и говорил: «Как царь Огонек, царица девица Искорка в поле чистом (убирают) пенья, коренья, так и с рабы Божьей (имярек) очисти все скорби, болезни, урочище, призорище, ветренное переломище от 12 ветров, от 12 вихров. Не знайте, не майте (имярек), подите на кусты, в дремучие леса, в северну сторону» [4].

Болезни, перечисленные в приведенных выше заговорах, объясняются в народной среде недоброжелательным воздействием со стороны. Официальная медицина не признавала подобного объяснения. Однако в конце XX в. биофизикам удалось выявить наличие у каждого человека биополя, нарушение которого создает дискомфортность и может явиться причиной заболевания. Нет оснований отрицать справедливость и другого народного наблюдения — доброжелательное влияние, идущее от лекаря читающего заговор, может восстановить нарушенное равновесие биополя. Для благоприятного воздействия в качестве речевых формул использовались не только заговоры, но и молитвы. Так, в Томской губернии для снятия озевища брали из загнетки золу с углями и насыпали в ковш с водой. Этой водой обмывали икону, затем — три угла стола, читая «Отче наш». Затем умывали больного, обрызгивали, поили.

В Енисейской губернии при таком лечении требовалось вымыть задорогу перед печью, дверные скобы, ложки [3, с. 36]. Таким образом, психотерапевтическое воздействие подкреплялось санитарно-гигиеническими действиями. Для избавления от уроков применяли комплексное лечение, проводившееся у трех окон. Больной должен был, стоя спиной к окну, трижды прочитать «Отче наш», посмотреть на воду через плечо, отпить немного и повторить процедуру у других окон [3, с. 36].

В Иркутской губернии при нарушении сна у маленьких детей выполняли сложную комбинацию действий на столешнице. На нее высыпали соль из солонки, а в солонку наливали воду. Затем брали со столешницы 9 щипоток соли, размешивали в солонке и этой водой умывали ребенка, приговаривая: «Уроки, призоры — на пусты леса!» [1, с. 136]. В Енисейской губернии при таком лечении требовалось вымыть ложки, скобы у дверей и задорогу возле печи [3, с.36].

До сего времени жители сельской местности считают полезным бегание детей под теплым летним дождем. С пользой для хозяйства и здоровья собирали для мытья небесную влагу, стекающую с крыши. Со временем в нее стали добавлять отвары целебных трав. Отголоском этого обычая являлось лечение больных лихорадкой, проводившееся в Иркутской губернии. Больного ставили под курицы (деревянные крюки, державшие водосточный желоб) и обливали настоем целебных трав [2, с. 331].

Таким образом, в лечебных целях привлекался весь объем дома, от фундамента до кровли, и кроме того — отдельные элементы конструкции. В народной медицине были задействованы также другие строения усадьбы, прежде всего и более всего — баня. Эта постройка является как бы вынесенной за пределы дома частью жилища, а именно кутного угла избы, места хозяйки возле печи. В кути стоял стол, по стенам от печи тянулись лавки. В бане также была необходима печь, но строили ее в более древнем варианте — каменку (сложенную из дикого, природного камня). У стен возле оконца пристраивали лавки, возле печи — полок, по размерам и форме сходный со столешницей. В бане, как и в избе, для лечения применяли сухое и влажное тепло, а также и элементы строения.

На усадьбе баня была постройкой более других уединенной, теплой и чистой. Русские женщины облюбовали ее для рождения детей. Здесь повитуха оказывала родовспоможение, принимала и обихаживала младенца. Еще до родов, если женщина страдала плохим аппетитом, привередничала в еде (поносит брюхо), ей рекомендовали пойти в баню, взявши с собой калач, затопить каменку и съесть калач, пока горят первые дрова (первая истопель) [6, с. 245].

После рождения ребенка повитуха тут же правила родильницу, массажируя живот, чтобы поставить на место матку. Одновременно она брала угольки с каменки, бросала их в ковш, нашептывала заговор, брызгала этой водой на родильницу. В некоторых губерниях к полку приставляли доску и укладывали на нее женщину головой вниз, считая, что таким образом внутренние органы скорее вернутся в естественное положение.

В бане повитуха делала массаж также и новорожденному, расправляла прогретые суставчики, приговаривая: «Встаньте, кости, по старому, встаньте по прежнему, как вас Осподь Бог основал». Окончив правление, бабушка произносила: «Не я тебя парила, не я тебя правила, приходила бабушка Саламанида из-за синего моря. Как истинного Христа мыла и парила и приговаривала: «Не будь крикливой, не будь ревливой, будь умной, будь угомонной, не будь жадной, не будь аушной» [5, с. 152]. Как видно, в этом заговоре задавалась программа формирования положительных черт характера.

Первые несколько дней мать и новорожденный находились в бане, где их парили ежедневно. Часто прибегали к этой процедуре и после перехода в дом. Если младенец плохо спал, его снова прогревали в бане, читали заговор: «Ночна и полуночна, часутница, минутница. И ночью тебе и днем зелена тебе веник над банным полком и под банным полком». Веником при этом водили над полком вправо и под полком влево, как бы следуя движению солнца [4].

В дальнейшем, в течение всей жизни, при любых недомоганиях спешили в баню попариться. Народная мудрость высоко оценивала ее лечебные свойства, что отражено в пословицах и поговорках.

«На пару, да на банькe 40 болезней выходят».

«Баня парит, баня правит, баня все поправит».

«Кости распаришь, все тело поправишь».

«Который день паришься, тот день не старишься».

«Когда бы не баня, все бы мы пропали».

Первый пар только что протопившейся бани был сухим, в нем прогревались, ожидая, когда расширятся поры, выступит пот. В Иркутской губернии сухой пар применяли для лечения расслабленных (парализованных), смазывая больного на полке мазью из смеси яичного белка и семени лапчатки прямостоячей, а затем обмыв смесью уксуса и серы с ржаным хлебом [8, с. 41]. Однако чаще применяли влажный пар. Он успешно помогал при различных простудных заболеваниях — лихорадках. В Сургутском крае считали, что больной может встретиться в бане с самим духом этой болезни [7, с. 13].

У русского народа истари утвердился обычай еженедельного мытья — парения, после которого обливались прохладной водой, окунались в водоемы или в снег. Чередование прогревания и охлаждения являлось средством закаливания. Однако оно же могло вызвать и заболевания.

В небольших сельских банях, строившихся из мелколесья, зачастую не имевших сеней, зимой тянуло холодом от двери и от пола, гуляли сквозняки, отчего могло возникнуть заболевание, называвшееся в народе банная притка (тело покрывалось нарывчиками). Избежать этого стремились при помощи заговора. Прежде чем начать мыться, плескали на каменку ковш воды и произносили: «Банная притка, банная притка! На пень, на колоду, на холодную воду!» Заговор направлял болезнь за пределы помещения, как это пытались сделать и при заболеваниях в доме.

В отличие от избы, баня считалась местом нечистым, так как в ней не было икон, водилась банная погань, обитал дух — банник. От банной погани, от прилипчивой хвори в Иркутской губернии обогревались заговором. Его начитывали на банный веник, которым водили над каменкой, плеснув на нее воду. «Избавлю тебя, каменка, от жара, от пламя. А меня избавь раба Божьего (имярек) от уроков, от призоров, от ветренных переломов, от банной погани, от вечныя муки. Откель пришла, туда и пойди: с воды — на воду, с реки — на реку, с ветру — на ветер» [2, с. 397].

Если болезнь привязывалась, на теле появлялись гнойнички, сыпь и начинался зуд, требовалось вымести пол в бане, сжечь сор, пепел бросить в воду и вымыться ею, или же пепел от сора смешать с коровьим маслом и этой мазью смазывать больные места [2, с.363, 397, 420]. В Томской губернии чирьи лечили настоем из березовых листьев от банного веника, которые прилипали к телу во время мытья. Отвар из них настаивали и пили [9, с. 45]. Заболевание банной приткой, по-видимому, было довольно частым, поэтому имелось много способов борьбы с нею.

Из других строений, имевшихся на усадьбе, в лечебных целях использовали помещения для скота. Так, в Иркутской губернии младенца выносили в курятник, если он часто просыпался в полночь (полуночница). Мать три зори подряд читала заговор перед насестом: «Заря моя, зорюшка, возьми свои криксочки» [1, с.136]. В Енисейской губернии в курятнике умывались люди, страдавшие куриной слепотой (ослаблением зрения в сумерки) [3, с. 26]. Во многих местностях отводили в курятник больных лихорадкой. В Тобольской губернии считали, что если больного, полежавшего под насестом, облить настоем травы дудника лесного, то лихорадка «кидает его» (оставляет) [2]. В этих приемах усматривается аналогия с естественными формами поведения птиц: сонливость, слабость вечернего зрения, скидывание несущейся курицей яйца.

При лечении, проводившемся в свинарнике, также использовались ассоциативные связи. В Енисейской губернии для избавления от сухого лишая брали солому из-под спящей свиньи и обтирали ею больное место (свиньи легко очищают себя от гря-

зи) [6, Вып. 1, с. 88]. При ночном недержании у детей, сонного ребенка выносили в хлев, клали его на свежую соломенную подстилку, приговаривая: «Как у этой свиньи сухо, так пусть будет сухо и на кровати у раба Божьего (имярек)» [14, с. 274].

Усадьбы обычно были обнесены оградой с воротами и калиткой. Двор — огражденное место, на котором располагались дом и хозяйственные постройки, мог спасти от испуга. Больного выводили во время вечерней зари и читали наговор: «Мати, Пресвятая Богородица, Мати вечерняя заря, смывала бы и срывала бы с раба Божьего (имярек) испуг. Откуль ни пришел — на ветер пойди, с горы пришел — на гору пойди, с воды пришел — на воду пойди» [14, с. 271].

Столбы, на которых крепились и вращались створы, упоминаются в заговоре, читавшемся для избавления от мужского полового бессилия. Больной должен был помочиться на них, прося: «Как столбик крутится, вертится, так бы и у меня ...» [4, с. 486].

Ворота и двери — элементы конструкции усадьбы, которые наиболее часто включались в тексты зачинов заговоров, бытовавших повсеместно в России. Например, заговор «От всех болезней», который был записан в Томской губернии в конце XIX в., начинался словами: «Стал я раб (имярек), благословясь, пошел я, перекрестясь, из избы дверями, из ворот под восток, под восточную сторону, под утреннюю зарю Марены, под вечернюю зарю Маремьяны...». В подобных зачинах обозначен путь, которым знахарь изгонял, уводил из дома болезнь. Места изгнания иногда обозначались более конкретно: на океан-море, на остров, на каменную гору, то есть в местности нежилые, «где люди не ходят и трава не растет, где скотина не пасется, где куры не поют» [4, с. 495].

Таким образом, изучение роли жилища в системе традиционной медицины выявляет некоторые аспекты геокосмических представлений русского народа. Согласно им, пространство разделялось на обитаемое и необитаемое. В обитаемом пространстве, в первичной природной среде посредством ограды вычленялась селитьба и усадьба. Из внешней среды путем возведения стен выделялась вторичная рукотворная жилая среда — дом, изба.

Внутри защищенного стенами жилого пространства сохранялся живой огонь, заключенный в варистой печи или в печи-каменке. Русский народ создал чрезвычайно рациональные, многофункциональные обогревающие устройства, которые до сего времени служат в лечебных целях. Они дают возможность производить разнообразные процедуры с помощью сухого и влажного тепла, используя естественные природные вещества: огонь, воду, глину, дым горящего дерева, угли, золу.

Традиционное жилище в действиях народных целителей функционировало в различных своих составляющих, в вертикальном и горизонтальном членениях, а также отдельными конструктивными элементами. При этом лечение проводилось с учетом сезонов года и времени суток, то есть с определением пространственно-временных категорий.

При лечении с использованием жилого пространства были задействованы разнообразные приемы, как то: психотерапия, фитотерапия, физиотерапия, мануальная терапия. В способах лечения находила отражение многовековая трансформация народного мировоззрения от языческого поклонения духам природы, от магических представлений до христианского вероучения. В результате этих процессов последовательно накапливавшиеся знания и практика целительства сформировались в систему комплексного воздействия на организм человека. И, как можно заключить из приведенных материалов, традиционное жилище играло особую роль. С одной стороны, оно использовалось как средство исцеления (отдельными элементами), с другой стороны, жилище представляло собой среду, в которой производились лечебные действия, аккумулировались народные знания, осмыслялись, закреплялись и передавались в поколениях.

1. Авдеева Е.А. Записки о старом и новом русском быте. Спб., 1842.
2. Виноградов Г.С. Самоврачевание и скотолечение у русского старожилого населения Сибири (Материалы по народной медицине и ветеринарии). Восточная Сибирь, Тулуновская волость. Нижнеудинский уезд Иркутской губернии // Живая старина. 1897. Вып. 1.
3. Гандельсман В. Болезни и их лечение. Материалы к изучению способов народного врачевания в Восточной Сибири // Отчет общества врачей Енисейской губернии за 1890-1891 г. Красноярск, 1891.
4. Заговоры, молитвы и охранительные списки русского населения юга Западной Сибири // Традиционный опыт природопользования в России. М., 1998.
5. Зобин Ф. Устье-Ницинская слобода Тобольской губернии // Живая Старина. 1898. Вып. 2.
6. Макаренко А. Материалы по народной медицине Уржумской волости Ачинского округа Енисейской губернии // Живая старина. 1897. Вып. 1-4.
7. Неклепаев И.Я. Народная медицина в Сургутском крае. Спб., 1900.
8. Овчинников М.П. Материалы по народной медицине // Труды Иркутской ученой архивной комиссии. Иркутск. 1914. Вып. 2.
9. Приходько А.А. Народная медицина в томской деревне // Сибирский медицинский журнал. 1926, № 4.
10. Скалозубов Н.Л. Материалы к вопросу о народной медицине. Народная медицина в Тобольской губернии // Ежегодник Тобольского губернского музея. 1905. Вып. 14.
11. Страхов П. О русских простонародных парных банях // Московский врачебный журнал. 1856. Вып. 14.

12. Сытин Г.Н. Животворящая сила. Метод СОВУС — метод психокоррекции. М., 1990.
13. Уткин Л.А. Заметки по народной медицине // Сибирская живая старина. 1928. Вып. 7.
14. Чекановский И. Материалы по народной медицине Енисейской губернии // Сибирский архив. Минусинск, 1914. № 6.

ЭСТОНЦЫ В ВЕРХНЕМ ПРИОБЬЕ В КОНЦЕ XIX — ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВВ.: ОСОБЕННОСТИ ПОСЕЛЕНИЙ И ДОМОСТРОЕНИЯ

А.Ю. Майничева

В Верхнем Приобье проживают представители различных этнических общностей, составляя группы, существенно отличающиеся как по культурным компонентам, так и по численности. Одной из малочисленных этнографических групп являются эстонцы. Тартуские исследователи выделяют на территории Западной Сибири основные современные районы расселения эстонцев: Омский (Старый Ревель, Новый Ревель, Ивановка, Ковалево, Окопечниково, Семеновка, Розенталь, Золотая Нива, Великорусское) и деревни, расположенные рядом с Томском и Мариинском (Березовка, Лилленгофка, Вамболы, Койдула, Юрьевка, Кольцово). Вместе с тем, они отмечают недостаточность изученности Томского региона [4, с. 322], плохо исследованы и поселения эстонцев, расположенные в Верхнем Приобье. Полевые работы автора, проведенные при поддержке РГНФ, позволяют в какой-то мере восполнить имеющийся пробел и проследить особенности культуры жизнеобеспечения эстонцев в Сибири на примере формирования поселений и домостроения.

Появление эстонцев в Западной Сибири исследователи связывают с их ссылкой в начале XIX в. и добровольным переселением в поисках свободных земель после реформы 1861 г. [4, с. 322]. А.В. Кильков считает, что первые ссыльные эстонцы поселились в 1803 г. в д. Рыжково Пановской вол. Тюкалинского у. Тобольской губ. [1, с. 84]. А. Корб называет первой колонией лютеран в Сибири то же поселение, образованное, как она пишет, «приблизительно в 1804 г.», замечая, что суждения исследователей о дате основания деревни расходятся [4, с. 322]. По ее мнению, первыми жителями деревни были крестьяне, высланные из Ямбургского уезда Ингерманландии, и лишь после принятия в 1820-х гг. постановлений, благоприятствующих переселениям, в деревню стали прибывать и эстонцы. Указом царя 1845 г. Рыжково было определено как поселение, которое предназначалось для водворения лютеран в Западной Сибири, после чего население его стало быстро увеличиваться. Нехватка территории и плодородных земель вынудили представителей евангелической лютеранской церкви ходатайствовать перед правительством о выделении новых мест заселения. Такое место было выделено в Еланькинской волости на берегу р. Омь. Заселение его началось в 1861 г. основанием д. Ревель.

Благодаря законам, принятым в 1856 г. в Эстляндии и в 1861 г. в Лифляндии, по новому порядку выдачи паспортов открылась возможность более свободного перемещения крестьян на малозаселенные окраинные земли Российской империи. Переселенцам давали бесплатно или за небольшую цену государственные или казенные земли по 15 десятин на каждую мужскую душу. Исследователи выделяют несколько этапов переселенческого движения эстонцев [5, с. 227]. В 1850-1860-х гг. были активны миграции в Крым и Самару. Неурожай и голод 1867-1868 гг. в Прибалтике дали новый толчок к переселению. В 1880-1890-е гг. основными районами заселения стали Кавказ, Центральная Россия и Сибирь. В 1897 г. на сибирских территориях проживали уже 4082 эстонца, большей частью в Тобольской губернии (около 50 %) [1, с. 85]. В 1907-1910 гг. в Сибири наблюдался значительный приток выходцев с прибалтийских территорий, поощрявшийся мероприятиями политики аграрных преобразований П.А. Столыпина.

Статистические данные показывают, что в начале XX в. среди многонационального населения Сибири была заметная часть эстонцев [2, с. 560]. Например, они составляли 14,4 % населения поселков таежной зоны Томской губ. [2, с. 59]. В первое десятилетие XX в. на сибирских территориях было основано 44 эстонских поселения, а всего в 1860-1917 гг. в Западной Сибири их насчитывалось 67, что составляло 23,9 % от всех поселений эстонцев на территории России [1, с. 85]. В переходном и таежном районах Томского у. Томской губ. по данным 1911-1912 гг. проживало 39 семей выходцев их Эстляндской губ., причем 13 из них переселились в 1909-1910 гг., 16 — в 1908 г., 10 — в 1904-1907 гг. [2, с. 256-258]. Разумеется, не все из них были этническими эстонцами; кроме того, оказываются неучтенными мигранты эстонского происхождения, проживавшие в Петербургской, Псковской губ., Южной Лифляндии и других рай-

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, № 99-01-00058 «Малочисленные этнические группы некоренных народов Сибири: проблемы развития культуры жизнеобеспечения (на примере греков, эстонцев, белорусов)» с использованием материалов Западносибирского этнографического отряда Института археологии и этнографии СО РАН 1998-1999 гг.

опах, по сравнение с другими статистическими данными позволяет говорить о переселениях именно эстонцев. К 1926 г. на сибирских территориях проживало уже около 31000 представителей этого народа [5, с. 228].

В конце XIX — первой трети XX вв. в Томской губернии эстонские поселения располагались в переходном и таежном природно-климатическом районах — это Томский и Мариинский округа. Многие предки эстонцев, проживающих в Верхнем Приобье, приехали сюда в поисках возможности заниматься земледелием и животноводством. Новоселы старались приселиться к уже обосновавшимся здесь родственникам. Как правило, североэстонцы не задерживались в деревнях южноэстонцев, они и ныне живут в разных поселках. Наблюдалось несколько пренебрежительное отношение уроженцев севера Эстонии к южанам, которых называли «ссту», по названию одного из районов их выхода [5, с. 228], вместе с тем, южноэстонцы так называли русских или других нелютеран. Значительная часть мигрантов прежде, чем появлялась возможность обзавестись собственным хорошим хозяйством, нанимались батраками к зажиточным хозяевам.

Расселялись приехавшие, как правило, хуторами или подворными поселениями, во многом отличавшимися от русских деревень. Таковы были, например, Эстонские хутора Ояшинской вол., Линдовский поселок Алексеевской вол., Эстонский поселок Томского окр. Томской губ. (часть современного Болотнинского р-на Новосибирской обл.), образованные в 1907 г. В Эстонских хуторах было 17 хозяйств, 92 жителя, в усадьбах находилось 18 жилых построек и 39 хозяйственных, была построена 1 маслодельня [2, с. 254]. Линдовский поселок был больше — 30 хозяйств с 130 жителями, там находились 29 жилищ, 49 дворовых построек, причем два хозяйства строений не имели. Кроме того, работали торговая лавка и мельница [2, с. 254]. В Эстонском поселке было 33 хозяйства, 196 жителей, 38 жилых и 75 хозяйственных построек [2, с. 25].

Рядом с поселениями эстонцев стояли сибирские старожильческие села, создавались переселенческие поселки со смешанным населением, появлялись поселки с компактным проживанием немцев. Русские крестьяне обобщенно называли поселки, где жили эстонцы, латыши и немцы «немецкими». Часто и в официальной документации можно обнаружить, что эстонцев называли немцами. Например, в справке о водворении от 22 октября 1910 г. заведующий переселенческим делом фон Штейн сообщал: «...громадное большинство немцев-колонистов, водворенных в области, составляют выходцы из Приволжских губерний, Таврической и южных. Немцев же из Остзейского края (эсты, латыши) почти нет...» [3]. В местах проживания эстонцев складывалась особая смешанная, подворно-общественная система землепользования и создавалось два вида хозяйств — мызовых и подворных. Мызные хозяйства составляли большинство и представляли собой группы отдельных хозяйств или хуторов, в которых вокруг усадеб сосредоточиваются все земли крестьян. Границы каждой мызы, поля и дороги обязательно ограживались изгородью; рогатый скот и лошади содержатся в теплых рубленых помещениях. Современники писали, что мызное устройство поселений резко отличалось от русских сел и вызывало недовольство русских крестьянок из среды переселенцев: «...не нравится, что у «немцев нет улицы»...» [3]. Сведения, полученные у наших информаторов в районах Верхнего Приобья, совпадают с данными отчета о командировке в Сибирь старшего помощника начальника отделения Канцелярии комитета министров Сосновского, посетившего летом 1899 г. Тарские урманы в Тобольской губ. Из этих двух источников становится ясно, что при мызном устройстве в пользовании всего общества оставляется только некоторая часть леса (обычно от 4 до 6 дес. на душу мужского пола), все же остальные угодья разбиваются на сплошные подворные участки по числу душ мужского пола в каждом отдельном дворе. При этом, поскольку в состав участков включаются и неудобные земли, кроме совершенно негодных, остаются некоторые излишки свободных земель, которые образуют особый земельный фонд, поступающий в распоряжение общества на непредвиденные надобности, для таких случаев, как, например, семейные разделы, увеличение народонаселения и т.п.

Отличие подворных поселков от селений с общинным землепользованием заключается в том, что в них в мирское пользование выделяются только леса, поскотина, выгон и излишние свободные земли, усадьбы же, пахоты и сенокосы поступают в подворное наследственное пользование отдельных домохозяев, с соблюдением строгой уравнительности в распределении угодий.

Эстонцы и другие выходцы из Прибалтики — немцы — привезли с собой не только новые земельные порядки и отношения, но и, как пишет Сосновский, «усовершенствованные приемы земледельческой культуры, поразительное трудолюбие, выносливость и настойчивость в работе» [3]. И далее: «Благодаря такому багажу и оказанной им своевременно поддержке, они в короткое время создали здесь целый ряд образцовых хозяйств, достигших уже завидного благосостояния...соседство благоустроенных мызовых и подворных хозяйств оказывает заметное культурное влияние на население окрестных переселенческих поселков, которое начинает уже понемногу перенимать кое-какие приемы у своих соседей...» [3]. Вместе с тем, не стоит переоценивать передовой характер эстонских хозяйств, большинству из них в полной мере были присущи и отсутствие механизации в ведении сельскохозяйственных работ, и примитивность

ручных орудий труда, что повсеместно встречалось в России тех лет.

В 1935 г., в результате политики укрупнения, жители эстонских хуторов Оянпиской и Алексеевской вол. Томского окр. Томской губ. были переведены в один поселок, получивший название Ново-Эстонка, а затем Эстонка. Население поселка составило несколько десятков семей, среди них были семьи Римант, Перле, Седлизких, Эрмиль, Ливок, Седлецких, Карлисон, Стримжа, Шик, Флорен, Ильмац, Мяпп, Парис, Тэпсууда и др. Место для нового поселка было выбрано самими жителями — на берегу реки Каменушки. Большое значение придавалось доступности для поселян воды, одним из необходимейших условий было близкое расположение естественного водоема или колодца. Поселившись на новом месте, эстонцы прежде всего принимались за расчистки под пахоту. Сравнивая с «российскими» переселенцами, многие из которых строили в первую очередь дома, современники сообщали, что колонисты-эстонцы «первую зиму проводили нередко в землянках и, только обзаведясь пашней, приступали к устройству постоянных жилищ» [3]. Во многих эстонских поселках вплоть до 1940-х гг. почти все избы были маленькие, крытые соломой, ограды усадеб делали из березовых прутьев.

В домостроении использовались местные строительные материалы. Для строительства часто привлекались мастера из старожилов, иногда покупали уже возведенный дом. В результате форма, внешний вид, внутренняя планировка большинства жилищ мало чем отличались от сибирских построек. Иногда дома перевозили из других деревень, их разбирали по бревнам, а затем снова собирали на выбранном месте. Лесного материала было достаточно, поэтому у хозяев была возможность строить и самим, а для ведения больших строительных работ нанимали помощников. В наборе инструментов почти в каждой семье были необходимые для плотницких работ топор, фуганки, сверла.

Стены домов, как правило, были бревенчатыми. Их возводили из сосны или березы, отдавая предпочтение первой. Материал на дом рубили зимой, но определенного срока заготовки не устанавливали. Кроме того, были и мазанки, которые строили из досок, обмазанных смесью глины с соломой.

Место для дома выбирали сами, где пожелают, никаких ограничений со стороны односельчан не было. Обязательно смотрели, чтобы место было ровное, без уклона, удобное для большого огорода. Жилище старались ориентировать окнами на солнечную сторону.

Фундамент дома делали из толстых бревен, а там, где были выходы горных пород или каменистые берега рек, — из камня. Если нужно было камни раздробить, то использовали известный старый способ. Под камнями разжигали огонь, нагревали их, а затем поливали водой из реки, чтобы они раскололись от перепада температур. Входные двери в доме устанавливали так, чтобы они открывались наружу. Окна делали сплошными или створчатыми, украшали наличниками.

При вселении в новый дом соблюдали ритуальные правила, которые должны были обеспечить в нем благополучную жизнь. Вначале вносили стол, хлеб и соль. Ящик (сундук) нельзя было заносить первым, по примете это «гроб, мертвец будет». Первыми в новый дом заходили хозяин с хозяйкой. Новоселье устраивали лишь хозяева с достатком, обычно в этот день подавали водку, много браги. Было принято на праздник приглашать только «своих», всех родственников. Незваным идти было неприличным. Гости обязательно приносили хлеб, сало, с пустыми руками никто не шел.

Считалось грешным, неприличным здороваться через порог. Чтобы уберечь домочадцев и скот от сглаза эстонцы так же, как и русские сибиряки, в доме и в стайке под порог прибивали подкову.

Среди жилых построек встречались однокамерные (одно жилое помещение — изба, хата), двухчастные («изба (хата) — сени (прихожая)»), двухкамерные (два жилых помещения, примыкающих друг к другу — пятистенок без сеней), трехчастные (два жилых помещения и сени — пятистенок с сенями(прихожей)), многокамерные (три и более жилых помещения и сени — крестовик и другие сложные формы). Больше всего было пятистенков с сенями. Они имели вытянутую форму и располагались торцом к улице, сени размещали вдоль длинной или короткой тыльной стороны здания. В семьях, где русский язык был принят в качестве внутрисемейного (основного или второго, дополнительного), для комнат дома были усвоены названия, бытовавшие в этом селе. Так, в эстонско-русских семьях комната с печью называлась избой, прихожкой, хатой, парадная комната без печи или с голландской печью («галанкой») — горница, комната. В эстонско-немецких семьях комнату, где стояла печь, называли передней хатой, смежное ей помещение — задней хатой, там была спальня. В многокамерных домах помещения носили названия прихожей, кухни, спальни, зала.

Убранство в домах было скромным. Занавесок на окнах не было, кое-кто сам делал шторки из газет. В передней хате (избе) стоял стол, за которым собиралась вся семья за будничными трапезами, находились скамейки, табуретки, шкафчик для посуды, ящик. Большая битая из глины печь с плитой, как правило, располагалась справа от входа. Кое-кто складывал кирпичную печь. Обычно печи делали свои деревенские мастера («из немцев», например, в д. Эстонка работал печник Александр Цих). Печников щедро угощали после окончания работы, но денежного вознаграждения не было принято давать. Особое внимание уделялось первому затапливанию печи, когда, оценивая работу мастера, проверяли тягу.

В некоторых семьях в передней хате (она была больше, чем другие помещения дома) стоял ткацкий станок, швейная машина «Зингер». В задней хате (горнице) располагались койки, стол, скамейки. Целый угол занимали скамейки с цветами — геранью, фикусом. В эстонско-немецких семьях место, где в задней комнате стояли столы, считалось почетным, туда приглашали гостей в праздники. Койки застилали самотканными одеялами, пол покрывали многочисленными самодельными половиками. В эстонско-русских семьях, уступая желанию одного из супругов, устраивали божницу с иконами, хотя эстонцы-лютеране икон не имели. В этом случае, по правилам, принятым у православных крестьян, этот угол считался почетным (он назывался красным углом). Во время активизации атеистической пропаганды иконы убирали, но почетное место оставалось прежним.

Многие эстонцы имели ремесленную специальность, были сапожниками, кузнецами, печниками, суконщиками, сыроварами, что давало им дополнительный доход. Кроме того, каждая эстонская семья, как и сибирская старожильческая, засевала поля зерновыми, занималась животноводством, огородничеством, поэтому в усадьбах кроме жилых домов и бань возводили постройки для хранения зерновых и содержания скота. По составу построек усадьбы эстонцев мало отличались от тех, что принадлежали старожилам. Многие хозяева с достатком строили амбары. Часто в усадьбе лишь амбар имел тесовую крышу, остальные постройки, включая дом, крыли соломой, камышом, иногда землей.

Для содержания лошадей, поголовья крупного рогатого скота, овец, свиней возводили пригоны, конюшни стайки, хлева. Стойла ориентировали так, чтобы животные головой были обращены «на утро» или «на обед», т.е. на восточную или южную сторону. Считалось, что если привязывать «на вечер» или «на ночь» (на запад или север), то скот будет сонный, поэтому так никогда не делали. Птицу — кур, гусей, уток, держали в стайках, а летом в открытых загонах или выпускали за пределы усадьбы. Крыши на этих хозяйственных постройках устраивали деревянные, соломенные, земляные, иногда обмазывали смесью глины с соломой.

Таким образом, в конце XIX — первой трети XX вв. на территории Верхнего Приобья на волне активного переселенческого движения из губерний Европейской России в Сибирь формируются поселения эстонцев, в результате чего начинает складываться своеобразный вариант культуры жизнеобеспечения, оказавший влияние не только на традиции самих новоселов, но и окружавших их народов. Многое из опыта, принесенного на сибирскую землю эстонцами, сохранилось, но ряд традиций претерпел изменения, что можно наблюдать на примере развития их поселений и домостроения.

1. Кильков А.В. Расселение эстонцев в Западной Сибири в XIX — начале XX вв. // III Конгресс этнографов и антропологов России: 8-11 июня 1999 г.: Тезисы докладов. М., 1999. С. 84-85.
2. Сборник статистических сведений об экономическом положении переселенцев в Томской губернии. Томск, 1913. Вып.1, 2.
3. РГИА. Ф. 1273. Оп. 1. Д. 408. Л. 1-21 об.
4. Korb A. Seitse kula Siberis. Tartu, 1998. P.322-323.
5. El oska raakimise moody konelda. Tartu, 1996. P.227.

МАТЕРИАЛЫ ПО ЭТНОГРАФИИ СИБИРСКОГО КАЗАЧЕСТВА (ОДЕЖДА)

М.А. Жигунова

В 1999 г. исполнилось 10 лет возрождению казачьего движения в России. В государственный реестр были внесены 10 казачьих войск, 7 окружных (отдельских) казачьих обществ на территории 77 субъектов Российской Федерации общей численностью около 500 тысяч человек [1, с. 15, 248]. Восстановление социально-экономического и политического статуса казачества вызвали сопутствующий интерес к его этнической истории и традиционно-бытовой культуре. После более чем полувекового забвения эта тема вновь стала актуальной. Задачи современного изучения казачества восточных регионов России определены Н.А. Миненко [2, с. 3 — 16].

Целью нашей работы является обобщенный анализ этнографических материалов по традиционной одежде сибирского казачества. Материалы хранятся в архиве и фондах Музея археологии и этнографии Омского государственного университета. Подобное исследование проводится впервые. Небольшие сообщения и тезисы докладов научных конференций по традиционной и форменной одежде казачества Сибири встречаются у М.Л. Бережновой, М.А. Плахотник (Жигуновой), Г.И. Успенье-ва и Н.А. Хвостова [3]. Отдельные материалы по одежде сибирских казаков содержатся в работах Г.Е. Катанаева, В.А. Липинской, Н.А. Миненко, Г.Н. Потанина, а также — в коллективной монографии «История казачества Азиатской России» [4].

Первая этнографическая экспедиция Омского государственного университета к потомкам сибир-

ских казаков состоялась в 1982 г. под руководством Г.И. Успеньева в Ленинский район Кустанайской области. В результате последующих работ были обследованы: Ленинский район Кустанайской области; Исилькульский, Тарский, Черлакский, Большеуковский районы Омской области; северные районы Павлодарской области; Бишкульский, Мамлютский, Пресновский районы Северного Казахстана. Начиная с 1984 г. в экспедиционных работах принимал участие автор данного сообщения (в том числе — в качестве руководителя). Итогом проведенных полевых исследований послужили собранные коллекции предметов культуры и быта сибирского казачества, материалы по хозяйству, жилищу, одежде, пище, календарным и семейным обрядам, народным знаниям, верованиям, фольклору.

Кроме своего основного назначения — предохранять человека от воздействия внешней среды — одежда обладает множеством других разнообразных функций. Как отмечала Г.С. Маслова, она является «отметкой половозрастной, социальной, этнической, профессиональной и другой принадлежности человека» [5, с. 3]. По одежде можно было не только с достаточной достоверностью отличить казака от крестьянина, но и выявить его состояние (зажиточность), семейное положение. Особенно четко дифференцирующие функции одежды проявлялись у женщин.

Одежду сибирские казаки шили сами, заказывали или (реже) покупали уже готовую в магазинах и на ярмарках. Обычно каждую зиму в станицу приезжали бродячие портные, которые всех обшивали.

В отличие от крестьян, прядение и ткачество не получили у казачества широкого распространения, поэтому они довольно рано стали использовать для изготовления одежды ткани фабричного производства. Ткани домашнего производства покупали у крестьян и шили из них нижнее бельё (нательные рубахи, юбки, панталоны) и одежду, используемую для домашних и хозяйственных работ.

Широкое распространение в казачьей среде получили городские формы одежды. Так, у мужчин повсеместно встречались пиджаки, брюки, жилетки, у некоторых — манишки («нагрудники») и подтяжки. У женщин — юбки с кофтами, «парочки», платья, пальто, обувь, украшения фабричного производства. Многие информаторы в разговорах с нами указывали на то, что «крестьяне ходили в домотканой одежде и лаптях, а казаки — в покупной и сапогах».

Праздничная одежда шилась из более дорогих и нарядных тканей, украшалась вышивкой. Но вышивка на казачьей одежде встречалась не особенно часто, так как многие казачки этим видом женского рукоделия не занимались. Наиболее распространенными являлись вышивки с растительным орнаментом, выполненные «крестом» черными и красными нитками. Реже использовались нитки голубого цвета.

В комплекс традиционной мужской одежды входили рубахи и штаны. Для пошива рубах использовали покупные ткани (сатин, ситец, коленкор, шелк, шерсть). Праздничные рубахи изготавливали из тканей светлых расцветок, а повседневные — из темных, но всегда однотонных («В цветочек рубах не было»). Казаки носили рубахи с отложным воротником и прямым разрезом, гимнастерки, косоворотки. Последние одевали неохотно, считая их «крестьянской одеждой». Ворот, манжеты и подол праздничных рубах украшали вышивкой, выполненной «крестиком». Носились такие рубахи навыпуск, подпоясывались кожаными ремнями (цельными или сплетенными из узких полос), шнурками, тканными кушаками и опоясками.

Штаны шили из домашней и покупной ткани (шерсть, сукно, «шведский материал»), нижние штаны (панталоны) — из домотканого или покупного хлопчатобумажного материала. Казаки носили штаны («порты») у брюки, шаровары, галифе. Для казаков «солдатского» возраста обязательны были лампасы (красно-малиновая полоска сукна, нашитая на внешний вертикальный шов казачьих синих штанов). Лампасы служили своеобразной отличительной эмблемой казаков.

У всех мужчин призывного возраста имелось обмундирование, пошитое из суконного материала, предоставленного государством. В воскресные и праздничные дни одевали парадные мундиры. Военная Форма казака наряду с оружием являлась семейной реликвией. Дома некоторые казаки носили покупные халаты.

Наиболее распространенной обувью являлись сапоги из черной кожи, которые покупались готовыми или шились на заказ у местного сапожника. Для пошива сапога выкраивали союзки, пятки и голенища. Каблук делали небольшой, наборный. Стелька вырезалась из кожи по форме ступни и прибивалась к подошве маленькими медными гвоздиками. Голенища зачастую собирали «гармошкой». В праздничные дни одевали сапоги лакированные, хромовые, яловые, на работу — кирзовые.

Утверждение, что «казаки лаптей не знали» не совсем верно. Беднейшие казаки использовали покупные лапти в качестве повседневной обуви. Также мужчины носили кожаные ботинки, поршни, чуни, тапочки, зимой — валенки (пимы) из катаной овечьей шерсти.

Ношение головных уборов считалось обязательным. Летом носили форменные фуражки с металлическими кокардами, зимой — мерлушковые папахи, кубанки, теплые фуражки из овчины и шапки — ушанки. Ушанки казаки носили не охотно, считая их принадлежностью крестьянской одежды. Сохранялись отличия и в прическах: казаки носили чуб, а крестьяне стриглись «под горшок».

Одежда женщин была разнообразной: рубахи, кофты, юбки, платья, сарафаны. Но основной комплекс повседневной одежды повсеместно состоял из кофты и юбки.

Кофты шились из покупного хлопчатобумажного материала, а также из сукна и плюша. Блузки приталенного силуэта носились навыпуск, а широкие — заправлялись в юбки. Особенной популярностью пользовались кофточки покроя «казачок» (короткие, отрезные по талии). Они плотно обтягивали фигуру, «показывали всю ее красоту и статность». Втачные длинные рукава в нижней части выкраивались узкими, а в верхней — широкими, собирались по окату плеча мелкими сборками («грибом»).

По линии талии пришивалась скроенная по косой «басочка» (широкая оборка). На спине или спереди пришивались пуговицы для застежки. Украшалась такая кофточка кокеткой, цветными вставками, кружевами, лентами, оборками, вышивкой. У женщин распространены были кофты, связанные на спицах или крючком, без воротника с застежкой спереди на пуговицах.

Традиционная женская рубаха имела туникообразный покрой с прямыми и косыми поликами — прямоугольными или трапециевидными плечевыми вставками, расширяющими верхнюю часть рубахи. У женщин старшего возраста встречались рубахи с ластовицей — прямоугольным или ромбовидным лоскутом, вшитым под рукав. Со второй половины XIX в. распространились бесполиковые рубахи, а также — рубахи на кокетке с застежкой спереди на пуговицах. Нижние рубахи шились из льняного полотна и белого коленкора, украшались по подолу кружевом.

Юбки изготавливали из покупных хлопчатобумажных и шерстяных тканей. Казачки носили юбки длинные, широкие («долгие, бористые»), со складками и сборками по линии талии. Кроили их обычно из 4–6 полос ткани темного цвета, украшали по подолу атласными или шелковыми лентами (преимущественно — синего цвета), оборками (шириной по 10–20 см). Крепились юбки на поясе с помощью шнурка («юбки с ошкаром») или застегивались на левом боку с помощью крючка и петли. Встречались юбки «с хвостом». Богатые казачки одевали одновременно по нескольку юбок (одна — на другую).

Нижние юбки шили из льняного полотна или коленкора, подол украшали кружевом. В зимний период времени использовали теплые нижние юбки (суконные, байковые). Некоторые казачки одевали штаны. В начале XX в. у зажиточных казачек появились первые покупные панталоны.

Широко распространены были «парочки» — пошитые из одинаковой ткани комплекты, состоящие из юбки и кофты.

Платья шились из покупного материала в соответствии с требованиями городской моды и использовались преимущественно в качестве свадебной и праздничной одежды. Сарафаны встречались в праздично-обрядовом комплексе одежды (прямые, косоклинные, с кокеткой на груди). Сарафаны обязательно подвязывали поясом. Очень модными в начале XX в. считались покупные пояса с большими пряжками. Такие пояса носили обычно поверх юбок.

В повседневный комплекс одежды для дома входил фартук («запон»), который носили и женщины, и девушки. В начале XX в., по свидетельству информаторов, у девушек особо модными считались передники с грудкой и лямками, украшенными по краям оборками.

Одежда девушек отличалась большим разнообразием форм и расцветок (превалировали яркие и светлые тона). Для молодежи характерна была более узкая и короткая одежда прилегающего силуэта. Одежда замужних женщин была однообразнее, проще, свободнее по покрою. Женщины старшего возраста обычно носили одежду преимущественно темных тонов.

Обычной девичьей прической являлась длинная коса, заплетенная на затылке и перехваченная снизу лентой. Иногда девушки вкалывали в волосы покупные гребни (для красоты и закрепления прически). Сверху волосы покрывались платком или косынкой, концы которых завязывались назад или под подбородок. Девушкам разрешалось не закрывать все волосы полностью головным убором (в отличие от женщин).

Замужние женщины заплетали волосы в две косы, которые укладывали в плотный узел на затылке и прикрывали «наколкой» или «уборчиком», «шамшурой» (в виде небольшой шапочки с твердым дном). Шамшуры шили из покупных тканей (сатина, ситца, шёлка). Выкройка состояла из плотного донца и очелья на подкладе. В нижнюю часть очелья вставлялся шнурок. Этот головной убор обычно одевали невесте на второй день свадьбы за столом во время проведения обряда «окручивания». Волосы замужних женщин прикрывали также «наколкой» или «узорчиком». Последний шился из хлопчатобумажной или шелковой ткани в виде глубокой тюбетейки. По окату пришивалась прямоугольная полоска ткани, сложенная пополам. Вовнутрь этой полоски вставлялись шнурок или тесьма. Уборчик украшался горизонтальными полосками кружева и небольшим бантиком сверху. Описанные выше головные уборы, как правило, покрывались сверху платком или шалью (полушалком). Распространены были как однотонные, так и клетчатые или цветастые расцветки. С начала XX в. появились покупные кружевные косынки («файшонки»).

Зимой женщины носили шерстяные и пуховые шали, покупные шерстяные полушалки. У девушек и молодых женщин встречались шапки из заячьего меха с длинными ушами, которые заматывались

вокруг шеи. Такие шапки круглой формы шились двойными (мех был внутри и снаружи). В Воскресенке их называли «капорами».

Любимой женской обувью являлись покупные кожаные ботинки на каблуках с резинками по бокам (со шнуровкой или пуговицами). Также носили сапоги, калоши, тапочки, зимой — валенки.

Из украшений самыми распространенными были серьги и кольца. Встречались также цепочки и браслеты, бусы. Некоторые казачки считали бусы «крестьянским украшением».

Верхняя одежда зачастую носила универсальный характер, в ней менее отчетливо просматривалась половозрастная принадлежность. И мужчины, и женщины носили крытые и нагольные полушубки, шубы, саки и полусаки, тулупы, пальто. Верхняя одежда была преимущественно распашной.

Мужчины носили суконные шинели, чекмени, сермяжки, зипуны, ватные куртки, безрукавки из овчины («теплушки»), покрытые сверху тканью. Зажиточные казаки имели «сборчатку» — шубу из бараньих шкур, сосборенную по линии талии и застегивающуюся спереди на крючки. В каждой семье имелись тулупы — длинные, до пят овчинные шубы с большим воротником и широкими длинными рукавами с отворотами. Такие тулупы одевали поверх одежды зимой, собираясь в дальнюю дорогу. В начале XX в. появились первые межсезонные плащи — брезентовые дождевики с капюшонами.

Женщины на праздник одевали лисьи и беличьи шубы, «маринадки» из сукна, пальто (из сукна или драпа) с меховым воротником. Именно в праздничной одежде относительно четко можно было разделить верхнюю одежду на мужскую и женскую.

Повсеместно распространены были вязаные из овечьей шерсти и козьего пуха носки, варежки и перчатки. Мужчины носили также портянки, а женщины — чулки (на праздник — покупные). Варежки вязали в две нитки из однотонной пряжи, без орнамента, лишь на резинке вставляли синие и красные полосы. Мужчины поверх варежек надевали рукавицы «мохнатки». Шили их из овечьих или собачьих шкур мехом вовнутрь. Также употреблялись шарфы, связанные из шерстяной пряжи или сшитые из покупной «теплой» материи.

Таковы общие представления о традиционной одежде сибирского казачества, составленные по обобщенным полевым материалам Музея археологии и этнографии ОмГУ. Эти материалы свидетельствуют о том, что одежда сибирских казаков не только отличалась разнообразием форм и используемых материалов, но и являлась своеобразным этническим разделителем от окружающего крестьянства.

---

1. Первая общероссийская научно-практическая конференция «Казачество как фактор исторического развития России». СПб., 1999. С. 258.
2. Миненко Н.А. Задачи изучения истории казачества восточных регионов России на современном этапе // Казаки Урала и Сибири в XVII - XVIII вв. Екатеринбург, 1993. С. 3-16.
3. Бережнова М.Ч. Как одевались станичные модницы // Земля Сибирская, Дальневосточная. 1995. № 9-10. С. 57-58; Плахотнюк М.А. Традиционная культура сибирских казаков в начале XX в. // Культура и интеллигенция России в эпоху модернизации (XVIII-XX вв.). Омск, 1995. Т. 1. С. 258-261; Успеньев Г.И. Одежда сибирских казаков в XIX — первой половине XX вв. // Проблемы археологии и этнографии Сибири. Иркутск, 1992. С. 148; Хвостов Н.А. Военная форма, символы и знаки Сибирского казачьего войска в начале XX в. // Художественное моделирование и народные традиции. Омск, 1995. Ч. 1. С. 27-30.
4. Катанаев Г.Е. Прииртышские казаки и киргизы Семипалатинского уезда в их домашней и хозяйственной обстановке // Записки Западно-Сибирского отдела РГО. Т. XV. Вып. 2. Омск, 1893. С. 1-38; Липинская В.А. Старожилы и переселенцы. Русские на Алтае XVIII — начале XX века. М., 1996. С. 269; Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь в XVIII — первой половине XIX в. Новосибирск, 1975; Потанин Г.Н. Сибирские казаки // Живописная Россия. Т. XI. Западная Сибирь. СПб.-М., 1884. С. 107-117; История казачества Азиатской России. Екатеринбург. 1995. Т. 1-2.
5. Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX вв. М., 1984. С. 216.

ОРНАМЕНТИРОВАННЫЕ ПОЛОТЕНЦА РУССКИХ КРЕСТЬЯНОК АЛТАЯ
(из собрания Бийского краеведческого музея имени В.В.Бианки)

С.А. Соловьева

В глубину веков уходят традиции орнаментации бытовых предметов русских крестьян. До середины XIX века эти предметы имели не только практическое назначение, но и магические и обрядовые функции, сопровождая человека от рождения до смерти. Наиболее распространенным среди них было полотенце, сохранившее в своих узорах языческие символы. Об этом свидетельствуют археологические находки, письменные источники и полевые этнографические материалы.

Л.М. Русакова рассматривает изготовленные в конце XIX — начале XX вв. обрядовые полотенца как произведения искусства, в которых сохранились в «законсервированном виде» «основные схемы, сюжеты и образы, типологически сходные с таковыми в индоевропейских мифах о мироздании, соотносимых с идеей мирового дерева, реконструируя основную структуру космологических представлений древних создателей таких важных ритуальных предметов, как орнаментированные полотенца» [4, с. 99].

В качестве объекта исследования мы выбрали орнаментированные полотенца, собранные у русских Алтая в г. Бийске, в селах В.-Уймон, Катанда Усть-Коксинского р-на, Тополюое, Сибирячиха Солонешенского р-на, Белый Ануй Горного Алтая, Тайна Красногорского р-на. В коллекции представлены маховики, рушники, рукотеры, стеновые, гостевое и семейное полотенца.

Как считают исследователи, процесс заселения Алтая русскими не был ровным и постоянным. Первыми устремились в Сибирь в XVII-XVIII веках крестьяне из северных губерний (Поморья), а позднее ее русское старожильческое население во вторую половину XIX-начале XX веках пополнялось потомками переселенцев из Верхнего и Среднего Поволжья, центральных, среднерусских и даже южнорусских губерний (Курской, Тамбовской и др.) европейской части страны.

Большинство рукоделий музейной коллекции изготовлено с конца XIX века по 1930-е гг., а самое старое в середине XIX века. Размеры полотенец различны. Ширина их традиционная — 35–40 см, в зависимости от тканого полотна, а длина зависит от назначения полотенца. Стеновыми и рушниками убирали иконы и зеркала, а в главные религиозные праздники их вывешивали на стены. Они богато орнаментированы, их длина достигает 350 см (оф. № 2798, 9863). Украшались полотенца счетной вышивкой (односторонний, двусторонний, болгарский крест, набор, двусторонняя гладь), тамбуром, тканными браными узорами, вязанными крючком расшивками, кумачовыми проставками, бахромой из бумажных ниток и каруса, иногда вязаными на рамке гарусными подвесами (оф. № 2798). Некоторые полотенца, изготовленные в начале XX века, украшены покупным «базарским» кружевом и тесьмой (оф. № 6089, 6092, 9277, 9283).

В одну группу мы выделили тканые браные и вышитые набором «концы», или «наконечники», с геомстрическим орнаментом. Для браного орнамента использовали белые льняные холсты (фон) и красные, черные хлопчатобумажные или льняные нити (узор). Браные узоры ткали на кроснах, при этом получался двусторонний орнамент (позитив и негатив). Иногда фон выполняли из нитей желтого цвета (земля), а узор выбирали гарусом (оф. № 6092). Данная техника позволяла получить разнообразные орнаменты. Так же вышивали браною (набором) по счету нитей, по цветному фону гарусными нитями разных цветов (оф. № 2787, 2788, 4380). Как признают многие исследователи, старожилы, осевшие на Алтае в XVIII веке, сохранили архаичные геометрические мотивы: ромбы с крючками «лягушка», ромбы гребенчатые «репей», косые кресты «крюки», квадраты простые, перекрещенные, концентрические, круги. В частности, «крюки» характерны для северо-востока Европейской России, нередко составляя основу орнамента у коми, русских в разных видах техники (вязанье, ткачестве, вышивке). Также такой мотив был характерен для некоторых районов русского Севера — Архангельской и Олонецкой губерний. Геометрический орнамент из крючковатых крестов встретился на полотенцах из Катон-Карагайского р-на Восточно-Казахстанской области (оф. № 6088, 6091) в расшивочках, исполненных в архаичной технике — бранье на предбериниках. Мотив крючковатых крестов был характерен для восточной части южнорусской зоны России (части Рязанской, Тамбовской, Пензенской губерний). Связи с тюрко-монгольским миром отразились в русском орнаменте. Мотив Т-образной фигуры особенно характерен для тувинцев, монголов, калмыков (ромбы с Т-образными отростками присутствуют в браных узорах полотенец (оф. № 4119, 6089)). Боковые стороны орнаментированного куска ткани обшивали красным кумачом (оф. № 4112), это имело не только утилитарное значение, но и магическое.

Кроме браных геометрических узоров, старожилы в орнаментации использовали тамбурный шов (оф. № 10146/2), причем растительный мотив настолько запутан, что возникают проблемы с его классификацией.

Традиции другой группы вышивок являются поздними, развившимися в последней четверти XIX-

начале XX века. Они были привезены переселенцами из южных районов России. Эту группу составляют полотенца с растительным орнаментом, выполненным крестом по счету нитей или по канве, а также счетной гладью (оф. № 10081/14, 10081/13, 9847/4). Это цветы с листьями, гроздья ягод рябины, виноградные листья и т.д.

В рукоделиях можно увидеть и традиционные сюжетные композиции: дерево и две птицы, вышивка выполнена красными и серыми хлопчатобумажными нитями односторонним простым крестом по канве. Техника двусторонней счетной вышивки «кубиками», в которой выполнен геометризованный сюжет «мирового дерева» (оф. № 6086), и насыщенный цвета узора (черный и темно-красный) привезены переселенцами из Тамбовской и Рязанской губерний. Лишь в воронежском и тамбовском шитье преобладает черный цвет, несвойственный русской вышивке и являющийся праздничным у некоторых народов Кавказа и ближнего Востока. Заканчиваются полотенца этой группы либо вязаными крючком узорами геометрического характера, либо узорами, выполненными в технике простой мережки, или покупными кружевами.

Особого внимания в коллекции заслуживает кумачовое стеновое полотенце, в орнаментации которого соединяются традиции старожилов и переселенцев: в верхней части болгарским крестом вышиты кони и растительный мотив, ниже расположен традиционный геометрический браный орнамент из ромбов, тканый на кроснах, завершает полотенце наконечник, вязаный на рамке из гарусных ниток (оф. № 2798).

К числу немногих образцов сюжетной орнаментации архаического типа относится полотенце рушник «божник» (оф. № 9863) бело-красное с трехчастной композицией: дерево и двухголовые птицы, восьмилепестковые солярные розетки. По словам информаторов, оно было изготовлено в середине XIX века. Такой тип орнаментики был характерен для Черниговской и Киевской губерний. Цветовая гамма вышивок — очевидное преобладание красного цвета. У крестьян он был связан с представлением о красоте, кроме того, он имел охранное значение, ему приписывали магическое свойство способствовать жизненным силам человека [7, с. 238].

Сохранившиеся до 20-30-х гг. XX века у старожильческого населения традиции тканья, вышивки, плетения и архаические орнаментальные мотивы показывают, что крестьянское искусство русских имеет очень древние корни. На полотенцах преобладали общерусские и общеславянские традиции орнаментации: в вышивке набором и крестом по счету нитей, тканье на кроснах на предберниках.

Сложные процессы смешения и взаимовлияния различных этнических групп крестьян Европейской России, контакты с местным инородческим населением позволили исчезнуть старым традициям, привезенным с «материнской» родины и появлению новшеств, которые в скором времени сами могли стать традиционными. Поэтому, исследуя взаимосвязь культуры этноса в районах его исконного обитания и осваиваемых земель, нельзя не заметить, что элементы культуры не всегда совпадали в местах выхода переселенцев и местах их нового поселения.

Примечательно, что у старожилов, заселивших Сибирь в XVII-XVIII веках и сохранивших пласт традиций русского Севера, мы не находим характерной для них сюжетной вышивки. В орнаментации рукоделий алтайских кержаков господствует геометрический орнамент архаического типа, немалую роль в этом сыграли выходцы из средне- и южнорусских губерний. К началу XX века традиционные приемы заменяются новыми, апотропейное и ритуальное значение орнаментов утрачивается и вместе с тем возрастает декоративность орнаментики.

Коллекция полотенец Бийского краеведческого музея может быть использована как дополнительный источник для изучения сложных процессов формирования традиционной культуры русского населения Алтая.

1. Богуславская И.Я. Русская народная вышивка (альбом). М.: Искусство, 1972. С. 151.
2. Маслова Г.С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М.: Наука, 1987. С. 200.
3. Русакова Л.М. Традиционное изобразительное искусство русских крестьян Сибири. Новосибирск: Наука, 1989. С. 176.
4. Русакова Л.М. Образ мира в геометрическом орнаменте на полотенцах русских крестьянок Алтая // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1987. С. 200.
5. Русакова Л.М. Архаический мотив ромба с крючками в узорах полотенец русских крестьянок // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири. XVIII — нач. XX вв. Новосибирск: Наука, 1985. С. 287.
6. Фурсова Е.Ф. Орнаментация женского рукоделия у русских Западной Сибири // Орнамент народов Западной Сибири: Сб. статей. Томск: Изд-во Томского университета, 1992. С. 150.
7. Лебедева А.А. Значение пояса и полотенца в русских семейно-бытовых обычаях и обрядах // Русские: семейный и общественный быт. М.: Наука, 1989. С. 336.
8. Щербик Г.А. Вышивка на изделиях русских крестьянок // Общественный быт и культура русского населения Сибири (XVIII — нач. XX века). Новосибирск: Наука, 1983. С. 177.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЗАКОНОМЕРНОСТЬ И ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ ПОЯВЛЕНИЯ НАГРУДНОЙ ОДЕЖДЫ И ЮБКИ

Л.И. Клокова

До XVIII в. в России не было своего крупного ткацкого производства, и ткани высоких сортов привозили из Византии, Ирана, Китая.

Прочно став в XVIII в. на путь общеевропейского развития, русское дворянство, как и аристократия всей остальной Европы, начало во всем следовать французской моде. На французскую моду, в свою очередь, оказывает влияние главенствующий в средней Европе «макартовский стиль» (австрийский художник Ганс Макарт), победивший на Всемирной выставке в Вене в 1873 г. Последователи этого стиля украшали женскую одежду тяжелыми воланами, бархатом, тесьмой, искусственными цветами, пуговицами, а также различными драгоценностями. В тоже время линия платья теперь подчеркивала стройность фигуры, во всем наблюдается стремление к возвышенной простоте — так как в это же время, в Армии, зародилось движение в искусстве, которое освобождало моду и все с ней связанное от фальшивых исторических стилей. Очень часто костюм начинает разделяться на кофту и юбку. В конце XIX в. западная мода создает новый тип одежды с юбкой клёш и «ветчинообразными» рукавами [5].

В журналах мод, которые с XIX в. начинают регулярно выходить в России («Московский Меркурий», «Модный вестник», «Всеобщий модный журнал», «Модный магазин» и др.), а также в художественно-литературных журналах («Библиотека для чтения», «Современник», «Отечественные записки», «Русская старина», «Родина») помещаются статьи о моде и европейские модели. Мода этого периода очень разнообразна: «Слово «мода» нынче уже не существует, потому, что столько разнообразія въ матеріяхъ, въ уборкахъ, въ фасонъ, что ръшительно нельзя сказать, что теперь «въ — модъ»... Ещё важная новость: появились шали Paisley: это большой четвероугольникъ изъ чернаго кашмира съ широкимъ пёстрымъ, или, как говорится, арлекинскимъ бордюромъ и съ широкой бахромой. Кроме этихъ шалей, есть ещё шали Альвандоръ и Мизеранъ; какъ первыя, такъ и вторыя чрезвычайно-пестры» [10].

Эти журналы доходили и до многих округов Томской губернии. Вот что пишет журнал «Русская старина» в аналитической статье «Моды въ Россіи въ 1791 году»: «...издатели объщали сооб-



щать на его страницахъ — «для живущихъ въ отдаленіи отъ сей столицы особъ» — отъ времени до времени и по крайней мѣръ через всякія 3 мѣсяца «извѣстія о господствующемъ и здѣсь въ Москвѣ, въ разсужденіи уборовъ, платья, экипажей и про вкусъ. ...Такова была программа перваго въ Россіи журнала, дѣствительно трактовавшего о модахъ» [13].

Конец XIX в. — период наивысшего расцвета творчества известных русских художников, модельеров, портных, ткачей, кружевниц, золотошвей, ювелиров, прославленных петербургских и московских фирм: «Ламанова», «Госпожа Ольга», «Бризак», «Иванова» и др., активно влияющих на развитие российской моды и создавших подлинные шедевры русского городского костюма.

Рядом с массовой одеждой существовали роскошные туалеты русской аристократии. Как правило, их привозили из Парижа или шили портные-иностранцы в соответствии с европейскими модными образцами. Две сестры из семьи Ляминых — Таисия и Александра (род. в конце XIX в.) шили одежду по разным модным журналам.

Таисия была замужем за купцом Коткиным и жила постоянно в Томске, Александра вышла замуж за князя Романовского и жила с ним некоторое время в Санкт-Петербурге, а последнее время — в Барнауле.

В удешевленном варианте мода высших кругов переселялась в гардеробы среднего и мелкого буржуа, обрастая новыми деталями украшений, приспосабливаясь к социальному положению, средствам и вкусам нового класса. Интересно сложилась своя «мода» и у русского купечества. Она представляла собой некий сплав форм народного костюма (поддевки, кафтаны) с новым пролетарским (сапоги, фуражки, косоворотки). На моду влияло появляющееся, начиная с середины XIX в., критическое отношение определенной части общества к слепому подражанию западным обычаям в моде. Оно охватывало широкие круги дворянства и интеллигенции. Славянофилы, отрицавшие все европейское, широко пропагандировали возврат к допетровской русской одежде. Многие из них в 40-50х гг. надели русские рубахи-косоворотки, богатые помещики-славянофилы носили высокие щегольские дорогие сапоги с заправленными в них штанами, нигилисты носили темные косоворотки, женщины одевались в блузы или красные косоворотки, длинные черные юбки. Особенно скромным и непритязательным был костюм курсисток (слушательниц Высших женских курсов, открытых в России в 1872 г.) и их учительниц. Они обычно носили темные строгие платья с белым воротником, состоявшие из юбки до щиколоток, иногда отделанной по низу одним-двумя рядами узкой оборки, и лифа с длинной баской.

Механизированной швейной промышленности в России до революции почти не было. Те немногие швейные предприятия, которые существовали в дореволюционной России, находились в нескольких крупных городах: Петербурге, Москве, Киеве, Одессе, Харькове, Казани, Нижнем Новгороде. Их владельцами были известные русские или зарубежные торговые фирмы — «Мандель», «Братья Петуховы», «Розенцвейг», «Тиль» и др. В это время в России появляются швейные машины иностранных фирм, «Зингер» и др. Но в это время одежду шили главным образом в мелких мастерских кустарно-ремесленного типа, хотя уже и существовали предприятия. Например, в Сибири в 1916 г. существовало до 150 артелей, в их числе были и швейные. В этом же году Сибирский союз артелей сделал оборот около 70 млн. рублей [2]. Вскоре происходит разделение Союза. И уже в 1921 г. Алтайский союз кооперативов объединяет 359 кооперативов [3]. Система надомничества, получившая до революции широкое распространение, особенно расцветала в периоды «сезонов» — с марта до июля и с сентября до декабря. Основную рабочую силу среди надомников составляли женщины и дети (около 70%), т.к. их труд был наиболее дешевым. Надомникам часто привозили уже скроенный материал, из которого они шили готовое изделие. Много людей из населенных пунктов, расположенных около городов, где имелись швейные фабрики и мелкие мастерские — артели, были заняты портновским делом. Посредником между мастерской и надомниками выступал так называемый «хозяйчик», который нес все расходы, связанные с надомничеством. От работы с надомниками «хозяйчик» имел большую прибыль.

В конце XIX в. в городах значительно увеличивается число работающих женщин, занятых в различных отраслях производства. Костюм работниц в большей степени, чем мужской, сочетает в себе традиции народной одежды с требованиями моды и стандарта. В этом отношении наиболее характерным видом одежды была так называемая «парочка» — сарафан и кофта, пошитые из одной ткани. Прямой цельнокроеный сарафан, похожий на платье без рукавов и без воротника, отделывался широким воланом (20-25 см), заложенным складками по низу, и несколькими рядами цветных бесек. Сверху надевалась прямая или полуприлегающая в талии кофта с отрезной баской до середины бёдер, так же отделанная воланами, оборками и бейками. Вместо сарафана составной частью парочки могла быть юбка — длинная, прямая, отделанная по низу. Костюм дополнялся платком на голову, платком или шалью на плечи и фартуком. Будничную одежду шили из ситца и других хлопчатобумажных тканей, а праздничную — из недорогого шелка, также использовались полушелковые и полушерстяные ткани.

Русский городской костюм начала XX в., несмотря на большую близость к европейскому, а нередко и на прямое заимствование из него, сохра-

нил немало и самобытных черт. В городских костюмах было еще больше простоты и удобства, на сложение его форм и своеобразие национального стиля определенное воздействие оказывали идеи общественного движения, различные традиции русской национальной одежды.

С Надеждой Петровной Ламановой (1861-1941), заложившей основы моделирования одежды в России, связано создание своеобразного творческого направления, в основе которого лежит мудрость принципов народного костюма [6]. Проявив ранний интерес к шитью одежды, Н.П. Ламанова проучилась два года в известной мастерской О.А. Суворовой в Москве, после чего она находит работу «по найму» моделистом в мастерской Войкевич. Вскоре, благодаря выдающемуся таланту, Н.П. Ламанова становится ведущим мастером, а в 1885 г. открывает свою первую мастерскую. Даже беглого взгляда достаточно для осмысления типологической общности её первых моделей с традиционным костюмом. Именно это тип одежды и послужил отправной точкой для разработки теоретической программы Н.П. Ламановой «Современный модный костюм». К началу первой мировой войны Надежда Петровна была общепризнанным модельером, имела блестящую клиентуру. На вывеске ее фирмы значилось: «Н. Ламанова — поставщик ее императорского двора». Два костюма — туалеты придворных дам, настоящие произведения искусства, выполненные, по оценке искусствоведов, безукоризненно с точки зрения и тонкости вкуса и профессионального мастерства, — хранятся в государственном Эрмитаже. С целью освоения богатого национального наследия, Н.П. Ламанова стала инициатором систематической работы художников по костюму в фондах (исторических, этнографических) как центральных, так и провинциальных музеев. С её именем связано творчество художников по костюмам: А. Экслер, Н. Макаровой и др. Публикации Н.П. Ламановой того времени отражают её взгляд на городскую моду и, в частности, на народный костюм. «...Народный костюм — своего рода прозодежда, рассчитанная на физический труд, легко переходит из зимней в летнюю и из повседневной в праздничную, и для последнего вида лишь с незначительными прибавлениями, как-то: бус, венков, яркого фартука. Из подобного характерного костюма, связанного с условиями жизни и труда, выработанного в определенной атмосфере, основанной на чувстве характерных физических особенностей русского телосложения, легко создать одежду города, положив в основу все задания народного костюма с его красочностью» [19].

Еще в дореволюционной России Н.П. Ламанова приобретала у крестьянок для своих мастерских наиболее интересные рукодельные образцы рубах, понев, полотенец, фартуков, деталей вышивок. Узкие полотнища крестьянских полотенец ею часто использовались целиком для своеобразного «передника» к платью рубашечного кроя. При этом сразу становилась видна неповторимая красота вручную вышитого или выткашного узора. В тоже время поверхность полотенца входила в конструктивную форму костюма. Исходя из народных принципов орнаментации одежды, Н.П. Ламанова располагает декоративные элементы (яркие полосы тесьмы, вышивки и т.д.) в определенных, продиктованных конструкциями моделей местах — на груди, оплечье, концах рукавов, подоле. Чаще всего она брала старинные подлинные орнаменты — каймы салфеток, полотенец, подзоров, а иногда самостоятельно разрабатывала орнамент. Надежда Петровна любила собирать ансамбль из нескольких частей: кафтан, юбка, кофта, — используя при этом части готовых народных изделий (рушников, понев, салфеток). Она всегда учитывала один чрезвычайно существенный момент: любая из её моделей могла быть выполнена в домашних условиях. Художница как бы тонко и незаметно направляла мысль домашней портнихи на поиск простых, целесообразных форм костюма, на мудрость народного кроя, через включение в костюм традиционного ткачества и вышивки, тем самым показывая, что они могли бы выполнять иную функцию — стать украшением одежды. Модели Н.П. Ламановой из кустарных тканей особенно близки по своему крою к народному костюму, где конструктивные швы на рукавах выполнены яркими нитками и включены в декоративный строй вещей. Одна из таких моделей экспонировалась на Всемирной выставке в Париже (1925 г.) и получила «Гран-при» за национальную самобытность в сочетании с современным модным направлением.

В основу модельных разработок городской одежды конца XIX в. Н.П. Ламановой положены некоторые принципы создания южнорусской одежды (рубаха, понёва, передник) и ее разновидностей. В традиционной одежде её привлекала практичность и простота покроя, отсутствие обрезков ткани (весьма существенный фактор в условиях, когда дорог каждый сантиметр материала), дешевизна готовых костюмов. Поиски были направлены на использование и развитие принципов заложенных в прямоугольных формах южнорусской одежды. В этот период она разрабатывает изделия с малообъемным лифом в нагрудной одежде и юбкой прямого традиционного покроя, со встречными складками, складками ниже коленей и т.д., использует принцип контраста и сопоставления частей костюма: при узкой юбке делается свободная кофта. Именно эти разработки стали основой для появления крестьянской моды. И, несмотря на то, что в деревне дольше, чем в костюме купцов и мещан, сохранялись традиционные черты в одежде, уже в конце XIX в. в деревенской одежде появляются модели близкие к городским, особенно широкое распространение получила нагрудная

одежда и юбка (парочка). На такое появление повлиял рост и развитие текстильных предприятий и торговли. Фабричные ткани начали вытеснять домотканые, что также послужило объективной причиной для постепенного отказа от традиционного покроя народной одежды, т.к. фабричные материал был шире домотканого. Сначала это была выходная и праздничная одежда, затем повседневная. Если в селах Центральной и Южной России отдавалось предпочтение ярким узорам, броским цветочным орнаментам, то в Алтайских деревнях использовались ткани более темных, неброских тонов, часто использовались однотонные материалы.

В 60—80-х гг. XIX в. на Алтай активно устремлялись переселенцы из южных губерний России. Приехавшие в начале XX в. везли и парочку, которая также оказывала влияние на местные формы одежды.

Покрой нагрудной одежды более раннего происхождения, с кокеткой, имеющей форму прямоугольника, перегнутого пополам без плечевых швов, можно рассматривать как вариант старинного туникообразного кроя. Кокетка, как правило, пришивалась на плотной подкладке-подоплёке, что позволяло дольше носить кофту. К стану прямых полотен спереди и на спине, на уровне нижней части проймы, пришивались прямые, более узкие полотнища, образуя прямоугольную форму проймы, в которую втачивался рукав прямоугольной формы без оката. Для свободного движения руки под пройдой в некоторых рубахах втачивалась прямоугольная ластовица, величина которой зависела от ширины рукава (рис.1).

С появлением фабричных тканей появляются новые конструктивные формы народного кроя — проймы различных конфигураций, заимствованных из городской одежды, характерные черты построения силуэтной формы «прямоугольник», где четко акцентирована спрямлённая линия плеч, разнообразные объёмы в области лифа, талии, бедер [7]. Например, в цельнокроеных кофтах линия талии иногда может не выявляться (рис.2), или образовывать силуэт Х (рис.3), или полуприлегающий силуэт, который является промежуточным между прямым и приталенным (рис.4).

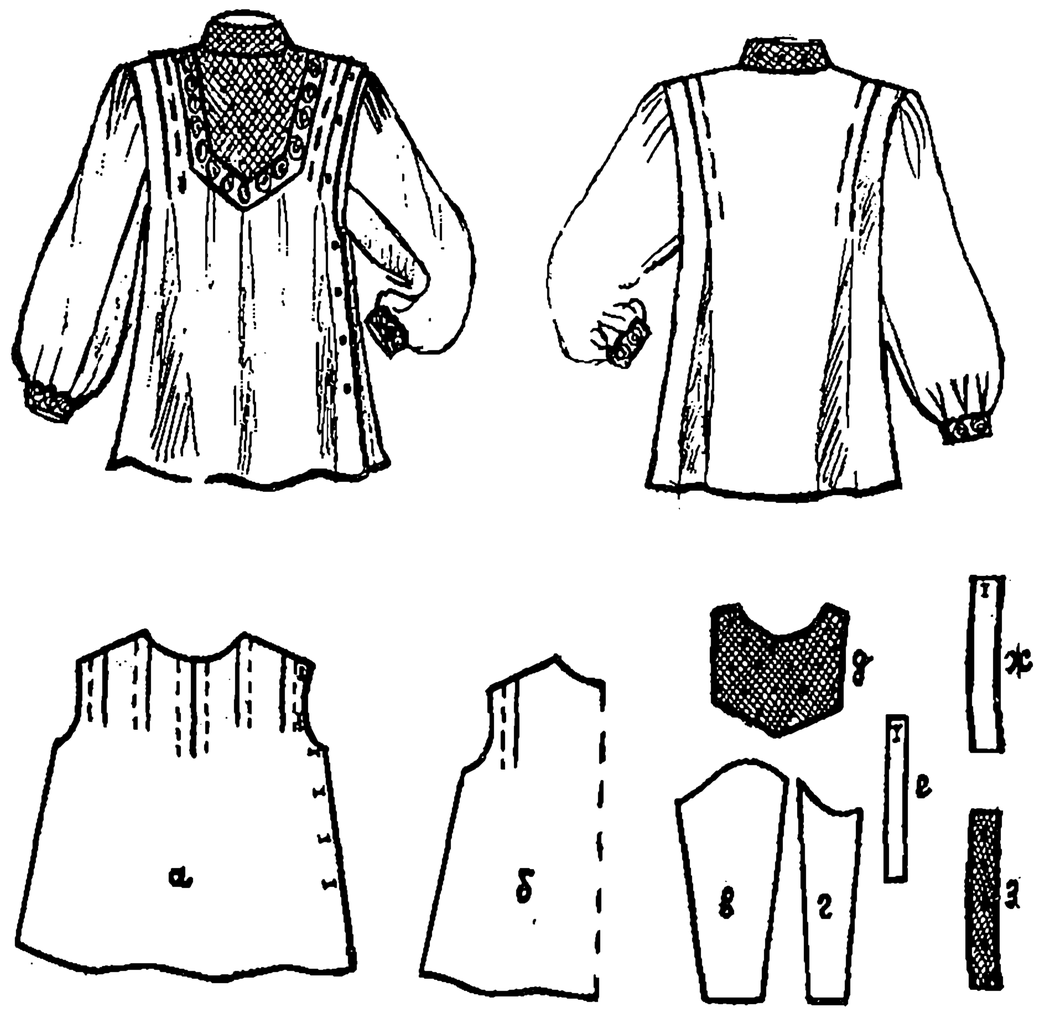


Рис. 2. Свадебная кофта (Солтонский район).
Крой: а-перед (1д.); б-спинка (сгиб посередине 1д.); в, г - рукав (2д.); д - кисейная накладка на лиф (1д.) оформлена шитьем; е - манжета (2д.), оформлена шитьем; ж - воротник (1д.); з - кисейная накладка на воротник (1д.)

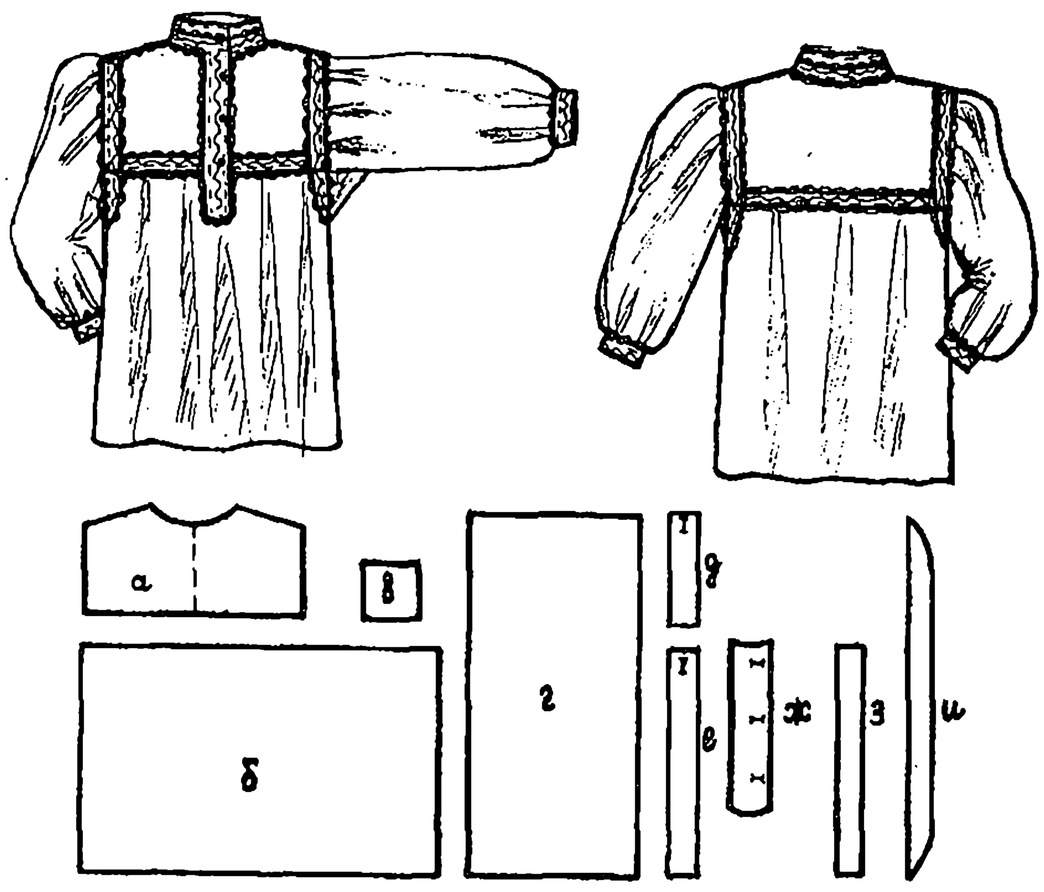


Рис. 1. Кофта на кокетке с ластовицей (Усть-Каменогорский этнографический музей, ВКО, Казахстан).
Крой: а-кокетка (2д.); е-воротник (2д.); д-манжета (4д.); ж-планка (2д.); з-поперечная планка на кокетке (2д.); и-планка на кокетке встык к рукаву (2д.)

В кофтах полуприлегающего силуэта подчеркивается небольшой по объёму прилегающий лиф, дается плавное расширение формы книзу, при этом степень расширения может быть различна. При минимальном расширении кофты книзу, происходит сближение с нагрудной одеждой прямого силуэта «прямоугольник». Прямой силуэт одежды «прямоугольник» пришёл в крестьянскую одежду типа «парочка» в XIX в.

Повсеместно шьются кофты с горловиной «под горлышко», отделанные руликом, либо с приметанными стойками, либо с маленьким воротничком, чаще из отделочных тканей (в основном белых). Особое внимание уделялось покрою и форме рукавов. Они отличались большим разнообразием, от простых классических до сложных — в разных вариантах собранных у плеча и узких книзу. Конструктивные линии рукавов подчеркивались редко, нарядность определялась формой покроя. Повсеместно в конце XIX — начале XX вв. появились кофты с пышными сборками или складками в верхней части «грибком», «фонариком» (рис.2-5). Ворот таких кофт, как правило, делался глухим или с вырезом под самую шею и был оформлен руликом шириной в 1-2 см или воротником-стойкой. Застежка располагалась по-разному: спереди, сза-

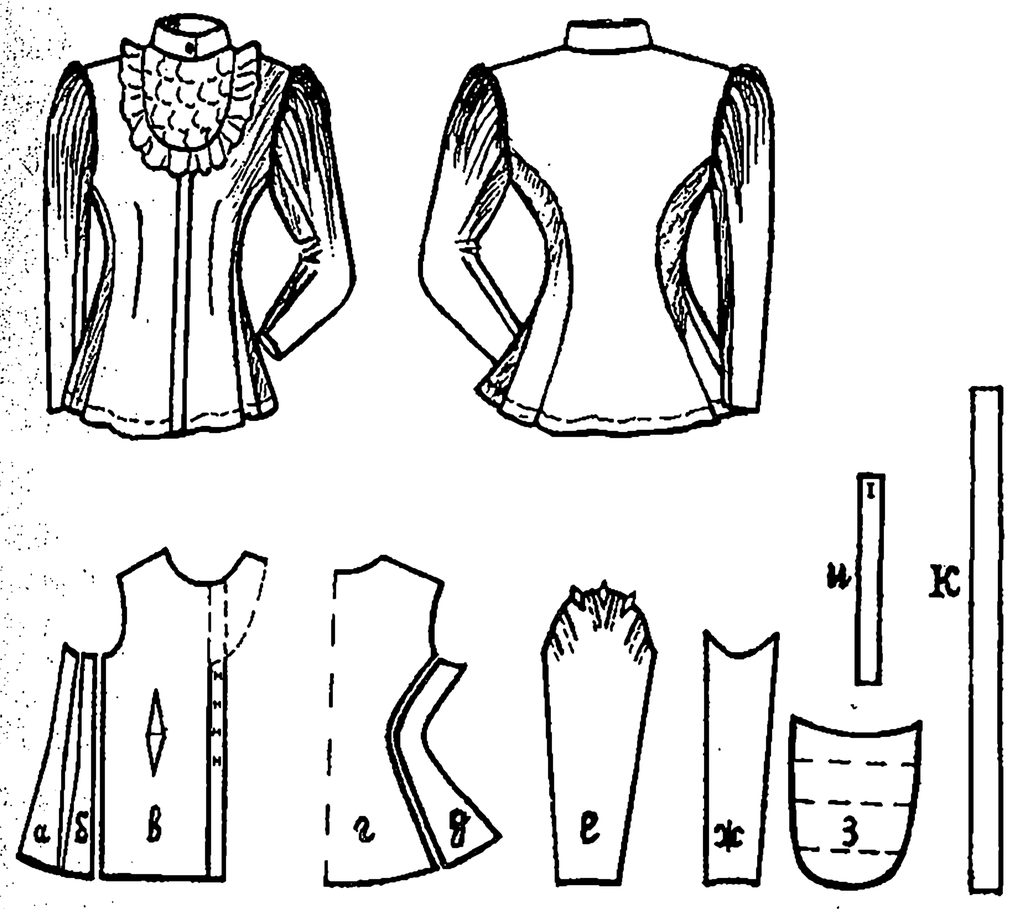


Рис. 3. Кофта «Казачок» (Троицкий район).
Крой: а, б, в - перед с боковыми клиньями (2д.); г, д - спинка (сгиб посередине 1 д.) с боковым клином (2д.); е, ж - рукав (2д.); з - планка на лиф (1д.); и - воротник (2д.); к - оборка (1д.)

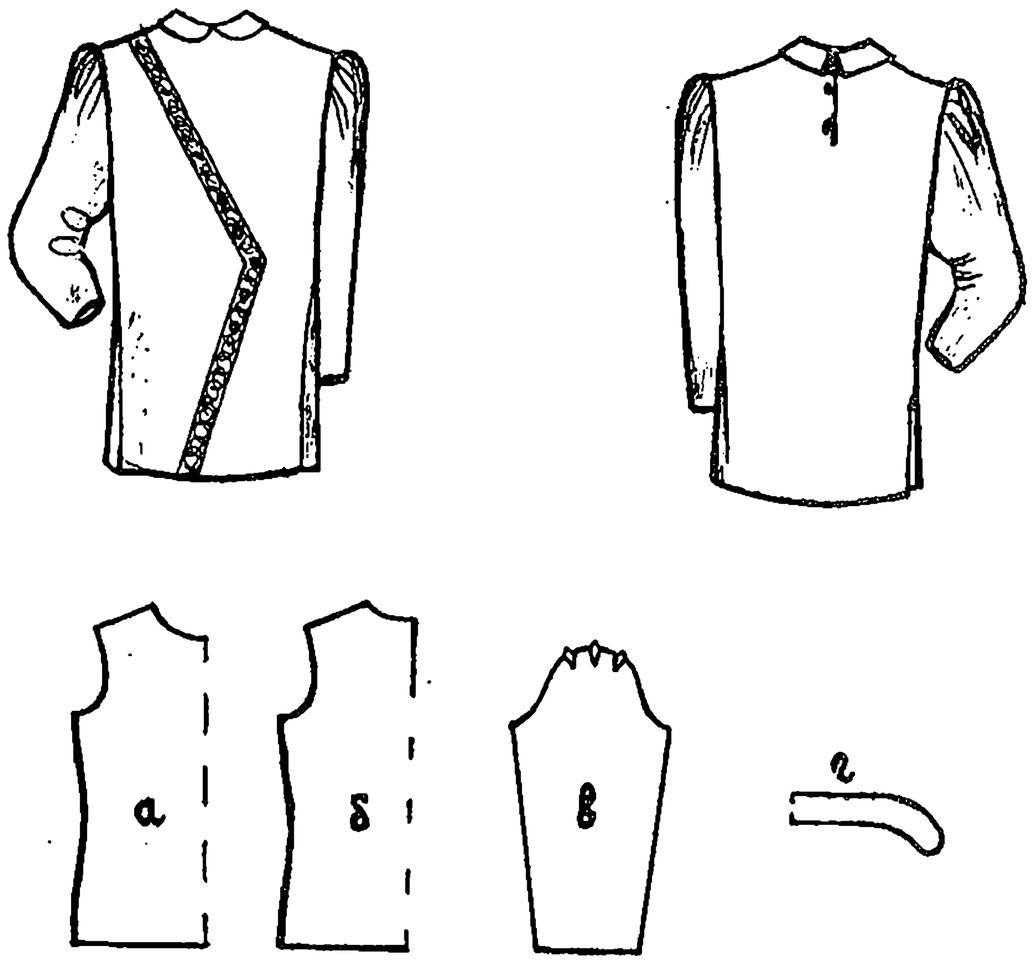


Рис. 4. Кофта казачья (Чарышский район).
Крой: а - перед (сгиб посередине 1д.); б - спинка (сгиб посередине 1д.); в - рукав (2д.); г - воротник (2д.)

ди, сбоку. Нагрудная одежда такого типа шилась на подоплёке либо полностью, либо до середины лифа. Часто украшением кофт служили вставки различных конфигураций в верхней части лифа и по краю рукавов из кисеи, бархата или из основной ткани, оформленные рюшами или кружевами (рис.2). На подобное, замысловатое оформление кофт у парочек оказывала влияние городская мода. «Нагрудники бываютъ просто кружевные или изъ кружевныхъ и кисейныхъ прошивокъ... Рукава тюлевые или кисейные очень — красивы съ буфой, къ которой пришиты два или три ряда кружевъ» [11].

Повсеместно были распространены кофты с рукавом типа «окорок» — пышные в окате у плеча, узкие от линии локтя, гладкие у кисти, без манжет, иногда с рюшей. Окат рукава оформляли сборки, защипы, складки. Срезы верхней половинки рукава стачивают со срезами нижней. После стачивания один шов располагается на наружной части руки и выполняет две функции: конструктивную (сужение и расширение рукава) и декоративную (расположение отделок). Готовый рукав имеет интересную форму окорокообразной головки и узкую нижнюю часть от линии локтя до запястья. Рукав как бы наползал на пройму. Причем покрой рукава так же разнообразен, как и сшитый в готовом виде рукав. Подобный тип рукава с разной конфигурацией проймы встречался у кофт «казачок» (рис.3). Кофты «казачок» шились полностью на подкладке из лёгких фабричных тканей. Создания наибольшей приталенности осуществлялась при помощи множество конструктивных швов и вытачек: спинка изготавливалась из трёх-шести зауженных к талии выкроенных кусков ткани. Кофта застёгивалась при помощи множества внутренних крючков или пуговиц. Застёжка располагалась по центру или с левого бока. Позже появилась на Алтае похожая по крою кофта с баской — полы у неё выкраивались из одного цельного полотнища. Кофта с баской обычно украшалась воланом, кружевом, лентами (рис.5). У нагрудной одежды «казачок» и кофты с баской украшением служили также мелкие складки, защипы на груди и широкий волан из основной ткани, пришитый к его нижнему краю. Эти кофты получили широкое распространение в деревнях среди девушек и женщин в конце XIX — начале XX вв.[18].

Людям не сразу пришло в голову делить одежду на мужскую и женскую. У зарождающихся цивилизаций набедренная повязка — фартук наподобие юбки — почти не имели различий по полу, возрасту, положению. Эволюция быта, нравственных, этических, эстетических и религиозных представлений веками изменяла юбкоподобную одеж-

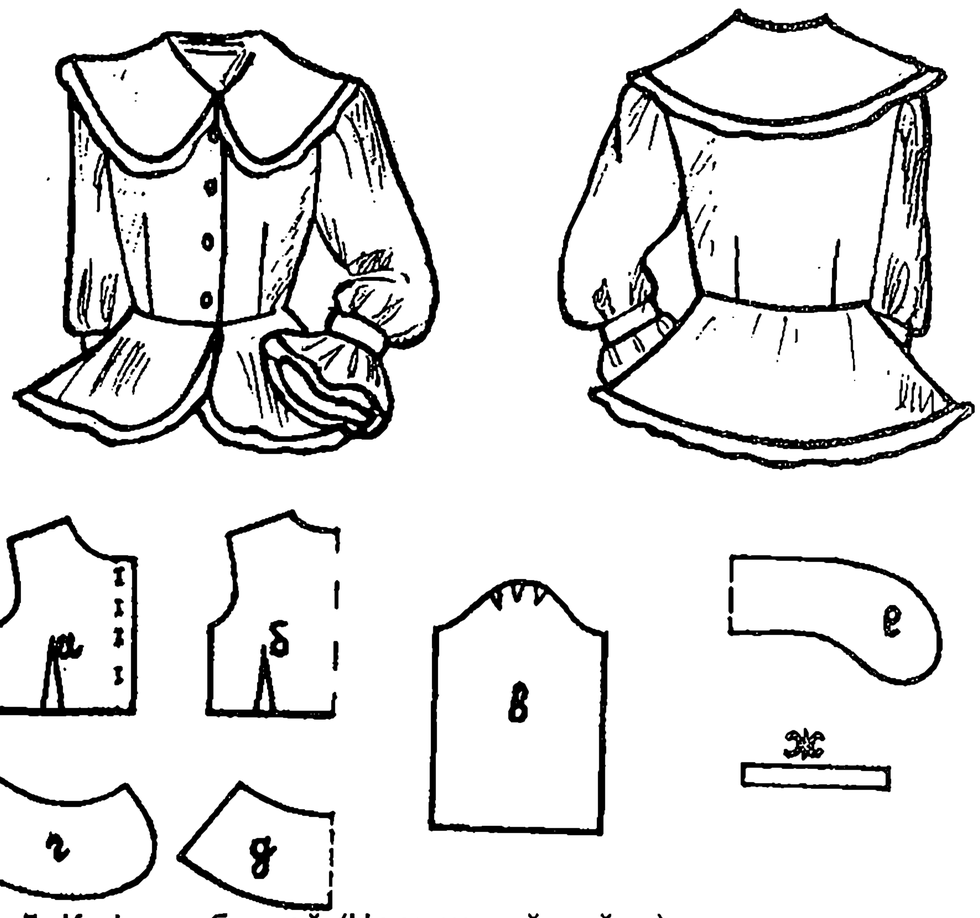


Рис. 5. Кофта с баской (Чарышский район).
Крой: а - перед (2д.) б - спинка (сгиб посередине 1д.); в - рукав (2д.), оформлен шитьем; г - баска передняя (2д.), оформлена шитьем; д - баска на спине (сгиб посередине 1д.), оформлена шитьем; е - воротник (2д.), оформлен шитьем; ж - планка закрепляющая рукав (2д.)

ду. Древнее юбки на Руси была понёва. Это то же, что и юбка, но только полы, как правило, были не сшиты — «распашная», «располка». С XVIII в. появились глухие поневы, внешне похожие на юбки — впереди было вшито однотонное полотенце-прошва, делали её из холста или хлопчатобумажной ткани. Держались поневы на «гашнике». Известны разные поневы: частоклетка — шилась из 3 полотнищ синей шерстяной клетчатой ткани с темой прошвой (Воронежская губ.); краснятка — красная, однотонная с браным узором; синятка — шилась из 3 полотнищ полушерстяной домашней ткани в некрупную клетку, лицевая поверхность имела синий цвет, соединялась светлой и красной прошвой из холщовой и фабричной ткани (Рязанская губ.) и др. Понёва в XIX в. повсеместно была распространена в южнорусских губерниях. В Томскую губернию была занесена переселенцами, но распространения не получила, однако оказала некоторое влияние на развитие сельской моды на юбку.

Не останавливаясь на истории развития городской моды на юбку, мы лишь отметим, что деревенская мода пыталась угнаться за городской. Повсеместно в русской деревне юбки стали носить не раньше середины XIX в. В традиционном русском костюме собственно юбки имели ограниченное распространение. Комплекс одежды рубахи с юбкой-андараком носили женщины Рязанской, Орловской, Курской, Тамбовской губерний в сёлах однодворцев служилых людей, присланных в XVI-XVII вв. для защиты южных границ России. Андараки — это поясная одежда типа юбки из 5-7 полотнищ синего, красного, зеленого полосатого сукна домашнего изготовления. Андараки носили также духоборы, жители Архангельской и Вологодской губерний. Считается, что рубаха с андараком — заимствована казачками у народов Северного Кавказа в эпоху формирования донского казачества, в XVI-XVII вв. Собственно юбки с этим же названием носили пожилые женщины и старухи в Поречском уезде Смоленской губернии. Мелкополосая юбка из шерстяной красной полосатой домотканины была известна в XIX в. в Коротоярком уезде Воронежской губернии. Эти юбки имеют вид чередующихся узких разноцветных полос с преобладанием разного тона красного цвета. Полосатые или клетчатые юбки из домашней шерстяной ткани — сукманки — были известны в это время в некоторых северных и западных губерниях Западной Сибири. Получили распространение в Западной Сибири и юбки—сукня, шились они из 4-5 полос домашнего сукна, встречались в некоторых районах и юбки-сукманки. В XIX в. во многих губерниях России существовал обычай у молодух в день выгона первого скота одевать одновременно несколько юбок-подолов, в Олонецкой губернии были известны свадебные юбки-подолы, сшитые из белой холщовой ткани. Юбка-синенка, сшитая из 4-5 прямых полотнищ синего холста бытовала в Поречском уезде Смоленской губернии. Четырехпяти полосная юбка-танка из домашней пестряди в мелкую клетку или полоску встречалась на Северном Урале. На некоторые танки в качестве украшения нашивалась скроенная по косой нити и заложенная складками оборка, на праздничной танке по краю оборки полагалась обложка — пришивная лента. В конце XIX- начале XX вв. в Томской и Псковской губерниях была известна коломенчатая юбка, сшитая из 8 полос шерстяной полосатой домотканины.

В конце XIX в., под влиянием расходящейся по всей России моды на кофту и юбку, имеющейся подобной одежды у переселенцев из разных южнорусских областей, парочки появляются и в гардеробе сибирячек. В пригородных деревнях пробовали надевать вошедшие в городскую моду «карнолины» (кринолины). «Сколько ни смъются надъ пышными юбками, но платья съ каждымъ днем увеличиваются въ объёмъ; этому много способствуютъ воланы...» [12]. Кринолины, сплетенные из ивняка, не прижились, и пышность юбок сельские модницы поддерживали исподними ватными юбками. Часто, чтобы толще казаться, девушки на выданье и в праздники надевали по несколько юбок — полнота для них была все равно, что красота, здоровье. На Алтае бытовала юбка-низик, т.е. нижняя юбка с кружевным подолом, выглядывающим из под верхней. Демонстрация красоты тела, здоровья означала еще и богатство — достаток мерился и по числу носимых юбок и материи, из которой они были сшиты. У зажиточных бывало по пятнадцать-двадцать юбок, а к ним для пары полагалась кофта того же цвета, только к черной или другой тёмной юбке не полагалось тёмной кофты, шилась она более светлой по тону. Юбки шились как из прямых четырех-шести полос или кошёных четырех-восьми клиньев, так и смешанные, т.е. прямые полосы сочетались с кошёными. В таких юбках чаще всего впереди была одна прямая полоса, а кошёные, от трех до пяти, располагались сзади. Возможно, это была некоторая имитация тюрнюра — украшение в виде бантов-сборок сзади на юбке городских модниц. Украшениями юбок служили также разнообразные оборки, мелкие складки, нашитые вкруговую ниже колен, пришиваемые ленты, шитьё и др. Низ юбки подбивался для прочности плотной тканью до 10 см. Несколько позже покрой изменялся — юбки стали шить уже [7]. Со временем парочка стала считаться новым видом традиционной крестьянской одежды.

Таким образом, нагрудная одежда и юбка (парочка), появилась в деревне в конце XIX- начале XX вв. под влиянием ряда объективных причин:

- рост и развитие торговли;
- появление в конце XIX в. мелких мастерских кустарно-ремесленного типа и зарождение ме-

ханизированной швейной промышленности в России в начале XX в.;

♦ влияние новых типов западной моды на разработку моделей для разных слоёв населения в России;

♦ появление отечественных журналов мод с разработками российских художников по городскому костюму;

♦ создание городской моды с сохранением национального образного строя южнорусской одежды, его стилевых особенностей, которые интерпретировались в соответствии с существующим мировоззрением, требованиями к одежде, чертами модного направления и форм покроя одежды конца XIX- начала XX вв.;

♦ влияние привозимой переселенцами из южных губерний нагрудной одежды и юбки на появление парочки в Алтайских деревнях.

1. Бардина П.Е. Быт русских сибиряков Томского края. Томск, 1995. С. 130-144.
2. ЦХАФАК. Артельное дело. 1917, N 5. С. 18-20.
3. ЦХАФАК. Алтайская деревня. 1924, N 2. С. 169.
4. Горина Г.С. Народные традиции в моделировании одежды. М., 1971.
5. Иллюстрированная энциклопедия Моды. Прага: Артия, 1966. С. 201-295
6. Каминская Н.М. История костюма. М., Легкая индустрия, 1977.
7. Клокова Л.И. Нагрудная одежда и юбка в крестьянской среде // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 1998. С. 99-102.
8. Ключевич А.С. Из истории материальной культуры и народного хозяйства России. Казань, 1971.
9. Крестьянская одежда населения европейской части России XIX- начала XX в. М., 1971.
10. Мода // Отечественные записки. 1850, № 2.
11. Мода // Отечественные записки, 1853, № 10.
12. Мода // Отечественные записки, 1856, № 12.
13. Моды в России в 1791 году // Русская старина. 1875. Т.XII.
14. Новейшая практическая и упрощённая метода кройки платьев и других нарядов дамских и детских. Варшава, Издание автора, 1904.
15. Новейшие моды и рукоделия. СПб., 1912.
16. Полевые материалы ЦФ и НР, отдела реконструкции и реставрации русской традиционной культуры ГХМАК, 1983-1999.
17. Работнова И.П. Декоративное решение русской женской народной одежды XIX- начала XX в.: Автореф. дис. на соиск.учен.степени канд.искусствоведческих наук.
18. Русский традиционный костюм. Иллюстрированная энциклопедия. Ред. Н. Соснина, И. Шангина. СПб., 1998.
19. Русская мода // Красная Нива. 1923,30. С. 32.
20. Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда русских крестьян-старожилов Верхнего Приобья (конец XIX- начало XX вв.). Новосибирск, 1997.
21. Шелегина О.Н. *Женская одежда русских крестьянок Западной Сибири в XVII- первой половине XIX в.* Новосибирск, 1983.

ТРАНСФОРМАЦИОННЫЕ СВОЙСТВА ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ: ПОЛЕВЫЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ К РАБОТЕ АЛТАЙСКОГО КРЕСТЬЯНИНА П. ШКОЛДИНА

Е.Ф. Фурсова

Первопричиной повышенного интереса историков и краеведов к Бурлинской волости Алтайского горного округа послужило «Хозяйственно-статистическое описание...», выполненное грамотным крестьянином Павлом Школдиным в середине XIX в. и изданное в 1863 г. [5]. Несомненная значимость этого источника, отразившего не только прекрасное знание традиционно-бытовой культуры, но и географический, исторический кругозор автора, позволила широко привлекать эту работу в научных исследованиях [2; 3; 4]. Обращение к материалам конкретного села позволяет проследить трансформацию многих элементов традиционной культуры на протяжении времени, прошедшего со дня выхода «Хозяйственно-статистического описания», в том числе лет 60—70 спустя, на период «ломки» традиционного уклада жизни в1920-1930-ые гг., а также по истечении такого же срока, в 1980—1990-ые гг. Массив данных для первого из указанных периодов получен в ходе формального и неформального интервьюирования местных жителей преклонного возраста во время полевых этнографических экспедиций 1980—1990-х гг.; данные для второго — в результате непосредственного наблю-

дения во время экспедиций, а также общения с прихожанами моленных домов, являвшимися выходцами из села Крутиха.

В таблице представлены трансформационные свойства традиционной культуры на протяжении трех временных периодов и способы получения этнографических материалов:

1860-ые гг.	1930-ые гг.	1990-ые гг.
1 период (описан П. Школдиным)	2 период (экспедиционное интервьюирование)	3 период (экспедиционное наблюдение)

В массиве фамилий жителей старожильческого поселения Крутиха до настоящего времени встречаются «Школдины». Одна из наиболее пожилых информаток, Анфиса Куприяновна Школдина (1917 г.р.), считая себя родственницей «алтайского крестьянина», вспоминает о нем как о богатом «деде», который учился в Омской духовной семинарии.

Павел Школдин, составив хозяйственно-статистическое описание Крутихи, где уделил должное внимание характеристике населения, его составу и вероисповеданию, особенностям материальной и духовной культуры, сделал попытку создать этнопсихологический портрет односельчан. При этом автор, сославшись на невыразительность семейно-свадебных и календарных обрядов, не посчитал необходимым описать эти компоненты духовной жизни крестьян XIX в. По этой причине предметная область настоящего исследования ограничивается рассмотрением содержавшейся в «описании» традиционной одежды.

Полевые этнографические материалы свидетельствуют, что во времена Школдина в Крутихе проживали как старожилы православного вероисповедания (известны как «челдоны»), придерживавшиеся официальной религии, так и старообрядцы поморского согласия («кержаки»): «Челдонов» хорошо помнят люди старшего поколения: «Некоторые приехали с Дона и называли себя челдонами... потому что челдонов в деревне было много». К кержацкими фамилиями здесь относят Костырёвых, Карасёвых, Бахмутовых, Морозовых. Упомянутые Павлом «раскольники кулундинского толка», которые отличались будто бы разными толкованиями духовных книг, по всей видимости, представляли собой старообрядцев федосеевского согласия. Основание для такого предположения дают этнографические данные о происхождении многих прихожан федосеевской общины г. Новосибирска, которые были связаны с Кулундой; современные информаторы ряда сел этого района также сохранили воспоминания об их пребывании здесь в прошлом [1].

В 1980–1990-х гг. в Крутихе старообрядческое население практически отсутствовало: воспоминания о нем сохранились лишь в памяти пожилых людей. Это, по-видимому, стало закономерным итогом общей этнодемографической ситуации в Бурлинской волости, куда в связи с отменой крепостного права устремились выходцы из Саратовской, Рязанской, Тамбовской губерний, являвшиеся в глазах старообрядчества «никонианами» (ныне там проживают их потомки). Можно добавить, что в середине XIX в. Павел Школдин также отмечал незначительное количество «явных раскольников». На примере семьи Анфисы Куприяновны высвечиваются пути и причины исчезновения из этих краев старообрядцев. Сохранилось семейное предание о перекрещивании ее отца–старообрядца бес поповского согласия в новую веру, что было будто бы связано с женитьбой на «никонианке» из д. Волчанка. Аналогичный рассказ услышан нами от Ульяны Никифоровны Поповой (1900 г.р.), у которой деда с р. Челябы сослали в Сибирь «за раскол» и первоначально поселили вместе с остальными в д. Самодурке [1]. Ее отец, будучи уже жителем с. Крутиха, при заключении брака с прихожанкой официальной церкви был вынужден в 1880-х гг. «перекреститься». Перед этим жених постился в течение тридцати дней и выполнял прочие необходимые предписания священников. Согласно нашим наблюдениям, были и другие причины исхода старообрядцев из Крутихи, в их числе выезд в соседние районы, ближе к центрам своего согласия (в данном случае поморского). Действительно, происхождение многих прихожан общины поморцев в г. Новосибирске связано с Крутихой и некоторыми другими селениями бывшей Бурлинской волости.

Трансформационные свойства традиционной культуры наглядно прослеживаются на примере семьи Школдиных и их селян, когда выстраивается схема изменений в одежде на протяжении первого периода длиной в семьдесят лет и на протяжении стольких же лет второго периода. Как известно, автор «описания» особо подчеркивал страсть крутихинских селян к роскоши в одежде, когда бытовали костюмы не только традиционного вида, но и «благородного сословия», только «кроме шляпки и зонтика» [5]. Возможно, что указанная «прогрессивность» в одежде была обусловлена двумя основными причинами: а) старожильческой, а значит достаточно обеспеченной, основой населения с характерным для него стремлением выделяться из прочей деревенской массы; б) близостью к г. Камню-на-Оби (или, как его называли в народе, «Камню»). Внешне «городской» вид сельского люда вызывал чувство гордости, почему и сегодня говорят: «Крутиха была культурным селом!».

Показательно, что именно в одежде выражался социальный протест низов крупного села и стремление не уступать элитарным слоям. Вообще наличие в описаниях Школдина указаний на то, что, согласно модам того времени, «многие девки носят платья», позволяет предположить, по крайне мере,

две важных вещи: первое — в середине XIX в. (!) наряду с модными платьями должно было распространиться и нижнее женское белье (прежде всего, корсет); второе — уже в 1850–1860-ые гг. и в пореформенный период традиционная крестьянская одежда не была однородной, заключавшейся только в рамках известных костюмных комплексов. Сейчас трудно представить, каким образом выглядели платья крестьян пореформенного периода, однако необходимые компоненты их хорошо известны — корсет, подъюбники, выгурный силуэт с узкой юбкой. Современные информаторы вспоминают и о другом виде одежды — «платьях», бытовавших в первой трети XX в., с нехарактерным для русской традиции силуэтом: на кокетке, с гипюровыми вставками. В это время мальчики и девочки носили примерно одинаковую рубаховидную одежду, которая у девочек могла украшаться оборками — «фанборами» и называться «платьями».

Согласно сообщениям нашего информатора А.К. Школдиной, в 1920–1930-х гг. стали выходить из обихода повседневные сарафаны из крашеной домотканины – «дубасы», причем этот термин забылся даже раньше, чем собственно «сарафаны». Однако и сегодня в памяти местных старожилов сохранились многие знаковые функции этой давно вышедшей из употребления одежды. Пелагея Петровна Самошина (по мужу Самодубцева), 1917 г.р., рассказывала, что еще в ее молодости, невинность невесты показывали одеванием на ее мать красного сарафана, а впоследствии красной кофты или платья; голову повязывали также платком красного цвета.

В первой трети XX в. сарафаны донашивали пожилые женщины, например бабушка-старообрядка У.Н. Поповой. Они были, по-видимому, клиньевой или прямой конструкции; собоpенные на груди полотнища держались на узких лямках. Сарафан входил в комплект с рубахой - «рукавами» и фартуком, который в этом случае выполнял роль пояса. Молодая тогда еще мама Анфисы Куприяновны Школдиной носила городского вида юбку с кофтой и нижним бельем в виде холщовой рубахи — «становины» [1]. Пожилые сибирячки из «мирских» (т.е. не старообрядки) в это же время ходили в платье на кокетке или в кофте с юбкой. В качестве нижнего белья одевали холщовую нижнюю «подъюбку» и «лифы на пуговицах» спереди. Кофты шили в талию или прямыми с застежкой на груди и длинными рукавами. Праздничные костюмы отличались от будничных только качеством ткани (кашемиры, шелка) и пышностью сборчатых юбок со шлейфами-«хвостами». Таким образом, ушла из употребления одежда «барынь», но, наряду с сарафанами, в качестве престижных и молодежных костюмов распространились кофты с юбками. В традиционной одежде на протяжении изучаемого периода вместе с традиционной линией развивалась новационная, представленная отклонениями от традиции в соответствии с модными стилями времени. Подчеркнем, однако, что ситуация, характерная для крупного старожильческого с. Крутиха, оказалась бы совершенно иной в переселенческом или чисто старообрядческом поселении.

Интересные выводы получаются и при рассмотрении прочих компонентов гардероба семьи Школдиных или их односельчан. Так, наряду с тем, что в 1920–1930-х гг. уже вышел из употребления женский головной убор в виде повойника — «цепец», сохранилась архаичная традиция — жесткое требование к вышедшей замуж женщине закрывать волосы. Крутихинская старожилка Пелагея Петровна Самошина (по мужу Самодубцева), 1910 г.р., вспоминает об этом запрете, который, с ее точки зрения, являлся проявлением «скромности»: «Свекровь сидит развязкой. Увидит кума: «Ой, кум идет, а я развязкой! С развязанным платком то есть». Широко распространены рассказы о «шалях» и «подшалках» из кашемировых и шелковых тканей как необходимых компонентах женского костюма:

Функция всегда древнее назначения предмета на данный момент времени и варианты выражения этой функции весьма различны. В XX в. бытовой (профанный) вариант для внутреннего, домашнего одевания включал подвязывание одного платка узлом назад; для выхода в церковь и для выхода на широкий круг людей бытовал вариант (сакральный) повязки из двух платков. В последнем случае поверх бытовой повязки, которая в этом случае оказывалась нижней, повязывали верхнюю - узлом вперед.

На протяжении двух изучаемых периодов сохранялась традиция опоясывания, несмотря на то, что к началу XX в. из употребления вышли «пояса шелковые с мишурными головками» [5]. Во всяком случае, в первой трети XX в. тканые пояса, и особенно мужские «опояски», считались необходимыми компонентом костюма (в статье Школдина, безусловно, в отношении «опоясок» опечатка). Высокая степень сохранности пояса свидетельствует о его важной и, как показывают материалы, сакральной роли в костюме. Архаичные виды мужской поясной одежды (штаны и «шаровары»), известные из «Описания», пережили смену веков. Нам удалось записать свадебный ритуал с мужской поясной одеждой, который бытовал у старообрядцев: «Приедут сватать невесту. А она на лавку встанет да ходит и говорит: «Захочу дак вскочу, а не захочу — дак не вскочу!» [1]. В это время, как вспоминал крутихинский краевед Моиссй Данилович Ощепков, сваты держали в руках штаны и звали девушку прыгнуть именно в них.

Упомянутый П. Школдиным праздничный вид суконной верхней одежды «азям», а также «халат» и городского вида присутственный костюм с «сюртуком» в первой трети XX в. отсутствовали. По со-

общениям информаторов, к этому времени они не только вышли из употребления, но их названия практически не сохранились в лексике крестьян [1]. Вместе с тем прекрасно сохранился указанный в качестве повседневной одежды «зипун», который изготавливался из домоткаиого сукна. Это неконо крестьянское халатообразное пальто бытовало наряду с новой верхней одеждой - курткой, про которую современные пожилые селяне говорят, что она была «под вид пиджака». Долгая «жизнь», оказалось, была уготована овчинным «тулупам»: вплоть до 1960–1970-х гг. они оставались незаменимой мужской одеждой для дальней дороги. Их шили мехом внутрь и обшивали («крыли») темным сукном; высокие воротники, которые в поднятом состоянии закрывали голову, защищали от ветра. Тулупы не застегивались, но запахивались на правую сторону. Под тулуп могли одевать куртку из самоткаиины или зипун. Не «прижились» в новом веке женская верхняя одежда «галанка на бельем, заячьем и овчинном меху, крытая сатиндуплем», меньше встречались мужские пальто европейского покроя, о которых в «Описаниях» упоминается вместе с сюртуками.

Все эти годы не выходили из употребления такие приспособленные к местному климату виды верхней одежды, как шубы, полушубки, а также перчатки, вязаные из шерсти рукавицы (на пяти спицах), меховые - «овчинные или из волчьих лап» —рукавицы-«мохнашки». Сохранялись в течение первой трети XX в. в качестве праздничных головных уборов мужчин «картузы», однако уже невозможно было увидеть поярковые шляпы, праздничные зимние шапки «с белковым, выхухолевым, бобровым околом», трехполые «малахаи». По-видимому, П. Школдин по ошибке или недосмотру не указал в «Описании» распространенную повсеместно в Сибири такую валяную обувь, как «пимы»; не обнаруживается в его рукописи также указаний на обычай носить в будни самодельные кожаные «обутки», о которых хорошо помнит поколение людей, живших в Крутихе в 1920–1930-х гг. Автор несколько раз упоминает о мужских самодельных сапогах «бродиях», которые в зависимости от качества изготовления могли быть для зимы: праздничными («тюменские») или повседневными («тюменские и своедельщина»). Сапоги как праздничная, а затем и повседневная обувь сохранялись гораздо дольше, вплоть до середины XX в. и назывались «хромовыми» (во времена Школдина «вытяжными», которые одевались в праздничную летнюю пору, и «кунгурскими» для зимних праздников).

Наши полевые этнографические материалы позволяют дополнить пробел в отношении украшений крутихинских крестьянок. Как следует из воспоминаний Анфисы Куприяновны, в праздники женщины принаряжались бусами - «бусарями», золотыми и серебряными серьгами, кольцами. Вместе с тем, в старообрядческих семьях, даже в случае необходимого достатка, родители запрещали дочерям навесные украшения.

Как уже отмечалось, одежда детей до 10–12-тилетнего возраста выглядела максимально облегченной и состояла вне зависимости от пола из холщовой рубахи. Согласно этнографическим материалам, в крестьянских семьях не считали нужным подчеркивать половые различия детей до определенного возраста. Впоследствии мальчикам готовили штаны, а девочкам платья-рубахи, не предполагавшие наличия нижнего белья в виде штанов, которые, таким образом, играли знаковую, полоразделительную функцию.

Девочкам и незамужним девушкам по славянской традиции полагалось плести одну косу, а мальчикам стричься «под горшок». Впоследствии при выходе замуж девичью косу разделяли на две и одевали сверху женский убор; юноши стриглись по европейской моде, т.е. коротко. В старообрядческих семьях мужчины продолжали стричься «под горшок» всю жизнь, что для изучаемого периода играло роль конфессионального символа старообрядчества. «Кержаков было видно сразу. Кринку ему наденут на голову, обстригут его и так это называлось «под горшок».

Поскольку праздничная одежда стоила достаточно дорого даже для обеспеченных старожильческих семей и являлась вожделенной мечтой бедных переселенцев, то при раскулачивании первые стремились надежней спрятать свои наряды, вторые, наоборот, воспользоваться ими. Отчасти такой интерес «экспроприаторов» к одежде объяснялся отсутствием законного требования сдавать ее в общее пользование как скот, орудия труда и пр. А.К. Школдина рассказывает, что у нее до сих пор стоит перед глазами «коммунист», который «натянул на себя три рубахи тяти и все ходил искал чего-то» [1]. Таким образом, если в течение первого из исследуемых периодов — с середины XIX до начала XX вв. — одежда старожилов значительно отличалась от переселенцев, то после политических событий этого времени, и прежде всего раскулачивания, гардероб крутихинских жителей оскудел и стал более однородным по отношению к этнографическим группам.

В течение первого из изучаемых периодов традиционная линия в одежде «удерживалась» старообрядчеством, носителями новаций были обеспеченные, «примодненные» сибиряки-старожилы. Документальным подтверждением того, что именно сибиряки стремились следовать «благородным сословиям» в XIX в. и городским слоям населения в первой трети XX в., являются выполненные в те годы фотографии (рис. 1). Сибирско-чалдонские семьи резко отличались именно тем, что, говоря словами Школдина, в одежде в праздничную пору не было «различия между бедными и богатыми: у всех видна роскошь и претензия на щегольство».

Возможно, за этим обычаем стояло стремление выглядеть в глазах других более обеспеченным, чем в реальности.

Наиболее консервативными оказались те элементы сибирского гардероба, которые в большей степени соответствовали погодно-климатическим условиям и которым не нашлось замены на протяжении почти столетнего временного периода — меховые тулупы, шубы, рукавицы и пр. Если обратиться к сохранявшимся в XIX - первой трети XX в. традиционным костюмам старообрядчества, то можно увидеть, что здесь сохранялись компоненты, несущие максимально сакральную нагрузку — мужские и женские пояса, женские головные уборы. Исход старообрядчества в соседние районы ускорил исчезновение в Крутихе комплекса с сарафаном и сопутствующих ему дополнений (рубах-«рукавов», шашмуры и пр.). Довольно легко вышли из употребления к 1920 гг. те виды одежды, которые были новационны в крестьянской среде во времена Школдина и не имели глубоких традиционных корней (сюртуки, пальто, галанки). Эти вещи принадлежали социально и имущественно благополучным слоям населения, которые впоследствии вынесли на себе основную тяжесть раскулачивания.

1. Материалы Приобской восточнославянской этнографической экспедиции 1992-1999 гг.
2. Миненко Н.А. Живая старина. Будни и праздники сибирской деревни. Новосибирск, 1989.
3. Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда русских крестьян-старожилов Верхнего Приобья. Новосибирск, 1997.
4. Шелегина О.Н. Очерки материальной культуры русских крестьян Сибири. Новосибирск, 1992.
5. Школдин П. Хозяйственно-статистическое описание Бурлинской волости // Журнал заседаний Московского общества сельского хозяйства. 1863. Кн. 1. С. 35-50.

РАЗДЕЛ 4

Традиции и новации в духовной культуре



- Типология семьи хантов
- Беловодье в сочинениях сибирских старообрядцев XIX в.
- Политические взгляды сибирских купцов на рубеже XVIII–XIX в.
- Католическая община в Барнауле
- Почитание крестов и культ гор в религиозно-обрядовой практике забайкальских старообрядцев
- Категории «знающих» людей в сибирской деревне
- Внутрисемейные отношения русских крестьян в кон. XIX – нач. XX вв.
- Религиозное сознание русских Западной Сибири в последней четверти XX в.
- Традиции, приметы и верования в крестьянском зодчестве и жилищно-бытовой культуре
- Взаимосвязь календарной и семейной обрядности старожилов Алтая

ТИПОЛОГИЯ СЕМЬИ ХАНТОВ В КОНЦЕ XVIII — СЕРЕДИНЕ XIX В.

О.О. Дрянкова

Ханты — один из малочисленных народов Севера, близкородственный манси, проживающий в Ханты-Мансийском, Ямало-Ненецком автономном округах Тюменской области, в Каргасокском и Александровском районах Томской области. Ханты и манси объединяются в этническую группу «обских угров», их языки относятся к финно-угорской группе уральско-юкагирской языковой семьи. Основу жизнеобеспечения хантов составляют рыболовство, охота и животноводство, представленное оленеводством и разведением лошадей, рогатого скота. На территории расселения хантов выделяется пять этнографических ареалов: Прииртышский, Кодский (или Среднеобский), Нижнеобский (или Обдорско-Казымский), Юганско-Пимский, Аганско-Васюганский, различающиеся по ряду этнографических характеристик хантыйского населения [3, с. 6].

Источниками для написания данной работы послужили материалы ревизских переписей населения («ревизские сказки») по Туртасской, Верхне-Демьянской, Тарханской, Нарымской, Назымской, Меньше-Кондинской, Селиярской, Темлячевской, Салымской, Чемашевской, Шеркальской, Нагакарской, Большеатлымской, Малоатлымской, Ендырской, Белогорской, Обдорской, Куноватской, Подгородней, Мало-Юганской, Больше-Юганской, Подгородно-Юганской, Пимской, Тром-Юганской, Аганской, Салтыковской, Ваховской, Лумпокольской волостям хантов, хранящиеся в Тобольском филиале государственного архива Тюменской области (ТФГАТО). Проанализированы данные переписей 1782 г. (IV ревизия), 1795 г. (V ревизия), 1850 г. (IX ревизия), 1858 г. (X ревизия).

Основными типами семьи, зафиксированными в конце XVIII — середине XIX вв., являются малые и неразделенные большие. Для однозначного понимания термина «большая семья» необходимы некоторые пояснения. В литературе для определения сложных типов семьи широко используются термины: «большая семья», «большая патриархальная семья», «родовая семья», «неразделенная семья», «большая неразделенная семья», «соединенная семья», «сложная семья», «сводная семья», «семейная или большесемейная община» [2, с. 25].

В данной работе среди семей сложных форм, по принятым в специальной литературе критериям, я различаю несколько типов:

I тип — отцовская однолинейная. Это расширенная семья с прямой линией родства брачных пар, которая состоит из родителей или одного из них, сына с женой и их потомством или бездетных; кроме того, в ней могут быть неженатые и незамужние дети старших супругов. Она представлена подтипами: «родители — один женатый сын с детьми», «родители — женатый сын с детьми — неженатые (незамужние) дети», «родители — вдова с детьми — неженатые дети», «родители — внуки одного из сыновей», «родители — внуки одного сына — неженатые дети», «родители — один женатый сын с детьми — его женатый сын (внук старших родителей) с детьми», «родители — один женатый сын с детьми — его женатый сын (внук старших родителей) с детьми — неженатые дети».

II тип — многолинейная отцовская с прямым и боковым родством брачных пар. Вместе с родителями или одним из них в ней живут их сыновья с женами и потомством, неженатые сыновья и незамужние дочери. Каждая сыновняя брачная пара находится в прямом родстве с родительской парой и в боковом родстве друг с другом. Подтипы: «родители — несколько женатых сыновей с детьми и без детей — неженатые дети», «родители — несколько женатых сыновей с детьми и без детей», «родители — женатые сыновья с детьми — вдовы с детьми — неженатые дети», «родители — женатые сыновья с детьми и без детей — внуки без родителей», «родители — женатые сыновья с детьми — их женатые сыновья (внуки старших родителей) с детьми и без детей».

III тип — братская неразделенная, состоящая из нескольких брачных пар братьев, имеющих холостых или женатых сыновей. Подтипы: «один женатый брат с детьми и без детей — неженатые братья», «несколько женатых братьев с детьми и без детей — неженатые братья», «женатые братья с детьми и без детей — вдова-вдова с детьми и без детей — неженатые братья», «женатые братья с женатыми детьми и их потомством (внуками старших родителей) — неженатые братья».

IV тип — «дядья — племянники». По характеру родства его можно отнести к III типу данной классификации, но родственный состав отличается от обычной братской семьи, что отражается на характере внутренних взаимоотношений, поэтому в данной работе он вынесен в отдельный тип. Подтипы: «холостой дядя — холостые племянники», «дядя с семьей — холостые племянники», «дядя — семьи его детей — холостые племянники», «дядя — женатые племянники — неженатые племянники», «дядя — семьи его детей — женатые племянники — неженатые племянники». Особо в такой семье выделяется подтип «племянники — дядья», который представлен следующими вариантами; «племянник — дядя»,»несколько племянников — дядя», «несколько племянников с семьями — дядя с семьей», «несколько племянников с семьями — несколько дядьев с семьями».

Анализ «ревизских сказок» 1782-1795 гг. показывает, что повсеместно преобладали малые семьи, хотя в различных ареалах проживания хантов соотношение больших и малых семей было разным.

В Приртышском ареале, включавшем в 1795 г. шесть волостей, насчитывалось 450 семей, в том числе малых — 245 (54,5%), больших — 205 (45,5%). Среди малых оказалось неполных — 80 (17,7%): холостяцких — 15 (3,3%), «вдов — вдовцов» — 27 (6%), с одним родителем — 34 (7,5%), без родителей 34 (7,5%). Среди больших неразделенных: отцовских однолинейных — 118 (15%), отцовских многолинейных — 34 (7,5%), братских неразделенных — 46 (10,2%), «дядья — племянники» — 7 (1,5%).

В Кодский ареал в 1782 г. входило восемь волостей, где проживало 576 семей, в том числе малых — 382 (66,3%), больших — 194 (33,7%). Среди малых семей неполные насчитывали 112 (19,4%): холостяцкие — 26 (4,5%), «вдов — вдовцов» — 34 (6%), с одним родителем — 41 (7,1%), без родителей — 11 (2%). Среди больших: отцовские однолинейные — 117 (20,3%), отцовские многолинейные — 36 (6,2%), братские неразделенные — 38 (6,6%), «дядья — племянники»- 3 (0,5%).

В Нижнеобском ареале, состоявшем из четырех волостей, в 1782 г. насчитывалось 788 семей, из них малых — 484 (61,4%), больших — 304 (38,6 %). В составе малых оказалось: неполных — 133 (16,8%), холостяцких — 51 (6,4%), «вдов — вдовцов» — 26 (3,3%), с одним родителем — 31 (3,9%), без родителей — 25 (3,2%); в составе отцовских: отцовские однолинейные — 156 (19,8%), отцовские многолинейные — 67 (8,5%), братские неразделенные — 65 (8,2%), «дядья — племянники» — 16 (2%).

Юганско — Пимский ареал в 1782 г. насчитывал четыре волости, в которых проживало 297 семей: малых — 189 (63,6%), больших — 108 (36,3%). Среди малых неполные насчитывали 66 (22,2%): холостяцкие — 20 (6,7%), «вдов — вдовцов» — 13 (4,4%), с одним родителем — 30 (10%), без родителей — 4 (1,3%). Среди больших отцовских однолинейных было 48 (16,1%), отцовских многолинейных — 21 (7%), братских неразделенных — 35 (12%), «дядья — племянники» — 4 (1,3%).

В состав Аганско — Васюганского ареала в 1782 г. входило шесть волостей, в них числилось 525 семей: малых — 359 (68,3%), больших — 166 (31,6%). Среди малых неполные насчитывали — 107 (20, 4%): холостяцкие — 13 (2,5%), «вдовы — вдовцы» — 31 (6%), с одним родителем — 49 (9,3%), без родителей — 11 (2%). Среди больших отцовские однолинейные — 87 (16,5%), отцовские многолинейные — 31 (6%), братские неразделенные — 34 (6,5%), «дядья — племянники» — 7 (1,3%).

Материалы ревизских переписей показывают, что в конце XVIII в. у хантов преобладали малые семьи, составлявшие 62,9% (1659 семей из 2636). Среди них значительная доля приходилась на неполные семьи. Так, в Приртышском ареале 32,5% из числа малых семей составляли неполные (80 семей), в Кодском ареале — 29,3% (112), в Нижнеобском — 27,5% (133), в Юганско — Пимском — 35% (66), в Аганско — Васюганском — 30% (107). Среди больших семей преобладали отцовские однолинейные: в Приртышском ареале их было 118 (57,5%), Кодском — 117 (60,3%), Нижнеобском — 156 (51,4%), Юганско — Пимском 48 (44,4%), Аганско — Васюганском 87 (16,5%). Затем следовали братские неразделенные, которых в Кодском ареале насчитывалось 38 (19,5%), Юганско — Пимском 35 (34,3%), Аганско — Васюганском 34 (23,3%), Приртышском 46 (22,4%). Однако нужно отметить, что в Нижнеобском ареале вслед за отцовскими однолинейными следовали отцовские многолинейные — 67 семей (22%). Третьими по преобладанию у хантов оказались отцовские многолинейные (за исключением Нижнеобского ареала): в Кодском — 36 семей (18,5%), Юганско — Пимском — 21 (19,4%), Аганско — Васюганском — 31 (18,6%), Приртышском — 34 (7,5%). В Нижнеобском ареале насчитывалось 65 братских неразделенных семей (21,3%). Семей типа «дядья — племянники» было незначительное число: в Приртышском — 7 (3,4%), Кодском — 1,5 (1,5%), Нижнеобском — 16 (5,3%), Юганско — Пимском — 4 (3,7%), Аганско — Васюганском — 7 (4,2 %).

Обработка и анализ «ревизских сказок» 1850 и 1858 гг., показывает, что в семейной структуре хантов произошли значительные изменения: если в конце XVIII в. преобладали малые семьи, то в середине XIX в. — большие.

В 1858 г. Приртышский ареал насчитывал 561 семью. Малых семей было 261 (46,5%), из них неполных — 118 (21%), в том числе холостяцких — 20 (3,5%), «вдов — вдовцов» — 61 (10,8%), с одним родителем — 19 (3,3%) , без родителей — 18 (3,2%). Больших семей оказалось 300 (53,4%), из них: отцовских однолинейных — 116 (20,7%), отцовских многолинейных — 57 (10,1%), братских неразделенных — 95 (16,9%), «дядья — племянники» — 32 (5,7%).

В Кодском ареале общая численность семей к 1850 г., по сравнению с 1782 г., сократилась на 137 и составила 465. Малых зафиксировано 208 (44,7%), в том числе неполных — 50 (10,7%), из них: холостяцких — 5 (1%), «вдов — вдовцов» — 8 (1,7%), с одним родителем — 35 (7,5%), без родителей — 2 (0,4%). Больших семей насчитывалось 257 (55,2 %), в том числе: отцовских однолинейных — 92 (19,7%), отцовских многолинейных — 42 (9%) братских неразделенных — 77 (16,5%), «дядья — племянники» — 46 (9,8%).

В Нижнеобском ареале численность семей увеличилась с 779 в 1782 г. до 874 в 1858 г. Малых семей насчитывалось 293 (33,5%), из них неполных — 90 (10,3%), включая холостяцкие — 20 (2,3%), «вдовы — вдовцы» — 16 (1,8%), с одним родителем — 44 (5%), без родителей — 10 (1,1%); больших — 581 (66,4%) из них отцовских однолинейных — 106 (12,1%), отцовских многолинейных — 137 (15,6%), братских неразделенных — 287 (32,8%), «дядья — племянники» — 51 (5,8%).

В Юганско — Пимском ареале в 1858 г. насчитывалось 166 семей. Малых оказалось 47 (28,3%), среди них неполных — 17 (10,2%), включая холостяцкие — 4 (2,4%), «вдовы — вдовцы» — 4 (2,4%), с одним родителем — 6 (3,6%), без родителей — 3 (1,8%). Большие семьи насчитывали 119 (71,6%), в том числе: отцовские однолинейные — 19 (11,4%), отцовские многолинейные — 14 (8,4%), братские неразделенные — 62 (37,3%), «дядья — племянники» — 24 (14,4%).

В Аганско — Васюганском ареале к 1858 г. число семей, по сравнению с 1782 г., сократилось и составило 410. Малых было 153 (37,3%), в том числе неполных — 48 (11,7%), включая холостяцкие — 10 (2,4%), «вдов — вдовцов» — 19 (4,6%), с одним родителем — 11 (2,6%), без родителей — 8 (1,9%). Число больших семей составило 257 (62,7%): отцовские однолинейные — 41 (14,6%), отцовские многолинейные — 40 (9,7%), братские неразделенные — 130 (31,7%) «дядья — племянники» — 46 (11,2%).

По сравнению с концом XVIII в., в числе малых семей возросла доля неполных (в Прииртышском ареале — 118 (45,2%), Кодском — 50 (245%), Нижнеобском — 90 (30,7%), Юганско — Пимском — 17 (36,15%), Аганско — Васюганском 48 (31,3%)). Среди больших семей произошли ощутимые изменения в соотношении подтипов. Повсеместно сократилась доля отцовских однолинейных и отцовских многолинейных семей, значительно возросло число братских неразделенных и семей типа «дядья — племянники». В середине XIX в. в Прииртышском ареале отцовских однолинейных в числе больших семей зафиксировано 116 (38,6%), Кодском — 92 (35,7%), Нижнеобском — 106 (18,2%), Юганско — Пимском — 19 (16%), Аганско — Васюганском — 41 (16%); отцовских многолинейных в Прииртышском ареале насчитывалось 57 (19%), Кодском — 42 (16,2%), Нижнеобском — 137 (23,6%), Юганско — Пимском — 14 (11,7%), Аганско — Васюганском — 40 (15,1%); братских неразделенных в Прииртышском ареале оказалось 95 (31,6%), в Кодском — 77 (30,2%), Нижнеобском — 287 (49,8%), Юганско — Пимском — 62 (52,1%), Аганско — Васюганском — 130 (50,5%); семей типа «дядья — племянники» в Прииртышском ареале числилось 32 (10,6%), в Кодском — 46 (17,9%), Нижнеобском — 51 (8,8%), Юганско — Пимском — 2415 (24%), Аганско — Васюганском — 16,3% (46%).

Данные ревизских переписей показывают, что в середине XIX в. у хантов усложняется структура семьи, что подтверждается повсеместным преобладанием неразделенных семей. Во всех волостях наиболее распространенным типом семьи становится братская неразделенная, существенно возрастает доля семей «дядья — племянники». Можно предположить, что из-за сокращения численного состава малых семей взрослые женатые сыновья не выделялись в отдельные дворы, поскольку для ведения комплексного промыслового хозяйства требовалась кооперация усилий нескольких взрослых мужчин.

Проведенный анализ семейно-поколенного состава хантыйской семьи в конце XVIII в. (IV — V ревизия) показывает, что в разных ареалах были неодинаковые показатели числа поколений в семьях. В Прииртышском ареале однопоколенные семьи составляли 19%, двухпоколенные — 43,5%, трехпоколенные — 35,5%, четырехпоколенных семей не было; в Кодском ареале однопоколенные составляли 25,8%, двухпоколенные — 50,3%, трехпоколенные — 21,9%, четырехпоколенные — 2%; в Нижнеобском ареале однопоколенных семей было 22,6%, двухпоколенных — 55, трехпоколенных — 22,1%; В Юганско — Пимском ареале однопоколенные семьи составляли 21%, двухпоколенные — 60%, трехпоколенные — 18,7%; в Аганско — Васюганском однопоколенные семьи насчитывали 24%, двухпоколенные — 60,1%, трехпоколенные — 16%. Наиболее распространенными были двухпоколенные семьи, чаще имевшие брачную пару в старшем поколении. Среди трехпоколенных семей преобладали семьи, имеющие только одну брачную пару в среднем поколении, включающие наряду с супружеской парой с детьми, одного из родителей (обычно отца или мать мужа).

Аналогичная ситуация сохраняется и в середине XIX в. В Прииртышском ареале однопоколенные семьи составляли 24%, двухпоколенные — 34% трехпоколенные — 17,3%, четырехпоколенные — 0,2%; в Кодском ареале однопоколенных семей было 18%, двухпоколенных — 50,5%, трехпоколенных — 31,3%; в Нижнеобском ареале однопоколенные семьи составляли 11,3%, двухпоколенные — 60%, трехпоколенные — 28,1%; в Юганско — Пимском ареале однопоколенные семьи составляли 11,4%, двухпоколенные — 52,4%, трехпоколенные — 35%, четырехпоколенные — 1,2%; в Аганско — Васюганском — однопоколенные составляли 17,8%, двухпоколенные — 39%, трехпоколенные — 43,1%.

Материалы ревизских переписей конца XVIII — середины XIX вв. фиксируют у хантов проживание в одном дворе, наряду с родственниками и свойственниками, так называемых «подвор-

шиков», «подворниц», «работниц». В некоторых волостях «подворники» отмечены только по ревизии 1782 г., в некоторых — по переписи 1858 г. Надо отметить, что численность семей «подворников» была невелика. Так, в конце XVIII в. в Юганско — Пимском ареале насчитывалось 2 семьи, в состав которых входили «подворники»: в одной было 5 человек (1 мужчина, 4 женщины), в другой — 1 человек (женщина). В Аганско — Васюганском насчитывалось 7 семей с «подворниками», из них только две семьи «подворников» были полными (малая однопоколенная, малая двухпоколенная), остальные неполные (одна холостяцкая, две вдовы, две неполные с одним родителем — «работница» с двумя незаконнорожденными детьми и вдова с двумя детьми).

В середине XIX в. только в Кодском ареале насчитывалось 42 семьи с «подворниками», в остальных ареалах такие семьи не отмечены. Из этого числа семей «подворников» малых семей насчитывалось 6, неполных — 36, из них 25 «холостяцких», 8 «вдовы — вдовцы», 3 с одним родителем.

З.Я. Бояршинова отмечала, что «...в хозяйстве угорских уртов («князцов» — *О.Д.*) имелись слуги и служанки... они были как-бы членами одной и той же семьи...». По сведениям Н.Н. Степанова, «наряду с «лучшим» и «мощнейшими в имении» у остяков есть беднота — «захребетники», которые кормятся по юртам и попадают в зависимость к первым» [5, с. 30]. Можно предположить, что «подворники» как раз и были потомками этих работников («захребетников»), т.к. все родственники и свойственники в переписи были отмечены соответствующим термином родства и свойства, в случаях же с «подворниками» исключается какое бы то ни было родство.

Характеристика семейной структуры была бы неполной, если бы мы не отметили случаи полигамных браков. Материалы переписей зафиксировали случаи многоженства в Обдорской волости (Нижнеобский этнографический ареал), т.к. только в этом ареале проживало значительное число некрещеного населения. Так, материалы ревизии 1782 г. зарегистрировали 36 случая двоеженства, 3 случая троеженства, 1 случай, когда мужчина имел 4 жены. В других ареалах документально не отмечены случаи многоженства.

Следует подчеркнуть, что имеются многочисленные свидетельства исследователей о полигамии у остяков и вогулов. Одно из самых ранних упоминаний об этом имеется в документах, приводимых А.И. Андреевым: «А жен содержат ... по 2, 3, 5 и больше» [1, с. 97]. Г.Н. Новицкий в начале XVIII в. отметил: «многие неистовою похотью понуждаемы, содержат многих жен» [4, с. 43]. М.А. Кастрен указал: «У остяков допущено многоженство... допускается жениться на нескольких сестрах». О. Финш и А. Брэм писали об остяке, который «имел две жены, т.к. того требовало его положение — одна стара и дурна, другая молода и красива. ... дурная была любимая т.к. подарила четверых детей, а красивая ни одного» [6: с. 385]. Сведения о многоженстве у хантов приводят и современные исследователи.

1. Андреев А.И. Описание о жизни и упражнениях, обитающих в Туруханском и Березовском округах разного рода ясачных иноверцев // Советская этнография. 1947. № 1.
2. Косвен М.О. Семейная община и патронимия. М., 1963.
3. Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. М., 1998.
4. Новицкий Г.Н. Краткое описание о народе остяцком. СПб., 1884.
5. Степанов Н.Н. К вопросу об остяцко-вогульском феодализме // Советская этнография. 1936. № 3.
6. Финш О., Брэм А. Путешествие в Западную Сибирь. М., 1882.

К ВОПРОСУ О ПОИСКАХ БЕЛОВОДЬЯ В СОЧИНЕНИЯХ СИБИРСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ XIX В.

Н.Н. Стахеева

Одним ярких примеров «бедственного жития» странников в Сибири является история старообрядческих поселений бегунов на юге Алтае. Алтайские каменщики — бухтарминцы восприняли мифическую идею странничества об уходе из мира и долгое время пытались найти спасительную пустынь. Сохранились не только данные о походах бегунов на Беловодье в XVIII–XIX вв. [1, с. 178-205], но и многочисленные интерпретации рассказа о путях поиска этой «земли обетованной».

В Восточной Сибири в XVIII–XIX вв. не было странноческих поселений подобных бегунским общинам Алтая. Но центральная и местная администрации, светское и духовное начальство не оставляли без внимания ни одного факта появления бегунов на территории Восточно-Сибирского генерал-губернаторства, где было расселено значительное число старообрядцев (согласно «всеподданнейшему отчету генерал-губернатора за 1859 г. это число староверов разных толков обоего пола состав-

ляю 22381) [2, лл. 51; об. 59]. В связи с этим, после обнаружения в 1840 г. в Москве старообрядческого сочинения «Путь надлежащий во святые места...» возникли подозрения, что его автор — представитель странничества — проживает в Восточной Сибири. Министерство внутренних дел рекомендовало произвести детальное разбирательство, в ходе которого были найдены бегунские скиты и сочинитель названного произведения, но подозрения не оправдались.

Выяснилось, что скиты эти находятся не в Енисейской губернии, как предполагалось ранее, а на территории, близлежащей к Алтайским горам и реке Катуни, в деревнях: Ая, Тавда, Уймонская, Устюба, Касачи, Дименская. Сочинитель «пригласительного послания» подписывался как «многогрешный инок Михаил» [3, л. 3]. По версии властей, автором послания был схимник Иосиф (в миру Иван Гутков) [3, л. 24]. Он проживал в деревне Дименская и был настоятелем в созданной им обители, при которой была часовня. «Как причисленный в крестьяне, он имел свой дом, состоящий из многих небольших потаенных комнат, и слыл святым отцом» [3, л. 17]. В ходе следствия выяснилось, что старообрядцы из других округов приезжали к нему за благословением, для исповеди, кланялись ему в ноги, привозили «все по его требованию» [3, л. 17]. Были обнаружены еще несколько странников-бегунов [3, лл. 23-24], среди них: в деревне Устюба «странноприимец Петр Корнилов» [3, л. 1] и старообрядческий иконописец [3, лл. 1, 7, 16-17], а также старообрядческие схимники, которые жили в непроходимых лесах в келиях, обустроенных в дуплах высохших на корню кедровых деревьев [3, л. 17].

Все эти сведения начальство почерпнуло из сочинения «Путь надлежащий во святые места...», которое представляет собой интересную интерпретацию рассказа о поисках Беловодья. Автор «Пути...» характеризует Беловодье как идеальное место для странников, так как там нет властей, нет официальной церкви и миссионерства, а значит и проявлений антихриста. «Там антихрист не может быть и не будет. А леса темные, горы высокие, расщелены каменные, разница и народ отменно от России, и воровства никогда не бывает» [3, л. 2].

На страннические корни этого сочинения указывают несколько характерных высказываний автора. Например, четкое указание «спросить странноприимца Петра Кириллова» [3, л. 2]. Далее мы видим перечисление мотивов путешествия по святым местам. Это призыв очиститься перед вторым пришествием Христа и укрыться от антихриста в момент конца света путем бегства в глухие места [3, л. 2]. Кроме того, есть и традиционное для староверов противопоставление отцов и проповедников своей старообрядческой истинной церкви — проповедникам «еретической никонианской» церкви [3, л. 3].

Чтобы найти Беловодье, по словам инока Михаила, можно было пройти путем от Москвы, через Казань, Екатеринбург, в направлении Тюмени по реке Катунь «на Красный Яр», затем «с отдыхом через Китайскую землю, Куханвею, через Апоньское царство». Он рекомендовал также сделать остановку в деревнях Ай и Устюба, где есть множество пещер, в которых можно укрыться. А конечную цель путешествия — Беловодье — он называл самым безопасным местом для верующих [3, л. 2] и считал, что лежит оно «в губе океана, среди озера Лоб, на котором находилось 70 островов, а между ними горы» [3, л. 2 об.]. Учитывая, насколько подробно излагалось описание этапов пути следования к Беловодью, становиться понятным, почему старообрядцы так настойчиво пытались найти его, а власти настойчиво проверяли местности, упомянутые в сочинении.

О результатах секретного расследования генерал-губернатор Восточной Сибири В.Я. Руперт доложил управляющему Министерством внутренних дел графу А.Ф. Строганову и обер-прокурору Синода. По окончательному решению высшего начальства рекомендовано было выслать старообрядцев-странников в другие деревни под надзор полиции, т.к. проживание странноприимцев в маленьких глухих поселениях по 4-5 домов позволяло им «удерживаться в расколе и принимать беглых раскольников» [3, л. 18].

---

1. Мамсик Т.С. Крестьянское движение в Сибири: вторая четверть XIX в. Новосибирск, 1987.
2. ГАИО. Ф. 24. Оп. 9. Д. 64. К.1736.
3. ГАИО. Ф. 293. Оп. 1. Д. 543.

О ПОЛИТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДАХ СИБИРСКИХ КУПЦОВ НА РУБЕЖЕ XVIII – XIX ВВ.

Т.В. Копцева

Одной из составных частей духовной культуры купечества была политическая культура, основанная на их образе жизни, социально-экономическом и политическом положении. Безусловно, на политико-правовые взгляды купцов влияла и господствующая в стране официальная идеология, зачастую определяющая отношения купцов с государством и администрацией, позиции в общественно-политической жизни. Важнейшими компонентами политической культуры являлись представления об институте царской власти и о взаимоотношениях между государем и обществом, об иерархии и функциях управленческих структур; отношения к принимаемым и действующим законодательным актам.

В рассматриваемый период государственной властью в России был монархизм. Купечество, наряду с другими сословиями, воспринимали государя и как представителя высшей государственной власти, и как «ставленник Бога» на земле, покровительствующий всем подданным. Свою преданность и любовь к государю-императору сибирские купцы показывали организацией и проведением государственных праздников.

Начинался любой государственный праздник в соборе, где все горожане во главе с начальником обязаны были молиться за царя. Дальнейший ход празднества протекал почти всегда неизменно. Участие в праздничном богослужении и военном параде для каждого жителя было обусловлено его социальным статусом. Для чиновников и «лучших граждан», в число которых в уездных городах Сибири включали не только купцов, но и зажиточных мещан, в этот день устраивали торжественные обеды, ужины, балы, а иногда и маскарады. Эти официальные обеды давались главными должностными лицами: генерал-губернатором, губернаторами, вице-губернаторами, окружными начальниками, а в тех городах, где купечество играло заметную роль, официальные приемы мог устраивать и городской голова или кандидат городского головы [1].

После поездки по Западной Сибири будущего монарха Александра II, состоявшейся в 1837 г., в Тюмени и Тобольске к числу общероссийских государственных праздников присоединился местный — день посещения города «высочайшей особой». Наиболее помпезно эта дата отмечалась в Тюмени. 31 мая 1839 г. купеческое и мещанское общество на совместном собрании пожертвовали 2000 руб. бедным на облегчение уплаты недоимок и несколько сот рублей одной семье, чтобы «ознаменовать память бывшей для них в этот день радости радостью бедных жителей». Затем, после литургии в Троицком монастыре, городская верхушка собралась на обед в дом городского головы И. Икопникова, а на площади, «за расставленными столами по распоряжению градского головы, угощаемы были обедом инвалидная команда, городовые русские и татарские казаки и простой народ». Вечером городской голова и 16 граждан, которые от имени города приветствовали Александра Романова и добровольно в качестве гребцов перевозили его на шлюпке через Туру, устроили за городом праздник для всех жителей. В этот вечер перед горожанами выступала труппа вольтижеров, специально приглашенная из соседней губернии. Отцы города позаботились об устройстве еще одного, редкого в то время в Тюмени, зрелища — фейерверка. За организацию торжества И. Икопников был награжден золотой медалью на Владимирской ленте с надписью «за усердие» для ношения на шее [2]. Вообще, во всех российских, в том числе и сибирских, городах была принята торжественная встреча всех приезжающих представителей государственной власти.

Для купечества Сибири высшей государственной властью представлялся и сибирский губернатор. К нему обращались как к последней инстанции в решение различных вопросов; оказывали содействие в проведении различных мероприятий.

На «заботливое и справедливое» отношение губернатора к купцам последние отвечали поддержкой любому губернаторскому предложению. Так, в 1825 г. гражданский губернатор Д.Н. Баптыш-Каменский направил письмо в Тобольскую Городскую Думу с просьбой обратить внимание на состояние г. Тобольска: «...устройство домов жителями производится очень медленно, а мостовые на всех улицах так худы, что во многих местах затрудняют проезд. Все сие требует особенного старание к исправлению, не менее требует попечение и освещение города в осеннее и весеннее время года для собственной пользы и безопасности жителей по большому ныне стечению здесь ссыльных — всегда готовых на всякое преступление... Приступая к первоначальному действию по сему предмету, я встречаю затруднение в способах к означенному устройству, ибо городских доходов не достает... Обращаюсь к гражданам Тобольска с приглашением каждого сделать возможные пожертвования». На этот призыв откликнулось и купечество, перечислившее всевозможные средства как денежные, так и материальные (плахи, доски, фонари и т.п.) на благоустройство своего города. Среди меценатов были тобольские купцы И. Ширков, И. Пиленков, Н. Попов, В. Неводчиков, А. Драпшников, Г. Струнин, Н. Струнин, Г. Серебрен-

ников, И. Шапошников, верхотурский купец Ф. Попов, тарский купец Е. Филимонов, купцы-бухарцы и еще более 30 человек [3].

В силу специфики социального состава населения в городах Сибири наблюдается единение чиновников и верхушки купечества в сфере досуга, жизненном укладе. Иногда купечество жаловалось губернатору на бесчинства, беспредел и взяточничество чиновников. Подобные ситуации можно интерпретировать как попытки купечества довольно своеобразными методами укрепить свой социально-правовой статус. Иными словами, продемонстрировать некое «равноправие» между чиновниками и купцами, между сословиями, играющими важную роль в общественной и экономической жизни города. При этом чиновники были представителями государственной власти и местными аристократами, безусловно, оказывающими определенное влияние и на политические взгляды купечества.

С давних времен территория к востоку от Урала стала местом ссылки. Со второй четверти XIX в. среди политических ссыльных, проживающих в Сибири, были декабристы. В своих мемуарах они отмечали радушный прием, хорошее отношение и уважение со стороны местных жителей. И сибирское купечество оказывало многим декабристам (которые именовались государственными преступниками!) большую поддержку. Тобольский купец И.Н. Пиленков «в силу большого уважения и преклонения перед личным мужеством», выезжая по торговым делам в другие города, доставлял письма декабристов [4]. В числе курьеров декабристов была и М.Д. Менделеева (урожденная Корнильева). Выезжая в г. Ялуторовск к дочери Ольге (жена купца И.М. Медведева), передавала письма декабристов. Ее зять, И.М. Медведев, был одним из сочувствующих ялуторовским декабристам, помощником И.Д. Якушкина в организации народных школ. Позже и родственные связи соединили Менделеевых с декабристами. В 1848 г. Н.В. Басаргин женился на овдовевшей Ольге Ивановне Медведевой, а его воспитанница Пелагея (Полина), дочь декабриста Н.О. Мозгалевского, в 1858 г. вышла замуж за одного из братьев Менделеевых — Павла Ивановича [5]. Заметную роль в налаживании внутренних и внешних нелегальных связей декабристов сыграл ялуторовский купец Н.Я. Балакшин. Вошедший в историю и как активный участник просветительского движения декабристов. Купец второй гильдии Николай Яковлевич Балакшин, наиболее сочувствующий просветительским стремлениям декабристов, дружил с И.Д. Якушкиным, Н.И. Муравьевым-Апостолом, Н.В. Басаргиным, И.И. Пущиным, Е.П. Оболенским (два последних жили некоторое время у него дома) [6]. Большой гостеприимный дом Балакшиных стал местом, где декабристы Ялуторовска встречались, обменивались мнениями по вопросам организации просвещения, оказания медицинской и юридической помощи населению, устраивали вечера и проводили досуг.

Таким образом, в рассматриваемый период только начинался процесс консолидации купечества в единую социальную группу с самостоятельной политической ориентацией. До середины XIX в. торговое сословие оказывало слабое влияние на внутреннее положение и общественное мнение в регионе. Лишь новое поколение предпринимателей, благодаря воздействию политической ссылки, выработке предыдущими поколениями купцов собственных сословных ценностей, начинает более активно включаться в общественно-политическую жизнь.

---

1. Куприянов А.И. Русский город в первой половине XIX в. (общественный быт и культура горожан Западной Сибири). М., 1995. С. 117.
2. Там же. С. 118.
3. ТФ ГАТюмО. Ф. 156. О. 1. Д. 203. Л. 1-43.
4. Ретунский В.Ф. Тайные курьеры декабристов // Сибирь и декабристы. Вып. 3. Иркутск, 1983. С. 16.
5. Там же. С. 17, 20.
6. Мелкова И.В. Николай Яковлевич Балакшин — верный друг и союзник декабристов // Словцовские чтения. Сб. № 1. Тюмень, 1993. С. 83.

КАТОЛИЧЕСКАЯ ОБЩИНА В БАРНАУЛЕ 1860–1930-х гг.

Т.Г. Титова, В.А. Зверев

Актуальность изучения процессов складывания социокультурного облика населения Сибири, и в частности Алтайского края, трудно переоценить. Каждый народ имеет право знать историю своего появления на данной территории, уникальные аспекты своего культурного бытия. Истории поляков и немцев в Барнауле и на Алтае в последнее время уделяется большое внимание, но практически неизученными остаются конфессиональные аспекты их жизни. В «Энциклопедии Алтайского края» [9] вопросы вероисповедания не затрагиваются, но в работе Т.М. Степанской «Памятники градостроительства и архитектуры Алтайского края» содержатся сведения о «костеле католическом (пр. В.И. Ленина, 44)» [8, с. 10]. Сведения эти очень краткие, справочного характера. Хотелось бы восполнить пробел и воссоздать историю римско-католической общины, существовавшей в Барнауле в 1860–1930-е гг., и при этом затронуть основные события в жизни прихода и судьбу прихожан.

Задачи данного исследования следующие: на основе анализа архивных документов досоветского периода, статистических материалов начала века, с привлечением уголовно-следственного делопроизводства 30–40-х гг. составить представление о численности и этническом составе католической диаспоры в г. Барнауле, о формах ее конфессиональной активности, о сложных взаимоотношениях церковной общины с местной властью (как с царской, так и советской). Ситуация в г. Барнауле рассматривается в более широком контексте истории католичества на Алтае. Определенную проблему в исследовании составило отсутствие в архивах Барнаула и Томска метрических книг Барнаульского костела, что не позволило раскрыть сформулированную тему с необходимой полнотой. Очевидно, что исследование имеет не только собственно историческую, но и этнографическую значимость, поскольку в рассматриваемый период католикамив Сибири являлись в основном лица польской национальности, однако постепенно расширялось влияние российских немцев на конфессиональную жизнь католических общин Алтая. При этом нужно помнить, что большинство немцев исповедовало все же не католическую религию, а являлось протестантами.

Появление поляков в Барнауле

Первое массовое появление в Барнауле поляков, католиков по вероисповеданию, относится к 1860-м гг. Группа ссыльных участников восстания 1863 г. из 54 человек пробыла здесь недолго. К концу 1864 г. по распоряжению генерал-губернатора Западной Сибири они были переведены в другие города [2, с. 95–103]. В отличие от прочих районов Сибири, Алтай не стал местом массовой ссылки, «т.к. Кабинет боялся влияния новых идей на местное население и неоднократно издавал указы, которые запрещали водворение ссыльных. Но полностью изолировать округ не удалось» [10, с. 127]. Более того, очень скоро поляки, приехавшие в Барнаул с новой волной переселения, стали занимать чиновничьи должности.

По данным Первой Всероссийской переписи населения, в 1897 г. в Барнаульском уезде Томской губернии проживало 396 человек римско-католического вероисповедания, из них 88 чел – в уездном центре, а 308 – в сельской местности [8, с. 2–3]. Большинство из них было этническими поляками – 218 чел., или 55 %. Немцев-католиков в г. Барнауле с уездом насчитывалось 18 чел., русских – 52 чел., в римско-католической общине состояло также 108 этнических прибалтов – литовцев и латышей [8, с. 86–92].

Баталии по поводу строительства костела

В «Списке чинов Алтайского округа ведомства Кабинета Его Императорского Величества» от 1 января 1901 г. значится уже 21 человек польской национальности, по вероисповеданию римско-католики, среди них – «техник по строительной и дорожной части», гражданский инженер, надворный советник Иван-Каликст Феодосиевич Носович [12, 9(с)17, с. 72 кр]. Под руководством архитектора Носовича в Барнауле был построен католический храм, освященный во имя Непорочного Сердца Марии.

Иван Феодосиевич Носович приехал на службу в Алтайский округ в 1899 г. в возрасте 36 лет, будучи женат и имея 4-летнюю дочь. Вероисповедание – римско-католическое. До переезда в Барнаул служил заведующим ирригацией в Семиреченской области, где проводил предварительные изыскания и расчеты для ряда оросительных систем. Окончил курс в Санкт-Петербургском институте гражданских инженеров по 1 разряду (с отличием) [12, ф. 4, оп. 1, д. 145, л. 17].

Количество поляков в Барнауле год от года росло, к тому же многие из них оказались здесь в качестве призванных в царскую армию (комитет по строительству отмечал, что в местном гарнизоне служит 200 католиков). Поэтому в феврале 1905 г. к томскому губернатору обратились уполномоченные «от лиц римско-католического вероисповедания, проживающие в г. Барнауле»: Андроповский, Бялковский, Крупский, Недзвицкий, Носович, Раонц – с ходатайством о разрешении им постройки костела в Барнауле на уже собранные добровольные пожертвования горожан.

Губернатор в письме от 4 февраля на имя протоиерея Макария, епископа Томского и Барнаульского, просил православного владыку высказать

мнение по указанному вопросу и сообщить ему свое заключение. Епископом Макарием было дано распоряжение благочинному протоиерею А. Завадскому предоставить в консисторию сведения о количестве католиков в Барнауле и окрестных селениях. Православный священник Завадский, живший в Барнауле и не имевший необходимых сведений, обратился к уездному исправнику, который уведомил его отношением от 22 марта 1905 г., что католиков в Барнауле всего 40 душ мужского пола и 48 – женского, что в окрестных селениях живет еще 11 душ, следовательно, всего 99 чел. В своем рапорте Аподист Завадский высказал мнение, что, исходя из незначительного количества католиков в округе, «особой нужды в постройке костела в г. Барнауле не должно быть». Однако далее он указывает: «Но принимая во внимание, что на всю Томскую губернию, по пространству своему равную целому государству, имеется, кажется, только один костел в г. Томске, от которого Барнаул отстоит на 400 верст, ксендза видят здесь католики всего один раз в год, и то не всегда, в постройке костела в Барнауле нужда есть и нужда настоятельная». И все же православная духовная консистория, заслушав рапорт благочинного Завадского, своим решением от 24 марта 1905 г. в постройке костела в Барнауле отказала «на основании ст. 124, т. XI, ч. I Устава Духовных Дел 1896 года: малочисленности прихода».

Далее последовали письма барнаульских католиков томскому губернатору о том, что на самом деле их значительно больше, чем учтено уездным исправником, и поэтому отказ в постройке костела является необоснованным.

Вновь последовала переписка губернатора с консисторией, вновь Барнаульский полицмейстер получил задание сообщить сведения о римско-католиках. Из рапорта полицмейстера стало известно, что католиков в Барнауле проживает 252 чел. обоего пола (74 семьи), а в окрестностях города – еще 140 душ (34 семьи). В конечном итоге духовная консистория перестала препятствовать строительству храма, и епископ Макарий 28 февраля 1906 г. написал губернатору, что «с его стороны не имеется претензий к разрешению постройки костела в г. Барнауле» [11, ф. 170, оп. 2, д. 3236, л. 1-33].

4 ноября 1908 г. комитет по постройке римско-католического костела направил в Томское губернское управление «план костела, предполагаемого к постройке, и копию его», имея честь «просить Губернское управление таковой план утвердить и по утверждении возвратить на имя Секретаря комитета К. Э. Клярнера, жителя г. Барнаула, по адресу: ул. Гоголевская, 34» [12, ф. 69, оп. 1, д. 273, л. 2].

На следующий день документы были препровождены в строительное отделение Томского губернского управления с уведомлением, что в Министерстве внутренних дел (в Департаменте духовных дел иностранных исповеданий вопрос рассматривался 29 марта 1908 г.) не встретилось препятствий к разрешению жителям-католикам Барнаула построить костел на свои средства [12, ф. Д-65, оп. 1, д. 232, л. 1-1 об.]. Однако 10 ноября на проект постройки было наложено вето: строительное отделение губернского управления объявило, что «предъявленный проект не может быть одобрен, так как, во-первых, не приложены к проекту план двора и генеральный план, т.е. выкопировка из городского плана той черты города, в которой предполагается постройка костела, и, во-вторых, проект составлен неудачно: внутренние помещения показаны холодными (без печей) и наружный вид здания, судя по его фасадам, не соответствует благочинию и характеру постройки...» [12, ф. Д-65, оп. 1, д. 232, л. 3–3 об.].

Тем не менее, в ответ на ходатайства уполномоченных прихожан Барнаульская городская дума постановлением от 15-21 марта 1906 г. заключила: «I. Отвести прихожанам Римско-Католического вероисповедания под устройство костела во временное пользование, пока существует костел, 400 кв. саженей городской земли на горе между кладбищем и Набережной улицей.

II. Разрешить загородить всю поляну, пока она не понадобится городу».

28 октября комитет по постройке костела обратился в городскую думу с заявлением следующего содержания: «Ввиду неудобства сообщения и отдаленности означенного места от центра города и, в особенности, от казарм местного Барнаульского полка, в рядах коего находится около 200 католиков, комитет ... обращается с покорнейшей просьбой к Городской Думе: взамен места, отведенного по постановлению Городской Думы от 15 марта 1906 г. ... отвести для той же надобности место на продолжении Московского проспекта, «Дунькиной роще», за полковой церковью, предполагавшееся ранее к отводу под офицерское собрание» [12, ф. Д-51, оп. 1, д. 7, л. 430–430 об.].

По ходатайству общины 8 декабря 1909 г. Барнаульская городская дума приняла постановление об отводе участка земли под постройку костела «на время, пока будет существовать костел... между третьей и четвертой Алтайскими улицами на углу Московского проспекта и продолжением четвертой Алтайской к городской роще, в следующем размере: по четвертой Алтайской улице от угла Московского проспекта к городской роще 15 сажен, в задах 15 сажен и вглубь по правой и левой меже 25 сажен, а всего 375 квадратных сажен» [12, ф. Д 51, оп. 1, д. 7, л. 492 – 492 об.].

7 июня того же года исправленный и дополненный проект архитектора Носовича строительное отделение Томского губернского управления одобрило [12, ф. Д-65, оп. 1, д. 232, л. 5]. 1 августа инженер Носович, имевший на основании ст. 127 Строительного устава изд. 1900 г. право на пост-

ройку каменных церквей, дал подписку в том, что «принял на себя наблюдение за постройкою каменного здания Римско-Католической церкви (костела) и обязуется ответствовать за правильность и прочность работ» [12, ф. Д-69, оп. 1, д. 232, л. 12].

В 1913 г. строительство храма было успешно завершено, и новую церковь освятили.

Столыпинская волна католиков-переселенцев

Между тем число католиков в Барнаульском уезде постепенно росло: в 1909 г. их насчитывалось 695 чел. (329 мужчин и 366 женщин), в 1910 г. – 717 чел. (551 и 166), в 1912 г. – 5655 (2859 мужчин и 2796 женщин). Приток переселенцев шел в основном в сельские районы, так как в 1909 г. в уездном городе проживал только 81 католик, в 1910 – 328 чел.; в 1912 г. – 452 чел. [3; 4; 5].

В годы столыпинской аграрной реформы среди католиков быстро увеличивалась доля лиц немецкой национальности. На землях Алтайской губернской земской управы возникают новые поселения. В 1908 г. в Кулундинской степи переселенцы с юга Украины образовали села Ново-Романовку, Константиновку, Отрадное и Аккерман в границах Славгородского района; Петровку, Кругленькое и Маленькое – в Хабаровском районе. В Ново-Романовке, Отрадном и Константиновке действовали католические приходы. Католическая церковь в г. Славгороде была построена силами и на средства членов общины, находилась она на ул. Тимирязева, д. 100 [12, ф. Р-1692, оп. 1, д. 242, л. 2].

Католическая община в послереволюционные годы

Как и во всех сибирских местностях, революционные события 1917 г. не сразу коснулись католичества. Однако после заключения Брестского мира в г. Барнауле уменьшилось количество поляков. 23 марта 1919 г. эмиссариат Польского военного комитета довел до сведения лиц, желающих вернуться на родину, что «начиная с понедельника в трехдневный срок, производится регистрация ... в помещении Польской организации с 9–12 и 3–7 ч. дня. Регистрации подлежат: инвалиды, семьи добровольцев, участники восстания 1863 г., политические ссыльные, беженцы и поляки, проживающие здесь и желающие вернуться на родину» [6].

Несмотря на то, что количество поляков в городе уменьшилось, в 1921 г. еще действовала польская школа на углу ул. Гоголевской и Московского проспекта, по адресу: ул. Сузунская, дом 102. В штате ее состояли учитель Франц Войцехович Шмигель, 28 лет, окончивший учительскую семинарию и попавший в Сибирь как военнопленный австрийской армии, в которой прослужил всего три месяца, и сторож Арсений Владиславович Фукс, так же военнопленный австрийской армии, 35 лет от роду, с 1914 по 1919 гг. находился в лагере для пленных. Вторым сторожем в польской школе значилась Анна Томашевна Рулевска, 40 лет, жена красноармейца. Наконец, Ирина Михайловна Вяткина, 56 лет, была чернорабочей [12, ф. Р-922, оп. 2, д. 21, л. 23, 104-106].

После «триумфального шествия по стране Советской власти» статистикой и кадровым составом религиозных объединений стали интересоваться местные административные органы. Каких-либо действий репрессивного характера пока не предпринималось, но все «группы верующих» были взяты на учет. В 1924 г. было зафиксировано, что при костеле в г. Барнауле состоит один ксендз – Антон Иосифович Жуковский и действует приходской совет в составе мещан: Ходоковского Федора Карловича, Марциковского Антона Ивановича, Пискунова Фомы Антоновича, Бернаша Владислава Ивановича; крестьян: Панько Брониславa Карловича, Вороны Федора Михайловича. В это же время в пос. Переменовском Успенской волости Рубцовского уезда состоял пресвитером Николай Фадеевич Шефер. Членов приходского совета здесь было двое, оба крестьяне: Франц Павлович Шефер и Франц Иосифович Фохт [12, ф. Р-531, оп. 1, д. 28, л. 128].

Тем временем на Алтае увеличивалось число немецких поселений. Переселенцы ехали из Екатеринославской, Вольнской, Оренбургской, Самарской, Саратовской, Таврической, Херсонской, Черниговской губерний и Ставропольского края. В 1927 г. уполномоченный по делам религий обнаружил в селениях Славгородского округа 17 населенных пунктов, в которых живут католики: г. Славгород – 200 душ католического вероисповедания, поселки Ямки – 452 чел., Ямбург – 290, Забавный – 353, Зеленая Долина – 161, Черняевский – 262, Константиновка – 343, Отрадный – 359, Мариенфельд – 85, Ново-Романовка – 457, Кругленький – 314, Маленький – 170, Угло-Озерный – 180, Лондон – 222, Кронштадт – 171, Елизаветград – 202, Мариуполь – 133. Всего здесь поселилось 4361 римско-католиков [12, ф. Р-689, оп. 1, д. 3, л. 49 – 49 об.].

Эпоха репрессий. «Польская организация войсковая»

Все шло своим чередом, и 29 октября 1931 г. Барнаульский горсовет выполнил пункт 5 постановления ВЦИК от 8 апреля 1929 г., расторгнув договор с общиной на пользование костелом, «ввиду невыполнения Римско-Католической Общиной требования Секретариата о ремонте костела, отмеченного в акте технической Комиссии от 31 декабря 1930 г., и письменного отказа самих верующих состоять в дальнейшем в религиозной общине» [12, ф. Р-312, оп. 3, д. 256, л. 196, 201 об.]. В реквизированном здании в 1936 г. разместилась аптека № 4 [12, ф. Р-834, оп. 4, д. 748, л. 15 – 15 об.].

1930-е гг. стали на Алтае, как и во всей стране, эпохой массовых репрессий. Регулярно выявлялись

так называемые «вредители», неоднократно сменялось в результате арестов руководство Алтайской железной дороги. В 1937 г. организовано дело учителей, обвиненных в подрывной деятельности против советской власти, из них 10 чел. были приговорены к расстрелу, 7 чел. – к 10-летним лагерным срокам. Позднее был сфабрикован процесс над врачами. В результате город остался без наиболее грамотных и квалифицированных специалистов [10, т. 1, с. 149].

Барнаульские чекисты, как и московские, не были обделены фантазией. Трагической страницей в истории поляков на Алтае явился 1937 г., когда по приказу из Москвы здесь сфабриковали «филиал» никогда не существовавшей контрреволюционной шпионской, диверсионно-повстанческой «Польской организации войсковой (ПОВ)» из 26 человек. Правда, 14 из них были не поляки, а белорусы – перебежчики из Польши. По разным причинам бежали они в Советский Союз: кто от безработицы, кто от призыва в армию, а чаще всего потому, что поверили в пропаганду о свободной и счастливой жизни в стране победивших рабочих и крестьян [1, с. 80]. За нелегальный переход границы все они отбыли по 3 – 4 месяца в лагерях, затем были сосланы вглубь страны под надзор НКВД; часть из них таким образом оказалась в Барнауле. Советского гражданства они не имели, обязаны были дважды в месяц отмечаться в горотделе НКВД, без позволения органов из города не отлучаться, за каждым шагом их следили. Мало кто из них пережил 1937 год...

Организаторами ПОВ были объявлены Антоний Иванович Марцинковский, директор музыкальной школы; Антон Янович Арашкевич, мастер Барнаульского кожзавода; Яков Карпович Субоч, калькулятор госшвейфабрики; Алексей Игнатьевич Ярошевич, юрисконсульт госшвейфабрики; Иосиф Антонович Борисевич, охранник, и Иван Данилович Белько, механик все той же швейфабрики. Вместе с ними по делу проходили еще 20 чел. с польскими фамилиями: Д.П. Редько, Н.В. Ворсич, Л.И. Ярославский, П.П. Пильх, А.Ф. Лазаревич, П.И. Грицевич, П.И. Гилыич, Ф.Г. Петричко, И.И. Коссановский, А.О. Гурин, Я.В. Янковский, И.С. Голодюк, С.И. Кусь, С.М. Косьминский, Н.А. Ратынский, М.П. Белопольский, А.К. Зун, А.В. Кулаковский, С.Т. Матецкая, Л.А. Кудельская.

Обвиняли это члены ПОВ тем, что «из поляков-националистов и лиц, враждебно настроенных к Советской власти», создали эсеровско-монархические группы, которые проводили диверсионно-вредительскую деятельность, а также вели подготовку к вооруженному восстанию внутри страны, «приурачивая это к моменту нападения на Советский Союз капиталистических государств». Никто из арестованных по делу сначала не признавал свою вину. Но после проведенной с ними «работы» все арестованные, за исключением Александра Васильевича Кулаковского, учителя начальной школы д. Гоньба Барнаульского района, а также Лен Абрамовны Кудельской и Софьи Тарасовны Матецкой, двух портних швейной фабрики, «виновными себя признали, за что 5 января 1938 года особым совещанием НКВД СССР по ст. 58-2-6-9-11 УК РСФСР Кулаковский, Матецкая и Кудельская были приговорены к 10 годам ИТЛ, а все остальные к ВМН» (высшей мере наказания) [12, ф. Р-2, оп. т. 7, д. 5517, т. 1, л. 514].

Марцинковскому, кроме прочего, в вину ставилось знакомство с католическим священником Антонием Жуковским (Марцинковский, как музыкальный работник, служил органистом в местном костеле). Таким образом, чекисты хотели одновременно «убить нескольких зайцев»: ликвидировать мифическую ПОВ, окончательно запретить деятельность католической общины в Барнауле, обличив во всех смертных грехах настоятеля, органиста и прихожан. Чтобы достичь своими действиями логического конца, задумали запретить деятельность польского клуба, а заодно и польской школы, как «рассадников националистической пропаганды».

В результате стараний чекистов ксендз Жуковский после того, как «вместе с армией Колчака из Сибири ушли на Восток, а затем в Польшу польские легионы», возглавил руководство комитетом ПОВ. К делу ПОВ были «притянуты» еще двое священников – Юлиан Михайлович Гронский, апостольский администратор Западной Сибири, с 1926 г. – томский декан, и Иероним Иеронимович «Царапенто» (Церпенто), апостольский администратор Сибири, заменивший Гронского на посту настоятеля Томского костела [12, ф. Р-2, оп. т. 7, д. 5517, т. 1, л. 7-22]. Оба католических администратора оказались членами мифического Сибирского комитета ПОВ. Реальная же их вина заключалась только в том, что у них были польские фамилии. Не ясно одно: почему Жуковский, Гронский и Церпенто, названные в протоколе допроса Марцинковского организаторами контрреволюционного заговора, не проходили по делу ПОВ ни в качестве обвиняемых, ни в качестве свидетелей? Очевидно, имена священнослужителей просто использованы для придания политическому процессу еще и антирелигиозной окраски.

И все же виртуальная тень грозной ПОВ поодиночке настигла всех троих священников. Антоний Иванович Жуковский был арестован 14 июля 1937 г., а 12 октября расстрелян. Ю.М.Гронский взят в Томске за «контрреволюционную деятельность» и отправлен в Москву во внутреннюю тюрьму ГПУ, приговорен к 10-ти годам концлагеря, а осенью 1933 г. выехал по обмену в Литву. И.И. Церпенто арестован 2 июня 1935 г. по обвинению в шпионаже в пользу польской разведки и создании контрреволюционной группы, приговорен к 10-ти годам исправительно-трудовых работ. Уже в лагере его взяли по групповому делу «Си-

бирского центра ПОВ», обвинили в «контрреволюционной повстанческой работе среди польских колоний Сибири», а 18 января 1938 г. расстреляли [7, с. 162, 168, 209].

В 1959 г., в ходе реабилитации, выяснилось, что «Польской организации войсковой» никогда не существовало. Она была целиком выдумана чекистами. Постановление комиссии НКВД СССР и прокурора СССР от 5 января 1938 г. было отменено и дело прекращено по ст. 4 т. 5 УПК РСФСР за отсутствием состава преступления. Установлено, что «привлеченные к ответственности лица не совершили преступлений, вменяемых им в вину, и были подвергнуты наказанию необоснованно» [12, ф. Р-2, оп. т. 7, д. 5517, т. 1, л. 161]. Но людей уже не было, их расстреляли.

Таким образом, привлеченные нами материалы показывают, что во второй половине XIX – начале XX вв. в основном за счет увеличения численности польской, а затем немецкой диаспоры расширялась социальная, культурная и духовная база католичества на Алтае и, в частности, в г. Барнауле. Жизнь в католической приходской общине, центром которой является костел, была неотъемлемой частью менталитета поляка и немца-переселенца. Однако после советизации Алтая численность прихожан стала быстро таять в связи с отъездом части этнических поляков на родину, отчуждением молодых и средних поколений советских граждан от религии. Развитие католической общины в г. Барнауле, как и католичества во всей стране, было насильственно прервано административными репрессиями в 1930-х гг. Новый этап в истории римско-католической церкви на Алтае связан уже со становлением здесь религиозной жизни той многочисленной группы российских немцев, что насильственно выселены в Сибирь в 1941 г. На сегодняшний день в г. Барнауле существует активная католическая община, есть в ней постоянный настоятель – о. Роман Цалп. В скором времени ожидается возвращение приходу «репрессированного» в 1931 г. здания костела на ул. Ленина.

1. Гришаев В.Ф. Реабилитированы посмертно. Барнаул, 1995.
2. Никулина И.Н. Поляки – участники восстания 1863 г. на Алтае // Алтайский сборник. Вып. 16. Барнаул, 1995.
3. Обзор Томской губернии за 1909 г. Томск, 1910. Вед. 2.
4. Обзор ... за 1910 г. Томск, 1911. Вед. 2.
5. Обзор ... за 1912 г. Томск, 1913. Вед. 2.
6. Объявления // Народная свобода. Барнаул, 1919, 23 марта.
7. Оспова И.И. «В язвах своих сокрой меня...» М., 1996.
8. Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. СПб., 1904. Т. 79.
9. Степанская Т.М. Памятники градостроительства и архитектуры Алтайского края. Барнаул, 1990.
10. Энциклопедия Алтайского края: В 2-х т. Барнаул, 1995.
11. ГАТО
12. ЦХАФ АК

ПОЧИТАНИЕ КРЕСТОВ И КУЛЬТ ГОР В РЕЛИГИОЗНО-ОБРЯДОВОЙ ПРАКТИКЕ ЗАБАЙКАЛЬСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ

Г.В. Любимова, О.В. Голубкова

Пространственное освоение новых природно-климатических зон и географических ландшафтов русским населением заключалось, помимо всего прочего, и в культурной ассимиляции этих локусов. Привычной ландшафтной зоной восточнославянских этносов были преимущественно равнины и плоскогорья. По мере продвижения на восток волны мигрантов сталкивались с необходимостью осваивать горные массивы, включая их в сферу «обжитого», отвоеванного у природы пространства. Культурная адаптация к непривычным географическим условиям проявлялась в создании новых, связанных с изменившимся ландшафтом символов (о преобразовании природно-географической среды в культурно-исторический ландшафт на примере пространственного размещения сибирских городов см.: 4). В условиях языческого аборигенного окружения Сибири указанные символы не могли не являться одновременно с этим символами «истинной», «единственно правильной» веры, поэтому христианские и народно-христианские (т.е. представляющие собой сплав православного канона с дохристианскими традициями) воззрения стали доминантой в формировании новых локальных культов.

В ходе полевых сезонов 1998 и 1999 гг. [1, с. 425-427] у забайкальских старообрядцев был выявлен своеобразный культ гор, связанный с почитанием установленных на них деревянных крестов.

Появившиеся с XVIII в. в забайкальском регионе старообрядцы вынуждены были приспосабливаться не только к непривычному резко-континентальному климату, но и к особенностям мест-

ного рельефа — «вздыбленному» хребтами ландшафту, завышенной линии горизонта и пр. Сжатые сопками узкие долины зачастую не позволяли отводить места для покосов и выгонов в непосредственной близости от селений, так, в частности, жителям с. Десятниково и с. Бурнашово (Тарбагатайский р-н) приходилось по этой причине «гонять скот за Селенгу».

Установленный на вершине горы деревянный крест, видный практически из любого края села, служил местом общественных молений, являясь своеобразным культовым центром селения (фото 1). В случае засухи и других стихийных или массовых бедствий семейские совершали восхождения на гору «ко кресту», где устраивали молебны, которыми, как правило, руководили уставщики (фото 2). По словам В.Е. Дорофеевой, 1918 г.р. «в засуху к горе три дня ходили, распятие поднимали, образа несли» (с. Верхний Жирим, Тарбагатайский р-н, Республика Бурятия).

Сведения о существовании таких крестов в прошлом подтвердили информаторы всех обследованных сел Тарбагатайского и Бичурского районов. В с. Куйтун, к примеру, было установлено два креста: «кресты у нас в двух местах стояли — на Чугунной горе и на Каменьке. Когда дождя не было, девки нарядные с иконами шли на гору молиться, потом к реке спускались» (записано от Т.К. Борисовой, 1909 г.р., и Е.И. Родионовой, 1926 г.р.). Наличие указанных крестов (высотой примерно в полтора человеческих роста) в настоящее время было выявлено лишь в с. Десятниково и с. Бичура: по словам Ф.Д. Павловой, 1936 г.р., проживающей в Бичуре, «нынче еще ко кресту молиться ходили, дождя просили».

Коллективные моления обычно совершались на возвышенных местах, более близких, открытых Богу. Б.А. Рыбаков писал, что культ гор, горных вершин и «красных горок» — «ближайших к небу точек земли» — был связан у древних славян с идеей горнего мира; «точнее... это был не культ гор как таковых, горы и холмы (в равнинных местах) были не объектом, а местом культа, местом сборищ и принесения жертв» [6, с. 285]. Подобными же воззрениями была, вероятно, обусловлена купольная форма православных храмов: «В церкви нужны купола, чтобы они в небо уходили — тогда молитвы доходят до Бога. Если потолок как коридор, то слова остаются в помещении» (по словам православной жительницы г. Улан-Удэ).

Отметим, что представители других групп восточнославянского населения Сибири — сибиряки-старожилы и российские переселенцы более поздних периодов — совершали в подобных случаях крестные ходы «вкруг селений»: «в засуху все, кто мог — старые и малые, иконы поднимали и с батюшкой на поля шли Богу молиться» [подробнее см.: 3, с. 72-76]. В ряде случаев моления совершались в лесу, у реки, возле колодца и даже в поскотине [там же, с. 73]. Подобная практика установилась не только в конце XIX — начале XX вв., что хорошо фиксируется полевыми материалами, но, видимо, была характерна для всего прошлого века в целом, что подтверждают архивные материалы и, в частности, собрания РГО: как сообщал в 1848 г. из Томской губ. М. Серебренников, «при пожарах, неурожаях хлеба, скотских падежах и на людей разных болезнях... просят служить молебны с водоосвящением вне селений, на скотских выгонах и пашнях, и обносят иконы вокруг селений» [8].

На поздних этапах бытования традиции участие в коллективных молениях семейских принимали как поповцы, так и беспоповцы: «к кресту, когда дождя не было, все ходили — и поповцы, и беспоповцы» (записано от Е.Т. Соколовой, 1918 г.р., с. Десятниково, Тарбагатайский р-н). Более того, сибиряки-старожилы, которых семейские называли «православными», также совершали подобные моления: «у нас на горе крест стоял, мы туда с уставщиком молиться ходили, православные сибиряки себе тоже крест за юртой поставили» (записано от Д.И. Русиной, 1918 г.р., с. Бурнашово, Тарбагатайский р-н). Вместе с тем, можно предположить, что изначально почитание крестов на горах входило в сферу религиозно-обрядовой практики лишь представителей беспоповского согласия: по сообщению А.К. Ковалевой, 1915 г.р., «поповские и темноверы ко кресту не ходили» (с. Боль-



Фото 1. Чистякова Анна Прокопьевна, 1916 г.р. уставница семейских (с. Десятниково, Тарбалайский р-он, Республика Бурятия)

шой Куналей, Тарбагатайский р-н). Данный факт находит объяснение в том, что культовым центром поповцев являлась церковь (по словам той же А.К-Ковалевой, «от засухи в церкви молились»), а темноверы отрицательно относились ко всем внешним проявлениям религиозного культа в целом.

В полевых материалах зафиксированы сведения о стремлении придать окказиональным обрядам вызывания дождя регулярный превентивно-календарный характер путем закрепления их за определенными датами народного календаря — ср.: «на Препловление с девками и женщинами на посевы поднимались, потом ко кресту шли, образа несли, чтоб урожай был, чтоб туч не было, мороза» (записано от А.П. Чистяковой, 1916 г.р., с. Десятниково); «раньше за могилками на самой горе крест стоял, так мы на Отданьё, через шесть недель после Пасхи, ходили туда молиться, после всенощной иконы брали, а к одиннадцати утра уже возвращались» (записано от П.У. Сластиной, 1926 г.р., с. Большой Куналей).

Можно наметить некоторую «специализацию» христианских святых, одним из которых молились в случае бездождия, другим — от непогоды — ср.: Илье от засухи молились, Миколе от бури: «Батюшка Илья, намочи наши поля, дай дождичка для старых и для младенцев, помочи матушку-сырую землю», «Микола Чудотворец, утишь, угомони бурю» (записано от А.Д. Вишняковой, 1922 г.р., с. Десятниково). «Всех святых соберу — Иван Травник, Петры-Павлы, Прокопий — всем молимся», — вспоминала В.Е. Дорофеева, 1918 г.р. (с. Верхний Жирим, Тарбагатайский р-н).

В ряде случаев моления святым различались не только функционально, но и топографически. В окрестностях города Улан-Удэ был зафиксирован культ трех святых гор, носивших названия «Крест», «сопка батюшки Миколы» и «Порушница». О наличии этих гор упоминают как православные, так и старообрядцы. Прослеживается нечеткое функциональное разделение культов, связанных с этими горами. На гору Крест шли молиться об урожае и всеобщем благополучии: «Когда дождя долго не было, ходили с крестом на гору. Только помолимся, смотрим — уже тучка идет. Гора эта Крестом называлась. Яйца с этой горы катали в первый день Пасхи» (записано от В.В. Матвеевой, 1934 г.р., г. Улан-Удэ). На сопке батюшки Миколы просили святого Николая послать на землю дождь в случае засухи, а также — о приплоде и сохранности скота. На Порушницу ходили женщины молиться о здоровье и спасении своих детей, реже — об урожае.

Культ Порушницы — женского персонажа народного христианства, зафиксированного среди русского населения Забайкалья, имеет ярко выраженные характеристики материнского архетипа. Порушница (поручница, защитница, заступница) — одно из наименований чудотворной иконы

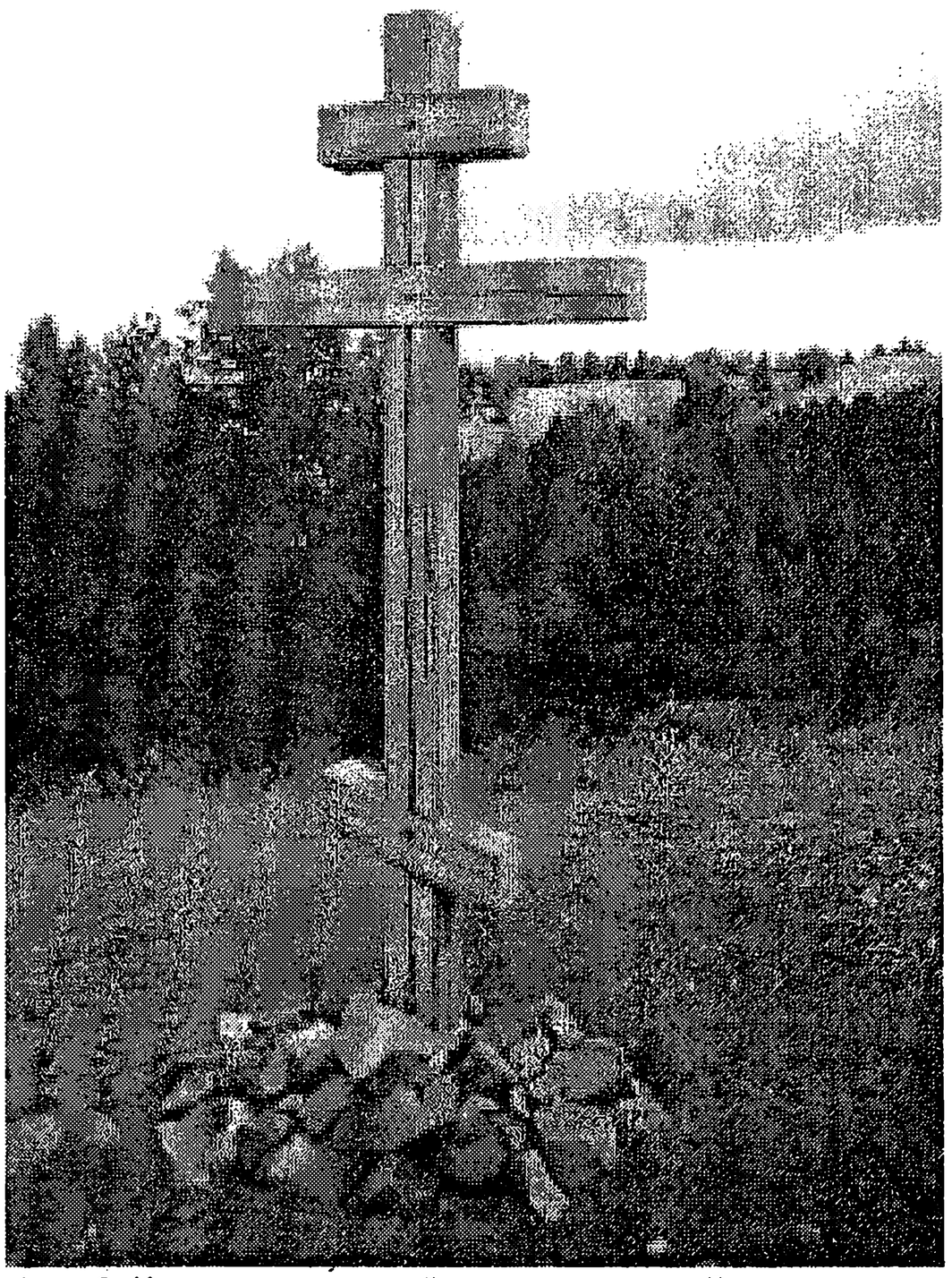


Фото 2. Крест, воздвигнутый на горе возле с. Десятниково (Тарбалайский р-он, Республика Бурятия), возле которого семейские совершали моления в случае засухи, неурожая и прочих бедствий.

Божьей Матери — «Споручницы грешных» (праздник — 29 мая ст.ст.). Престольный праздник в честь этой иконы зафиксирован в с. Ширяево Кабанского р-на Республики Бурятии [9, с. 108].

Связь культа Порушницы с Девой Марией подтверждается наименованием Порушницы «Троеручицей» (праздник этой иконы — 12 июля ст.ст.) — достаточно известным эпитетом Богородицы: «На горе молились Порушнице-Троерушнице: она охраняет детей. Когда у меня дети маленькие были, я клад клала — редюшку (нарядный платок, который носили в праздники) к иконе Богородицы» (записано от православной жительницы г. Улан-Удэ). К Порушнице обращались женщины, когда не могли долго забеременеть, а также с молитвами о защите детей или «если дети не стояли», (т.е. рождались мертвыми или умирали в младенчестве). По сообщению А.И. Сизых (1930 г.р., с. Елань, Бичурский р-н) в настоящее время матери военнослужащих обращаются к Порушнице с молитвами о защите своих сыновей, находящихся в горячих точках: «У нас у одной тетки служил сын в Афганистане. Она все ходила и Порушницу просила. Он приехал да рассказывает: «Мама, ты разве Богу за меня молилась?» Он шофером вез туды бочки, бензин ли, керосин ли. Почему-то отстал, те вперед уехали. Ну и подъез-

жают душманы — человек двадцать с гор-то выскочают. «Но и что я, куды деваться...». А тут какие-то пусты бочки, но он был вооружен, автомат ли чо. «Но и в бочку заскочил и сижу. Они там бормочут, то-се. Один за руль вроде че-то там. А я только хочу стрелять, а мне: «Андрюша, не стреляй!» Я токо, опять: «Не стреляй!» Кто ему говорит?... Он в этой бочке просидел. Они повертели-повертели руль и в горы убежали. Вот он живой остался. А потом они-то убежали, он машину завел да и догнал свою часть-то. И живой. Но и приехал и говорит: «Мама, ты рази молитву каку знашь? Я бы стрелил, а чо... их двадцать человек» [погиб бы]. Чо бы они с этим шоферишком... Машину угонят, потом в часть-то как ему. Порушница — она женская заступница, женщин и детей: «Порушница, заступи, мол» (по материалам, любезно предоставленным д. филол. н. Н.В. Соболевой).

Тесная связь культа Порушницы с горами проявлялась в том, что обычно молиться Матушке Порушнице ходили на гору, неся с собой крест или икону Богородицы. Иногда во время засухи женщины шли на ту же гору с иконами молиться о дожде. По сообщению Е.В. Шихановой, 1933 г.р. (с. Елань Бичурского р-на): «Порушница бываст после Троицы в четверг. В Елани ходят на гору, которая называется Порушница и, на которой стоит крест [бурятское название горы — Дальний Тологой]. Молятся, просят: «Матушка Порушница, сохрани нас».

Культ Матушки Порушницы, вероятно, стадиально древнее культа Богородицы. Тот факт, что молиться на Порушницу ходили только женщины, а на две другие горы как женщины, так и мужчины, подтверждает предположение о сакральном обособлении некоего женского божества. Б.А. Рыбаков обратил внимание на обилие гор с названием «Девичья» в местах исконного расселения восточных славян. В Приднепровье до сих пор на одной из таких гор стоят три памятных креста. «Девичьи» горы сохранили очень древний, общий всем славянам культ женского божества. Существует множество церквей, воздвигнутых на труднодоступных вершинах и посвященных «святым, которые замещали древних языческих богов... часты и церкви в честь Богородицы, заместившей Земную Мать первобытности» [6, с. 285-286].

На гору Порушницу, как и к иконам Богоматери и женских святых, приносили «клад» — отрез ткани («атлас»), платок или полотенце. Этот дар аналогичен жертвам, посвящаемым языческим богиням и женским демонологическим персонажам славянской мифологии (русалкам, богине Мокоше и др.). Очевидно, что культ Порушницы отражает древнейшие верования восточных славян, восходящие к образу Матери-Земли. Причины, по которым верующие обращались к Порушнице (защита детей, просьбы о плодородии Земли), демонстрируют связь этого культа с Матерью-Землей.

Рассмотренные варианты обрядовых действий, совершавшихся в случае тех или иных бедствий, а также с целью обеспечения всеобщего благополучия (хорошего урожая, приплода скота, здоровья детей и пр.), отличались ярко выраженной «христианизированной» формой исполнения. Вместе с тем, в ходе экспедиционного обследования забайкальских старообрядцев были выявлены элементы окказиональной обрядности, для которой характерно полное отсутствие христианской символики. Это относится, прежде всего, к обрядовым действиям во время грозы или града. В этом случае хозяйки, по сообщению информаторов, выходили на крыльцо и выбрасывали во двор печную утварь: «если град полетел, то сковороды с крыльца бросали: все из русской печки вытаскивают — клюку, заслонку, помело, лопатку хлебную — и во двор бросают» (записано от К.И. Емельяновой, 1915 г.р., с. Верхний Жирим, М.И. Михалевой, 1926 г.р., с. Десятниково, А.П. Сазоновой, 1931 г.р., с. Большой Куналей и др.). Если град в поле застал, то, по словам В.Е. Дорофеевой, 1918 г.р., «надо было нож выбросить». Она же сообщила, что наиболее опасным считался гром до Ильина дня: «до Ильи гром в землю бьет, а после — уже вверх»; от грома следовало читать молитву: «Стрелы огненные небесные, / Они не в тело палят, а в землю летят, / Окрещусь крестом, / Огорожусь огнем» (записано в с. Верхний Жирим).

Обрядовые действия в данном случае носили не коллективный, а индивидуальный характер, что, видимо, было связано с необходимостью незамедлительного реагирования на изменение погодных условий. Защита от града, как видим, предусматривала использование предметов, имевших отношение к стихии огня (хлебная лопата, сковорода, заслонка от печки, клюка, помело и пр.), которые в данном случае выступали в качестве «магических орудий в борьбе с небесной водой — дождем и градом» (на материале полесских обрядов к этому выводу пришли Н.И. и С.М. Толстые). Указанную функцию «магического орудия в борьбе с небесной влагой» мог играть и такой христианский символ, как икона «Неопалимая Купина» (день почитания иконы — 4 сентября ст.ст.), которую выносили во двор, «чтоб тучи не было» (записано от А.П. Чистяковой, 1916 г.р., с. Десятниково). Изображенная на ней в центре горящего куста Пресвятая Богородица демонстрировала свою неуязвимость для огня, поскольку, согласно христианским воззрениям, осталась неопалимой огнем Божества, когда была «его жилищем». Эту же икону брали в случае пожара, что также подтверждает ее причастность к стихии огня.

Итак, создание новых культов семейскими Забайкалья выразилось в почитании деревянных крестов, установленных на вершинах гор (или, как вариант, в почитании отдельно стоящих гор, посвященных наиболее популярным христианским свя-

тым). Описанное явление религиозно-обрядовой практики забайкальских старообрядцев стоит в одном ряду с типологически сходным почитанием сельских святынь (камней, родников, «заветных» деревьев и пр.), хорошо известным на Русском Севере [2, с. 12-27; 5; ср. также почитание священного дерева южных славян («записа»)] с вырезанным на коре крестом, возле которого совершались молебны от града и засухи, устраивались праздничные трапезы и пр. [7, с. 159].

Вместе с тем, специфический для восточных славян Забайкалья культ стал результатом адаптации русских к новым географическим условиям. Такой христианский символ, как крест, в силу сво- его расположения доминирующий над поселением, призван был освящать обустроенное место, оберегать его жителей и включать освоенную территорию в мир христианской веры, что было особенно актуально в условиях иноэтничного окружения. Следует, однако, отметить, что наряду с образами канонического христианства в культурном освоении пространства использовалось образы, связанные с древними языческими культами. Авторам настоящей статьи представляется перспективным провести сравнительное исследование подобных «горных» культов и в других горных районах, которые русские осваивали в процессе продвижения на восток, в частности — на Алтае.

1. Голубкова О.В., Оналев В.О. Культ гор в народных верованиях русских Забайкалья // Геохимия ландшафтов, палеоэкология человека и этногенез. Международный симпозиум. Улан-Удэ, 1999.
2. Денисова И.М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995.
3. Любимова Г.В. Способы борьбы с засухой в традиционной обрядности русских крестьян Западной Сибири // Гуманитарные науки в Сибири. 1997, № 3.
4. Курилов В.Н., Резун Д.Я. К проблеме генезиса культурно-исторического ландшафта Сибири // Проблемы охраны и освоения культурно-исторических ландшафтов Сибири. Новосибирск, 1986.
5. Панченко А.А. Деревенские святыни как фольклорно-этнографический источник (по материалам Северо-Запада России) // Автореферат диссертации... к. филол. н. СПб., 1996.
6. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981.
7. *Славянская мифология. Энциклопедический словарь.* М., 1995.
8. АРГО. Р. 62. Оп. 1, № 2, л. 2.
9. СРНГ. Вып. 30, СПб., 1996. С. 108.

КАТЕГОРИИ «ЗНАЮЩИХ» ЛЮДЕЙ В СИБИРСКОЙ ДЕРЕВНЕ
(материалы к словарю понятий и терминов)

Г.В. Любимова

Разнообразные источники XIX — начала XX вв. показывают, что существенная роль в общественной жизни сибирской деревни указанного периода принадлежала колдунам, знахарям и другим категориям лиц, объединенных общим понятием «знающие» или «знатки». Авторитет «знающих» зачастую был выше, чем у официальных должностных лиц. Интересное подтверждение этому находим в рукописи сузунского краеведа П.Ф. Пирожкова, в которой описываются события, связанные с зарегистрированной здесь в 1892 г. холерой: «зоринские мужики, — читаем у автора, — собрались на сход к старосте... Решили закрыть все входы-выходы, поставить карантин и зажечь навоз вокруг деревни. Но знахарь Иван Гаврилович. Сотников решительно настоял, на том, чтобы сделать «обыденную» рубаху и огородить деревню «огородом» (Сузунский районный краеведческий музей, фонд П.Ф. Пирожкова, очерк «Обыденная рубаха»).

Сила знахаря и колдуна определялась, по народным воззрениям, обладанием тайным знанием. Некогда, как считает О.М. Фишман, существовала целостная система знаний о духах болезней и способах лечения и общения с представителями иного мира, в том числе, с «хозяевами» леса, воды и пр. Владеющий эзотерическим знанием человек приобретал статус «знающего» [25, С. 24].

Основным источником знаний считались заговоры: «главную силу своего врачевания, — писал Ф.К.Зобнин, — (знахари) полагают в знании особых наговоров,., второстепенную роль играют различные целебные травы» [12, л. 97].

Один их способов получения знания состоял в заключении договора с «нечистью»: «в народе, — по словам Надеждинского, — ходят легенды,., будто колдуны продают свою душу дьяволу» [18, с. 153;]. Кроме того, знание могло передаваться по наследству или в силу некой отмеченности, например, физической аномалии — ср. «знание всевозможных порчей:» приписывается в народе тощим людям, отличающимся «каким-нибудь физическим уродством» [15, лл. 9 об.-10].

В целом, как отмечают исследователи, «знающими» становились люди, «почему-либо нарушающие границу между социальной и несоциальной сферами бытия или по своему статусу находящиеся близко к ней», то есть, тем или иным способом «связанные с потусторонним миром» [21, с.33, 34]. Так,

по свидетельству И.Я. Неклепаева, жители Сургутского края, полагали, что существует «целый разряд лиц, которые являются как бы посредниками между людьми и нечистыми духами (еретики и еретицы, чернокнижники, оборотни)» и пр. [19, с. 35].

Следует отметить, что в определенных ситуациях грамотный, образованный человек мог восприниматься в качестве «знающего». Приведем в связи с этим описание курьезного случая, произошедшего с корреспондентом РГО К. Логиновским: «сдуя из Баргузина в Верхне-Удинск, — писал автор, — смотрю, около поля собрались мужички и не смеют подступиться... Спрашиваю: «Что делаете?» — «Да вот, батюшка, злой человек заломил поле и теперь приходится бросать его, так как никого не находится, кто бы мог снять залом». Я посмотрел, вижу, несколько колосьев завязаны в узел, взял и вырвал их. Крестьяне взмолились и осыпали меня благодарностью, что я спас их поле с хлебом» [15, лл. 39-41]. Примечательна в этом отношении и следующая реплика: «Когда червяк хлеб ел, председатель сильно горевал, а одна старушка грамотная подсказала: надо ехать на поля, Богу помолиться» (записано от М.М. Татарниковой, 1909 г.р., с. Киряково, Болотнинский р-н, Новосибирская обл.).

Прежде чем приступить к систематическому описанию категорий «знающих», известных сибирской деревне прошлого века, следует сделать еще одно замечание, а именно — о двойственной природе знания. Ситуация, когда «всех знахарей делят на два лагеря — добрых и вражных» [13, л. 97] — в целом не была характерна для структуры крестьянской общины, и, в частности, сибирские материалы показывают, что реализация знания, полученного путем заключения договора с «нечистой силой» происходила как «положительным», так и «отрицательным» путем (о двойственной природе любого сакрального знания см: 7, с. 146).

В.И. Харитонова обратила внимание на то, что понятия знахарства, ведовства и колдовства в народной традиции были разграничены нечетко и использовались в разных значениях, соответственно такие категории лиц, как знахарь/знахарка, ведун/ведунья, колдун/колдунья и пр., различались не столько по характеру магической практики (белая = «хорошая» или черная = «плохая»), сколько по способностям и силе человека, принадлежащего к той или иной категории [26, с.32].

В поздней традиции, фиксируемой архивными и полевыми материалами, в роли знахаря или колдуна чаще всего выступал главный распорядитель свадебного обряда — дружка, вождивец/вежливец или большак. Дружка и полудружье, по словам С.И. Гуляева, «в свадебном обряде играют роль знахарей» [11, л. 35об; Барнаульский о.] или же, подобно большаку, как сообщал А. Худякова, противодействуют «злым умыслам других знахарей:» [27, лл. 2-3; Ишимский о.]. В. Паршин констатировал: «дружка — он же немного и колдун» [20, л. 122; Нерчинский о.], а Ф.К. Зобнин прямо писал, что «хранитель свадебных порядков, обычаев и обрядов... — вежливец — вместе с тем и вражной, то есть ведающийся с нечистой силою» [12, лл. 8-9; Тобольская губ.]; ср. также мнение о том, что «колдун-вождивец (или вежливей, по... простонародному)» — «есть повелитель чертей» [18, с.153; Тобольская губ.; в этой связи отметим, что характерным атрибутом дружки являлась плеть — см. об этом: 20, л. 121 об.; Нерчинский о.].

Важнейшая обязанность дружки состояла в «отвораживании порчи» от жениха и невесты, а также от других членов свадебного поезда. Так, накануне свадьбы дружка, как писала М.В. Красноженова, ведет жениха в баню и обливает его водой, взятой из трех ключей, приговаривая: «как в ключах Никольском, рождественском и крещенском морозом не выморозить воду, так бы и молодого князя... не могли попортите еретик и еретица». [14, с.30; Енисейская губ.],

Дружка непременно должен был знать всевозможные «присказки, прибаутки, поговорки, наговоры от, болезней и порчи» [10, с.23; Нарымский край]; кроме того, считалось, что он должен «быть хитрый, сметливый и проворный» [11, л.94; Барнаульский о.]. Те же, по сути, требования предъявлялись и к главным исполнителям календарных обычаев и обрядов. К примеру, на роль Масленицы, по свидетельству П.А. Городцова, «обычно приглашается... опытный и хорошо знающий подробности обряда... крестьянин», который «должен быть вообще хорошим знахаре... посказителем и певцом народных песен... находчивым и остроумным» [9, с. 21, Тюменский у.].

Являясь главным распорядителем обрядового действа, дружка строго следил за всем ходом свадьбы, чтобы не возникли «шум или ссора пирующих», чтобы «новобрачные (не остались) невеселы» [27, лл.2-3; Ишимский о.], а также — за своевременным наступлением того или иного свадебного этапа. Так, по словам вятских переселенцев, проживающих в Тальменском р-не Алтайского края, «дружка и тысяцкий смотрели, чтобы день не на убыль шел, когда жених с невестой венчаться посдут» (записано от А. Т. Власовой, 1934 г.р., с. Наумово).

Поведение самого дружки складывалось из множества мелких ритуально-магических действий. По сообщению наблюдателей, «... во время общего стола... при перемене каждого кушанья (дружка) делает, странные какие-то наговоры» [22, л. 2; Томская губ.], с полотенцем через плечо и с плетью в руке он «ходит вокруг свадебного поезда... шепчет и наговаривает, пересыпая слова свои прибаутками... вооружает жениха и невесту восковыми с наговором шариками... совстует невесте сверх обыкновенных подвязок к чулкам надеть еще и мочальных и... крестится пред каждой дверью, пред каждым порогом» [20, лл.121об.-123;

Нерчинский о.]. По дороге в церковь деревенский колдун «отдельно садится в сани и едет тихо вперед... осматривая все подозрительное» — будь то «щепочка» или «камышек» [18, с. 155; Тобольская губ.].

Подобные меры предосторожности, по свидетельству наблюдателей, предпринимались и в тех случаях, когда лошади свадебного поезда «не могут перебежать дороги (или) пейдут на двор к невесте» [11, л.94; Барнаульский о.], «распрягаются... на дороге к церкви... бесятся, бьются, рвут упряжь и выбрасывают в грязь почетный поезд» [20, л. 122; Нерчинский о.].

Авторы первых публикаций о деревенских колдунах нередко стремились дать «материалистическое объяснение» их способностям и вывести «плутов и пакостников» на чистую воду: «проделки здесь скрывающиеся, — писал, к примеру, В. Паршин, — объяснить не трудно», потому как репейником или свежим медвежьим салом «легко взбесить лошадей» [20, л.123; Нерчинский о.]. Возлагая большие надежды на народное просвещение, автор другой публикации в 1863 г. отмечал, что «колдовская обрядность, давно уже в многих местах оставлена, особенно... по большим дорогам и в подгородных деревнях, но в захолустьях, где народ дичe, все это осталось и до сих пор» [18, С.155; Тобольская губ.].

Представления об особой уязвимости героев свадебного ритуала нашли отражение в многочисленных быличках об «испорченных свадьбах», имевших широкое хождение вплоть до последнего времени. В 1891 г. Ф.К. Зобнин записал рассказ о том, как «без вежливца... лошади унесли (молодых) от церкви, в поле, там невесту испортили, так что со свадьбы (она) стала чахнуть» [12, лл.8-9; Тобольская губ.]. Отметим, что лицо, «испортившее» невесту, в приведенном тексте прямо не названо — имеется лишь косвенное указание на то, что это случилось в отсутствии «вежливца». В быличках, зафиксированных полевыми материалами, в качестве непосредственного виновника несчастий с членами свадебного поезда, обычно называется «один старик», которого «не уважили», «места за столом не дали», «подарок не сделали» и т.п. М.И. Папошкина (1914 г.р., б.-рус.), к примеру, рассказала: «как-то раз одного деда на свадьбу не пригласили, так он сказал: «Попомните вы меня», — и превратил невесту с женихом в волков. Пришли тогда к нему родные жениха и невесты, в ноги упали, он их и расколдовал, вот только невеста сильно поморозилась, когда они с женихом волками по полям бегали» (записано в с. Петропавловка Масленинского р-на Новосибирской обл.). Нетрудно заметить, что со временем произошло смещение акцентов в роли колдуна на свадьбе в негативную сторону. Вопрос о том, насколько изначально органичной для дружки была роль лица, наводящего порчу на участников свадебного поезда, нуждается в дальнейшем изучении.

В образе женских демонологических персонажей, известных в сибирской деревне под такими именами, как ведьма, вещица, труболётка, волхидка, колдовка, букусетка и пр., более отчетливо, чем в мужских прослеживается сочетание человеческой природы и свойств демона — например, способностей к оборотничеству.

В энциклопедическом словаре «Славянская мифология» «ведьма» (от др.-рус. «ведь» — «знание») рассматривается как один из основных персонажей западно- и восточнославянской демонологии, в то время как «вештица» — в качестве персонажа южнославянской демонологии [23, с.70, 88]. Вместе с тем архивные и опубликованные источники показывают, что сибирской деревне XIX в. были известны оба понятия.

Вредоносная деятельность ведьм и колдовок распространялась, по народным воззрениям, на сферу земледелия и скотоводства: как писал Надеждинский, «колдуны нередко вредят скоту и посевам» [18, с. 153; Тобольская губ.). В быличке, записанной более ста лет назад «учеником Читинского городского училища Дм. Нечухаевым», речь идет как раз о такой женщине-ведьме: «В одно время случилось так, что у коровы Василия Тарасова не стало молока... а у нас верят, что иногда молоко у коровы выдаивают ведьмы. Тарасов взял борону, потому что ведьму нужно глядеть через борону... и когда глядел, то в полночь вдруг молоко зажурчало. Он стал приглядываться и увидел, что под коровой сидит сорока... он ударил сороку наотмашь... и вдруг из сороки сделалась его кума! Он давай ее лупить, и вот она умерла на четвертый день». Примечательно, что в конце записи автор сделал пояснение, где и когда произошли указанные события: «это случилось в с. Доронинском, в 1886 г., на святках, в декабре месяце» [3, ф.104, оп.1, №487, лл.26-26 об.].

Сходные быличи были записаны летом 1999 г. у семейских Забайкалья. По словам В.Е. Дорофеевой (1918 г.р.), «колдовки и букусетки ходили под Ивана Травника», хозяин мог увидеть колдовку, «если под борону заберется»: «одна (колдовка) корову доила, у ей уши отрезали, так она потом платок не снимала» (с. Верхний Жирим, Тарбагатайский р-н, Республика Бурятия). Колдовкам также приписывалась способность делать «заломы» (узлы на колосьях), «снять» которые, как считалось, могли только «лекарки»: «она придет, почитает что-нибудь и снимет залом.» (записано от Е.Т. Соколовой, 1918 г.р., с. Десятниково, Тарбагатайский р-н, Республика Бурятия).

Колдуньи нередко считались виновными в засухе. По словам В. Паршина, ему доводилось слышать рассказы о том, как «крестьяне чуть не утопили, старую женщину, «колдунью», подозреваемую в том, что она виновница небывалой засухи» [20, л.124-126; Нерчинский о.]. Вместе с тем представительницы данной социовозрастной категории

играли ведущую роль и в противоположных по смыслу обрядах, направленных на прекращение засухи и вызывание дождя. По мнению А.К. Байбурина, это можно рассматривать как проявление особой «ответственности» женщин за подобного рода несчастья и как своеобразный «женский» вариант ритуального обновления и очищения мира [6, с.150].

Сведения о «вещицах» носят, к сожалению, единичный характер. В настоящее время мы располагаем по крайней мере тремя описаниями из Тобольской губернии, которые относятся к концу XIX в.

Все авторы отмечают реальную (человеческую) природу данного персонажа. По словам И.Я. Неклепаева, вещицами могут быть «разных возрастов замужние женщины» [19, с.51; Сургутский край]; В. Тверетин утверждает, что вещицы — это «зловредные старухи», причем одна такая «старуха из России» жила давно в Березове [24, л.22; г. Березов]; наконец, Ф.К. Зобнин констатирует, что «в каждом селении... с полным убеждением» жители могут указать «на ту или другую женщину, которая при случае с помощью нечистой, силы превращается в вещицу» [13, с. 542].

Главное свойство женщины-вещицы заключалось в ее способности оборачиваться сорокой и «вынимать телят из коров и младенцев из беременных женщин». Считалось, что в полночь вещица «обращается в сороку в бане на 12 ножах» [24, л.22], а «туловище без головы... оставляет под поганым корытом» [13, с. 542]; вылететь из дома — так же, как и попасть в чужой дом — вещица может только через дымовую трубу, за что в Сургутском крае ее прозвали «труболёткой» [Там же]. Взамен вынутого ребенка «вещица кладет в утробу матери кусок льда, хлеба или голик», отчего та всю жизнь «мучится... болью в животе», самого же младенца она жарит и ест. И.Я. Неклепаев описал способ, каким можно опознать вещицу: «Если в полночь увидишь бесхвостую сороку с синим, огоньком над головой, и хочешь опознать, кто именно летит, то нужно снять штаны и, обернувшись к вещице задом, посмотреть на нее промеж ног, тогда она упадет на землю и превратится в женщину. Этим путем обнаружить вещицу могут только мужчины», поймать же ее, по словам автора, «можно в Христову заутреню» [19, с. 51-57]. «Христова заутреня», по свидетельству А.А. Макаренко, считалась также благоприятным временем «для обличения валхитки» [16, с. 106; Кежемская вол. Енисейского у.].

Сведения о вещицах в других районах Сибири до сих пор не встречались. Тем не менее, в фонде Алтайского подотдела ЗСО РГО удалось обнаружить описание персонажа с аналогичными функциями, хотя само название при этом и не упоминалось: «в Ояше, — писал автор корреспонденции в 1892 г., — есть одна старуха, которая, как говорят, умеет обращаться сорокой и, летая по домам, где есть беременные женщины, вынимает детей. Подобные случаи стали повторяться очень часто, и общество присудило сжечь ведьму (колдунью). Приготовлен был даже сруб, в котором, предполагалось сжечь ее. Но она дала обещание не делать подобных вещей и напасти кончились. Это было лет 10 тому назад» [2, ф. 81, оп. 1, д. 36, л. 11 об. — 12; Ояшская вол. Томской губ.].

По всей видимости, церковно-книжное происхождение имели такие названия, как еретик/еретица, волшебник/волшебница и пр. [5, с.101; Енисейский у.]. Указанные персонажи, также сочетавшие в себе свойства реальных людей и демонов, отличались менее четко выраженными функциями. Исключение, пожалуй, составляет замечание И.Я. Неклепаева о том, что «волшебницы» — это «не только замужние женщины, но и девушки, которые питаются недавно похороненными покойниками» [19, с.59; Сургутский край]. Характер отношения к «волхиткам» и «еретикам» со стороны русских сибиряков А.А. Макаренко определил как «боязненное почитание» [16, с. 17, 40; Енисейский у.].

Не останавливаясь специально на характеристике специалистов-ремесленников и промысловиков, отметим, что народные представления об особой связи указанных лиц с «духами-покровителями» соответствующей стихии максимально сближали их с категорией знахарей и колдунов [см. об этом: 7, с. 146, 170].

В целом, жизненный путь любого, человека характеризовался «нарастающей с возрастом ритуально-магической активностью» [4, с. 26-28], связанной, по всей видимости, с представлениями об увеличении «жизненной силы» человека в определенные периоды его жизни [17, с. 26] — ср., к примеру, общерусское хождение термина «бабушка» в значении «лекарка, знахарка».

В заключение хотелось бы сказать о том, что понятийно-терминологический аппарат является одним из основных инструментов исследования любой науки, занимая важнейшее место в ее методологии, поэтому составление словаря понятий и терминов, которые использовались для обозначения лиц, игравших разные социальные роли в жизни сибирской деревни XIX — начала XX вв., будет способствовать более полному пониманию реальной структуры крестьянской общины указанного периода.

---

1. АРГО.
2. ЦХАФ АК.
3. СПФА РАН.
4. Адоньева С.В. О ритуальной функции женщины в русской традиции // Живая старина, 1998, № 2.

5. Арефьев В.С. Материалы по этнографии Енисейского у. Енисейской губ (образцы народной словесности) // Известия ВСОРГО. Иркутск, 1901. Т. XXXII, № 1-2.
6. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.
7. Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.
8. Виноградов Г.С. Материалы для народного календаря Тулуновской вол. Нижнеудинского у. Иркутской губ.: АРГО, р.59, оп.1, №17.
9. Городцов П.А. Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда // Ежегодник Тобольского Губернского музея. 1915. Вып. 26.
10. Григоровский НЛ. Очерки Нарымского края // Записки ЗСОРГО. Омск, 1882. Кн. IV.
11. Гуляев С.И. Этнографические заметки, собранные от крестьян в заводских селах и городах Алтайского округа: ЦХАФ АК. Ф. 163. Оп.1. Д.214.
12. Зобнин Ф. Сборник наблюдений над народной жизнью в Тобольской губ., 3-й сборник, 1891: АРГО, р. 61, оп.1, №37.
13. Зобнин Ф. Вещица или труболетка//Живая старина СПб, 1896. Вып. Ш-IV.
14. Красноженова М.В. Из свадебных обычаев Енисейской губ (Описание свадьбы в д. Злобиной) // Известия ВСОРГО. Иркутск, 1907. Т. XXXVШ.
15. Логиновский К.Д. Порчи и их лечение у населения Восточного Забайкалья: АРГО, р. 58, оп. 1, № 16.
16. Макаренко А.А. Сибирский народный календарь. Новосибирск. 1993 (2-е изд.).
17. Мазалова Н. Жизненная сила севернорусского «знающего» // Живая старина. 1994, № 4.
18. Надеждинский . Народное здравие // Тобольские губернские ведомости. 1864, № 20.
19. Неклепаев И.Я. Поверья и обычаи Сургутского края. Этнографический очерк // Записки ЗСО РГО. Омск. 1903. Кн. XXX.
20. Паршин В. Историческое, географическое, статистическое и этнографическое описание Нерчинского округа Иркутской губ.: АРГО, р. 59, оп.1, № 13.
21. Раденкович Л. Дурной глаз в народных представлениях славян // Живая старина, 1995, № 2.
22. Серебренников М. Этнографические сведения о с. Камышеве Томской губ.: АРГО, р. 62, оп.1, № 2.
23. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
24. Тверетин В. Этнографические сведения о жителях г. Березова Тобольской губ.: АРГО, р. 61,оп.1, № 28.
25. Финман О.М. Социокультурный статус и ритуальное поведение «знающих» в Тихвинском крае // Живая старина, 1994, № 4.
26. Харитонова В.И. «Избранники духов», «преемники колдунов», «посвященные учителями»: обретение магико-мистических свойств, знаний, навыков // ЭО, 1997, № 5.
27. Худяков А. Этнографические замечания по Ишимскому округу: АРГО, р. 61, оп.1, № 11 (1848).

ВНУТРИСЕМЕЙНЫЕ ОТНОШЕНИЯ РУССКИХ КРЕСТЬЯН В НЕКОТОРЫХ СЕЛАХ ЗМЕИНОГОРСКОГО ОКРУГА В КОН. XIX — НАЧ. XX ВВ.

Н.Г. Харченко

Заселение Змеиногорского округа крестьянами, начавшееся в 1760 г., осуществлялось как на добровольной, так и на принудительной основе. Оно было вызвано развитием горнорудного дела в Южно-Алтайских горах и необходимостью обеспечения горнозаводского населения продовольствием, а рудников рабочей силой.

В середине 60-х гг. XVIII в. на Южный Алтай были переселены русские раскольники, бежавшие ранее в Польшу. «Поляки» основали на Рудном Алтае 6 сел, в т.ч. Шемонаиху (1766 г.), впоследствии ставшую центром Александровской волости Змеиногорского уезда Томской губернии; Выдриху (1763 г.); Большую речку (ныне входящую в Шемонаихинский район Восточно-Казахстанской обл.).

Однако пионерами заселения были сибирские казаки. П. С. Паллас в «Путешествии по разным местам Российского государства» писал: «Повыше речки Шемонаихи лежит новопостроенная деревня о 30 дворах, на том месте, где сперва был форпост, крепость и казармы и поныне там, как обыкновенно на гните стоят».

Основу данной работы, главным образом, составил воспоминания старожилов, подтверждение некоторым из них содержится в очерке Г.Д. Гребенщикова «Река Уба и Убинские люди». Явно идеализируя семейные отношения алтайских старожилов, он пишет: «Они освещались согласием, взаимным уважением и мирным трудолюбием».

В силу ряда причин, среди которых религиозная и сословная обособленность, окраинное положение занимаемой территории, «поляки» не меняли уклад жизни почти два века. Так, при заключении брака важным условием было равенство лет жени-

ха и невесты или их достаточная близость — это правило соблюдалось при вторичном браке в случае вдовства или развода (что было крайне редко).

В лице жены видели, прежде всего, рабочую силу, способную поддержать благосостояние хозяйства. Поэтому большое значение придавалось физическому здоровью невесты. Долгое время староверы старались не ассимилироваться с православными, последние, напротив, охотно брали невест из старообрядческих семей, хотя своих дочерей за раскольников почти не отдавали.

Зачастую браки совершались внутри одного села. Положение изменилось с началом переселенческого движения в нач. XX в. Интересно следующее обстоятельство: девушки из старожильческих семей охотнее шли замуж за переселенцев, по словам информаторов, те были менее требовательны к работам по домашнему хозяйству, «не так строго с нас спрашивали».

Семьи обычно состояли из родителей, женатых сыновей с семьями, холостых детей. Главными признаками неразделенной семьи были: общее хозяйство и коллективная собственность на все семейное имущество, денежные средства, коллективный труд и потребление результатов этого труда.

Все члены семьи безропотно подчинялись ее главе, никакие возражения старшему не допускались, поскольку, по словам того же Гребенщикова, «воля его равнялась воле свыше».

Отец представлял свою семью перед общиной, распоряжался трудом ее членов, производил все необходимые расходы. В некоторых семьях он своеручно выдавал наряда к праздникам своей жене, снохам и дочерям.

Жена главы семьи следила за порядком в доме, ведала продуктами, распределяла работу между женщинами, была советчицей мужа во всех делах.

После смерти отца, его власть, права и обязанности переходили к старшему сыну, который и при жизни отца выделялся среди остальных сыновей. В обязанности большака входили сбыт хлеба и других продуктов хозяйства на ярмарках, покупка там необходимых для семьи товаров, за всем этим следовал непременный отчет перед отцом.

В случае семейного раздела, глава семьи, пользуясь патриархальной властью, лично назначал каждому долю имущества. Сыновья старались во всем слушаться отца, т.к. можно было остаться ни с чем.

Любой труд большой или малый совершался только с родительского благословения, так, «с родителями советовались насчет продажи скота». Твердо верили, что «без родительского благословения не будет проку, не будет добра».

Самым незавидным в семействе было положение невестки, особенно младшей, на нее смотрели как на даровую работницу. Аксинья Лаврентьевна Агафонова (1907 г.р.) из Шемонаихи рассказывала: «Когда я пришла в дом мужа, свекор сказал: «Первой утром вставать, никого не дожидать». Мы, снохи, работу по дому выполняли понедельно — первая неделя стряпчая, вторая скотная, третья гульная, во время которой пряли и ткали, особенно торопились на Филипповки (предрождественский пост), говорили: «День короткий, да нитки долгие».

Положение невестки во многом зависело от размеров ее приданого. По свидетельству Соломеи Автомовны Черепановой из Верх-Убы, бедные девушки за богатых идти не хотели — «плохое житье будет, упреков наслушаешься».

Она же рассказывала: «Свекра со свекровью называли только тятенька и маменька». Если свекровь обижала невестку, муж не смел ее защищать.

Что касается разводов, по воспоминаниям старожилов, их почти не было. Петр Павлович Медведев (1889-1972 гг.) в очерке «О прошлом Шемонаихи» писал: «Расторжение браков зависело от духовного ведомства — консистории. Случаи такие были исключительно редки, стоили дорого и были сопряжены с весьма унизительными для человеческого достоинства мерами».

Здесь речь идет о браках, заключенных в церкви, в среде раскольников же обычным явлением были невенчаные браки — «сводом», они считались законными лишь в том случае, когда были записаны в установленную метрическую книгу при волостном правлении.

При отсутствии этого женщина имела большую свободу, могла уйти от мужа, если тот жестоко с ней обращался. Впрочем, это не было характерно для Шемонаихи и некоторых ближних сел по причине распространения единоверия и участия церкви в делах заключения браков.

В большинстве случаев браки совершались по воле родителей, особенно если это касалось дочерей. Случались браки по любви, если родители возражали, молодые могли пожениться «убегом».

Большое значение имело целомудрие невесты. Если девка оказывалась «недобрая», ее родителям на свадьбе подавали стопки без дна, надевали на шею теще хомут и могли даже вернуть невесту, которая после такого позора вряд ли могла выйти замуж. Одна из информаторов рассказывала: «Свекруха нашла тарелочку с дыркой, песку насыпала, поставила две стопки и подала родителям невесты со словами: «Примите малые дары, на большое не посудите». Были случаи супружеских измен, но наказанию подвергали только женщину. Например, богатей А.П. Фирсов из Выдрихи заставил свою невестку наложить на себя руки за измену мужу, бывшему в солдатах.

Детей с раннего детства учили богобоязни, уважению к старшим. Уроженка Шемонаихи Агафонова Екатерина Федоровна вспоминала: «Воли не было такой как нынче, если кто в игре скажет: «Не ври», не дай Бог кто из старших, услышит! Опояску снимут, надерут и все! Молитвам учила бабушка, пойдем в церковь, она наказывала: «Станешь

богу молиться, стой по-путе, старухи на тебя смотреть будут».

В школу отдавали мальчиков, «на что девочек учить, пусть прядут».

В нач. XX в. в крае возникло множество переселенческих поселков, переселение крестьян проходило, в основном, малыми семьями, менее скованными патриархальными устоями. Новые веяния проникали в консервативную среду старообрядцев, заметно усилился процесс семейных разделов.

«Жизнь наложила руку на алтайскую старину, и не уберегли ее ни кержацкая нетерпимость, ни замкнутость, ни обособленность быта», — отмечал один из исследователей края — А.Е. Новоселов.

О РЕЛИГИОЗНОМ СОЗНАНИИ РУССКИХ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ В ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕТВЕРТИ XX В.*

М.А. Жигунова

Религия считается одной из отличительных признаков этноса. Именно она, наравне с обрядами и обычаями, является зоной наиболее стойкого сохранения этнической специфики. И именно с ней связывают многие надежды на духовное возрождение России.

Наше сообщение основано на полевых материалах этнографических экспедиций Омского государственного университета и Омского филиала ОИИФФ СО РАН. Существенным источником явились результаты первого в Сибири этносоциологического обследования русского населения, проведённого под руководством автора.[1] Панельные исследования были проведены в 1994 г. Дополнительными источниками явились публикации в газетах и журналах, личные наблюдения автора. Наиболее интересными нам представляются некоторые результаты этносоциологического опроса 2000 года, проведённого среди русского населения Омской области и Алтайского края. Респонденты принадлежали к различным поло-возрастным и социально-профессиональным группам, проживающим в различных типах городских и сельских поселений, в разнообразных природно-географических условиях (тайга, лесостепь, степь, горная местность). В сборе материалов в 2000 г. автору помогали: старший научный сотрудник Сибирского филиала Российского института культурологии Т.Н. Золотова, сотрудник Омского филиала ОИИФФ СО РАН С.С. Родионова, а также — участники комплексной фольклорно-этнографической экспедиции Омской областной общественной организации «Центр славянских традиций» и Сентелекской археолого-этнографической экспедиции (начальник экспедиции — декан исторического факультета Барнаульского государственного педагогического университета М.А. Дёмин).

Поскольку проведённое этносоциологическое обследование было разбито на два временных этапа, то можно проследить некоторую динамику. Так, при первом опросе в 1886-1888 гг., на вопрос о знании и праздновании традиционных религиозных праздников положительно ответили 24% опрошенных, а при повторном опросе в 1994 г. этот показатель увеличился до 92%. Эти цифры ещё не означают, что за прошедшие несколько лет резко увеличилось количество верующих. Часть респондентов сознательно причислили себя к этой группе, хотя празднование в их семье Пасхи или Рождества лишено религиозно-магической окраски и выливается в простое застолье «по традиции». Кроме того, многие церковные праздники, считавшиеся в советское время сугубо религиозными (и — практически запрещёнными) получили официальное признание, и теперь их отмечает большинство гражданского населения. Например, уже в 1994 г. Рождество праздновали 83% опрошенных, Крещенье — 46%, Пасху — 92%, Троицу — 81%. В наше время процент отмечающих эти праздники стал ещё выше.

Увеличилось число людей, посещающих церковь. Возрождаются или вновь строятся церковные храмы. Восстановление культовых сооружений идёт сейчас едва ли не быстрее, чем их разрушение большевиками в послереволюционный период. Православные храмы имеются не только в областном и районных центрах, но и небольших селениях. Нередко спешка в открытии православной церкви приводит к ляпсусам. Например, в г. Калачинске под церковь было отдано здание бывшего медвытрезвителя. Зачастую отводятся обычные домики, бывшие магазины или даже — клуб (например, в с. Сентелек Чарышского района Алтайского края).

Все большую популярность обретает церковный обряд крещения. Так, при первом опросе в 1980-х годах лишь четверть опрошенных ответили утвердительно на вопрос о желании покрестить ребёнка, при опросе 1994 г. подобное желание высказали уже половина опрошенных. Пик популярности обряда крещения пришёлся на середину 1990-х годов, когда крещение принимали не столько младенцы, сколько дети дошкольного и школьного возраста, молодёжь, взрослые мужчины и женщины.

Восстанавливаются почти забытые многими понятия «крёстных» отцов и матерей («лёлек»), кумовьёв, крестников и крестниц. Но зачастую не хватает элементарных знаний о том, как правильно подготовить весь обряд, кого выбрать в крёстные

* Работа по данной теме осуществлялась при финансовой поддержке РГНФ, проект № 00-01-00372 а.

и т.д. Торжественная регистрация новорождённых в ЗАГСах теряет свою былую популярность.

Определённое возрождение венчания во многом обусловлено торжественностью проведения обряда церковными служителями в отличие от заорганизованного церемониала регистрации брака в ЗАГСах. Как правило, молодожёны совершают оба обряда: и гражданский, и церковный. В определённых кругах появилась известная шутка о том, что «законный брак оказался незаконным».

Произошли изменения за последние годы и в похоронно-поминальной обрядности. Если раньше пригласить священника на отпевание покойного было практически невозможно, то сейчас это распространено повсеместно. Все необходимые (с точки зрения церкви) атрибуты для погребения можно приобрести в специализированных ритуальных салонах.

Присутствие священника считается уже почти обязательным при начинании любого дела (даже при открытии некоторых научных конференций). Возродившееся сибирское казачество вновь пытается стать оплотом православной веры. Определенной популярностью в Омской области и за её пределами пользуется минеральная вода «Ачаирский монастырь» из святого источника в Черлакском районе. Выпуск этой воды благославило Омско-Тарское епархиальное управление.

Вера в чудодейственные силы «святой воды» приводит к тому, что у крещенской проруби на Иртыше выстраивается длинная очередь. Воду черпают вёдрами, бидонами, банками, бутылками, наливают во фляги и канистры, запасают впрок на всю семью, родню, знакомых и соседей.

Об изменении отношения к религии в современном обществе свидетельствует открытие в Омском государственном университете единственного в России отделения теологии. Это отделение даёт высшее гуманитарное богословское образование по двум специализациям. Первая — «основы православия и история русской православной церкви» — даёт возможность проповеднической, миссионерской, преподавательской деятельности. А выпускники второй — «история и теория религии» — могут стать преподавателями Философских дисциплин.

Религиозную активность на территории юга Западной Сибири развивают не только православные служители. *Так, в 1993 г. в с. Окунево Муромцевского района Омской области поселилась* некая Раджани, основавшая общину «Омкар Шива Дхам» и запросившая на строительство храма у местных властей семь гектаров земли. С 1996 г. в г. Омске официально зарегистрировано объединение мармонов (Всемирная церковь Иисуса Христа Святых последних дней). Создан Омский филиал общества Сознания Кришны. В Большеуковский район Омской области третий год подряд на автобусах и «иномарках» приезжают «какие-то баптисты, что ли». Они организуют летний лагерь, куда приглашают местных жителей для встреч с духовными наставниками, пения религиозных стихов, получения гуманитарной помощи (носки, мыло, шоколад, другие продукты и одежда). По мнению многих местных жителей, «они ничего плохого нам не делают, наоборот, проводят разговоры по душам, игры для детей, угощают разными вкусностями...» Зачастую иностранными миссионерами для религиозной пропаганды используются учреждения культуры и образования (клубы, кинотеатры, детские сады, школы).

Интересен анализ ответов на вопрос о религиозной принадлежности, включенный в 2000 г. в опросный лист по изучению современного этнического самосознания русского населения. Ответы респондентов просто поражают многообразием вариантов, которые мы условно разделили на четыре группы.

I группа. Атеисты (убежденные, воинствующие и невоинствующие), которые «не верят ни в кого и ни во что». Это довольно незначительная часть респондентов, преимущественно — мужчины среднего возраста, при уточняющих ответах выяснилось, что среди них встречаются «крещеные атеисты», «православные атеисты», «с уважением относящиеся к религии» и «атеисты — по натуре», считающие, что в церкви представлена самая образованная часть людей.

II группа. Сомневающиеся: «не атеист и не верующий», «и верю — и не верю», «не знаю, кто я — у родителей разная вера» и т.д.

III группа. Основная часть опрошенных, которые «в Бога верят, но верующими себя назвать не могут, так как в церковь регулярно не ходят и молитв постоянно не читают», «молятся своими словами», «верят во что-то свыше», «отмечают религиозные праздники». Встречаются в этой группе «верующие в разумных пределах», «верующие, когда прижмет», «верующие по привычке» (употребляющие на уровне пословиц словосочетания: «Бог в помощь!», «Слава Богу!», «Не дай Бог!». Среди студентов и школьников (особенно — девушек) встречается посещение церкви и чтение молитв накануне сессии (перед сдачей экзаменов).

IV группа. Православные и христиане. Отдельная часть этих респондентов регулярно ходят в церковь, причащаются, соблюдают религиозные посты.

В результате наших исследований мы пришли к выводу о том, что в религиозном сознании русского населения юга Западной Сибири в последней четверти XX в. произошли существенные изменения, обусловленные социально-экономическими и историческими факторами.

---

1. Жигунова М.А. Коротко об экспедициях // Советская этнография. 1988. № 2. С. 165.

ТРАДИЦИИ, ПРИМЕТЫ И ВЕРОВАНИЯ В КРЕСТЬЯНСКОМ ЗОДЧЕСТВЕ И ЖИЛИЩНО-БЫТОВОЙ КУЛЬТУРЕ *

Т.К. Щеглова

В основе архаичного крестьянского варианта жизненной модели лежало противопоставление обжитого защищенного пространства (дом, двор, усадьба) и внешнего враждебного, начинавшегося за воротами усадьбы, мира. На протяжении длительной истории были выработаны хозяйственно-производственные, религиозно-мифологические, фольклорно-обрядовые системы защиты человека, семьи, дома, скотного двора. Вместе с тем для крестьянского общества было характерно стремление установить и наиболее полно реализовать связь с «кормящим ландшафтом». Поэтому в крестьянской культуре существовала слитность рациональных действий, знание естественно-природного окружения, ритуализация процессов строительства и обживания жилой и хозяйственной среды и обрядность, связанная со всеми этапами строительства и проживания. Но на современном этапе степень их сохранности и применение в повседневной жизни разная.

Знание естественно-природного окружения предполагало самостоятельное наблюдение и изучение потенциальных возможностей конкретной местности, а также использование практических знаний и опыта предшествующих поколений по эксплуатации производительного пространства. Накопленные и приобретенные знания и навыки использовались при определении качества строительного материала, конструкции основных крестьянских построек усадьбы, черты хозяйственно-жилого комплекса, выбора места под усадьбу, расположение оконных и дверных проемов жилого дома и т.д.

Отправной точкой такого жизненно важного события, как строительство дома, являлся правильный выбор места, который должен был, по мнению старожилов, отвечать следующим требованиям: сухость, тепло, освещенность. Для этого при подборе места учитывался целый ряд природно-географических факторов.

1. ***Направление господствующего ветра.*** Наименее благоприятным считался северный ветер, который на Алтае называют «сивер», наиболее благоприятным — западный ветер. При расположении дома обычно его постановка учитывала «подветренную сторону» и «ветреную сторону», или, как говорят старожилы Алтая, «под ветер» и «на ветер», «ветреная» и «подветренная». Дома связи и пятистенные дома, имеющие прямоугольную форму, повсеместно стоят узкой стороной навстречу ветру. В большинстве описанных случаев, фасады ветреной стороны обшиты за последние годы тесом или тесом. Во всех домах с ветреной стороны расположены горницы, с подветренной — избы (в недавнем времени — «куть», в современном — кухня).

2. ***Движение солнца.*** В практике сохранилось расположение дома окнами «на солнце», или солнечную сторону (южный фасад). Противоположная стена называлась «подсолнечная» (северный фасад). Во всех зафиксированных в полевых исследованиях случаях сторона, обращенная на юг, имеет больше окон. На стороне, выходящей на север, или «темной» стороне, окна часто отсутствуют, в таком случае ее называют «глухая» стена или стена с одним — двумя окнами.

Поэтому старинные дома на крестьянской усадьбе расположены чаще всего не относительно улицы (параллельно или перпендикулярно), а с учетом направления ветра и движения солнца. Обычно в уличном ряду их постановка относительно улицы совпадала в том случае, если дома были одного типа. Порядок нарушался, если в уличном ряду была смешанная архитектура — продольные дома (связь и некоторые виды пятистенков) и квадратные или, как их называют, «круглые» дома (изба, крестовый, пятистенный). Жилые дома были свободно размещены на усадьбах и отделены значительным пространством один от другого, по оценке крестьян «тесноты не было». Средняя усадьба по переписи 1917 г. (доколхозный период) составляла не менее 0,5 десятин или 0,7 гектара.

В современной деревенской архитектурной среде до последних лет господствовало типовое строительство с жестко фиксированной застройкой домов по красной черте улицы или с отступлением всего ряда домов на 2 — 5 метров для устройства палисада или прохожего тротуара. В уличных рядах преобладала типовая архитектура, поставленная одинаковым образом. При этом будущий владелец дома совершенно исключался из процессов выбора места и строительства дома на всех этапах, вплоть до его заселения. На современном этапе положение стало меняться. Индивидуальное и частное строительство меняет картину размещения домов на усадьбах в соответствии с традициями старожилов.

3. ***Сухость места и близость грунтовых вод.*** В определении данных качеств при выборе места использовался широкий спектр народных естественно-природных примет, распространенных повсеместно и зафиксированных в полевых экспедициях. В центральных лесостепных и степных районах Алтая широко распространены две приметы, по которым узнавали о наличии близких к поверхности грунтовых вод. Во-первых, по обилию

* Материал подготовлен при поддержке «Института Открытое Общество» — Фонд Содействия, грант № IEA 72 Vu



Фото 1. Однорядная связь жилой и хозяйственной постройки с учетом господствующего ветра (с.Усть-Пристань)

растущего конского щавеля. Во-вторых, по рисунку росы на траве — там, где утром роса или иней выделялись обильным темным пятном, сруб не ставили, а помечали для рытья колодца. Никогда не строили жилые и хозяйственные постройки на тех местах, где росла осока. «Никогда не выбирали низины под дом».

В северо-восточных лесостепных, лесных и притаежных (Салаирская тайга) районах Алтая при определении сухости места прибегали к простейшим действиям. 1. На том месте, где собирались строить дом, клали на несколько дней доску, затем проверяли. Если на ней с обратной стороны, т.е. стороны, обращенной к земле, были «жужжалки» (жужжалицы — жуки, живущие в сырых местах, в колодцах или погребах), то место считалось плохим. Если — муравьи, то хорошее. 2. На выбранное место клали сковородку, перевернутую вверх дном. Под нее помещали лучину. Если она отсыревала, то место являлось сырым и было непригодно для строительства дома. В подобных же версиях иногда просто смотрели на дно сковородки, если оно запотело, то место считалось теплым и пригодным под жилой дом.

Вместе с тем, в этих же регионах использовали ряд примет, не требующих особых действий, а являвшихся результатом наблюдательности крестьян. Считалось теплым то место, где любят лежать овцы. Обращали внимание на те места, где вечерами, во время вечерок или гуляний, чувствовали струю теплого воздуха, и на том месте ставили дом.

4. ***Иррациональные представления*** о благоприятности места связаны как с суевериями, так и ритуалами. В наши дни большее распространение получают суеверия и меньше прибегают к ритуалам, гаданиям и обрядовым действиям. Гаданиями определяли обычно неблагоприятные места, не отмеченные на поверхности земли внешними, предупреждающими признаками природного или суеверного характера. Встреченные в полевой практике ритуальные явления связаны с такими сакральными предметами, как зерно, хлеб, вода. В большинстве рассказов старожилов описаны ритуалы, связанные с хлебопечением. В с. Думчево (Залесовский р-н) для этого пекли пряники. И на месте будущего дома на старый месяц бросали вверх и смотрели, как упадут пряники — если плоской частью («жопкой») вниз, то на этом месте дом строили, если выпуклой, т.е. верхней частью — место меняли. В с. Ново-Красилово для гадания собирались старухи, заводили квашню и пекли булочки. Отбирали девять штук, выходили на выбранное место и кидали вверх и стороны россыпью, а затем проверяли, как они упали. Если плоской спинкой к верху — то строить дом нельзя. В с. Красноярка Усть-Пристанского р-на (одном из крупных центров этнографической группы «кержаков») ритуальные гадания совершались в течение ночи: поздним вечером на выбранном месте ставилась чашка с водой и рядом или на нее клали хлеб. В случае сохранения изначального порядка к утру место считалось хорошим, если хлеб был разбросан, а вода пролита — от места отказывались.

Наиболее полно в современной деревенской среде сохранились и используются при строительстве и особенно при обживании дома предрассудки, суеверия, предубеждения. Особенно мифологизирован в крестьянской практике выбор места под строительство дома. Все последующие несчастья и неблагополучия в семье связывали с неправильным выбором местоположения дома или всей крестьянской усадьбы. Признаками неблагополучного, в сакральном смысле, местоположения дома являлись разные известные крестьянам признаки: беспокойное поведение на усадьбе овец, лошадей, падеж скота или многократные неудачные попытки разводить ту или иную породу скота, падение удойности молока у коров, блудливость скота, плохой мясной привес, а также личные проблемы членов семьи, в частности, нездоровье, неудача и отсутствие успеха, не замужество дочери, отсутствие

детей или рождение одних девочек, а также стихийные бедствия, такие, как пожары. В крестьянской мифологизированной среде хранится огромное количество рассказов о бедах и проблемах хозяев дома, при строительстве которого, нарушались традиции и игнорировались приметы. Обычно эти мифы имеют выраженную линию сюжета, для которого характерны два типа действующих лиц: хозяин — строитель, нарушающий каноны, и лица, предупреждающие его о последствиях или предостерегающие строителя. Обычно в их роли выступает старец. Далее по мифологизированной схеме следуют описания несчастий и попеременной болезни или смерти членов семьи и последующей гибелью самого дома. Характер событий не оставляет сомнений в их первопричине: как наказание хозяина за неправильный выбор места и игнорирование совета бывалых людей.

До сих пор в комплексе сакральных способов выбора места сохранились суеверия о запрете ставить дом на старом месте, на дороге, на перекрестке дорог, на месте бани. Нежелательность строительства на старом месте крестьяне объясняют возможным конфликтом между старыми и новыми духами, преемственностью новым домом старых бед, горестей, смертей чужого обжитого пространства. В центральных районах Алтайского края бытует примета: плохо ставить дом напротив ворот. По мнению крестьян, это приводит к потерям в крестьянской семье и доме. Через ворота «утекает» благополучие, здоровье, жизнь. Близко к примете не строить дом против ворот стоит традиция запрета ставить дом на дороге или тропинке, по которой также навсегда уходят из дома или из жизни люди, скот, удачи, счастье.

Правильный выбор местоположения дома еще не гарантировал полного благополучия. Необходимо было соблюдать ряд правил при подборе строительного материала и строительстве дома.

Опрошенные современные старожилы мало помнят о ритуалах и обрядах при строительстве самого дома. Это объясняется тем, что обычно дом строили на Алтае с помощью найма плотницких артелей. Интересны объяснения признаков хороших мастеров. В Заринском районе их выбирали по качеству инструментов. А потом смотрели, как ели. Если быстро ест угощение — то хороший расторопный мастер. Часто строили дом с помощью «помочи» (призыва родственников и соседей). В последнем случае руководил строительством знающий приметы, традиции и обычаи человек, чаще преклонных лет. Работы велись под его присмотром и по его команде, остальные участники не посвящались в ритуально-обрядовые аспекты и не получали объяснений. Поэтому до наших дней дошли только отрывочные сведения или материальные предметы, сохранившиеся от ритуальных действий. Повсеместно на Алтае при сломе старых домов находят обрядовые монеты, положенные строителями либо под «подушками» окон, но чаще по углам срубов — под первым венцом, лежащих на лиственничных «стульях» или на каменных табуретах. Рассказов же сохранилось мало. Например, в с. Ново-Зыряново вспомнили, что «когда матку поднимали (важный рубеж в процессе строительства), то строители кричали: «Ой матушка (игра слов от слова «матка») не идет наверх». Хозяин должен тут же подать угощение или налить брагу. После этого матку поднимали».

Особую группу составляют мифы о конфликтах между заказчиками дома и строителями и о последовавшей со стороны строителей мести, как следствие обиды за низкую плату или обсчет при окончательной расплате. Доказательством существовавшей некогда мести строителей во всех рассказах служили какие-либо материальные предметы, найденные при разборе домов с печатью проклятия строителей. В центральных районах Алтая обычно доказательством служили костные останки кошек. В Усть-Пристанском районе встречались рассказы о частых болезнях членов семьи в тех домах, при разборе которых в простенках под окнами находили останки двух котят, положенных голова к голове. Наиболее распространенной местью строителей, в представлениях крестьян, являлось подкладывание между венцами камешка, чтобы в этом месте стена промерзала, или после третьего ряда или под череповой венец недовольные мастера подкладывали горлышко от разбитой бутылки, которое завывало, когда залетал ветер. В Заринском районе встречается интересное определение такой мести — «теленка сделать». Как рассказывали старожилы, «как ветер начинает дуть, по углам дома возникал звук, как теленок мычит. И не поймешь, в каком углу. Хозяин-кулак плохо обошелся с работниками. Они ему так и сделали».

Но больше сохранилось мифологизированных рассказов о мастерстве крестьянских зодчих и о знаниях мастеров-самоучек. Подчеркивая качество старинных построек, до сих пор проявляющееся в триединстве — долговечности, сухости и тепле, старожилы связывают их с умением старых мас-

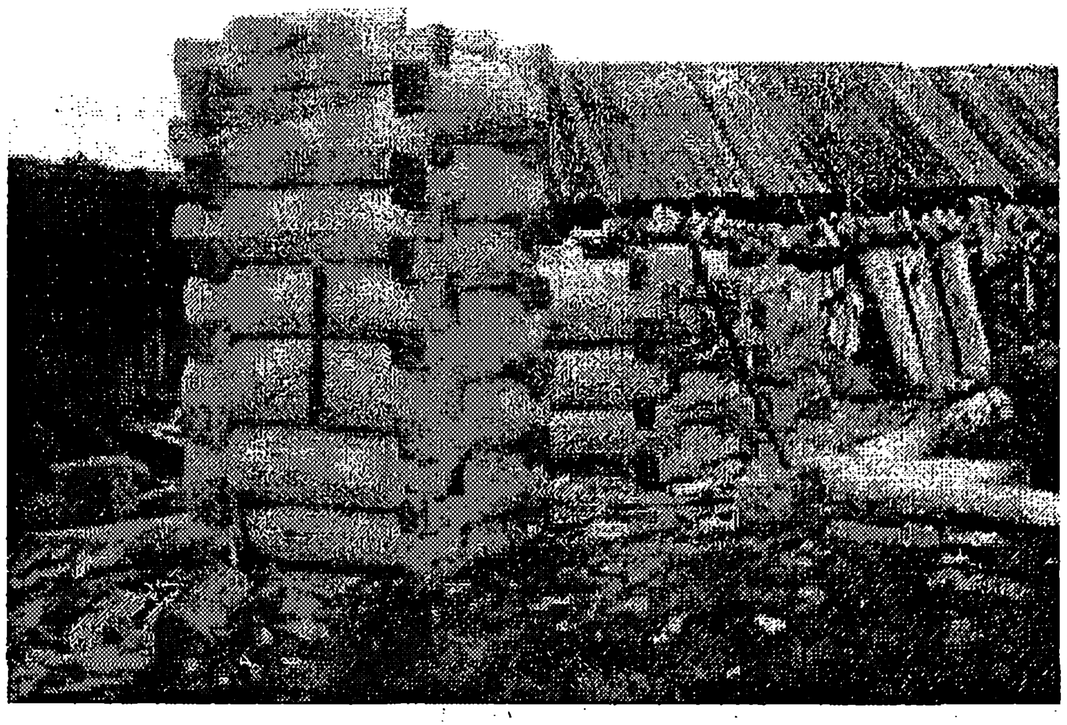


Фото 2. Срубы для колодцев (с. Думчево, Залесовский р-он)



Фото 3. Амбар. Установка сруба на лиственные тумбы. Алтайский р-он



Фото 4. Наземный вариант постановки сруба. Алтайский р-он

теров заготавливать строительный лес. Наиболее распространенная оценка выражается стандартной фразой — «лес до сих пор звенит». Рассказы про лиственничные срубы носят характер коротких легенд или мифов: «...хотели гвоздь вбить... не могли», «...хотели распилить... пила не берет».

Обычно качество леса старожилы объясняют умением подбирать лес. Как говорят, «старые люди, знающие, лес выбирали. Чтобы дверь была легкой, а зимой не промерзала. Сейчас все не так. Строят из чего попало». Существовала особая крестьянская копилка знаний признаков, по которым выбирали лес, времени и места заготовки леса. Выбирали лес по макушкам, не брали на согорах, т.е. на болотистом месте. «Лучше рубить лес на ровном месте, на косогоре и обязательно на старую луну — тогда удача будет» (с. Хмелевка, Заринский р-н). Одним из секретов старых мастеров являлось убеждение, что сухой лес рос выше по склонам, его и рубили для сруба. Об этом говорили многие: «Лес не рубят на согорном, т.е. болоте, а на горах» или «Болотистый лес не брали. На более высоком месте лес лучше. На косогорах». Т.А. Пушкарев, старообрядец из с. Хмелевка, 1918 г.р., говорил, что пихту рубили на южной стороне, т.к. дерево лучше на южном склоне, а в срубе клали южной стороной вовнутрь, северной более закаленной на внешнюю сторону. Кроме того, считалось, что лес лучше рубить на старую луну — «удачный материал будет...». Ф.Д. Пьянзин из Клобуковки Заринского р-на вспомнил, как выбирали лес старообрядцы: «Старообрядцы выбирали лес по звону. Били по дереву деревянной колотушкой. Чем звонче, тем больше смолы, тем лучше».

Более длительным и сложным был процесс поиска строительных материалов для ведущих конструкций (бревен черепных и корневых венцов, потолочных и половых маток и т.д.). Старовер-помор из с. Куячи (Алтайский р-н) Я.Ф. Серебряников рассказал о поиске и подборе лесины отцом на основную несущую балку — матицу для избы: «Леса стоит много, да не тот — тут сук, там сучья. Или сучьев нет, стоит прямая лесина, а вся в бугорках. Бугорки спилишь — а там сук. Это называет «валы», они от смолы... Искал отец по всему лесу и вдруг нашел лесину — она как свеча стоит, гладкая, прегладкая. Ее и тесали, и строгали, и нигде нет ничего, ни одного сучка». До сих пор он с гордостью показывает гостям матку, как говорится, без сучка и задоринки, как память о мастерстве отца.

Форму своеобразных поздних легенд и мифологизированных былей приобрели воспоминания о безымянных мастерах Родились они в среде старожилов по мере закрепления поточного некачественного колхозно-совхозного строительства и как ностальгия по добротным срубным крестьянским домам. В основе легенд лежали реальные факты, которые дополнялись вымышленными сведениями, подчеркивающими ценность потерь в сфере трудовой, общественной и семейной жизни села, в результате перехода от единоличной жизни к колхозной. В юго-восточных предгорных и горных районах Алтайского края существуют были об использовании амбаров для хранения меда в годы больших урожаев. С амбаров снимали крышу, заливали свежий откаченный мед, который даже не просачивался сквозь щели. С приходом зимы и с установлением санного пути, крышу снова снимали, резали замерзший и засахарившийся мед и везли на продажу на ближайшие ярмарки. Основанием к таким легендам служил народный строительный опыт по достижению жесткости крепления бревен и строительных узлов и плотности сруба, потолка, пола, который обеспечивался разными способами врубки бревен («в крюк», «в лапу», «с потемком», т.е. внутренним шипом), настила пола «впритык», «внахлест», «в шпунт».

Встречаются легенды о проверках устраиваемых заказчиками строителям. Чаще всего для этого использовали воду, которой заполняли комнаты на полметра, а через неделю проверяли. Если вода «не ушла» — то строителей поощряли сверх предварительной договорной цены. Такую легенду записали о доме купца А.И. Шестакова в с. Усть-Пристань, который за добросовестную работу доплатил сверх договоренной суммы 25 рублей. По-

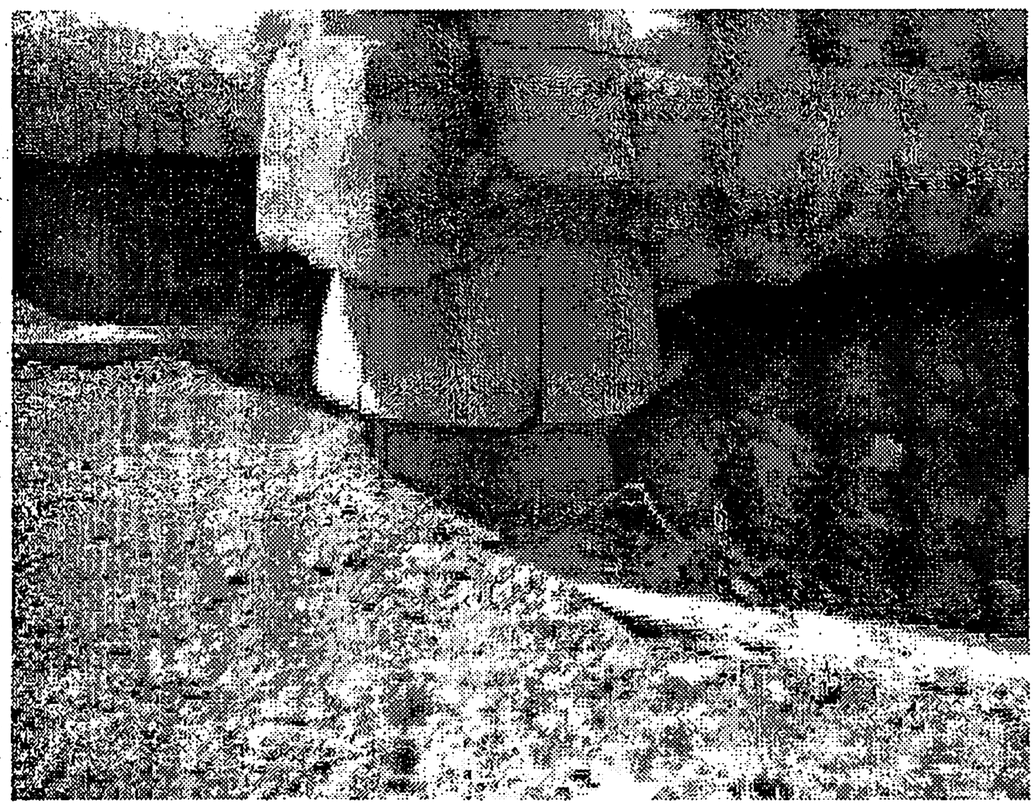


Фото 5. Резные тумбы. Амбар. Залесовский р-он, с. Думчево

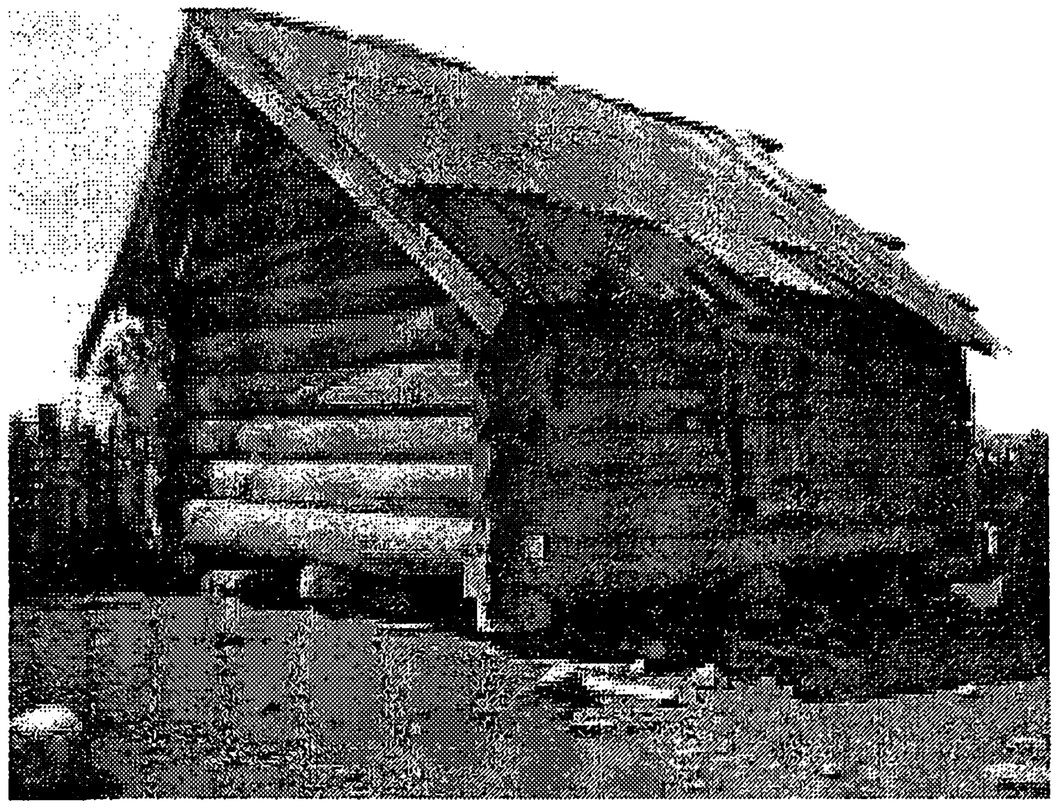


Фото 6. Амбар на тумбах. Залесовский р-он, с. Думчево

всеместно на Алтае распространены рассказы о жесткости креплений сруба, благодаря которому дома передвигали с места на место, предварительно выбросив глинобитную печь, которая строилась с опорой на грунт или опечек и сильно утяжеляла дом. Особенно запомнилась старожилам возможность «перетаскивать» дома без разбора сруба и крыши с места на место в связи с такими многочисленными трагическими переустройствами деревни, как раскулачивание, при котором дома раскулаченных перевозились из деревни на места создаваемых отделений колхозов и совхозов, при укрупнении колхозов и совхозов и ликвидации неперспективных деревень, когда приходилось перевозить дома за 30 и 50 км, подложив под них круглые бревна.

В с. Усть-Пристань существует легенда о сохранившейся четырехъярусной мельнице, которую строили всем «миром», начиная с заготовки строительных бревен, по 4-5 лесин со двора, и кончая строительством. Бревна тщательно подгоняли и плотно ложили (сливали) желобом на нижнее (по определению рассказчика, «лезвие ножа нельзя вставить в стык»). На верхние ярусы бревна закатывали по помосту. Руководили строительством старики. Первой проверкой крепости сруба по канонам фольклорного жанра стал сильный ураган, в результате которого венцы третьего и четвертого яруса были смещены на 10 см. Но по совету стариков, всем миром, пригнав десятки лошадей, веревками установили венцы на место. Особенно много связано былей о крепости конструкции крыш, устоявших во время ураганов. Смысл всех безымянных былей заключается в бытовой философии, противопоставляющей то, «как было» хорошо, тому, «как есть» плохо.

После завершения строительства начинался период обживания нового дома, для которого характерны предрассудки, представления и действия, связанные с верой в существование параллельной жизни бестелесных духовных существ. Главным среди них выступает хозяин дома — домовой. Как и повсеместно по России, требовалось переманить «хозяина» из старого дома в новый словами: «Хозяин мой, иди со мной» или «Соседушка-буколушка, и ты иди с нами» (с. Средне-Красилово, Заринский р-н) и при этом желательно было захватить в новый дом те вещи, которые были милы хозяину в старом доме. Вариантов встречается много, например, мочалку, которой моют стол. В с. Смазнево Заринского р-на при переезде в новый дом бросали в подпол старого дома лапоть для домового и говорили «Вот те сани, езжай с нами».

Особое значение придавалось моменту переступания хозяевами порога нового дома. Часто использовалась квашня, как посуда, связанная с замесом наиболее сакрального продукта питания — хлеба. Старожилы объясняют так: «Квашню заносили, чтобы лучше жилось. Хлеб и соль, чтобы достаток был» (с. Хмелевка, Заринский р-н). С хлебопечением связан и ритуал задабривания домового на новом месте специально испеченными булочками, которые раскладывали в первые минуты пребывания в новом доме в нижнем земляном помещении (подполье, подклете). Для чего хозяйка или приглашенный знающий человек спускались вниз и раскладывали булочки под углами дома и приговаривали заговоры. Встречается на Алтае и обычай заносить в дом первой кошку (ей приписывается способность видеть бестелесные существа). Среди вносимых предметов называют зыбку, которую сразу подвешивают на крюк, чтобы дети водились. Среди запретов старожилы называют запрет заходить в беленую избу.

Таким образом, в мировоззренческом комплексе крестьян слитная природно-естественная и окультуренная среда хозяйственно-жилого комплекса и в наши дни дополняется духами. Но современная демонология претерпела существенные изменения. В современных представлениях демонологические образы делятся на две группы. Первая группа объединяет отрицательные образы под обобщенным названием «нечисть» — абстрактные, аморфные, внешне неоформленные образы, враждебно настроенные к человеку. Для защиты от них крестьянами как бы используются три границы. Первая граница проходит по ограде вокруг двора

и защищает с помощью ряда сакральных предметов. В центральном Алтае наиболее распространенными являются подковы, которые прибивают на ворота или перекладины заборов, и рыболовная сеть, ее просто набрасывают на штакетник или плетень.

Второй защитной границей являются стены и проемы самого дома, которые охраняют с помощью охранительно-благожелательной символики резьбы оконных и дверных проемов, а также подков над входными дверями и травы над окнами и дверьми. Сейчас стали для защиты обживаемого пространства над дверями помещать иконки. На современном этапе заметно уменьшилось внимание к первой внешней границе двора — ограде. Причины этого известны — изменение в советское время значимости подворья и личного хозяйства в самообеспечении семьи, изменение психологии хозяина. Однако традиции использования «подковы на счастье» живуча до сих пор, в отличие от полузабытого оберегового значения сети.

Наибольшей магической силой до наших дней наделяется порог. Широко распространены приметы, что нельзя «что-либо» или «кого-либо передавать» через порог, иначе «это» не будет водится в доме. При передаче продуктов через порог — обрекать дом и семью на голод. Нельзя здороваться или разговаривать через порог — поссоришься. Стоять на пороге — заболеешь. В любом случае все последствия сводятся к потере чего-либо (здоровья, вещей, друзей, родственников). При переходе этого рубежа существуют многочисленные, как языческие по происхождению, так и христианские (молитвы) обереги. В современной народной среде наиболее распространенной является защитно-охранительное обращение к богу при перешагивании через каждый порог при выходе из дома: «Господи! Благослови!», а через последний порог «Через все, все пороги. Господи! Благослови!»

В таком же значении используется порог в народном самолечении и магии. Например, при частых и беспричинных криках младенцев, молодые мамы до сих пор лечат «от сглаза» или «урока» (как первопричины) перекусыванием воды, которой обмывают лицо ребенка, а остатки выплескивают через порог с различными приговорами. В частности, в с. Петровка Славгородского района украинские переселенцы приговаривают: «Добрый человече, силь (соль) тебе в очи!»

Широко применяется порог в современном народном знахарстве, практикуемом в деревенской среде. При болях в пояснице знахарка кладет человека поперек порога, животом на него, и хлещет веником по пояснице или пристукивает обухом топора и проговаривает текст, стимулирующий процесс потери, т.е. избавления от телесной или душевной боли: тоски, ненужной любви, испуга. Например, при лечении испуга в с. Коробейников Усть-Пристанского района человека садят у порога, выливают у него над головой в ковш с водой растопленный воск и приговаривают: «Матушка Пресвятая Богородица, встань мне на помощь вылить из раба Божьего... Испуг выливается на густые лози, на высокие горы. Там тебе костей не ломить, под грудями не болеть, одиной голове не шуметь, суставов не ломить из 70-ти жил, из 70-ти суставов. Аминь. Аминь». Смысловой доминантой является переселение испуга из человека в горы и леса, через порог жилого дома как границу между чужим миром и внутренней средой обитания человека — жилого дома.

Третья защитная граница проходит непосредственно вокруг самого человека, поэтому старались укрепить границы соприкосновения самого человека с внешним миром — на теле. Например, в центральном Алтае подвязывали на голое тело полоски рыбацкой сети. В Усть-Пристани среди набора оберегов названы «посыпанный в обувку мак», «завязанные в тряпочку мак и перец» и приколотые изнутри нижней одежды, подальше от чужих глаз, три не шитые иголки, также приколотые изнутри, т.е. невидимые для посторонних глаз и т.д. В определенной степени ношение сакральных заклинательных оберегов было вызвано переходом от традиционной одежды с ее защитным комплексом орнамента и вышивки к современной традиции. В последнее время большее значение приобрели христианские обереги — нательные кресты и иконки. Большое распространение имеют так называемые «живые помочи» — молитвы — обереги, переписанные вручную и распространяемые знахарками. Последнее время их вытесняют молитвенные тексты, приобретаемые в православных храмах. Необходимо отметить, что в целом за последние годы усилилось влияния православия на все сферы жизни: бытовую, духовную, общественную. Так, при переезде в новый дом стремятся пригласить священника и освятить как жилое пространство, так и подворье.

Вторую группу демонологических образов составляют «сожители человека», которые, если не помогают, то и не мешают человеку и называются «домовые». В представлении крестьян, «если в доме есть «домовая», то женщина все по дому успевает». Это отголоски древних представлений о мужском домовом духе и о женском. Раньше его называли «Кикимора» или «Шишимора». Как говорят старые женщины, «раньше по-многу в колхозе работали. От темна до темна. А она, домовая, по дому помогала» (с. Ново-Красилово). В отличие от отрицательных образов «нечисти», домовые имеют яркие выраженные образы: «как мужчина, на хозяина похож» или «лохматый». Места проживания демонологических сил дифференцированы: «в бане всякая нечисть живет», а «домовой в дому, он предвещает, вещует, стонет, предсказывает беду... никакого вреда не делает».

Вместе с тем анализ крестьянской мифологии показывает, с одной стороны, обеднение демоноло-

ческой среды. В ходе переустройства крестьянского двора, уменьшения числа хозяйственных построек (амбаров, хлевов, пригонов, стаек, овинов, бань и т.д.), изменения их назначения, сократилось число духов, а затем произошло их слияние в одного духа, домового — хозяина и дома и хозяйственных построек. С другой стороны, произошло сужение места обитания и сферы деятельности «духа». Чаще всего в крестьянской среде Алтайского края местом обитания называют чердак или печной угол. Сфера деятельности домового сократилась до наведения порядка в доме, тогда как в доколхозный период «хозяин» контролировал весь двор в границах ограды, в том числе скотный двор.

Рассказы о деятельности домовых в скотном дворе или в доме жестко мифологизированы и передаются с помощью достаточно распространенных построений и слов сюжета. Так, при описании действий хозяина в скотном дворе используются сюжеты, отражающие любовь или неприязнь к тому или иному животному. Типичным примером являются рассказы о покупке нового коня, коровы, овечек. В с. Коробейниково А.М. Сарычева так рассказывала: «Папа купил лошадь — ядреньку... Как «хозяин» любил его. Сплел ему длинную косу, вдвое... висела с гривы до колен. Вот уж он его вычистит, вылежит. А вот уж кого не любит хозяин. Он его всю ночь мучает, утром приходишь — она (скотина) вся в пене стоит, измученная. Говорят хозяин не хочет ее». Крестьянами признается право «хозяина» на самостоятельные поступки, без осуждения и обиды. Крестьяне присматривались к проявлению этих поступков, прислушивались к издаваемым домовыми звукам (вздохи, стоны, слова), пытались понять их смысл и выполнить его желания.

Таким образом, анализ полевых материалов о строительной, жилищной, бытовой культуре показал, что на современном этапе разрушена целостность традиционной культуры. Фрагментарно сохранились рациональные знания и умения, потеряны традиции подбора материала, правил его заготовки, традиции крестьянского зодчества, начиная от выбора места, заканчивая строительными традициями. Лучше сохранились сакральные стороны, особенно предрассудки и суеверия, связанные с обживанием дома, слабее с процессом строительства. При этом произошло разрушение целостности обрядов. Обычно современные информаторы вспоминают отдельные стороны обряда: поведенческие (действия) или фольклорно-заговорные (заговоры, приговоры). Многие традиции используются без понимания их глубинного значения, по инерции или по подсказке бывалых людей, которых остается в современной деревне все меньше. Это показывает безвозвратный разрыв глубинного содержания и внешнего выражения обрядов, ритуалов. В целом современное состояние и бытование жилищно-строительных традиций и обрядности крестьянского двора явилось закономерным следствием отстранения крестьян от строительства и обустройства жилища в советское время.

ВЗАИМОСВЯЗЬ КАЛЕНДАРНОЙ И СЕМЕЙНОЙ ОБРЯДНОСТИ СТАРОЖИЛОВ АЛТАЯ
(на примере похоронной обрядности)

Л.А. Явнова

Духовная культура, в особенности обрядность, отличается значительной устойчивостью и преемственностью. В области обрядности запечатлелось много черт, отражающих не только архаические особенности культуры отдельных этнических групп, но и древние культурные взаимовлияния. В календарных обрядах выражается адаптация человеческой деятельности к объективному ритму природы, связанная с биологическим ритмом. Переломные рубежные этапы можно выделить в годичном круге (солнцестояние и равноденствие) и в человеческой жизни (рождение, свадьба, смерть). С каждым из них связан определенный так называемый переходный ритуал. У всех трех ритуалов (родины, свадьба, похороны) можно обнаружить общие черты, определяемые их «переходностью».

Представления о рождении и смерти были изначально связаны воедино. На основе единства представлений о возрождающейся смерти сложился и единый семейный ритуал, понимаемый как замкнутый цикл. Начальным моментом в историческом развитии человеческого ритуала следует считать общую психологическую базу, своего рода универсальное представление: «через смерть к новому рождению», возникшее на ранних стадиях развития человеческого общества и ставшее во многом основой семейного обрядового цикла [1, с. 86].

Похоронный обряд, как и свадебный, принадлежит к числу наиболее архаических у славян и сохранил многие черты традиционных воззрений на смерть. Сохранились основные мотивы: представление о далеком пути, о нечистоте и опасности мертвеца, представление о гробе как о доме. «Выдалбливали колоды, делали заранее. Гроб (домовину) нельзя было обшивать. В гроб обычно клали стружки. Готовили саван, обязательно шили его на руках» [2].

Ефросиния Леонтьевна Шмакова (1924 г.р.) из с. Карыгайка рассказывала: «Кержаки выдалбливали домовину из пихты или ели. Обмывали — наносили крест мокрыми пучками льна или тря-

почкой из отдельной посуды (брюквы) по линии крестного знамения и суставам. Волосы расчесывали щепкой. Потом все это бросали в воду». После обмывания покойника обряжали в холщевый саван, обвязывая его веревками. В Сибири вплоть до середины XIX в. сохраняется древний обычай – связывать ноги покойнику, чтобы он не мог выйти из могилы и увести с собой кого-либо из оставшихся в живых [3, с. 264].

Один из погребальных обрядов, отмеченный у многих народов – это закрывание глаз или лица покойнику. Эти действия имеют целью не дать возможность покойнику видеть живых, вредить им [4, с. 388].

Екатерина Ивановна Зяблицкая (1927 г.р.) из с. Березовка рассказывала: «Душа до того, как человека отпоют, блуждает, поэтому, как только человек умер, в доме ставили стакан с водой и кусок хлеба, зажигали свечу, вешали полотенце. Обязательно завешивали зеркала, так как считалось, что мертвый увидит душу в зеркале. Всю ночь по покойнику читают молитвы, раздают милостыни» [5]. Существенное значение имеют полотенца в похоронном обряде. На полотенцах выносили гроб из дома в церковь, а иногда до могилы несли на полотенцах. После похорон эти полотенца вешали на могильный крест [6, с. 244]. Вывешивание полотенца на доме – это знак, оповещавший, что в данном доме умер человек.

Свечи играют ту же «охранительную» функцию, что и при венчании, родах и крещении. Символическое значение имеет и положение покойного в доме. Покойника кладут вдоль пола, ногами к иконам, чтобы он молился вместе с живыми. Выносят гроб ногами вперед, поворачивая гроб по солнцу [7].

Живые и мертвые предки представлялись единой сакральной общиной. Эти древние воззрения отразились в обряде прощания с покойным. Прощались с покойным идя «посолонь», с правой стороны, приговаривая: «Раба Божия (имя покойного) прости Господи». После отпевания лицо покойного закрывают [8]. В могилу спускают на веревках или на полотенцах, покадят и бросают три горсти земли со словами: «Святые крепкие, Святые бессмертные, помилуй нас» [9]. Хоронят головой на запад, крест ставят в ногах.

У старообрядцев могильный крест имеет крышечку сверху. Верхнее пространство до первой перекладины символизирует голову «до шеи». От первой перекладины до второй на кресте означена «шея». Вторая перекладина – «для рук». От нее до поперечной перекладины – «для ног». Правая как знак рая должна быть выше левой, которая является знаком ада [10].

Память об умерших отмечалась поминальными «столами». На «поминках» обязательно должна быть кутья (каша из пшеницы с медом). Душа умершего на третий, девятый и сороковой день «ходит» к Богу на поклонение, после чего является на суд, где должно состояться взвешивание на весах ее добрых и злых дел и определиться место пребывания души до Страшного суда: в раю или в аду. Кроме того, поминальный «стол» устраивается по истечении года.

Почитание предков отмечалось также «родительскими днями». «В прощеный день» – в последний день Масленицы принято ходить на кладбище «прощаться с родителями» [11].

Здесь мы встречаемся, с одной стороны, с пережитками культа предков, с другой – с дошедшими до конца XIX в. из язычества обрядом кормления мертвых [12, с. 262]. «Похоронная тема, – отмечал В.И. Чичеров – выдвигалась производственной деятельностью человека, зависимого от сил природы; эта тема конкретизировалась и сформировалась в связи с представлениями о роли в жизни людей мертвых вообще и предков семьи, в частности» [13, с. 203].

Проявление почитания предков проходило через все русские народные весенние праздники. В.Я. Пропп на примере весенних праздников полагал, что заботы о посевах сочетаются с заботой о покойниках и носят двоякий характер: усопших надо умилостивить и приобщить к круговороту жизнь-смерть-жизнь, «которой живет природа и который нужен земледельцу» [14, с. 23].

Рассмотренное описание похоронного обряда хронологически относится к 80-м годам XIX – начала XX вв. Элементы обряда прослеживаются в наши дни. Одна из причин устойчивости в том, что заложенное в обрядовой системе смысловое содержание органично крестьянскому мировоззрению. Похоронно-поминальные и родильно-крестильные ритуалы сохраняют большой пласт древних обрядов [15, с. 266]. Само обрядовое поведение выступает как регулятор стереотипов поведения и сознания, кодирующих этническую информацию, обеспечивая связь между поколениями. Таким образом, похоронный обряд может быть принят во внимание при исследовании истории заселения края, специфики конфессий.

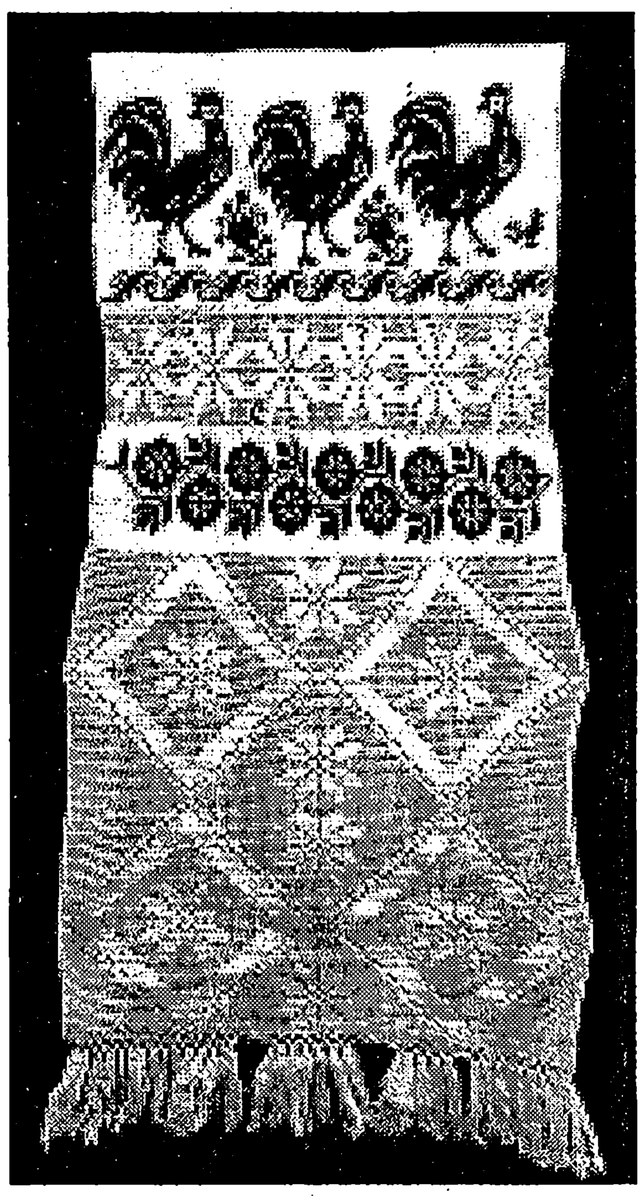
---

1. Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 207.
2. Из материалов полевых экспедиций автора 1998-1999 гг. и этнографической экспедиции БиГПИ 1999 г. в Красногорском районе. Записано от Феклы Яковлевны Кузовниковой, 1924 г.р., с. Красногорское, Ефросинии Герасимовны Косаревой, 1917 г.р., с. Карагайка, Акулины Егоровны Болобановой, 1902 г.р., с. Новозыково, Лукерьи Фадеевны Жуковой, 1914 г.р., с. Карагайка (старообрядки).
3. Из материалов полевых экспедиций автора. Записано от Елизаветы Васильевны Соколовой, 1909 г.р., с. Усть-Кокса, республика Алтай.
4. Харузина В.А. Этнография. Вып. 1. 1909.

5. Из материалов полевых экспедиций автора 1998-1999 гг. Записано от Физы Еремеевны Кудрявцевой, 1910 г.р., с. Усть-Кокса, республика Алтай.
6. Лебедева А.А. Значение пояса и полотенца в русских семейно-бытовых обычаях и обрядах // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 335.
7. По материалам полевых экспедиций БиГПИ и автора. Записано от Евдокии Мироновны Хомутовой, 1912 г.р., с. Тайна; Ольги Петровны Косоротиковой, 1910 г.р., с. Усть-Инна; Агнии Сидоровны Архиповой, 1916 г.р., с. Тополиное Солонешенского р-на.
8. По материалам полевых экспедиций 1998-1999 гг. Записано от Ф.Я. Кузовниковой, с. Красногорское; Агрипины Федотовны Бочкаревой 1920 г.р., с. Верх-Уймон.
9. Записано от Ф.Е. Кудрявцевой, с. Усть-Кокса.
10. Записано от Тита Михайловича Кудрявцева, с. Усть-Кокса.
11. Записано от Ульяны Михайловны Аргоковой, 1913 г.р., с. Верх-Уймон; Анны Павловны Силкиной, 1914 г.р., с. Красногорское.
12. Миненко Н.А. Русская крестьянская семья в Западной Сибири (XVIII - первая половина XIX вв.). Новосибирск, 1979.
13. Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI-XIX вв. М., 1957.
14. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963.
15. Миненко Н.А. Указ. соч.

РАЗДЕЛ 5

Этнолингвистика. Фольклор и обрядность



- К определению этноса и этничности
- Вербализация лексических «доминант» в записях речи локальной культуры
- Образование и семантика прозвищ в старожильческих говорах Алтая
- Самоидентификация локальноэтнической группы в текстах-фиксациях локального сознания
- Инструментальное музицирование как часть традиционной крестьянской культуры
- Основы импровизационности в песенном фольклоре
- Зимний календарный фольклор Петропавловского района
- К проблеме изучения украинской этнокультуры Алтая
- Свадебная традиция в украинской переселенческой среде
- Свадебные обряды села Сибирячиха Солонешенского района

К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ЭТНОСА И ЭТНИЧНОСТИ КАК ПОНЯТИЙ ЭТНОЛИНГВИСТИКИ

В.А. Пищальникова

Исследователи социальной психологии этнических миграций отмечают, что в качестве реакции на социальную неопределенность возрастает роль этничности — наиболее древней и устойчивой формы информационного структурирования мира. Под этничностью здесь понимается не традиционная совокупность этнографических признаков той или иной общности людей, а система когнитивных структур, на основе которой осуществляется национально-специфическое отражение объективного мира. Тогда можно допустить, что система детерминируется не только социально. Первая детерминанта представлена в работах русского философа И.А. Ильина: «...национальность человека (национальность, по Ильину, равна этничности — В.П.) проявляется не произволом, а укладом его инстинкта и его творческого акта, укладом его бессознательного» [1, с. 237]. Об обусловленности этничности укладом бессознательного говорил и Н.А. Бердяев.

В современной отечественной науке весьма распространено мнение, что самосознание - субъективное отражение имеющегося единства интересов в различных сферах жизнедеятельности индивида [2 и др.]. Это социологизированное понимание этничности внутренне противоречиво. Оно предполагает рациональное осознание, рефлексию по поводу отнесения себя к определенной общности людей и, быть может, даже целенаправленного овладения социально значимыми признаками этой общности. Но эти процессы не имеют ничего общего с жизнедеятельностью индивида, инстинктивно ощущающего признаки этнической идентичности. Духовное единство народа есть «единство, возникшее из инстинктивного подобия, общения и взаимодействия людей в их обращении к Богу, к данной от Бога внешней природе и друг к другу» [1, с. 232]. Только в этом смысле можно считать определяющим признаком этноса самосознание. Вот почему этничность, на наш взгляд, следует в первую очередь, связывать с совокупностью культурных архетипов, глубинных установок бессознательного, презентированных в когнитивных структурах и репрезентированных в языке.

Культурные архетипы существуют как реализация типичных этнопсихологических черт индивидов, а потому не осознаются. Более того, на первый взгляд кажется, что архетипы усваиваются в процессе социализации. Однако думается, что архетипичность индивида — проявление его гармонизации с социальной средой, обнаружение адекватности его психосоматического бессознательного и социально значимых стереотипов, символов. Только в этом случае личность этнически идентифицирует себя.

Этнолингвистика как направление языкознания, исследующее соотношение и связи языка и духовной культуры, языка и народного менталитета, языка и народного творчества, имеет давнюю традицию изучения социальных факторов развития языка, национальных, племенных особенностей этноса с использованием методов и приемов диалектологии, фольклористики, этнической истории, но пока не имеет разработанного научного аппарата, могущего зафиксировать специфику предмета исследования. По словам А.А. Леонтьева, она изучает национально-культурную вариантность в а) речевых операциях, речевых действиях и целостных актах речевой деятельности; б) языковом сознании, т.е. когнитивном использовании языка и функционально эквивалентных ему знаковых систем; в) в организации (внешней и внутренней) процессов речевого общения. Такое разведение трех уровней национально-культурной вариантности является продуктивным, поскольку позволяет детально исследовать речевое общение в новом аспекте, хотя вполне понятно, что языковое сознание, имея собственную структуру, репрезентируется в речевых операциях, речевых действиях и целостных актах речевой деятельности. Нетрадиционным, но не менее результативным в поисках сущности этнического, является, на наш взгляд, обнаружение этнической специфики смыслообразования при изучении речевых произведений. Это позволяет скорректировать многие представления, касающиеся чрезвычайно популярной в современной этнолингвистике категории картины (образа) мира.

Национально-культурная специфика смыслообразования в межнациональных и межэтнических контактах обеспечивает понимание и сосуществование этнических коллективов. Именно наличие такой специфики позволяет представителям этносов обмениваться национально-культурной информацией независимо от их врожденных физиологических и психических особенностей. Речевые действия носителей разных культур могут стать базой для осознания механизма возникновения и функционирования национально-культурной специфики смыслообразования в разных этносах. С этнолингвистической точки зрения особенно важно, что в пределах одного речевого произведения у жителей сельских местностей возможно совмещение исконно диалектных, литературных и просторечных элементов, т.е. в пределах региона отмечается фиксация различных разновидностей национального языка, что, возможно, отражает или смешение схем смыслопорождения, или, напротив, наличие определенных интегративных схем, закономерно репрезентирующихся во всех возможных

проявлениях данного национального языка. Последнее позволяет предполагать в качестве существенного признака понятия «ментальность» наличие таких национально-культурно-специфических смыслопорождающих и речемыслительных схем. В 70-80 гг. в отечественной лингвистике утвердилось мнение, что диалект как таковой перерождается в региональный язык и является субстратом региональной речи (М.А. Бородина), что проявляется в а) нивелировании различий между элементами национального языка, б) меньшей по сравнению с диалектом очерченности и детерминированности территорий, в) изменении насыщенности диалектными элементами, г) особенности функционирования региональных ареалов. Показательно, что диалектологи не исследуют механизмы таких изменений, ограничиваясь лишь констатацией последних. Поэтому необходима более глубокая разработка понятия регионального языка как системы всех языковых механизмов, обеспечивающих порождение и понимание речи в данном регионе. Тогда возможно рассмотрение региональной языковой личности как личности, ограниченной лингвокультурными стереотипами данного региона.

1. Ильин И.А. Путь духовного обновления. М., 1993.
2. Колшаков Е.М. Этнос и этничность // ЭО. 1994. № 5.

ВЕРБАЛИЗАЦИЯ ЛЕКСИЧЕСКИХ «ДОМИНАНТ» В ЗАПИСЯХ РЕЧИ ЛОКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

С.В. Злобина

Красноярский край представляет собой несколько различных территорий полиэтничного наполнения: северная часть, центральная, южная. Особняком выступают Таймыр, Эвенкия, Хакасия (некогда часть края). В условиях полиэтничного сложения населения какой-либо территории есть необходимость выявления некоторых тенденций в процессе самоосознания локальных общностей. Осмысление этих тенденций общностями вернее всего можно определить в совокупности вербальных характеристик.

Северная часть территории Красноярского края определяется по совокупности признаков: главные из них — географический («север» в противопоставленности «югу»), этнический — населённость различными этническими группировками, характерными лишь для данного региона, хозяйственный — звероловный и рыболовный промыслы, пространственный, профессиональный — набор определенных специальностей и некоторые другие. Пересечения этих признаков создают определенные группы со своими собственными характеристиками. «Концептуальная модель мира складывается из групп и классов понятий. Формой ее выражения является языковая модель мира в виде семантических полей, классов и отношений между ними. В конечном счете, концептуальная модель мира и представляет тот или иной уровень народного знания о внешнем мире» [2, с. 57].

Внутри самих группировок самоосознание происходит через первичную вербализацию в виде самоназваний этнических, хозяйственных и других группировок: «националы» (внутри них — кеты-остяки, эвенки, долганы, ненцы и др.), русские, немцы, латыши, эстонцы и пр. Как пишет С.И. Брук, «национальное самосознание, особенно если нет препятствий для его правильного выражения, является наиболее важным этническим определителем. Вырабатываемое в течение длительного исторического времени, это самосознание, хотя и является обобщенным отображением всех элементов, образующих этническую общность, приобретает известную самостоятельность. Поэтому оно может сохраняться и при территориальном отрыве отдельных групп народа от основного этнического ряда, даже при смене ими своего родного языка» [1, с. 87].

Такого рода именования выступают в качестве титульных для отдельных групп населения, становятся видовыми, с одной стороны, обозначая группу как функционирующую в ряду других групп, с другой же стороны, являются родовыми, именуя собирательным образом всю совокупность представителей этой группы.

В конкретной ситуации общения именование субъекта по национальной отнесённости оказывается релевантным и присутствует:

«Люба Коротких лечит / националка...»;

«мы и не знали / кеты / звали националы / остяки...» [Здесь и далее цитируются записи автора из экспедиции в пос. Бахта Туруханского района Красноярского края в июле 1997 г., с. 3.].

Создание описания культуроотражающей лексики позволяет выявить относительную хронологию взаимодействия этнических и иных общностей. Такого рода лексика состоит из нескольких лексико-семантических групп:

- номинации субъектного характера;
- именования типичных действий — «характерные» предикаты;
- именования ситуаций;
- именования «обстоятельств» ситуаций (квалификаторы, детерминанты);

♦ лексемы в текстообразных структурах, отражающие «доминанты» самосознания групп.

Последняя группа лексем вычленяется на основании родо-видовых сопоставлений как передающая основное содержание текста-эпизода — главного структурного элемента в описании сознания группы.

Взаимодействие между этими ЛСГ перерастает в образование так называемых тематических групп, далее текстов. Контекстуальные сближения лексики обогащают ее дополнительными смыслами (семантическими множителями), которые создают свои собственные варианты отражения культуры в языке.

В ситуации общения с представителями локальных групп весьма представленными оказываются семантические оппозиции: «своё—чужое», «наше—не наше», «раньше—сейчас», «тут—там» и т.д. Видимо, нельзя сказать слишком определённо, что именно эти оппозиции определяют структурные схемы текстов-эпизодов, обслуживающих ситуации внутригруппового общения. Тем не менее, само предъявление этих оппозиций в качестве презентативных для общения с представителями других локальных групп или «центра» позволяет считать их неслучайными. Частотность же их может указывать на их доминирующее положение в наборе семантических мотивов локального сознания.

Таким образом, тексты из ситуаций общения отражают «доминанты» самосознания групп. Доминирующие в сознании семантические комплексы представлены в текстах в виде лексем или их сочетаний.

Комплекс-признак «своё—чужое». Этот признак выражается в более частных противопоставлениях «обычное—сверхъестественное», например, в ситуации выведения бородавок болезнь или её проявление (в данном случае «бородавка») представляется чем-то потусторонним, что выражается во вкапывании ниточки в землю (здесь земля, её внутренность и есть нечто иное по сравнению с пространством обитания живого человека, обычным), или в унесении этой ниточки в лес как иное пространство:

«она лецила эти бородавки и зубы / её доцка мосй доцке / ниточку <завязывала на бородавке> / и потом вкапывала в землю / помогает / в лес уносила / они вообще за деревней в лесок / я вить этим обычаям не верю сильно...».

Описание подобных встреч-контактов «чужого/иного» и «своего/обычного» часто сопровождается своего рода риторическими конструкциями с общим значением утверждения самого информанта в «своём», общем для собирателя и информанта пространстве и времени, ср.:

«я вить этим обычаям не верю сильно...», «я раньше гадала», «мне кажется / смерть придет / так и ворожить не надо / я этим делом не занимаюсь».

Такого рода утверждения не приходится рассматривать всерьёз, поскольку они представляют показное «отчуждение» от «своего» во имя сохранения ситуации общения.

Семантический признак «раньше—сейчас» представлен следующим образом: описание традиционных действий с квалификатором со значением временной отнесённости:

«я рыбачила раньше / рыбачила неводом / дояркой много работала / планы выполняла / вот так всё работала...»;

«девчонкой с отцом на охоту ходила / на зверя охотились / птица всяка попадалась // сватали / приходили свататься приходили / много раз приходили / мне было двенадцать лет / за цузого выйдешь // раньше сватали знаешь как / котелки были большие / закон был / по-своему сваты туда эти то ли платок положут // нас просто словами сватали / после войны было каво // мы раньсе жили / в чумах жили / он березовый делают / нитками зашивали//;

раньсе видис как хоронили / нице не понимали / в землю закопают и все / ребетишки рождали в лесу / в тайге / там есь дупло / туда заталкивали // а где на край вытаскивали / на берегу Енисея / где умрет / там и хоронили...»;

«здесь больше / наверное / двести лет / поселок был сначала на той стороне / внуки стариков уже не знают / в которое время переселились //;

церковь // помню там вон стояла / а разобрали где-то в тридцать восьмом / из этой церкви потом домик поставили // так ведь люди разные были / это глупость была / люди безграмотные были / иконы рубили / глупость / глупость была // раскулачивание было / те кто пользовался наемным трудом / потом восстанавливали / а что восстанавливать / когда все хозяйство пошло с молотка».

Временные квалификаторы строятся либо как наречные конструкции со значением временной отнесённости, либо как предложные конструкции (до + S, после + S, в + S), либо с использованием числовых показателей. В предложных конструкциях используются существительные со значением времени или обозначения важных событий, могущих служить общим ориентиром во времени («война», «раскулачивание», «при Сталине», «перестройка» и пр.)

Категория «наше—не наше» предстает на нескольких уровнях: пространство, время, люди и др. Данная оппозиция развертывается при общении различных социальных, возрастных, национальных категорий. Здесь возможна ситуация противопоставления различных взглядов на жизнь:

«раньсе видис как хоронили / нице не понимали / в землю закопают и все / ребетишки рождали в лесу / в тайге / там есь дупло / туда заталкивали // а где на край вытаскивали / на берегу Енисея / где умрет / там и хоронили».

В этой фразе проявлена оценка прошлых поколений, которые не знали, как «правильно».

Или — «это глупость была / люди безграмотные были / иконы рубили / глупость»;

«приходили свататься приходили / много раз приходили / мне было двенадцать лет / за цузого выйдешь...»

Признак «тут - там» используется, по преимуществу, в оценочных конструкциях (в основном при выражении таких понятий, как «лучше» или «хуже»). Например:

«ведь деревушка не здесь была /была на той стороне / а там места никакие / его перенесли на высокое / места там никакие / топит всегда / там раньше была деревушка / а теперь здесь / Бахта»;

«здесь больше / наверное / двести лет / поселок был сначала на той стороне»;

«жила там / на берегу разрушенный дом стоит / прямо / там жила я / теперь вот дали этот теремок / вот три года живу и все гриб съел / зимой будем в бане жить»;

«в деревне Чулково / вот там мальчишку / прилетел какой-то глухарь / увидел его / побежал / ушел и с концом».

Смысл сравнивания не всегда присутствует открыто, но уже само деление по данному признаку подразумевает подобную оценку: именно в Чулково, а не у нас.

Сознание, сформированное в условиях ограниченного пространства, практически всегда противопоставляет себя другому варианту ментальности, порой даже не осознавая этого. Поэтому рассмотренные выше категории в некоторых аспектах соприкасаются, и резкого разграничения между ними нет (в данном случае их можно свести к единой оппозиции 'свой/чужой'). Это противопоставление, - по словам Ю.С. Степанова, - в разных видах, пронизывает всю культуру и является одним из главных концептов всякого коллективного, массового, народного национального мироощущения. В том числе, конечно, и русского. Смотря по тому, какой по объему коллектив мы рассматриваем, мы находим в нем несколько особое, но всегда отчетливое различие «Свои» - «Чужие» [7, с. 272].

Помимо вышеперечисленных категорий, с оппозицией «свой-чужой» связан концепт «дом», как воплощение своего, привычного, понятного мира. В таких примерах очень важным оказывается пространство, так как наиболее удаленные регионы оказываются за гранью реального осмысления. Здесь наблюдается стандартная формула «у нас (в нашем доме) не может произойти ничего необъяснимого':

«в деревне Чулково / вот там мальчишку / прилетел какой-то глухарь / увидел его / побежал / ушел и с концом / нашли только фуфайку где-то / и так он потерялся / и ниче не нашли...».

Характерной чертой является и то, что наиболее удаленные регионы оказываются менее объяснимыми. Например, можно встретить такие суждения, как «в Красноярске живете и до сих пор живы?», — представителя относительно изолированной общности пугает все, что выходит за рамки привычного ему мира. Непонятыми оказываются и те реалии, которым в данном сообществе не находится применения (так, многие профессии осмысляются лишними только потому, что в «их» «доме» им нет употребления).

Помимо общих оппозиций, есть и частные, сформированные в противоречие общепринятым. Подобные суждения возникают из-за несоответствия полученных в своей исконной среде знаний тем знаниям, которые считаются нормативными:

«Удача / и сам еще должен быть удачливым / вот кто-то хочет прийти и что-нибудь взять/ а кто опытный уже в этом деле тот и не даст / <...> удача скажу / способности ведь еще есть / не зависит от этого // сглаз бывает / иной и не хочет / а получается у него // ружье хорошее / а несколько раз будешь долбить / или еще что-нибудь».

Осознания противоречия в этих случаях нет. Человек сам не осознает сосуществования в себе восприятие двухмерности мира: миров сакрального и обыденного. И если обыденный мир - это повседневная реальность, логичная и легко объяснимая, то мир сакральный необычен и воспринимается лишь на уровне подсознания. Второй мир — это наследие, полученное от предков, которое вербализуется в виде устойчивых и неизменных конструкций (сказки, предания, заклинания и т.д.). «Большая часть культурного фонда сохраняется в более или менее четко определенной языковой форме. Пословицы, лечебные заклинания, стандартизованные молитвы, народные предания, песни, родословные — это лишь некоторые из внешних форм, используемых языком в качестве средств сохранения культуры» [6, с. 233]. Эта оппозиция прослеживается как в отдельно взятом предложении, так и на уровне целого текста.

В самых разных культурах человек называет новое с помощью прежде созданных имен - метонимически, метафорически, сужая или расширяя их семантику [5, с. 52]. Но помимо этого, существуют устоявшиеся, не изменяющиеся в течение некоторого времени понятия, как и тексты, их хранящие. Культуроотражающая лексика - одновременно и культуросозидающая, ибо использование её в подрастающем поколении воздействует на формирование у него этнического либо иного локального (именно локального) своеобразного сознания.

1. Брук С.И. Население мира. Этнодемографический справочник. М.: Наука, 1986.
2. Герд А.С. Введение в этнолингвистику. СПб.: Лингвистический центр СПбГУ, 1995.

3. Гриб Р.Т. Характер лексико-семантических различий диалектной лексики Красноярского края и соотносительной лексики литературного языка при едином плане выражения // Материалы и исследования по сибирской диалектологии. Красноярск: Изд-во КГПУ, 1975. С. 150-171.

4. Журавлев А.Ф. Функциональные регистры // Русский язык в его функционировании. Уровни языка. М.: Наука. 1996. С. 233-250.

5. Мечковская Н.Б. Социальная лингвистика. М.: Аспект-Пресс, 1996.

6. Сепир Э. Общие проблемы языка // Избранные труды по языкознанию и культурологии. М.: Прогресс, 1993. С. 204-297.

7. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.

ОБРАЗОВАНИЕ И СЕМАНТИКА ПРОЗВИЩ В СТАРОЖИЛЬЧЕСКИХ ГОВОРАХ АЛТАЯ

О.А. Любимова

Антропонимика как раздел лингвистики тесно связана не только с историей, но и с этнографией, изучающей материальную и духовную культуру народа, особенности его быта, обычаев и нравов.

Известно, что основой многих русских фамилий стали древние родовые прозвания и прозвища. Для того, чтобы какое-либо имя или прозвище появилось у народа, необходимы определенные культурно-исторические условия. Исторически прозвища были вторым, «мирским» именем человека. Эта специфика прозвищ, сохраняется до сих пор. Несмотря на устойчивость современной официальной системы наименования людей, прозвища существуют параллельно с фамилиями.

Причиной появления прозвищ, является стремление говорящих выделить конкретного человека из ряда других лиц по специфическим чертам его внешности, характера, деятельности, специфики фамилии или имени.

Прозвища часто носят сниженную, фамильярную, пренебрежительную окраску и часто воспринимаются как обидные и нежелательные.

Слово «прозвище» восходит к глаголу «прозывать», который, по определению В.И. Даля, имеет значение «именовать, давать название, кличку, имя, или переименовывать, давать кличку, добавочную к имени, прозванье, либо прозвище». Отличие прозвищ от имени отражает поговорка: «Прозвания родом ведутся, а прозвища народ дает». Современные прозвища появляются и существуют в определенной социальной среде, не отличающейся высокой культурой. Фамилии многих русских старожилов Алтая исторически восходят к топонимическим прозвищам, указывающим на место выхода ранних переселенцев: Пермяк, Туляк, Черкас, Ярославец, Пенега, Медыня, Колмогор, Усолец и др. (соответственно Пермяков, Туляк, Туляков и т.д.).

Прозвища, образованные от диалектных этнографизмов, указывают на диалектную основу старожильческих говоров, как говоров вторичного образования: Шадра (оспа — Арх.), Шанька (ватрушка — Сев., Сиб.), Чигаря (овца-Волог.), Байда (бить баклуши — Кур.), Пестерь (Кошель — Сев.), Тюря (крошки хлеба с водой), Халява (неряшливая женщина), Паугок (паут — овод. Сиб.), Чувал (припечек), Зобня (мешок), Чища (заросли кустарника, травы), Шелепок (шелепа — палка; Сиб.). От этих прозвищ произошли фамилии старожилов-сибиряков, поселившихся на Алтае в XVIII в. В качестве современных прозвищ выступают диалектные слова, отражающие черты характера или внешности человека: Зюзя (пьяница), Жиляк (скупой), Могута (сила), Чурак (от чурка — обрубок дерева, коренастый человек), Бухня (толстяк), Кулема (неумеха), Мызя (неженка).

В том же значении в качестве прозвищ выступают словосочетания «прилагательное + существительное»: Алеша Питерский (хвастун), Коршун тряпочный (задиристый, но бессильный человек), Липа базарная (торговка), Тараканье кладбище (рыжеволосый, конопатый).

В качестве прозвищ, характеризующих речевое поведение человека, употребляются образования от диалектных глаголов и существительных: Облай, Обдергай (грубый человек), Оборвиха (грубая женщина), Выдерга (нервозная женщина). Таким же образом создаются прозвища, характеризующие личностные качества человека: Мозголяк (мерзкий человек), Рохля (инертный), Хлыстовка, Ветренка (гулящая женщина), Подворница (женщина, любящая ходить по гостям), Табакерка (курящая женщина) и др. Все эти прозвища содержат отрицательную оценку человека. Значительную часть составляют отфамильные прозвища, которые не несут в себе никакой характеристики человека, а лишь указывают на связь с фамилией. Они используются в целях экономии речевых средств: Буча (Бучнев), Липа (Липовцев), Коваль (Ковалев), Кулик (Куликов), Поп (Попов), Зялей (Зялеев), Мамата (Маматов), Муся (Мусихин), Шиба (Шибанов) и др. Этот способ образования прозвищ характеризуется большой частотностью, особенно среди молодежи и школьников. Женские отфамильные прозвища образуются с помощью прибав-

ления суффикса — их: Юдиха (от Юдина), Еремиха (от Еремеева), Кротиха (от Кротова) и др. Такие формы имеют широкое распространение. Среди отфамильных прозвищ выделяются образования, возникшие на основе звуковой ассоциации: Кипя (Акишин), Осик (Солосин), Зоро (Зорин) и др. Они возникают на основе приблизительного сходства со звуковой оболочкой фамилии.

Активно функционируют прозвища, отражающие особенности внешнего облика человека и его поведения: Лысый (лысый), Борода (с бородой), Глобус (лысый), Охапа (человек с растрепанными волосами), Косма (косматый человек).

Принадлежность к национальности отражают такие прозвища, как Китаеза (любой представитель монголоидной расы), Ганс (немец), Куманда (кумандинец) и др.

В качестве оценочных прозвищ активно употребляются зоонимы, которые характеризуют какую-то отличительную черту характера или внешности человека: Вобла (высокая и худая), Волк (злой), Бирюк (хмурый), Курица (пугливая) и др., а также фитонимы: Береза, Тыква, Гречуха, Горох — и этнонимы: Цыган (черноволосый), Армян (чернявый) и др. Имеют широкое распространение прозвища, представляющие собой характеристику человека по профессии: Ваня-Молокан (работающий или торгующий молоком), Толя-Печник, Таня-Имануха (от яман — козел), Настя-Морковка (выращивающая морковь для продажи). В основе всех этих прозвищ лежит мотивировачный признак, соотносящий значение слова с понятием о субъекте, наделенном определенными признаками, при этом нарицательные слова подвергаются метафоризации и употребляются в переносном значении.

Прозвища с мотивированной внутренней формой обычно не произносятся в присутствии тех лиц, к которым они относятся. Прозвища, утратившие внутреннюю форму, звучат в присутствии тех людей, которых ими называют; типа Хмырь (боевой парень), Амбал (крупный мужчина), Бырдиха (злая женщина). В большинстве случаев прозвище имеет эмоциональную или экспрессивную окраску. Иногда прозвища могут выступать в роли «уличной» (неофициальной) фамилии: «По документам-то они Вяткины, а по-улишному их зовут Ворожейкыными: мать у их ворожейкой звали». Уличные (мирские) фамилии не передаются через поколение. Они, как правило, забываются или заменяются новыми по характерным признакам нового главы семьи.

САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ ЛОКАЛЬНОЭТНИЧЕСКОЙ ГРУППЫ В ТЕКСТАХ — ФИКСАЦИЯХ ЛОКАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

А.В. Михайлов

Область этнолингвистических исследований давно оказалась связанной с историей материальной и нематериальной культуры. Чисто лингвистические аспекты отдельного говора, группы говоров, наречий — фонология, словообразование, морфология, синтаксис — становятся при истолковании их роли в построении локального сознания и участия в общенациональной ментальности фактами духовной культуры. Они также могут служить, и это многократно отмечалось, и средствами/признаками для самоидентификации локального сознания [1; 2; 8; 10; 16; 17].

Самоидентификация локального сознания — та совокупность действий, которая предпринимается в мышлении и разновидности речи некоторой местности (населённого пункта) для вычленения из общенационального сознания. Локальное же самосознание понимается нами так же, как и сознание групповое. Группа может быть выделена при этом по различным признакам: профессиональному, половому, родовому, возрастному и т.п., кроме того, по месту проживания=микроареалу [1; 2; 3; 15]. Человеческая жизнь изначально строится в социальной стратификации, от глобальных — с вычленением «воинов, жрецов, земледельцев», по Э. Бенвенисту, — до микрогрупповых уровней. Каждый из этих уровней развивает свою подсистему способов вычленения из общего континуума, способов функционирования на границах автономного/включённого.

Способы вычленения группы из континуума исключительно разнообразны, но связаны они, прежде всего с авторефлексией, которая проявляется в материальной и нематериальной сфере. Нас интересуют вербальные способы осуществления автономности бытования группы во времени и пространстве. Эти вербальные способы, разумеется, вовсе не принципиально отграничены от материальных, более того, они могут осмысляться группой или её представителями в мышленческих формах, однако репродуцироваться они должны исключительно в вербальном виде, как система микротекстов и макротекстов культуры. Самоидентификация же локального сознания — это одновременно и форма существования локальной общности в пространстве и времени и способ её выживания.

Таким образом, существует общественно осознанная потребность в текстах, важнейшей функцией которых оказывается информирование о са-

мондентификационных для локальной общности чертах и репродукция самоидентификационного знания в поколениях, с одной стороны, а для сторонних по отношению к группе других группах и их представителей самовыражение и презентация, с другой стороны.

Многогранность признаков вычленения групп, среди которых доминируют этнолингвистические, вызывает необходимость интеграции исследований самоидентификационного феномена. Первоначально удаленные друг от друга научные дисциплины — собственно этнография, история культуры, диалектология, фольклористика и др. — занимаются изучением самоидентификации групп с разных подходов (внешних и внутренних по отношению к группе), но исследование это приводит к выявлению преобладания вербализуемых признаков.

Возникшая в конце XX в. (особенно после трудов Н.И. Толстого и его единомышленников) синкретичность наук о человеческой общности — качественно иная, это синкретичность методов и предметов развитых наук. Речь идёт не о пересечении наук. Происходит перераспределение отношений между различными исследовательскими подходами, они выстраиваются в парадигму. Парадигматические отношения подразумевают как равенство, так и соподчинённость. Возникает сверхцелое — этнолингвистика. Изучение условий жизни, материальной стороны народов перерастает в изучение духовной культуры, языка (слов и имён), а изучение языка, в свою очередь, становится исследованием материальных сторон быта, изучением носителей имён.

Итак, современное положение фольклористики в кругу наук о человеке вызывает к жизни необходимость нового синтеза смежных наук для воссоздания, описания и прогнозирования подлинной картины бытования локальных этноязыковых сообществ, а на этой основе и описание картины мира (менталитета, ментальности) нации в целом [4, с. 16].

Полевые исследования, проведенные на Среднем и Нижнем Енисее (диалектологические экспедиции в Туруханский район Красноярского края в 1993-1998 гг. по программе «Нематериальная культура в речи жителей Среднего и Нижнего Енисея»), констатировали наличие интенсивных изменений в бытовом укладе локализованной этнической группы (групп), что вызывает автоматическое корректирование общей ментальной семантики либо ее отдельных пластов на протяжении буквально нескольких лет. Потому так важно успевать фиксировать взаимосвязь этих социальных по своей природе деформаций с языковыми процессами.

Локализованная этническая группа, которая наблюдается в среднем и нижнем течении р. Енисей, разумеется, не представляет собой некоего монолитного единства и сама состоит из совокупности этнохозяйственных общностей (ранее бы, возможно, сказали — общин). В связи с этим фиксация динамики социолингвистических процессов приенисейского региона не может быть организована иначе, чем как изучение своеобразных лингвоэтнических ситуаций отдельных поселений с определением индивидуальных и общих черт в них [8; 14].

Для решения этой задачи производится первичная обработка информационного массива: социальная рубрикация обследуемого населения; выявление микрогрупп; создание генеалогических таблиц; подготовка максимально полной карты языковых феноменов изучаемого района и мн. др.

Таким образом, в качестве дополнительных по отношению к собственно лингвистическим могут быть использованы методы таких дисциплин, как социология, статистика, лингвогеография, топонимика, социолингвистика.

При всей необходимости разработки собственно этнологического материала, которая предоставляет ключ не столько к собственно этнографической картине (действительно интересной), сколько к пониманию духовного феномена Сибири, лингвистическая часть этой работы представляется важнейшей. Задача обеспечения включённости каждой региональной и узколокальной внутрисибирских микросистем самоидентификации в общероссийскую становится задачей выживания этноса в окружении ряда других, по-настоящему агрессивных.

На основе ядерной семантической оппозиции «свой—чужой», позволяющей в изменяющихся условиях культивировать и сохранять своеобразие микрокультуры, развивается система вербальных способов осуществления особости каждого варианта этнолокальной культуры. Задача самосохранения и самовоспроизведения локальной ментальности решается также путём развития системы текстов с общим значением выявления положительных моментов собственной и указания на отрицательные моменты чуждой.

Не секрет, что русскоязычные локальные группировки северных, восточных и северо-восточных частей территории России (так и в Красноярском крае) находятся в ситуации языкового окружения «коренными» этническими группами (кето, эвенки, долгане, селькупы, якуты и пр.) и подвергаются многостороннему процессу ассимиляции как на уровне конкретных проявлений сознания, так и на общементальном уровне. Такое положение также интенсифицирует внутриобщностную деятельность, направленную на поддержание противопоставленности данной общности иным, в том числе инонациональным=иноязычным, инохозяйственным, инорелигиозным, инолокальным и т.д. [8; 9; 13; 15]. Такая деятельность практически целиком оказывается вербализованной, и её достаточно просто наблюдать и описывать.

Нами наблюдаются отличия этнолингвистической ситуации у старообрядцев Енисея и нестаро-

обрядцев. Надо сказать, что исследование старообрядческих общин нами произведено лишь отчасти на Енисее (пос. Чулково, группы в пос. Подкаменная Тунгуска, пос. Бор, Верещагино). Начальный приоритет духовного ядра (ядро — как 'нечто ограниченное') у старообрядцев был подорван на определенном историческом этапе. Тем не менее, противопоставленность «мы» — «мир» и по сей день достаточно напряжённая. Она реализуется в создании и репродукции текстов с указанной семантической доминантой. Лексически это выражается в преобладании церковнославянских вариантов слов и словоформ, в произношении - в интонационной структуре фразы, в строении текста — в отсылке к Писанию и авторитетным учителям старообрядчества.

Обычная локальная русскоязычная группа использует несколько иные способы самоидентификации, которые организуются в хорошо разработанную знаковую систему самопознания, воспроизводящуюся во время её взаимодействия с внешним миром. Имманентная локальному человеческому сообществу в месте его бытования, такая знаковая система проявляется также и в вариантах бытующих текстов и их группах, и в поведенческих моделях системы жанров речевого этикета, табуизированных семантических полях и т.д. [16].

Основная дифференцирующая позиция — дихотомия «свой—чужой», в свою очередь, распадается по этому же признаку на ряд более мелких и частных. Эти более частные признаки образуют группировки: семейные, родовые, «свойственные», профессиональные, половые, возрастные [1; 3; 5; 15]. Каждая из этих группировок обладает своим набором вербальных и невербальных проявлений, отчасти пересекающимся, отчасти уникальным.

Таким образом, для целей отчленения своего, понимаемого как «полезное, нужное, необходимое, целесообразное, понятное», от ЧУЖОГО — «ненужное, непонятное, бессмысленное» — применяются различные способы.

Одним из почти незаметных, имманентных способов (вернее было бы определить его как «модус» от лат. modos — «вид, способ, образ») является обладание неким общим для локальной группы *вербализуемым набором знаний* самого различного характера. Культивирование обладания таким набором знаний осуществляется через осознанное или неосознанное транслирование. Общность языка также оказывается одним из возможных наборов знаний, обладание или необладание которым выполняет дифференцирующую функцию [14].

Общность языка продолжается также в общности «владения» именником, а главное, его использования [12, с. 35; 14; 15]. Всякая микрогруппа (семья, род, община посёлка, территории) располагает набором имён из собственных антропонимов (включая прозвища), зоонимов, имён небесных тел и явлений, топонимов (гидронимов, лесных, на открытой части суши) и микротопонимов. Последнее исключительно важно для обитателей северных поселений, занимающихся рыболовством и охотой. Речь идёт о микротопонимике охотничьего участка: либо арендованный, либо уже давно используемый, либо недавно ставший частью «родового хозяйства», он является основным местом приложения трудовых усилий носителя локальной ментальности, и любая самая мелкая часть его важна по тем или иным причинам. Знание о микротопонимике может быть передано либо напарнику, либо младшему члену рода. Итак, тот, кто владеет именником — «свой», невладеющий — «иной», «чужой».

Следующий способ — создание, репродукция и варьирование текстов, организуемых макросюжетом «ПОВТОРЯЮЩИЕСЯ ОБЫДЕННЫЕ ДЕЙСТВИЯ». Имеются в виду интенсивно повторяющиеся тексты приветствий, прощаний, благословений, просьб и т.п., тайный смысл которых состоит в напоминании говорящего самому себе и слушающим о принадлежности к группе обладателей этих текстов при соблюдении некоего набора форм, свойственных данной группе.

Тексты-описания ритуализованных событий повторяющегося характера — об охоте, ловле, молении, приготовлении пищи, смерти, рождении, свадьбе и т.д. — выполняют функцию включения слушающего/присутствующего при исполнении (иногда, при частом повторении, интенсивного включения) в сообщество занимающихся всем вышеназванным.

В отличие от прежде указанных способов, которые направлены на обозначение включённости присутствующего в данную группу («инклюзии»), существуют и способы «эксклюзии» — создание и воспроизведение текстов, обозначающих противопоставленность локальной группировки внешнему миру как форму «отрицательной» самоидентификации локального сознания.

Таким образом, в текстах—фиксациях локального обыденного сознания вычленяются различные группы способов вербальной самоидентификации локальной этнохозяйственной группы. Они направлены на повышение устойчивости мировоззренческих черт группы и прогностически на выживание её как целостной единицы.

Эти тексты в своей жанровой определённости не могут быть слишком точно определены. Тем не менее, как и они в своей совокупности объединяются по своей предназначенности (архисмыслу), так и отдельные виды текстов группируются по семантическим доминантам, в общем выстраивающим их смысловую структуру. Представляется допустимым назвать их квазижанрами. Такие текстообразные жанроподобные структуры не были в поле пристального внимания ни исследователей фольклора, ни диалектологов. Однако они отражают комплекс устойчивых представлений, эксплицированных в клишированном виде текстах самого

разного содержания (тем не менее представляющих исчислимое, конечное множество) [9].

Квазижанровые тексты указанной семантики могут существовать только в пределах ситуаций их применения. Такими мы называем ситуации, в которых происходит передача или повторение сведений идентификационного характера:

собирательские, в которых проявляется специфика акта общения между исследователем-собирателем и информантом: сообщение на заданный ряд тем, большая часть которых практически заранее может представляться информанту известной. Речь идёт о презумпции ожиданий информанта — обычно ждут расспросов о местной, прошлой жизни, о занятиях, о чём-то необычном и своеобразном. При этом практически незаметно происходит коррекция исследовательских методик: информант рассказывает именно о том, о чём хочет;

воспитательные, в которых представитель старшего поколения сообщает представителю младшего поколения (обычно из собственного семейства, и в этом случае происходит замыкание группы «передающий-принимающий» в пределах рода или семейства, то есть родо-семейная самоидентификация) сведения об основателях рода, об обстоятельствах их прихода на данное место жительства, о событиях давней и недавней истории, в которых участвовали представители рода;

напоминания, в которых уже известные события пересказываются многократно, причём адресатом-слушателем в этих случаях непременно становятся местные обитатели;

познавательные, в которых, подобно ситуациям воспитательным, происходит информирование о ещё не понятом, неизвестном, но адресат обычно внешний по отношению к данной локальной группе человек;

развлекательные, в которых повторяются или появляются впервые (иногда в виде импровизации) эпизоды с участием местных персонажей с уже заранее распределёнными ролями. Это тексты, в которых рассказываются чаще всего забавные ситуации из местной жизни, необычные (например, появление в посёлке среди бела дня медведя) и т.п.

Квазижанровые тексты, разумеется, не обладают устойчивостью ни в смысле структуры, ни в смысле жёсткости лексического или синтаксического наполнения. Их воспроизведение также не обязательно, но возможно. Таким образом, это временные (неустойчивые) факультативные структуры, и с точки зрения функциональной они неполноценны.

В качестве характерного примера возьмём из серии собирательских ситуаций жанр рассказа о прошлой жизни.

Его смысловыми доминантами оказываются: «праведность жизни»; «тяжести, лишения»; «структурные части (детство, отрочество, юность — игры, развлечения, возмужание, зрелость, старость)» и их частные характеристики; «специфические занятия, отменённые по актуальности временем» (прядение, ткачество, сошное, плужное земледелие и пр.); «территориальная отдалённость» с географическими способами экспликации отдалённости, недоступности; «местные достопримечательности», включая людей, события, места, вещи, вообще уникальные явления; «местный кодекс «чести» - поведения, то есть обычаи» и т.п.

Обсуждаемые выше вербальные и лингвистические в своей содержательной стороне способы представления знаний человека о себе, своём роде, локальном этнохозяйственном сообществе, племени, нации направлены на выработку социальных структур, на выполнение социолингвистических задач [7]. С другой же стороны, фактически они выполняют функцию мифа, локализуя отдельного индивидуума, группу (род, семью), большую общность людей (общину посёлка) в общем миропостроении, объясняя ему, как мир устанавливается, как функционирует, как обеспечивается его устойчивость, то есть становятся обрядом, ритуалом. Такую функцию несли когда-то тексты фольклора и перестали ее выполнять после того, как они выпали из системы обрядов, стали записываться как «пустые», лишённые той системы жестов, смыслов, которой обладали изначально. Они стали частью литературы. Но функция самовоспроизведения локального сознания не может устраниться сама по себе, она неистребима. Её место заняли тексты, которые посвящены также пониманию важнейших для человека как части человечества знаний: появлению человека на земле (замещаясь на редуцированные тексты о появлении данного человека или рода в данном месте), появлению мира, строению мира. Заметим, что для конкретного локального сообщества более значимым знанием, разумеется, является то знание, которое описывает «исход» и «бытие» именно этого сообщества.

Итак, описание системы воспроизводимых текстообразных структур с общим содержанием поддержания самосознания общенациональной и локальных культур в составе целого возможно как описание особенностей их построения с использованием семантических доминант, как описание и классификация ситуаций их репродукции и построение их типологии. Выявление значимости обрядового компонента 'включённость в микро - и макросообщество' для выживаемости, функционирования и развития видов текстов, равно как и признание их роли как одной из семантических доминант, позволяет утверждать присутствие обрядового компонента практически во всех видах текстов, обращающихся в локальной группе.

Следующей задачей является изучение специфики стиля описываемых типов текстов, системы поэтических приёмов в них. Итак, введение в оборот как самоидентифицирующих и идентифицирующих текстов-фиксаций локального диалектного

сознания становится источником динамичного развития лингвистики как целостного знания о человеке как существе групповом.

1. Гамперц Джон Дж. Типы языковых обществ // Новое в лингвистике. Вып. VIII. Социолингвистика. М.: Прогресс, 1975. С. 182-199.
2. Гамперц Джон Дж. Об этнографическом аспекте языковых изменений // Новое в лингвистике. Вып. VIII. Социолингвистика. М.: Прогресс, 1975. С. 299-320.
3. Гаспаров Б.М. Система языковых ареалов и её значение для типологии культуры // Учен. зап. Тарт. ун-та. Вып.463. Тр. По знаковым системам. Вып.10. Семиотика культуры. 1978. С. 34-64.
4. Герд А.С. Введение в этнолингвистику. СПб.: Языковой центр СПбГУ, 1995.
5. Дрожалкина Е.Н. Современный город как концентрическое пространство локальноэтнических, локальнопрофессиональных, локальноментальных и иных групповых проявлений // Достижения науки и техники - развитию города Красноярска. Тез. научно-практ. конф. 22-24 октября 1997 г. Красноярск: Изд-во КГТУ, 1997. С. 490-491.
6. Касевич В.Б. Буддизм. Картина мира. Язык. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996.
7. Ладо Р. Лингвистика поверх границ культур // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XXV. Контрастивная лингвистика. М.: Прогресс, 1989. С. 32-62.
8. Мечковская Н.Б. Социальная лингвистика. М.: Аспект-Пресс, 1996.
9. Михайлов А.В. Поле фольклористических исследований в новейшее время // Наука о фольклоре сегодня: междисциплинарные взаимодействия. Докл. Междунар. науч. конф. 29-31 окт. 1997 г. М.: Филология, 1997 (в печати).
10. Михайлова О.А. Способы вербализации картины мира носителя современного красноярского сознания (историческая перспектива) // Достижения науки и техники - развитию города Красноярска. Тез. научно-практ. конф. 22-24 октября 1997 г. Красноярск: Изд-во КГТУ, 1997. С. 492-493.
11. Петров А.В. Традиционное членение и некоторые особенности внутриполитического развития средневекового Новогорода // Историческая этнография: Русский Север и Ингерманландия: Межвуз. сб. / Под ред. И.Я. Фроянова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. С. 49-59.
12. Пшеничнова Н.Н. Типология русских говоров. М.: Наука, 1996.
13. Старовойтова Г.В. Этнические группы в современном советском городе. М.: Наука, 1984.
14. Суперанская А.В. Ономастические универсалии // Восточнославянская ономастика. М.: Наука, 1972. С. 346-356.
15. Трубинский В.И. Современные русские регионолекты // Псковские говоры и их окружение. Псков: Изд-во ПГПИ, 1991.
16. Хойер Г. Антропологическая лингвистика // Новое в лингвистике. Вып. IV. М.: Прогресс, 1965.
17. Черепанова О.А. Мифологическая лексика русского Севера. Л.: Изд-во ЛГУ, 1983.

ИНСТРУМЕНТАЛЬНОЕ МУЗИЦИРОВАНИЕ КАК ЧАСТЬ ТРАДИЦИОННОЙ КРЕСТЬЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ СТАРОЖИЛОВ АЛТАЙСКОГО КРАЯ

Н.Г. Паньшина

В последние годы заметно возрос интерес к новому подходу в изучении традиционной культуры. Суть его заключается в комплексном исследовании духовных, ремесленных, бытовых и других традиций населения определенного региона. Проблематика данной статьи посвящена музыкальной, в частности, инструментальной культуре Алтайского края.

Фольклорные образцы песенного и словесного жанров являются наиболее изученной областью в исследованиях традиционной русской культуры, в то время как вопросы инструментальной культуры освещены крайне скупо. Причины такого расклада кроются в изменении жизненного уклада крестьянина с приходом коллективизации и, как следствие, в отходе от традиционных форм народного музицирования. С другой стороны, многие из музыкальных инструментов не сохранились из-за хрупкости и недолговечности материала, используемого для их изготовления.

Однако традиционное музицирование было неотъемлемой частью духовной культуры русского крестьянина, и интерес к данной проблематике вполне закономерен. Таким образом, изучение многообразия технологий, бытования музыкальных инструментов на территории Алтайского края интересно само по себе, а также является одной из составляющих частей комплексного подхода к исследованию традиционной культуры в целом.

Каково же состояние инструментальной культуры Алтайского края в прошлом и настоящем?

В настоящее время инструментальная культура Алтайского края представлена, в основном, «классическими» балалайкой и гармоникой. Эти инструменты играли, несомненно, ведущую роль и в прошлом музыкальной культуры русской деревни. При чем многие информанты уточняют: «Ходили с балалайками больше — гармонистов мало было» (Заринский р-н) или «У нас все балалайки были,

потом один на гармонике научился» (с. Усть-Тулатинка Чарышского р-на). Данный факт можно объяснить технологической сложностью изготовления гармоники и, как следствие, дороговизной инструмента, тогда как балалайка была дешевле. Кроме того, сохранились свидетельства о самодельных балалайках: это и в рассказе Алексея Матвеевича Соснина (1929 г.р.) — балалаечника из с. Красный Партизан Чарышского р-на, и упоминание Ивана Ильича Нечаева (1924 г.р.) из с. Соловьиха Петропавловского р-на о балалаечных мастерах Щеколоткиных, и знакомство со старожилами — Изотом Андреевичем Ломакиным (1912 г.р.) из с. Тополиного Солонешенского р-на и Александром Григорьевичем Чекмаревым (1910 г.р.) из с. Чарышского одноименного р-на, смастерившими замечательные балалайки, и сохранившийся инструмент в с. Большой Бащелак того же р-на, подаренный потомками мастера сотрудникам ОРРТРК ГХМАК.

Однако, как свидетельствуют этнографы прошлого столетия, по воспоминаниям русских старожилов края, в прошлом круг традиционного музыкального инструментария был значительно шире. В одной из работ Н.М. Ядринцев пишет о деревне Верхне-Катунская: «...На оживленных улицах играли хороводы и раздавалась свирель» [1]. О небольших деревянных дудочках из кедра (или сосны), называемых в народе «свирелькой», рассказала Наталья Архиповна Кононова (1927 г.р.), проживающая в с. Солонешном одноименного р-на.

В Чарышском р-не Алтайского края достаточно широкое распространение получила скрипка. Так, Алексей Матвеевич Соснин вспоминает, как в прошлом по деревням ходили гитаристы и скрипачи с самодельными скрипками, которые при игре держали на груди. По свидетельству Николая Степановича Вишнякова (1912 г.р.) из с. Чарышского, на скрипке так же играли в с. Яровском и в с. Тигерек Чарышского р-на. Упоминание об этом инструменте присутствует и в рассказе Марии Антоновны Ноздрачевой (1919 г.р.) — старожилки с. Большой Бащелак Чарышского р-на: «Раньше в основном были балалайки, гармошки-однояки (маленькие) и скрипки. А еще ходили девки, пели песни под гусли или балалайку по всем праздникам, но только днями». Любили скрипку и в Петропавловском районе. Дарья Васильевна Попова (1909 г.р.) вспоминает о временах, когда по деревне ходили мужики — скрипачи держа инструмент на руке. А Иван Михайлович Швецов (1904 г.р.) из с. Петропавловского одноименного р-на говорил, что «скрипок было много. Один выйдет — бабы вокруг тучами. Пожилые играли на скрипках».

Помимо перечисленных выше струнных инструментов в некоторых р-нах края (Волчихинский, Солонешенский, Петропавловский) в прошлом бытовала бандурка. По словам Аркадия Андреевича Плотникова (1928 г.р.) из с. Черемшанка Солонешенского р-на, она была «вроде балалайки, похожа на гитару, но круглая (не плоская), струны четыре... гриф и «перебор» — длиннее, чем у балалайки (около 90 см). Играли щипком — «дрень-кали». К сожалению, образец бандурки не дошел до наших дней, но, судя по описанию, она очень напоминает современную домру.

Продолжая разговор о разнообразии деревенского инструментария, нельзя не сказать о деревянных и глиняных духовых инструментах, об инструменте из коровьего рога, а также многочисленных ударных, шумовых — от бубна до предметов домашней утвари (печная заслонка, литовка, ведро, рубель, ухват, ложки и др.). Характерной чертой перечисленного инструментария является его доступность, так как для его изготовления использовался подручный или природный материал, а технология не отличалась особой сложностью.

Одним из наиболее упоминаемых деревянных духовых инструментов является дудка из таловой веточки. В разных р-нах края она называется по-разному: «таловая или тальниковая дудка» — в селах Новокрасилово Заринского и Куяган Алтайского р-нов, «пикулька» — в с. Чарышском, с. Солонешном одноименных районов, «свистулька» — в с. Таловка Змеиногорского р-на, «пищалка из тальника» — в с. Тоураке Алтайского р-на. Технологию изготовления такой дудочки см. подробнее в сборнике материалов II этнографической конференции [3].

Близка по технологии изготовления таловой дудочке дудка из камыша. Сведения о таких дудках были записаны в с. Таловка Змеиногорского р-на (мастерством изготовления владел один человек, которого называли дударем), в с. Куяган Алтайского р-на, в с. Соловьиха Петропавловского р-на. По словам Михаила Никоновича Панова, чтобы сделать такую дудку, «брали осенью сухой старый камыш. По размерам эта дудка такая же, как и тальниковая. Корочку у камыша убирали, а плёнка играла, важно было её не порвать. Звук — тонкий, дребезжащий». В Алтайском (с. Куяган, Куяча) и Чарышском (с. Яровское, Чарышское) районах сохранились воспоминания еще об одном виде «осенней» дудки — дудки из боржовой пучки. О способах изготовления такой дудки рассказали Николай Степанович Вишняков (1912 г.р.) из с. Чарышского и Яков Федорович Серебренников (ему более 90 лет) из с. Куячи: надо срезать стебель растения, чтобы получилась трубка длиной 69-70 см. Один конец (потоньше) срезан перпендикулярно, другой (потолще) — под углом, с этого же конца острым ножом вырезается отверстие для свистка. В с. Яровском Чарышского р-на длина дудки была короче (15-20 см), иногда нижнее отверстие затыкали пробкой и вырезали несколько дырочек «для нот» (разновидность, близкая та-

ловой дудочке). Классический вариант дудки из боржовой пучки, представленный Яковом Федоровичем Серебренниковым, встречается и в других регионах России и имеет название «калюка». При игре инструмент держат вертикально, высота и долгота звука изменяется с помощью языка и зажимания пальцем нижнего отверстия дудки. При кажущейся простоте этого инструмента его изготовление и игра на нем требуют особого умения и немалого мастерства.

Продолжая разговор о традиционных деревянных духовых, нельзя не упомянуть интересный образец инструмента из бересты, о котором рассказала Наталья Архиповна Кононова (1927 г.р.) из с. Солонешного. Длина такой дудочки не превышала 30 см, толщина 2–3,5 см. Со стороны свистка отверстие было поуже и площе, для этого вставляли деревянную клепочку. Возможно, эта дудка имела несколько отверстий, так как по словам информанта, на ней играли мелодии и солью, и в ансамбле с балалайкой, рубелем и пилой.

Духовые инструменты делали и из глины. Упоминания о них мы встречаем в районах, где в прошлом процветало гончарное ремесло: Тюменцевском, Заринском, Алтайском, Кытмановском, Троицком, Змеиногорском, Чарышском. Наряду с посудой и игрушками местные мастера-гончары делали свистульки: с одной стороны, детская забава, с другой — музыкальный инструмент. Изготовлением свистящих игрушек нередко занимались женщины-матери на потеху своим детям. В местностях же, где не было своих гончаров, свистульки покупали у «мелошников», объезжавших деревни со всяким товаром, как, например, в с. Соловьиха Петропавловского р-на.

Свистулька — это традиционный русский инструмент. Много образцов свистулек представлено в музее музыкальных инструментов им. Гнесина в Москве. Найденные нами примеры на территории Алтайского края отличаются разнообразием, самобытностью и подчас сложностью формы: маленькие птички в форме соловья и курочки с гребешком в с. Сентелек Чарышского и с. Семено-Красилово Кытмановского районов, кошечки и собачки в с. Черепановском и с. Саввушка Змеиногорского р-на, жар-птицы и петухи крупных размеров в Тюменцевском районе, воробьишки и куколки-матрешки в с. Большой Бащелак Чарышского р-на, но самые затейливые и виртуозные по форме свистульки: барашки, всадники, куколки, лошадки — были найдены в Троицком р-не Алтайского края.

При сравнении образцов свистулек из разных районов края обнаружилась закономерность: чем проще форма, тем больше музыкальных возможностей. Незатейливая курочка, случайно найденная Прасковьей Васильевной Гончаровой (1909 г.р.) из с. Семено-Красилово Кытмановского р-на, обладает сильным красивым звучанием и издает три разных по высоте звука. И наоборот, из всех коленного всадника или куклы-матрешки можно извлечь только один звук.

Кроме традиционных в России музыкальных игрушек-свистулек на территории Алтайского края из глины делали дудочки. Подобный вид свистулек встречался в рассказах информантов из Алтайского и Змеиногорского р-нов.

Для изготовления музыкальных инструментов алтайские крестьяне использовали материалы не только природного, но и животного происхождения. О некоторых из них — коровьем роге и бубне — рассказал уроженец с. Фунтики Краснощековского р-на Александр Григорьевич Чекмарев (1910 г.р.).

Для того, чтобы из коровьего рога смастерить музыкальный инструмент, сначала надо его выварить, удалить середину, зачистить и отпилить острый кончик, чтобы образовалось небольшое отверстие. Это раструб. Затем взять часть гусиного пера (4-7см) и надрезать его так, чтобы получился язычок. Это мундштук. Перо вставить в рог и закрепить. Звук коровьего рога очень громкий и зычный.

Бубен делали из собачьей шкуры: выделав с помощью дрожжей, квасцов, ее натягивали на деревянную обечайку, зажимали железным обручем и скрепляли болтами. В обечайке были прорези для металлических дисков. Играли на бубне специальной деревянной колотушкой.

Бубен из бычьей «книжки», украшеный колокольчиками, упоминается в рассказах и Варвары Егоровны Герасимовой (1917 г.р.) из с. Чарышского, и Натальи Архиповны Кононовой (1927 г.р.) из с. Солонешного. Отличительной особенностью такого бубна является то, что после выделки «коровью требуху натягали с обеих сторон. Руками били, палочкой...». Подобный вариант инструмента встречается также в Заринском р-не. Исполнительница играла на нем сидя, с помощью специальных колотушек, держа инструмент между коленями.

Достаточно широкий круг музыкального инструментария дает основания предполагать о значительной роли музицирования в жизни русской деревни на Алтае. Каковы же способы бытования музыкальных инструментов на территории края?

Балалайка и гармоника были неотъемлемыми атрибутами праздничных дней, досуга. Рассказывая о святочных вечерках, Ирина Петровна Маханова (1918 г.р.) из с. Сентелек Чарышского р-на вспоминает: «Ходили мальчишки с балалайками, плясали товарочку, под гармошку — восьмерку, кадриль». С гар-мошками и балалайками катались на Масленичной неделе. Подобные забавы были в Заринском, в Троицком, в Солонешенском и других р-нах края.

Гармоника и балалайка являлись непременными участниками и весенних гуляний: «На Пасху на лужайке гармошка, балалайка, плясуны

были», — рассказывает Петр Иванович Пестерев (1913 г.р.) из с. Новодраченино Заринского р-на. На Троицу в с. Тягун Заринского р-на с гармонью по деревне ходили, а в с. Туманове Солонешенского р-на под балалайки и гармошку плясали казачок.

В с. Петропавловском, по словам Ивана Михайловича Швецова (1904 г.р.), была традиция игры на гармошках перед кулачными боями. В некоторых обрядах интересное применение нашли предметы быта, использовавшиеся в качестве музыкальных инструментов. Так, например, Пелагея Григорьевна Чеснокова (1914 г.р.) из с. Зыряновка Заринского р-на вспоминает о древнем обряде проводов весны: «После пасхи мужики, парни, девки по деревне ходят, пляшут, литовками стукают, в Мироновку пойдут — весну провожают. Пели тогда «Молодку».

Этот факт подтверждает и Михаил Захарович Евдокимов из д. Мироновки того же р-на: «Проводы весны — яйца пекли, ходили по деревне и брякали в литовку, заслонку».

В других селах Заринского р-на хождение с литовкой сохранилось как элемент свадебного обряда. Надежда Афиногеновна Герасимова (1917 г.р.) из с. Боровлянка Заринского р-на: «Накануне свадьбы с елкой, с литовкой ходили, пели «Молодку».

Несколько измененный вариант этого обряда встретился в с. Казанцеве того же района: в последний день (перед свадьбой) с елкой по деревне ходили — «пихтушки нарядят лентами, ходят и поют: «Ой, Микола, ты, Микола, ты не знаешь мое горе». Идут и в ведро брякают», — вспоминает Маланья Содофьевна Вершинина (1919 г.р.).

В с. Екатерининское Третьяковского и с. Белом Троицкого р-нов игра на печной заслонке и других шумовых «инструментах» так же входила в свадебное действо, но уже в момент застолья: на свадьбе «брякают в ложки, в стиральную доску, в заслонку — ножом, частушки под заслонку и плясали дробно, с подхватом,» — повествует баба Маша, урожденная с. Белого.

Хорошо сохранился в памяти старожилов и обряд хождения по домам ряженых на святочной неделе с плясками, песнями и музыкальными инструментами. Ирина Петровна Маханова (1918 г.р.) из с. Сентелека Чарышского р-на вспоминает о своей соседке Аксинье Ивановне, которая очень хорошо играла на заслонке железной ложкой и пела «соромские» частушки: «Придет со своей компанией (плясунов собирала), она подыгрывает, а те пляшут, хозяева потом угощают кружкой пива. Наряжались «соромские» — марля на лице, главное, чтоб не узнали».

Рассказывая о своей молодости, Яков Федорович Серебренников из с. Куячи Алтайского р-на вспоминает свое участие в святочных забавах: ходил по избам и пел шуточные частушки, перемежая их игрой на дудке из борщовой пучки собственного изготовления.

Бывало, ряженые ходили не по одному, а целыми группами, при этом у каждого из них был свой музыкальный инструмент. О таком своеобразном «святочном оркестре» нам рассказала Анна Дмитриевна Козлова (1920 г.р.), урожденная с. Сентелек Чарышского р-на: «На святки наряжались зверями (медведем, лисицей), красавицей и ходили по избам, устраивали пляски, с гармошкой, балалайкой, печной заслонкой — первая музыка! — со скалкой, ложками, рубелем — по поверью, чтоб грохоту больше было».

Другой вариант святочного оркестра описан в рассказе Марии Антоновны Ноздрачевой (1919 г.р.), старожилки с. Большой Бащелак Чарышского р-на: «На святки шуликины рядились: рожки приставляли — пели частушки и играли на балалайке, скрипке (дед играл). ... Гитара была, гармошка, расчески (гребни) — в них дудели, пикульки из глины (свистульки — П.Н.). Какой костюм, так он и выступает: пикульки — если под вид зверя (волк или медведь)... На пикульке звук «приноравливают (П.Н.) к скрипке, гармошке, балалайке». О подобных забавах вспоминает и жительница Алтайского р-на (с. Тоурак) Александра Ильинична Пяткова (1917 г.): «На святочной неделе «шуликины ряженые (медведь, волк) ходили и играли в балалайки, гитару, заслонку, ведро...».

Обряд ряжения и музицирование в шуточном оркестре были широко распространены в Чарышском районе и в последний день Масленицы: «В Прощеный день... надевали широкие пимы на лошадь, разнарядют их ленточками, чтоб смешно было, веники привязывали к дуге, где колокольчики, ремки, попоной накроют. Эта лошадь по деревне катается. Женщина тоже смешно рядится: ремки-халат, сажей лицо мажет — и катается на этой лошади. Конь этот запряжен в кошевку, и женщина в ней сидит, а с ней ряженые (черти, цыгане) — играют в балалайки (гармошек мало было) и гремят в тазики палкой, в заслонку, в ведро. ... Иногда так делали и на святки,» — повествует Мария Антоновна Ноздрачева из с. Большой Бащелак.

«Масленичный оркестр» по своей сути близок святочному, однако в составе инструментов есть различия. Например, одним из ярких атрибутов «масленичного оркестра» является коровий рог. Это становится очевидным при сравнении вариантов таких оркестров, описанных старожилами различных сел Чарышского, Алтайского районов. Так, в рассказе Екатерины Тимофеевны Черняковой (1925 г.р.), урожденной с. Абе, «масленичный оркестр» выглядит следующим образом: «Балалайки, гармошка, заслонки, погремушки, коровий рог — кто че гремит».

Еще более разнообразный состав «масленичного оркестра» описан Анной Филипповной Акулен-

ко (1918 г.р.) из с. Чарышского: «На Масленку наряжались, песни пели под балалайку, гармошку, на струне растянутой играли, стукали в заслонки, ведрами гремели, дудели в коровий рог, свистели языком...».

Основой репертуара таких оркестров были традиционные для данной территории частушечные и плясовые наигрыши, исполняемые не только в праздничные дни, но и на гуляниях, в часы досуга (вечерки, Троица, Пасха). Необычный колорит и особые архаичные черты ансамблевому музицированию придавали импровизация на шумовых, порой немузыкальных инструментах (заслонки, ведро) и характерные тембры самодельных духовых (свистульки, коровий рог).

Подобные шуточные оркестры бытовали и Солонешенском р-не, однако, по словам Натальи Архиповны Кононовой (1927 г.р.), вышедшей из старообрядческой семьи, «на сборища ходили с инструментами мужики, женщинам не разрешалось... Женщины могли играть только на Святки на печной заслонке или железной стиральной доске». А девочкам вообще играть на музыкальных инструментах не разрешалось. «Если они играли, чтоб никто не видел, чтоб взрослые не осудили — воспитывались в строгости». Интересный факт, дополняющий картину жизненного уклада и воспитания детей в старообрядческих семьях, а также объясняющий причину распространения музицирования именно среди мужского населения русской деревни. Продолжая разговор о бытовании музицирования в крестьянской среде, нельзя не сказать о его роли в трудовой жизни крестьянина. В этой связи вспоминается удивительный рассказ жительницы с. Средне-Красилово Заринского р-на Пелагеи Ивановны Рыжковой (1911 г.р.), о пастухе Наумкине Семёне Захаровиче, который, играя на «дудочках», зазывал коров в стадо: «Дул в разные дудочки, и получалась музыка. Умер давно. Играл он и на свистульках музыку».

Алексей Матвеевич Соснин (1929 г.р.) из с. Красный Партизан Чарышского р-на также вспоминает о своем старшем родственнике Андрее, который во время полевых работ, на отдыхе, «играл на пучке», «не какой-то определенный наигрыш, а так...». О том, как по дороге домой, после работы, в поле мастерили «пикульки» из талынника рассказывает Николай Степанович Вишняков (1912 г.р.) из с. Чарышского: «Идешь с товарищем, срежешь прут, сделаешь дудку. ... На крылечке сидим — кто кого пересвистит. Вокруг девки, парни собираются, так, посмотреть. ... Забава».

Бывало, музыка скрашивала и женский труд. По словам Валентины Петровны Федоровой (1928 г.р.) из с. Топольного Солонешенского р-на, «когда чесали лен, в бане играли на балалайке».

В Заринском районе балалайка звучала и во время зимних вечерок — на «супрядках», на которые собирались девушки с прялками (по наказу матери за вечер надо напрясть определенную норму) и парни с балалайкой или гармошкой. И работали, и играли.

Такова приблизительная картина традиционного инструментария и способов музицирования в крестьянской среде вплоть до конца 20-х гг. нынешнего столетия (до начала коллективизации на Алтае), восстановленная по рассказам старожилов края.

В настоящее время в ситуации сосредоточения культуры в сельских домах культуры, и музыкальной в том числе, из традиционных способов музицирования на инструментах осталась любительская игра на балалайке и гармонике. Появление музыкальных школ так же сыграло свою роль в вытеснении старинных, традиционных приемов игры, а также повлияло на характер репертуара.

Несмотря на географическую удаленность различных районов края друг от друга, а также многообразие фольклорных традиций (старожилы — крестьяне, казаки, переселенцы поздней волны), круг наигрышей современных гармонистов и балалаечников довольно узок. Основу их репертуара составляют «Подгорная» (она же «Товарочка»), «Барыня», «Табор» («Таборок», «Цыганочка»). Основное разнообразие в этот список вносят наигрыши, записанные от исполнителей преклонных лет, которые помнят еще традиционное музицирование, обряды, праздники. Так, в Чарышском районе названный репертуар дополняют «Камаринская», «Полечка», «Краковяк»; в Солонешенском — «Казачок», «Во саду ли», «Когда б имел златые горы», «Морковка», «Полечка», «Коробочка»; в Заринском — «Яблочко», «Страдания», «Ласточка», «Саратова» под песню «Ох, Саратов, город славный, на реке стоял родной», «Полька-бабочка», «Трепак», «Казачок»; в Кытмановском — «Светит месяц», «Плясовая», «Матаня», «Саратова» (не частушка, а «проходная» — по улице ходили пели), «Полька»; в Змеиногорском районе — «Чечетка», «Краковяк», «Полечка».

Ориентация на профессионализм, воспитываемая музыкальной школой, также повлияла на статус музыканта — инструменталиста. В настоящее время среди современных гармонистов, балалаечников заметна тенденция к концертированию. Тогда как в традиционной культуре, несмотря на всеобщее уважение, роль гармониста (балалаечника) никогда не была первостепенной. Музыкальный инструмент был неотъемлемой частью синкретического действа, будь то обряд «шуликания» или проводы Масленицы, вечерки или Троицкие гуляния. В этом кроется еще одна причина утери знаний о традиционном инструментарии русских старожилов края.

В последние годы с ростом фольклорного движения, ориентированного на аутентичность, в коллективах края появился интерес к традиционным для русской деревни инструментам: любительская

гармоника вытесняет профессиональный баян, в рамках фестивалей начинает звучать свирель, дудка из боржовой пучки.

Таким образом, инструментальная культура проходит обретает новую жизнь, способствуя возрождению и сохранению духовных традиций русской культуры в целом.

1. Ядринцев Н.М. Поездка по Западной Сибири и в Горно-Алтайский округ // Зап. ЗСОРГО. Кн.2. Омск, 1880. С. 65-66.
2. Мишенко Н.А. Живая старина: Будни и праздники сибирской деревни в XVIII- первой половине XIX вв. Новосибирск: Наука, 1989. С. 160.
3. Панькина Н.Г. Музыкальные народные инструменты на территории Алтайского края // Этнография Алтая: Материалы II научно-практической конференции. Барнаул, 1996. С. 152-157.
4. Полевой дневник экспедиций 1992-1994 гг. в Заринский, Кытмановский р-ны.
5. Полевой дневник экспедиции в Алтайский р-н Алтайского края, 1994 г.
6. Полевой дневник экспедиции в Чарышский р-н Алтайского края, 1996 г.
7. Полевой дневник экспедиции в Змеиногорский р-н Алтайского края, 1995 г.
8. Полевой дневник экспедиции в Петропавловский, Солонешенский р-ны Алтайского края. 1999 г.

ОСНОВЫ ИМПРОВИЗАЦИОННОСТИ В ПЕСЕННОМ ФОЛЬКЛОРЕ
(на основе лирики казаков Алтая)

В.И. Мотузная

Казаки, являясь одними из первопоселенцев Сибири, составляют значительную часть старожильческого населения Алтая. В их традициях органично переплелись региональные особенности многообразных истоков. Обращение именно к исполнительскому аспекту в песенной лирике алтайских казаков имеет целью создание теоретической основы для овладения импровизационностью в русле локальных традиций, наиболее адекватного их воссоздания в практике современного фольклорного исполнительства. Пути достижения данной цели — наблюдение, фиксация и теоретическое осмысление особенностей исполнительского стиля аутентичных коллективов и отдельных исполнителей на основе анализа множества исполнительских версий и вариантов песен.

Проследим реализацию динамического процессуального начала в исполнительской версификации стилистики протяжных лирических песен казаков Алтая, записанных в с. Тулата Чарышского р-на Алтайского края в 1987–1989 гг.

Наибольшая ритмическая свобода при единой слогоритмической основе проявляется прежде всего в запевах, что связано с сольной природой их исполнения, не скованного регламентирующим звучанием певческого ансамбля. В запеве выделяются три зоны по степени мобильности: начальный затакт — своего рода импульс к максимальной реализации метроритмической мобильности в последующей части строфы; срединная зона со сквозным процессом вариантных трансформаций по вертикали и горизонтали; стабилизирующее завершение.

В основе всех ритмических вариантов лежат следующие тенденции.

1. Усиление ритмической характерности (синкопированность, пунктирный ритм, внутридолевое паузирование, асимметричное дробление).

2. Унификация, выравнивание длительностей.

Ритмика в запевах определяется, во-первых, принципом дробления долей — четным или нечетным — при главенствующем значении первого. Вторым принципом, определяющим метро-ритмическую вариантность в срединной зоне запева, является опускание, расширение или сокращение счетных долей. Немаловажную роль в этом процессе выполняет так называемая «беглая» восьмая, меняющая свое местоположение и заключающая большие потенциальные возможности к трансформации.

В ансамблевом звучании второго и третьего композиционных звеньев метроритм модифицируется значительно реже и главным образом привнесением в унифицированные ритмо-фигуры пунктирности, триольности, дробления или расширения их.

Проявлению мелодической вариантности не свойственна закрепленность за определенными композиционными участками, она пронизывает песни в целом, с большей или меньшей степенью интенсивности в различных исполнительских версиях. Движущим механизмом вариантных преобразований мелодики выступает обусловленная складом ленточного двухголосия терцовая взаимозаменяемость ступеней лада, образуемых по вертикали звукокомплексов. Взаимозаменяться могут также звуки, составляющие трезвучия на основных ступенях.

Данный принцип реализуется как по горизонтали — в непосредственном сопряжении взаимозаменяемых тонов, так и по вертикали — в сквоз-

ном межстрофическом процессе вариантных трансформаций. Производными от основного принципа возникновения вариантов мелодики являются орнаментика и перемещение ступеней в рамках одной трезвучной основы.

Первый принцип проявляется главном образом в начале запева и на завершающих участках второго и третьего звеньев, т.е. на узловых композиционных участках, а второй и третий принципы распространяются на всю структуру, но максимально реализуются во втором и третьем звеньях.

Взаимозаменяемость ступеней лада позволяет сконструировать структурно-архитектонические модели звукокомплексов, объединяющие все возможные версии в начале мелодического рельефа и на каденционных участках. В начале мелострофы они, заполняя объем в пределах кварты, предоставляют собой секундово-терцовые наслоения. Двойное сочленение таких звуковых комплексов соответственно захватывает диапазон ноны. В завершении преобладает трезвучная фактура, причем с основой на VII ступени. Секундовые сочетания возникают в первом случае в результате совмещения второго и третьего принципов, привнесения в трезвучную основу орнаментики. Этим обусловлено многообразие мелодических решений на этих участках, которое возникает путем комбинирования отдельных звуков. В связи с их равнозначностью и взаимозаменяемостью, при любых сочетаниях не возникает ощущения диссонатности.

Второй и третий принципы, по сути, являются горизонтальной проекцией первого, его внутристрофической реализацией, т.е. все мелодические варианты заложены в тех же вертикальных звукокомплексах. Варианты возникают тремя путями.

1. В результате импровизационности в запеве на основе заданного мелодического рельефа, предполагающего свободный выбор — скольжение по его точкам с одновременным их метроритмическим оформлением. В вариантных трансформациях мелодики запева намечаются две тенденции:

к сглаживанию изломов мелодического контура, к его большей плавности, волнообразности;

к заострению характерной выразительности широких интервалов, становящихся ключевыми и ведущих к образованию асимметричного мелодического рельефа — плавно исходящего после короткого, стремительного взлета. Эти тенденции могут совмещаться как попеременно в разных частях инципитных строф, так и последовательно в одной части запева, когда плавная мелодическая волна начинается и завершается скачком.

2. В результате свободного выбора заполнения композиционных участков, предполагающих широкую интервалику и укрупнённые длительности в основе. Здесь взаимозаменяемыми оказываются интервалы терции, квинты, сексты, септимы и октавы.

3. В результате орнаментирования (форшлаги, опевания, вспомогательные ходы и т.д.). Орнаментика появляется большей частью во втором и третьем композиционных звеньях, но может присутствовать и в запеве.

Орнаментика широко используется в терцовых последованиях, а также в завершающих оборотах.

Итак, мелодическая вариантность в русле данной традиции определяется основополагающим для свойственного ей склада секундово-терцовым звукокомплексом, который реализуется и по горизонтали (внутристрофически), и по вертикали (межстрофически и в различных исполнительских версиях).

В результате макроанализа микроинтонационных процессов выявились следующие закономерности:

1. Устойчивость тенденций к микроальтерационным изменениям определенных ступеней лада, подчиненным общей логике ладоинтонационного развития. Повышение VI и понижение II ступеней свидетельствуют о проявлении в микроальтерационных процессах единой системы родственных ладов, свойственной стилистике рассматриваемых песен: натурального, дорийского, фригийского. В некоторых случаях процессы приводят к реальному изменению ступени на полтона (VI высокая и II низкая ступени).

Незначительное повышение VII ступени свидетельствует о направленности лада к гармоническому минору, что также иногда реализуется в повышении VII ступени на полтона.

Проявление нейтральной терции (микроальтерационное повышение II ступени или понижение III порой приводит к ее переливчатости — чередованию мажорной и минорной терции.

2. Обострение интонационной выразительности определенных ступеней, выражающееся в их микроальтерационном понижении или повышении, ведет к сближению их в следующих парах ступеней: VII повышенная — I пониженная; I повышенная — II пониженная; IV повышенная — V пониженная. Это явление аналогично принципу сближения звуков трезвучий основных ступеней, проявляющемуся в их взаимозаменяемости при вариантных трансформациях.

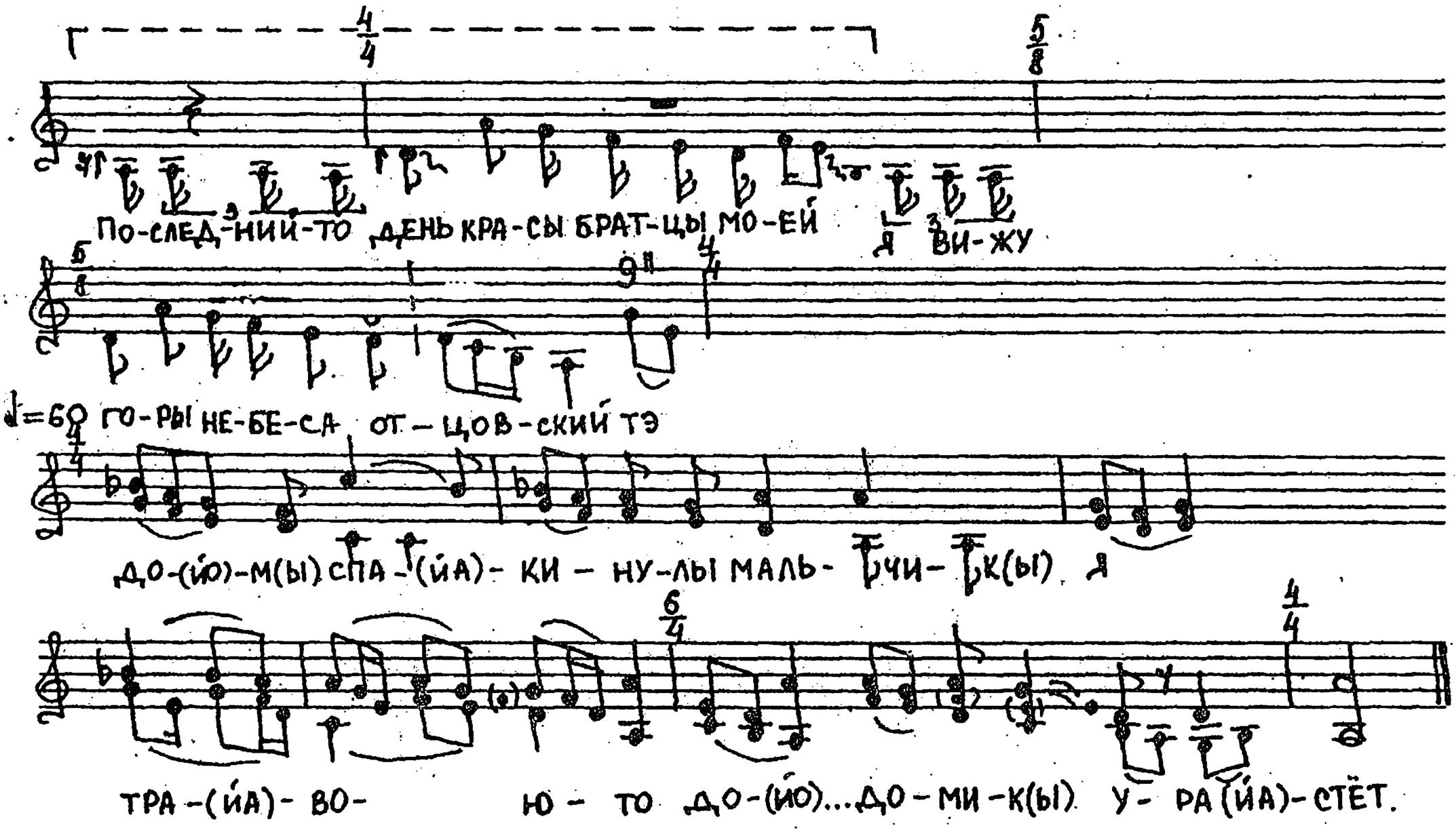
3. В микроальтерационных переходах реализуются спроецированные на ладотональность зонные звукопредставления. Правомерность рассмотрения подобных переходов в пределах полутона как одной «расширенной» ладотональности подтверждается взаимообратимостью ступеней в некоторых исполнительских версиях.

Итак, основой микроальтерационных процессов являются типовые черты ладоинтонационного развития, первый принцип формирования мелодической вариантности (взаимозаменяемость ступеней лада) и расширенная зонность звукоинтонирования.

Таким образом, типовые черты метроритмики, мелодики и звуковысотного уровня, отраженные в структурно-архитектонических моделях и слогоритмических формулах, позволяют вывести закономерности и принципы реализации на этой основе импровизационности, проявляющейся в мобильности ее структурных элементов в процессе исполнения.

1: «Последний день красы, братцы, моей»- рекрутская. Литературный текст Байрона. Зап. в с. Тулата Чарышского р-на в июле 1987 г.

Исп.: Лидия Павловна Семяшова (1935 г.р.), Василий Фадеевич Вершинин (1934 г.р.), Михаил Васильевич Стрельцов (1931 г.р.), Зинаида Васильевна Стрельцова (1939 г.р.), Нина Владимировна Козлятина (1953 г.р.).

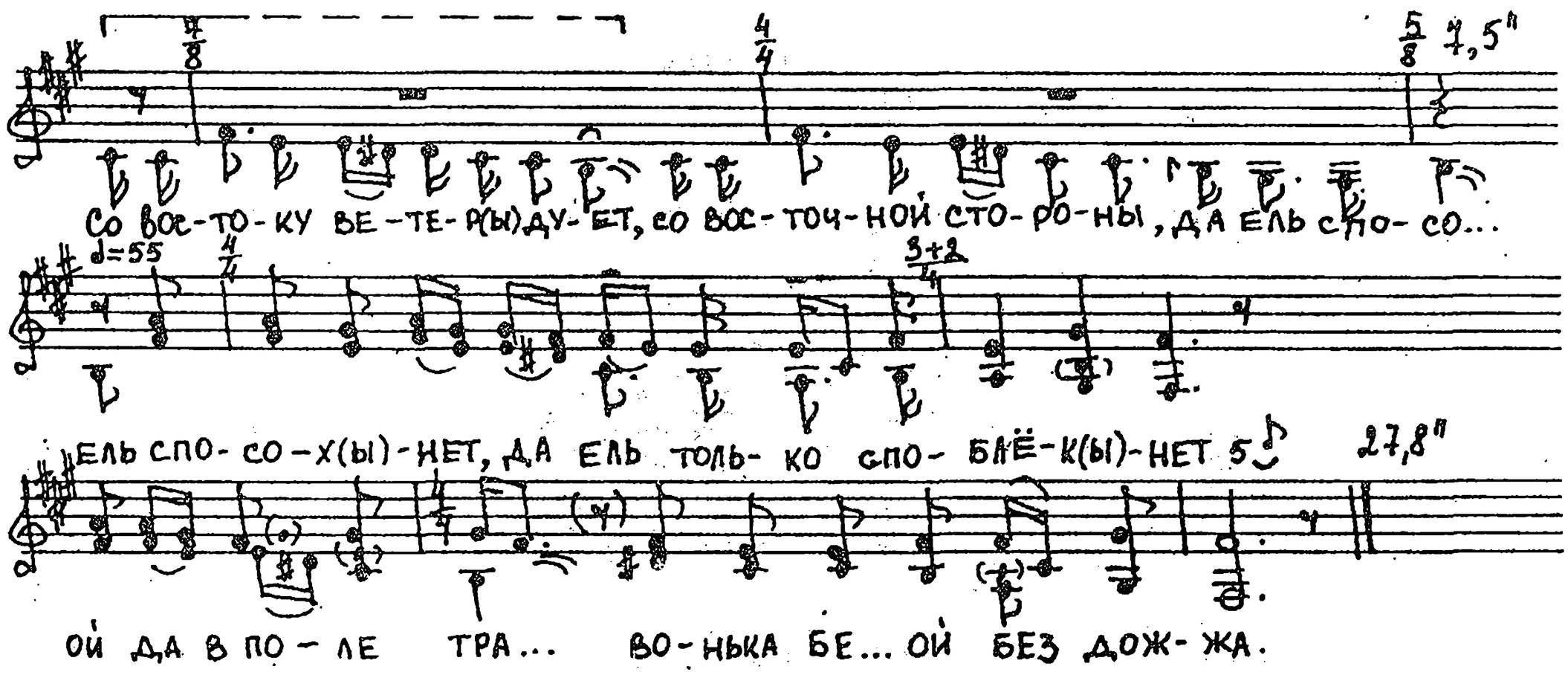


Последний день красы, братцы, моей,
Я вижу-то горы, небеса,
Отцо(йо)вский-те по(йо)м(ы) спа(йа)кинул(ы) мальчик(ы) я,
Тра(йа)вою-то до(йо)... домик(ы) ура(йа)стёт.
Травою гижик урастет,
Травою-то домик(ы), до(йо)мик(ы) ура(йа)стет.
Цве(йе)та(йа)ми-то ве(й)...весь он да уцве(йе)тет.
Цветами весь он уцветёт,
Цвета(йа)ми-то весь он(ы), да весь он(ы) уцветет,
Под(ы)ворница ма...,ой, моё да запа(йа)дет.
Подворница моя западет,
Соба(йа)чка-то верная, бра(йа)тцы, моя
Про(йа)лаела всю(ый), всю ноч(и) у ва(йа)рот.
Пролаяла всю ночь у ворот,
На кровле-то ворон(ы), ворон(ы) прокричал.
Раз(ы)дайся-то го...,(й)ой, голос(ы) по ле(йе)сам.
Раздайся, голос, по лесам,
Разрайся-то в той стра(йа)не, бра(йа)тцы, моёй,
В ка(йа)торою я, я мал(и)чик(ы), ра(йа)жден.
В которой я, мальчик, рождён,
В кото(йо)рой-то я мал(и)чишеч(и)ка рождён.

Суд(и)бою наве(ей)...веки да (й)асуж(ы)дён.
Судьбою навек осуждён,
Судьба(йа)-то несчастная, брат(ы)цы, моя,
В раз(ы)луку-то в го...,ой, в горе-да привела.
В разлуку, в горя привела,
В разлу(йу)ке-то я, мал(и)чи(йи)шеч(и)ка, сижу,
Го(йа)рячие сле...,ой, слезы-да на пол(ы) лью.

Горячи слезы на пол лью,
Утру-то я сле(йо)зы(у) я, сле(йо)зы да рукавом,
Пра(йа)щаюсь я с ма...,ой, матер(и)ю, с отцом.
Прощаюсь с матерью, отцом.
Прощай-ка ты, ма(йа)ть, про(йа)щай, род(ы)ной отец,
Пра(йа)щаи-ка, родна...,ой, родная-да сторо(йа)на.

2. «Со востоку ветер дует» — лирическая. Зап. в с.Тулата Чарышского р-на в августе 1987 г.. Исп.: Наталия Дмитриевна Поливаева (1925 г.р.), Михаил Александрович Поливаев (1928 г.р.), Кристина Степановна Богданова (1929 г.р.), Роза Фадеевна Вершинина (1937 г.р.), Лидия Павловна Семяшова (1935 г.р.), Таисия Михайловна Булавинцева (1929 гр.), Нина Владимировна Козлятина (1953 г.р.).



Со востоку ветер(ы) дует,
Со восточной стороны, да ель спосо...
Ель спосох(ы)нет, да ель только споблёк(ы)нет,
Ой да в поле тра...вонька бе...,ои, без дожжа.

В полс травка без дож(ы)дя, да когда до...
Когда до(йо)жич(и)ком травку спомо(йо)чет,
Ой,да корешо...чек-то ва...,ай,воздохнёт.

Корешочек воздох(ы)нет, да ли сял ус...
Сял ус(йе)хал-то милый за грани(йе)цу,
Ой, да знать ину...ю-то спо..., ай, сполюбил.

Ах, знать иную да полюбил, да ли знать, ину...
Знать иную, да ли всё шальму другую,
Ой, да злу разлущнет(ы)цу(йу), ой, да мою.

Ой, злу разлушницу(йу), ой, мою да ли зла разлу...
Зла разлущ(и)ни(ий)са — красна девчон(ы)ка,

Ой, да скажи чем ты лучше, ой, да меня.

Ой, скажи, чем лучше-то меня, да разве тем,
Разве тем(ы)-то меня только полу(йу)чше,
Ох, да(йа) гулять хо...дишь-то па..., ой, побравей.

Ой, гулять ходишь поб(ы)равей, да носишь бе...
Носиш(и) белен(и)ки, Маша, чулоч(и)ки,
Ой, да со подтя...жкою, ай, башмачки.

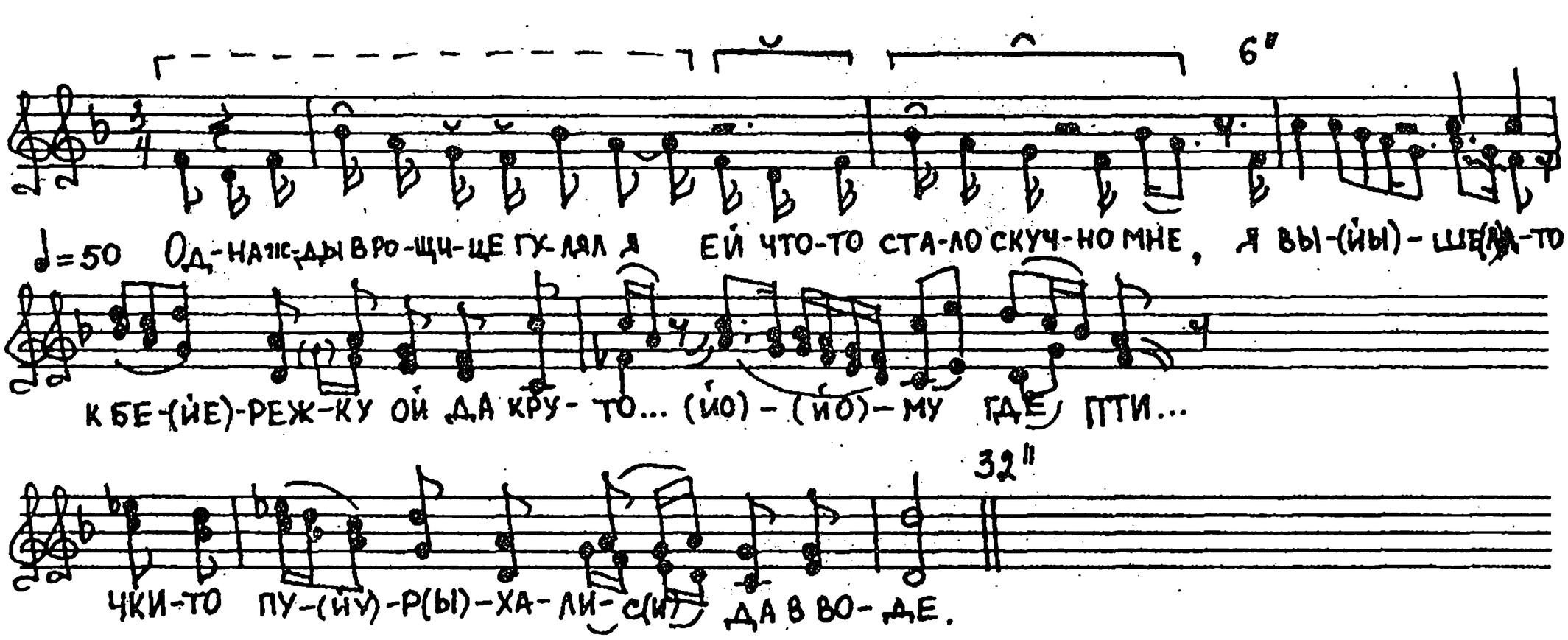
Ой, со подтяжкой баш(и)мач(и)ки, да со подтя...
Со подтя(йа)жкою всё со медной пряш(и)кой
Ой, да гулять по...(йо) саду(й), ой, да пошла.

Ой, гулять по аду я шла, да в этом са...
(И в) этом са(йа)дичке только зелёным,
Ох, да ходит ста...до-то ла..., ой, лебедей.

Ходит стадо лебедей, да все лебе...
Все-то лебёдуш(и)ки были пара(йа)ми,
Ой, да одна ле...бедь-то бе..., ой, без пары.

Ой, одна лебедь без пары, да все лебе...
Все-то лебё(йо)душ(и)ки, ой, да вспорхну(йу)ли,
Ох, да я оста...(йа)лася я да одна.

3. «Однажды в рощице гулял я» — лирическая протяжная. Зап. в с. Тулата Чарышского р-на в августе 1987 г. Исп.: Григорий Фадеевич Вершинин (1920 г.р.).



Однажды в рощицы гулял я,
Ей что-то стало скучно мне,
Я вы(йы)ше(а)л-то к бе(йе)режку, ой, да круто...(йо)(йо)му,
Где и пти...чки-то пу(йу)рхалис(и) да в воде.

Где птички пурхались в воде,
Я лик(ы)-то ли сво(и) да прена(йа)бража...(э)(йа)ла
В глу(йу)бо...кой-то в зеркальной да в воде.

В глубокой в зерькальной воде,
Я го(йо)лос-то со(йа)ловья ли да внима...(йэ)(йа)ла,
Где и со...ло(йа)вей-то пел да(й)... далеко.

Где соловей пел далеко,
Он пе(йе)л(ы)-то он тихо-то, ой, тихо только скло...(йо)(йо)нно,
(Й)и так(ы) жа...лоб(ы)ноч(и)ко-то во...,ой, воспевал.

Так жалобненько воспевал,
Неуже(йе)ли жа ты-то мое несчастья зна...(э)(йа)(йа)ешь,
Любе...знай-то ты-то мой со...,ой, соловей.

Любезнай ты мой соловей,
Не то(и)-то ли й(йу)частыо, милай, да страда...(йа)(йа)ешь,
Ка(йа)то...рой-то я да сейчас(ы) да тер(ы)плю.

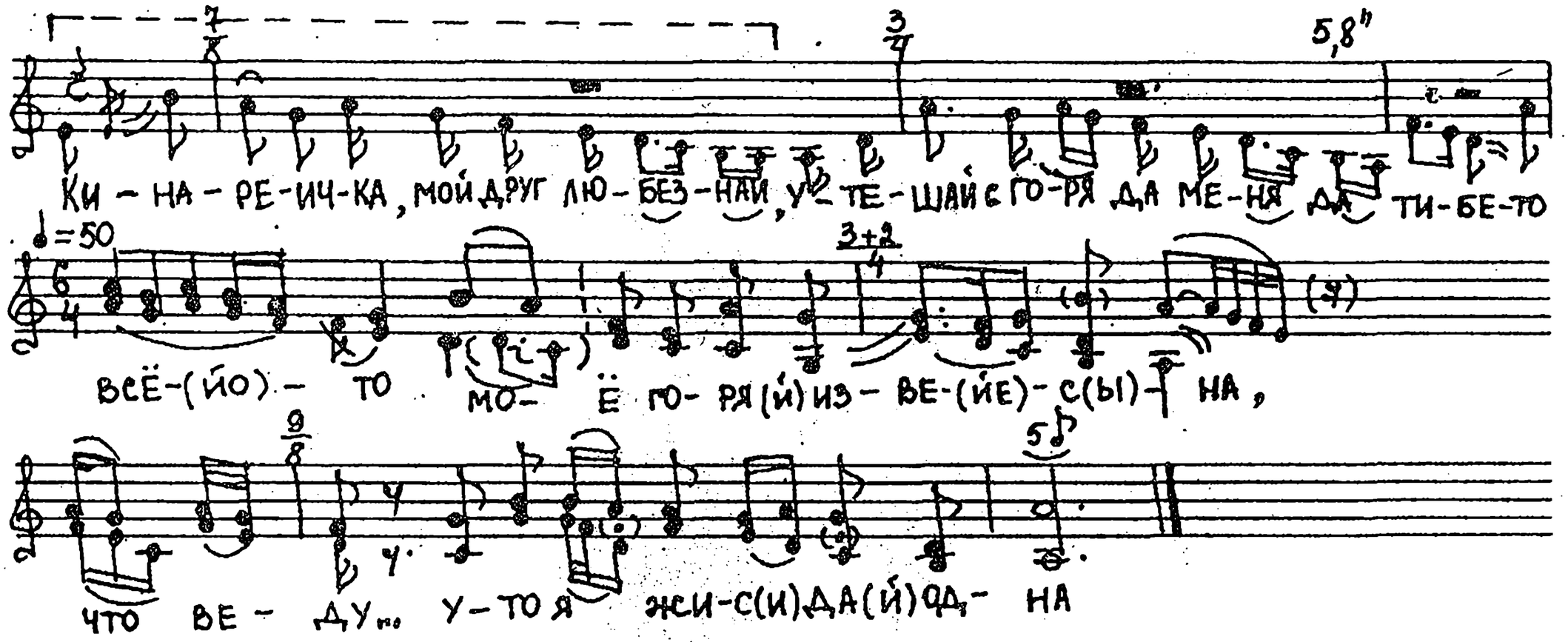
Котору я сейчас тярплю,
Тут взвил(ы)ся-то со(йа)ловей да помча...(йа)(йа)лся
Свою-то любе(йе)знаю тол(и)ка искать.

Свою любезнаю искать,
А скол(и)ко-то со(йа)ловей да носи...(й)и(йи)лся(йа),
Своёй-то любе(йе)знай не, ой, не нашел.

Своей любезнай не нашел,
Какая ты, Ка(йа)тенька, ой да краси...(йи)ва(э),
Ка(йа)кой жа умыльна-то (й)у те, да Катя, взгяд.

Какой умыльна у те взгяд,
Какие-то во(йо)лосы у те волни(йи)сты(э)
Вол(ы)...ют-то се(йе)рдце у... да (й)у меня.

4. «Кинарсечка, мой друг любезнай» — лирическая протяжная. Зап. в в с. Тулата Чарышского р-на в июле 1987 г. Исп.: Наталия Дмитриевна Поливаева (1925 г.р.), Михаил Александрович Поливаев (1928 г.р.), Кристина Степановна Богданова (1929 г.р.), Роза Фадеевна Вершинина (1937 г.р.), Лидия Павловна Семяшова (1935 г.р.), Таисия Михайловна Булавинцева (1929 г.р.), Нина Владимировна Козлятина (1953 г.р.).



Кинарсечка, мой друг любезнай,
Утешай с горя да меня.
Да тибе-то все(йо)-то мос горя (й)изве(йе)с(ы)но,
Что веду...у-то я жис(и) да (й)одна.

Что веду я жис(и) да одна,
Часто-то ча(йа)(йа)сто, мои милай, бсз причи(йа)(йа)ны,
Друг, обидел(ы) ты да меня.

Друг обидел ты ли да меня,.
С того-то с го(йо)речка да я только проси(йе)(йа)ла
Кинарс...(э)ечику(йу) да свою.

Кинарсичку-то свою,
Я-то о то(йо)м(ы)-то с(йс)с только просила,
Слетай к дру...ужку-то к мо(йа)му.

Слетай к дружку к моему,
В сат(ы)-то в зсле(йо)нен(и)кай, да сядь только на ве(йа)т(ы)ку,
Пропой пе...ссен(ы)ку(йу) да свою.

Пропой песенку-то всю(йо),
Ты-то пропои-ка е(йе)е только важнен(и)ко,
Чтобы вспо...омнил, ты, друк(ы), да меня.

Чтобы вспомнил друк(ы)-то меня,
Чтобы-то вспо(йо)м(ы)нил(ы)-то(йи) милай, сдогада(йа)л(ы)ся,
Как во пе...ервый-то раз ко м(ы)не пряшел.

Как во первый раз ко мне пряшел,
Как(ы)-то во пе(йе)р(ы)вай-то раз ко мне прише(йо)л(ы) жа,
Меня в го...(й)ореч(и)ке младу нашел.

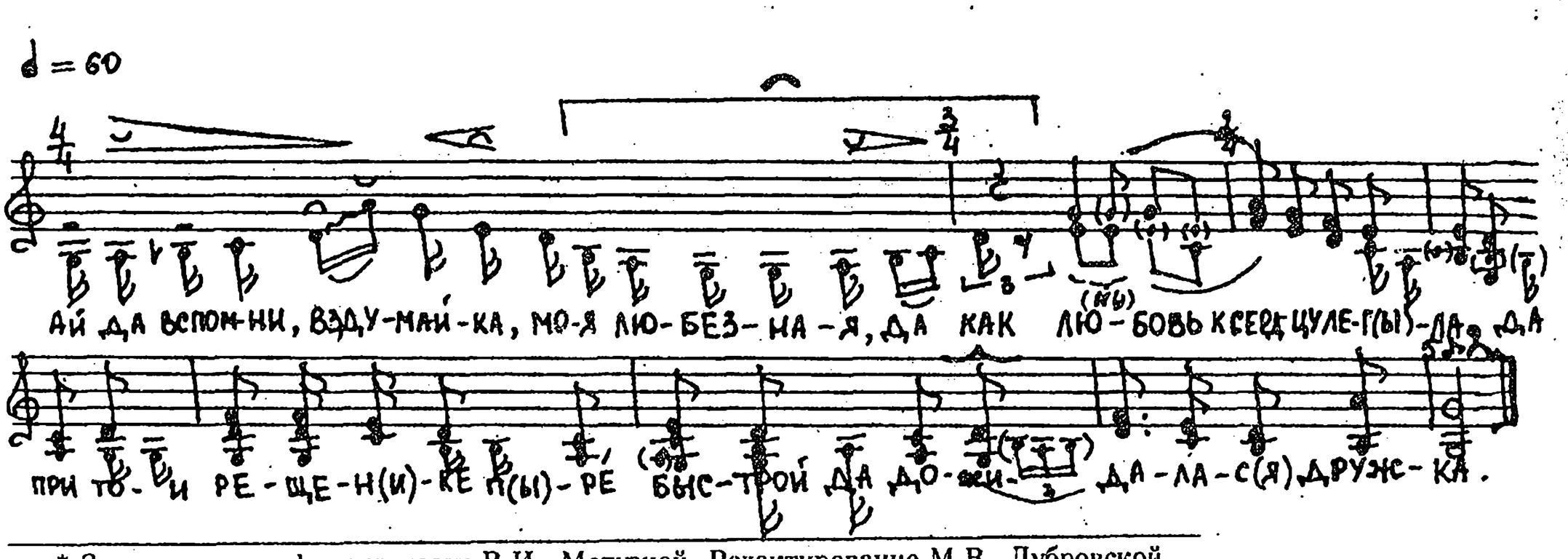
Меня в горечки младу нашел,
С того-то с го(йо)речка-то пойду в чисто по(йо)(йо)ля,
Пойду, вы...ыйду-то да я на бугорок.

Пойду, выйду я на бугорок,
Гром(ы)ко-то кри(йи)к(ы)ну-то я, слез(ы)но-то вспла(йа)(йа)чу,
Все по ми...илен(и)ким(ы)-то дружке.

Все по миленьким(ы)-то дружке,
Кто-то по ми(йи)(йи)лен(и)(йе)ким только не ту(йу)(йу)жит,
Тот счастли...ивый-то да че..., ой, человек.

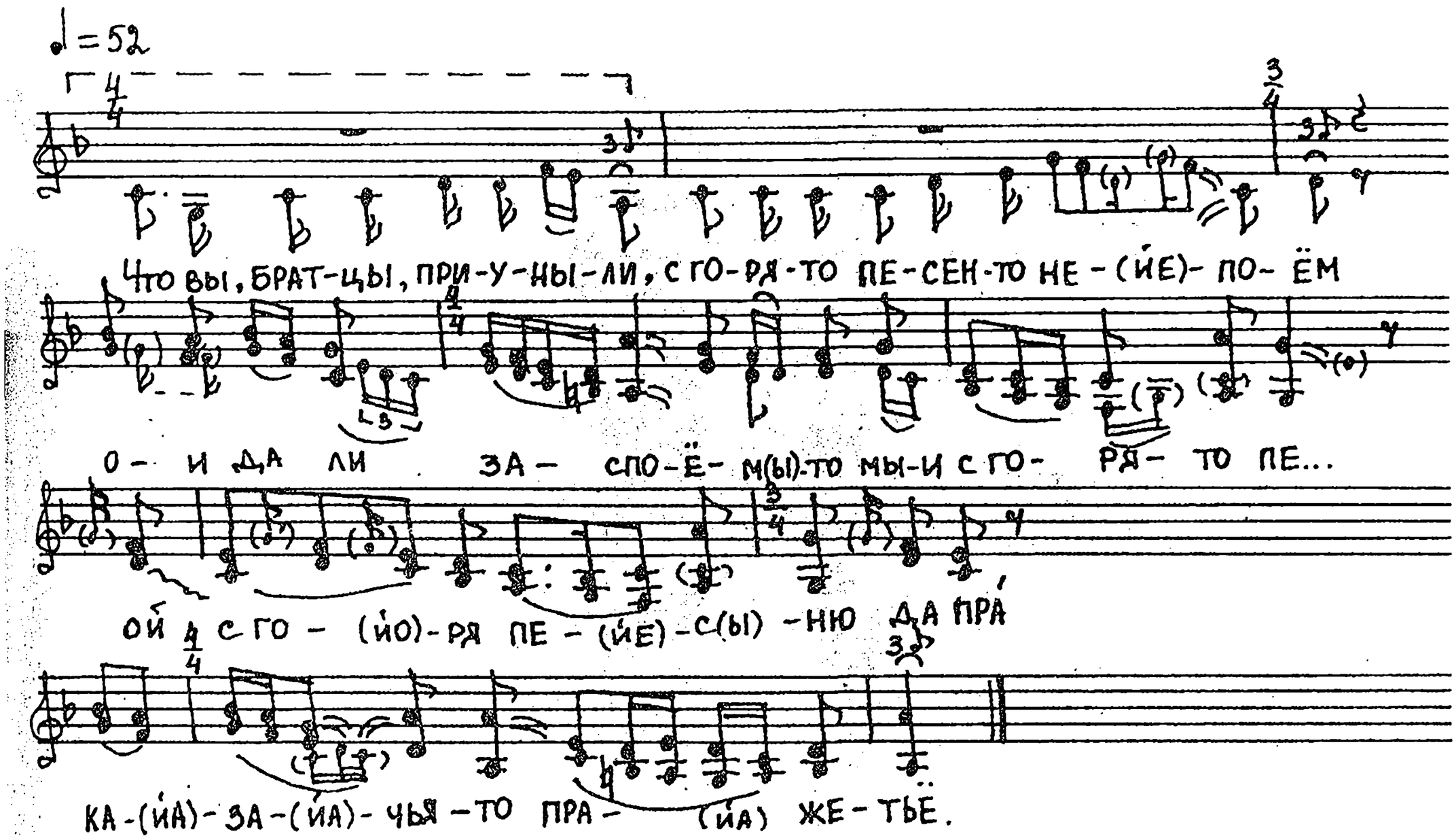
*Лирические песни**

1. «Вспомни, вздумай, моя любезная» - лирическая. Зап. в с. Верх-Алейска Третьяковского р-на, июль 1989. Исп.: Григорий Иванович Меркульев (1923 г.р.)

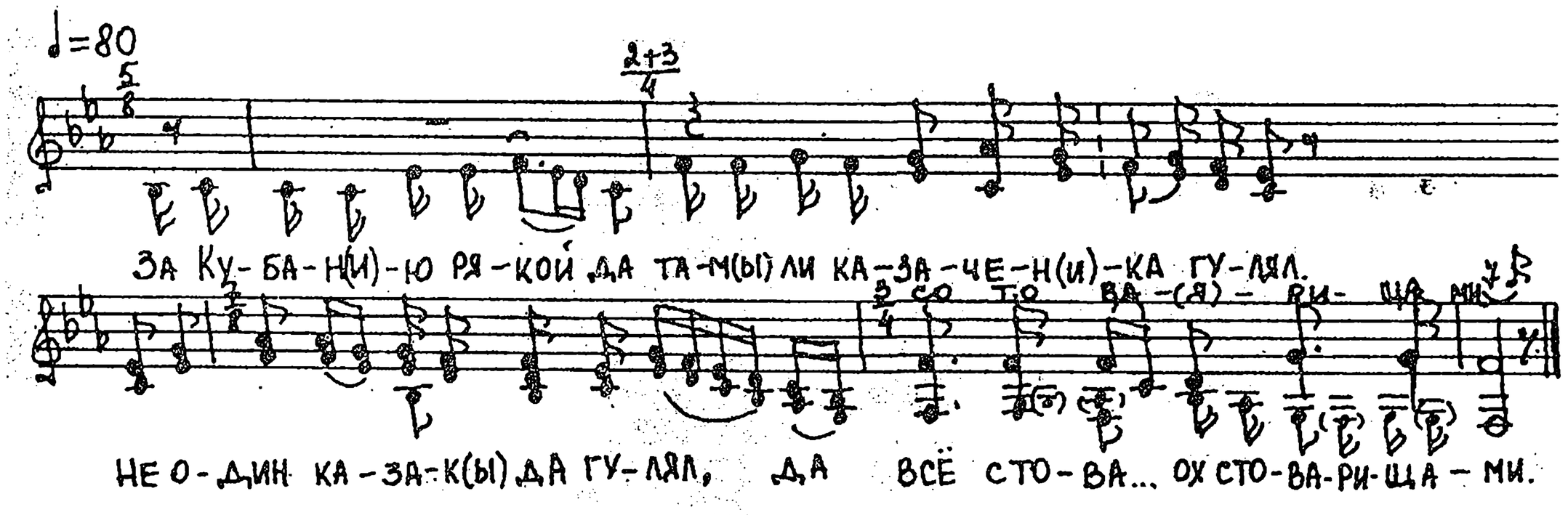


* Запись и расшифровка песен В.И. Мотузной. Редактирование М.В. Дубровской.

2. «Что вы братцы, приуныли» - лирическая протяжная. Зап. в с. Тулата Чарышского р-на, июль 1989. Исп.: Григорий Фадеевич Вершинин (1920 г.р.)

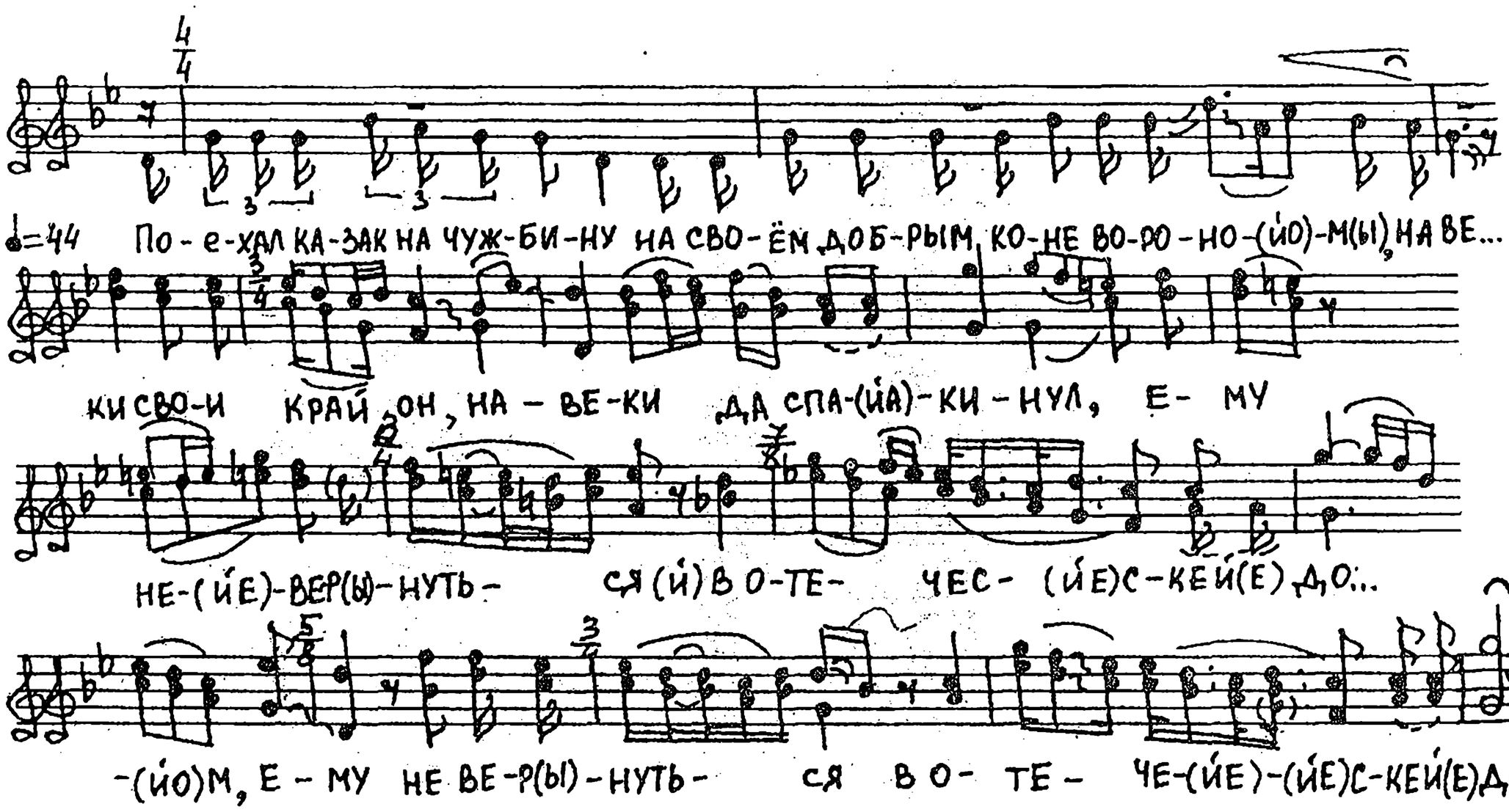


3. «За Кубанию рякой» - лирическая. Зап. в с. Екатерининское Третьяковского р-на, февраль 1991. Исп.: Агриппина Макарьевна Бондарева (1913 г.р.), Татьяна Максимовна Степанова (1915 г.р.), Евдокия Лазаревна Голованова (1913 г.р.), Агафья Ермолаевна Андреева (1908 г.р.), Пелагея Леонтьевна Петрова (1918 г.р.).

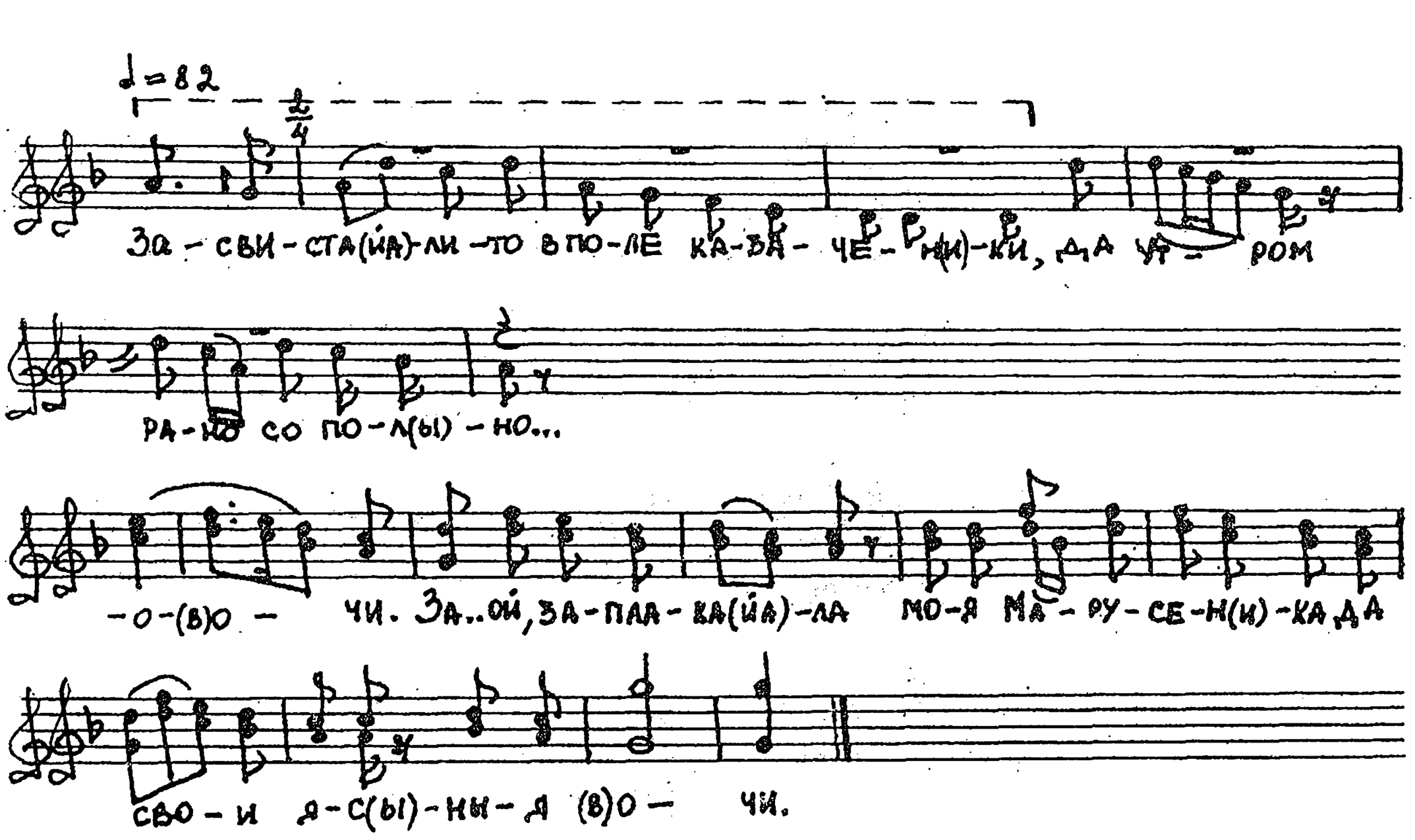


4. «Последний день красы, братцы, моей» - рекрутская песня. Литературный текст Байрона. Зап. в с. Тулата Чарышского р-на, июль 1987. Исп.: Лидия Павловна Семяшова (1935 г.р.), Василий Фадеевич Вершинин (1934 г.р.), Михаил Васильевич Стрельцов (1931 г.р.), Зинаида Васильевна Стрельцова (1939 г.р.), Нина Владимировна Козлятина (1953 г.р.).

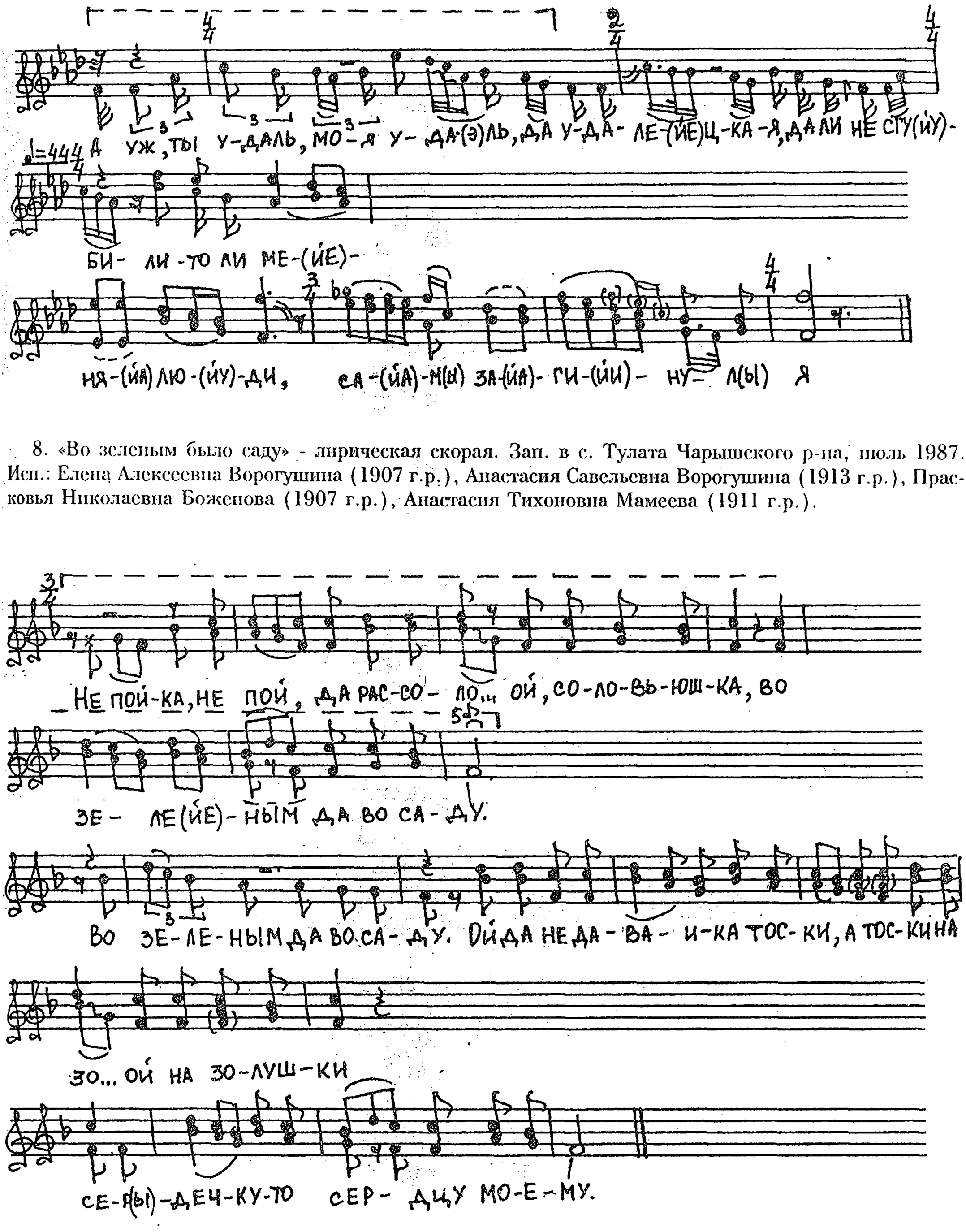
5. «Поехал казак на чужбину» - лирическая протяжная. Зап. в с. Тулата Чарышского р-на, август 1987. Исп.: Василий Фадеевич Вершинин (1934 г.р.), Григорий Фадеевич Вершинин (1920 г.р.).



6. «Засвистали - то в поле казаченьки» - лирическая скорая. Зап. в с. Тулата Чарышского р-на, июль 1987. Исп.: Елена Алексеевна Ворогушина (1907 г.р.), .Анастасия Савельевна Ворогушина (1913 г.р.), Прасковья Николаевна Боженова (1907 г.р.), Анастасия Тихоновна Мамеева (1911 г.р.).



7. «А уж ты, удаль» - рекрутская. Зап. в с. Тулата Чарышского р-на, июль 1987. Исп.: Мария Васильевна Ворогушина (1912 г.р.), Прасковья Алексеевна Ворогушина (1915 г.р.), Анна Ивановна Ворогушина (1908 г.р.), Мария Ивановна Поливаева (1920 г.р.), Ефросинья Александровна Стрельцова (1929 г.р.).

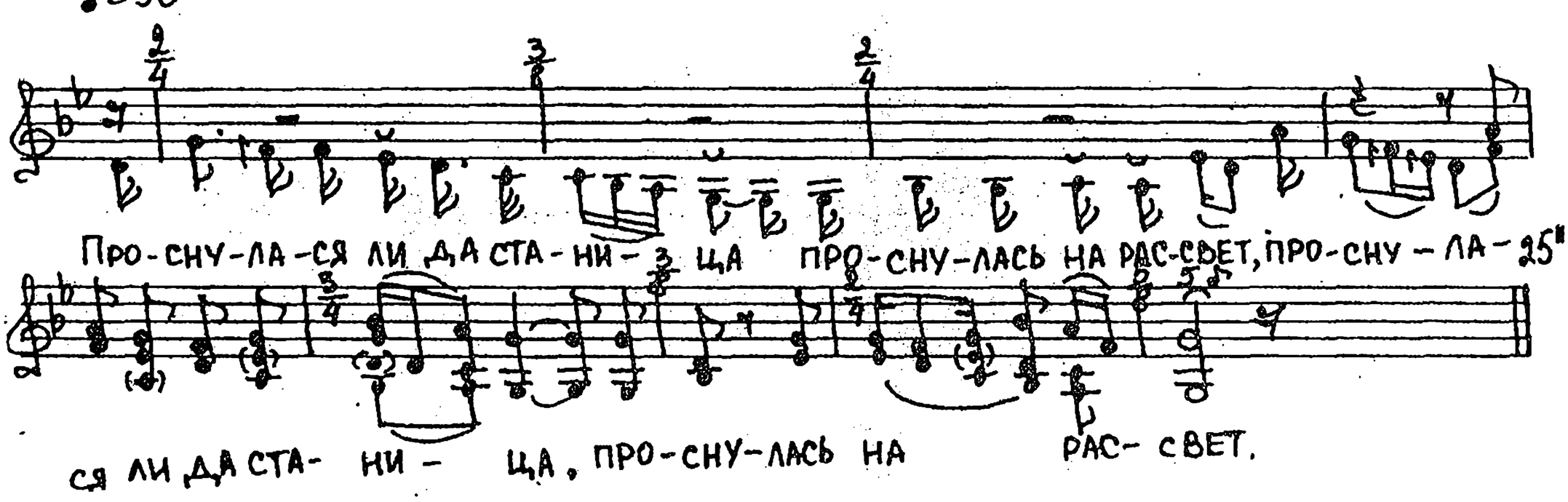


8. «Во зеленым было саду» - лирическая скорая. Зап. в с. Тулата Чарышского р-на, июль 1987. Исп.: Елена Алексеевна Ворогушина (1907 г.р.), Анастасия Савельевна Ворогушина (1913 г.р.), Прасковья Николаевна Боженова (1907 г.р.), Анастасия Тихоновна Мамеева (1911 г.р.).

9. «Со востоку ветер дует» - лирическая песня. Зап. в с. Тулата Чарышского р-на, август 1987. Исп.: Наталия Дмитриевна Поливаева (1925 г.р.), Михаил Александрович Поливаев (1928 г.р.), Кристина Степановна Богданова (1929 г.р.), Роза Фадеевна Вершинина (1937 г.р.), Лидия Павловна Семяшова (1935 г.р.), Таисия Михайловна Булавинцев (1929 г.р.), Нина Владимировна Козлятина (1953 г.р.).

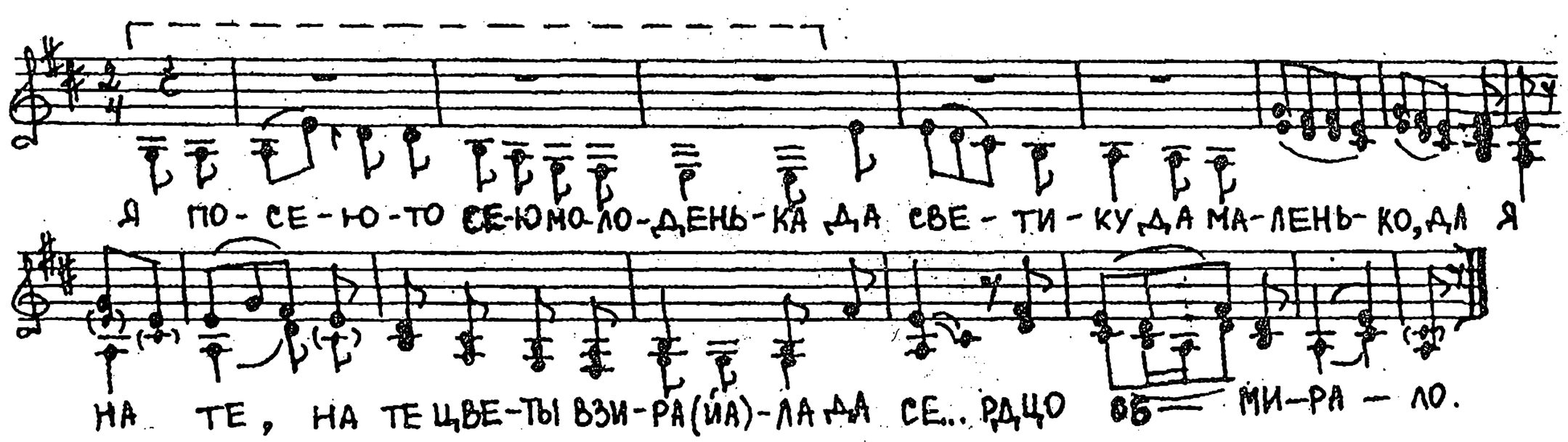
10. «Однажды в роще гулял я» лирическая протяжная. Зап. в с. Тулата Чарышского р-на, август 1987. Исп.: Григорий Фадеевич Вершинин (1920 г.р.).

11. «Проснулася станица» - лирическая песня. Зап. в с. Тулата Чарышского р-на, март 1987. Исп.: Наталия Дмитриевна Поливаева (1925 г.р.), Михаил Александрович Поливаев (1928 г.р.), Кристина Степановна Богданова (1929 г.р.), Роза Фадеевна Вершинина (1937 г.р.), Лидия Павловна Семяшова (1935 г.р.), Таисия Михайловна Булавинцева (1929 г.р.), Нина Владимировна Козлятина (1953 г.р.).

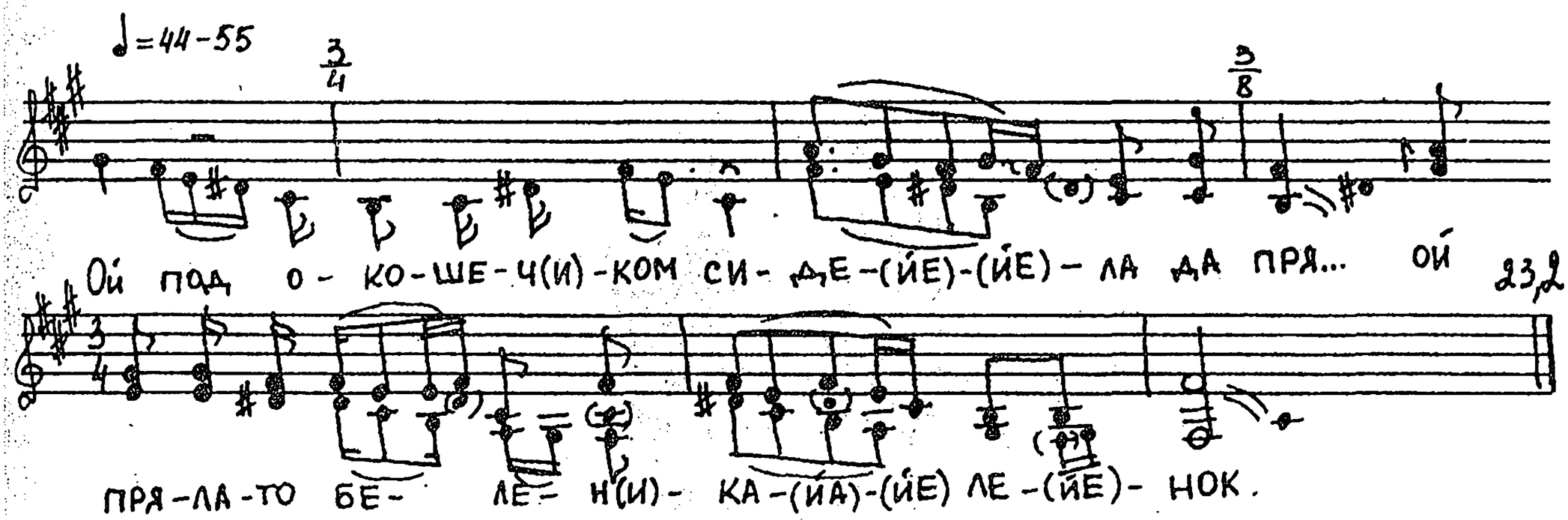


12. «Кипарисочка, мой друг любезнай» - лирическая протяжная. Зап в с. Тулата Чарышского р-на, июль 1987. Исп.: Наталия Дмитриевна Поливаева (1925 г.р.), Михаил Александрович Поливаев (1928 г.р.), Кристина Степановна Богданова (1929 г.р.), Роза Фадеевна Вершинина (1937 г.р.), Лидия Павловна Семяшова (1935 г.р.), Таисия Михайловна Булавинцева

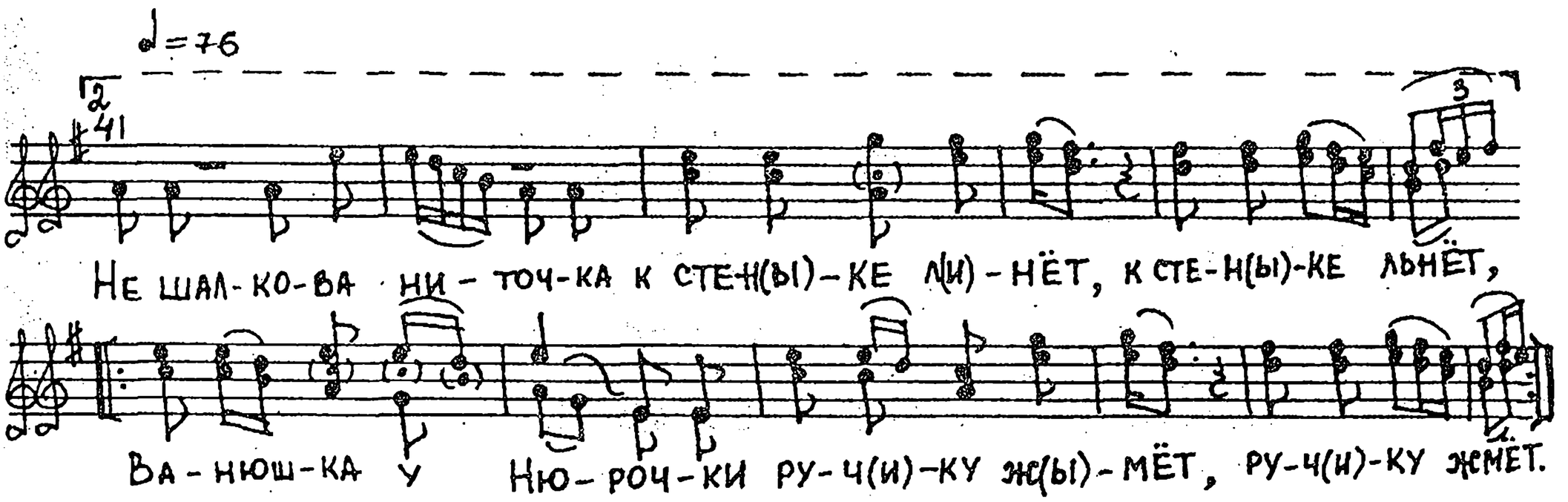
13. «Я посею-то молоденька» - лирическая хороводная. Зап. в с. Тулата Чарышского р-на, июль 1987. Исп.: Мария Васильевна Ворогушина (1912 г.р.), Прасковья Алексеевна Ворогушина (1911 г.р.), Анна Ивановна Ворогушина (1908 г.р.), Мария Ивановна Поливаева (1920 г.р.), Ефросинья Александровна Стрельцова (1929 г.р.).



14. «Под окошечком сидела» - лирическая песня. Зап. в с. Тулата Чарышского р-на, июль 1987. Исп.: Мария Васильевна Ворогушина (1912 г.р.), Прасковья Алексеевна Ворогушина (1911 г.р.), Анна Ивановна Ворогушина (1808 г.р.), Мария Ивановна Поливаева (1920 г.р.), Ефросинья Александровна Стрельцова (1929 г.р.).

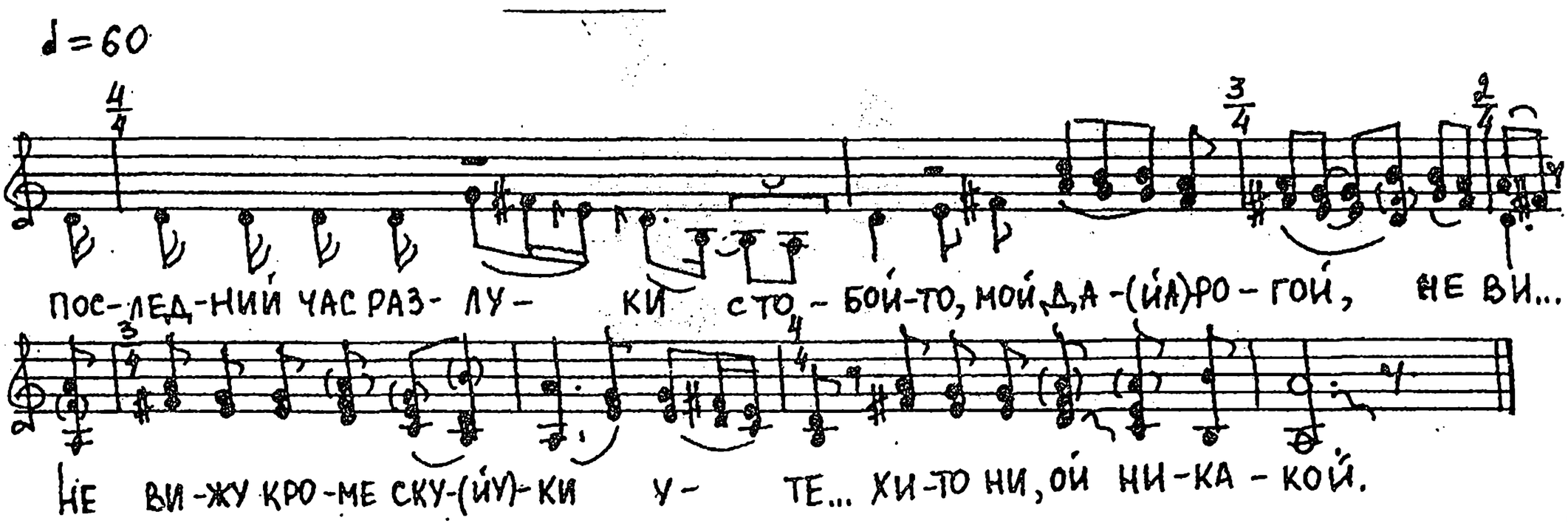


15. «Не шелкова ниточка» - свадебная песня. Зап. в с. Тулата Чарышского р-на, июль 1987. Исп.: Мария Васильевна Ворогушина (1912 г.р.), Прасковья Алексеевна Ворогушина (1911 г.р.), Анна Ивановна Ворогушина (1908 г.р.), Мария Ивановна Поливаева (1920 г.р.), Ефросинья Александровна Стрельцова (1929 г.р.).

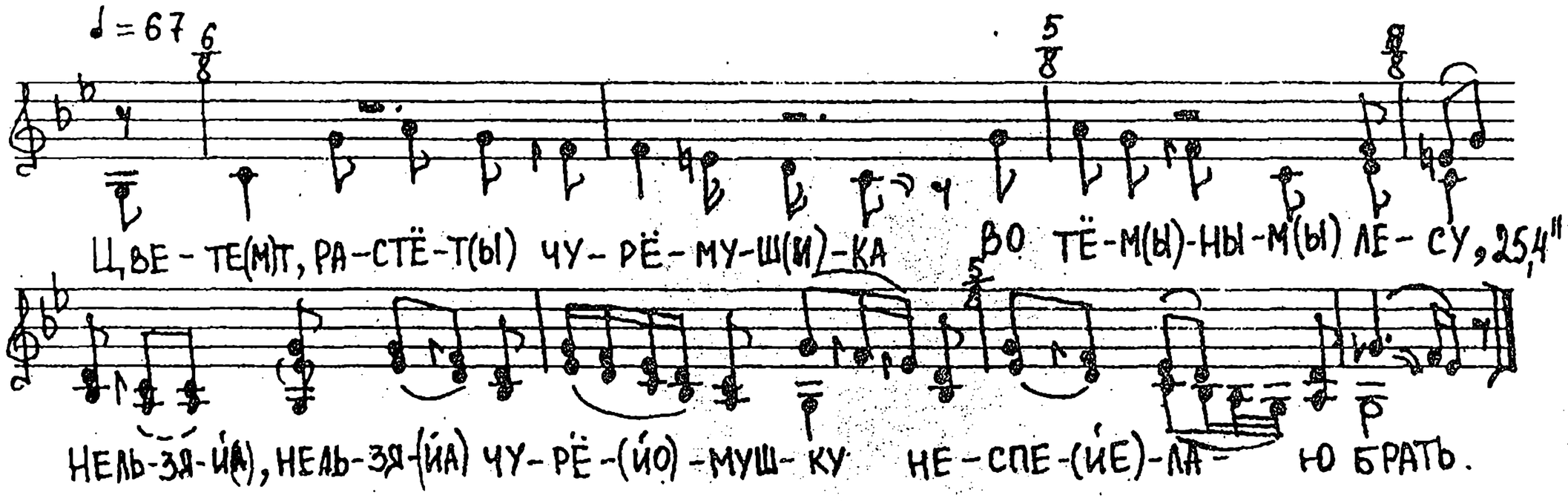


Романсы и баллады

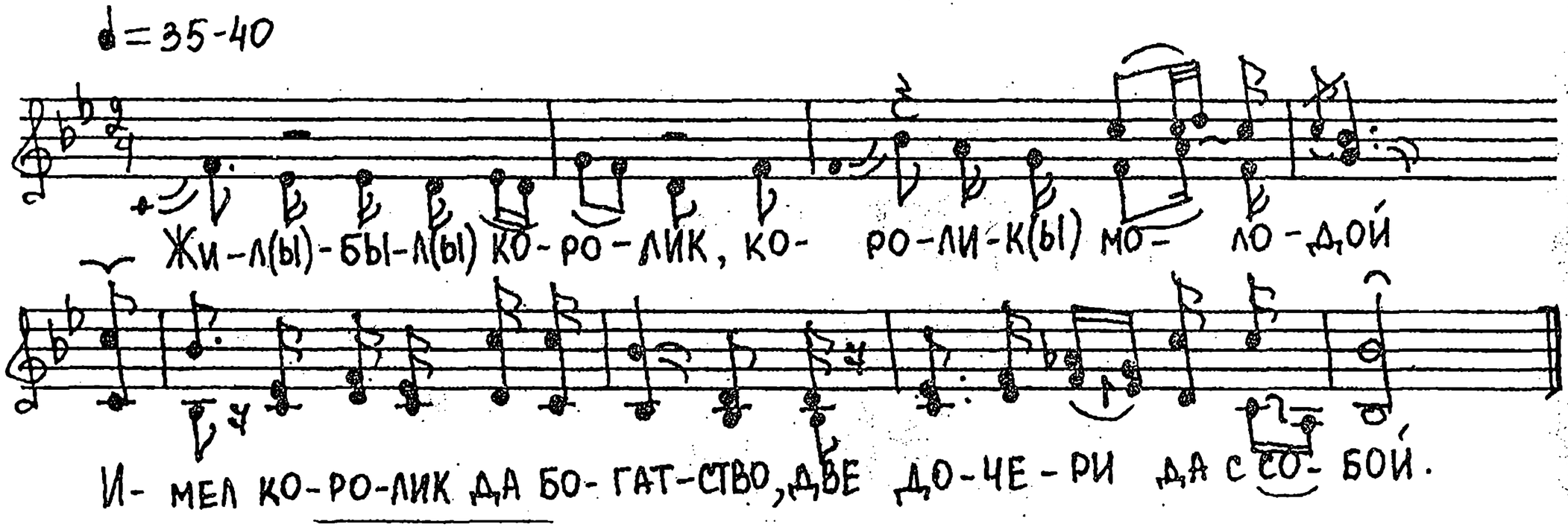
16. «Последний час разлуки - романс. Литературный текст М.В. Ломоносова «Молчите, струйки чистые». Зап. в с. Тулата Чарышского р-на, март 1987. Исп.: Прасковья Николаевна Боженова (1907 г.р.), Наталья Дмитриевна Поливаева (1925 г.р.).



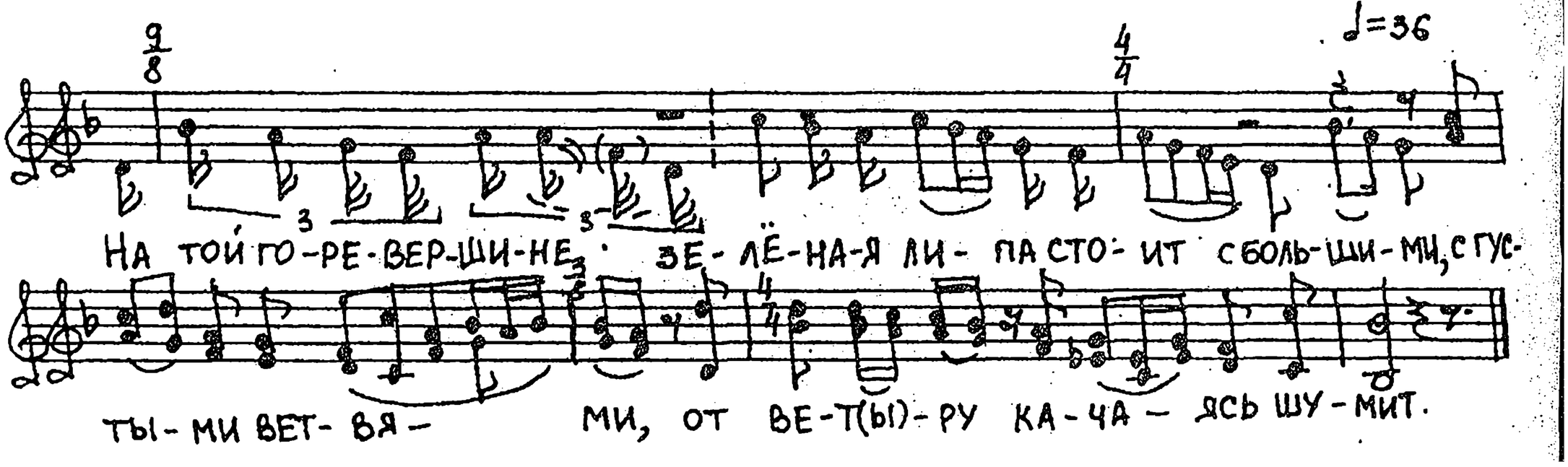
17. «Цветет, растет черемуха» - романс. Зап. в с. Тулата Чарышского р-на, июль 1987. Исп.: Елена Алексеевна Ворогушина (1907 г.р.), Анастасия Савельевна Ворогушина (1913 г.р.), Прасковья Николаевна Боженова (1907 г.р.), Анастасия Тихоновна Мамеева (1911 г.р.).



18. «Жил-был королик» - баллада. Зап. в с. Тулата Чарышского р-на, июль 1987. Исп.: Наталия Дмитриевна Поливаева (1925 г.р.), Михаил Александрович Поливаев (1928 г.р.), Кристина Степановна Богданова (1929 г.р.), Роза Фадеевна Вершинина (1937 г.р.), Лидия Павловна Семяшова (1935 г.р.), Таисия Михаиловна Булавинцева (1929 г.р.), Нина Владимировна Козлятина (!953 г.р.).

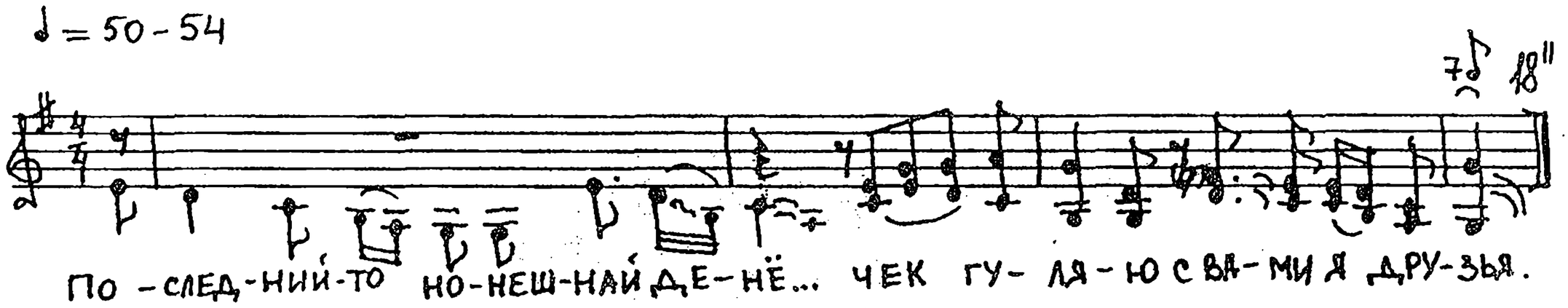


19. «На той горе-вершине» - контаминация баллады с лирической протяжной. Зап. с. Тулата Чарышского р-на, август 1987. Исп.: Василий Фадеевич Вершинин (1934 г.р.), Григорий Фадеевич Вершинин (1920 г.р.).

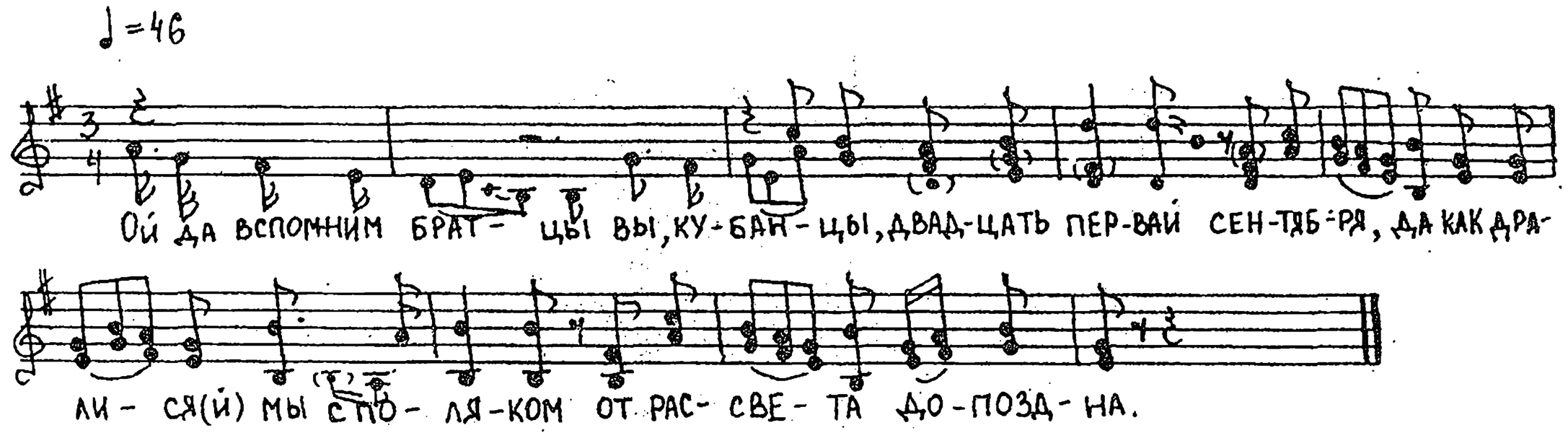


Солдатские, походные песни.

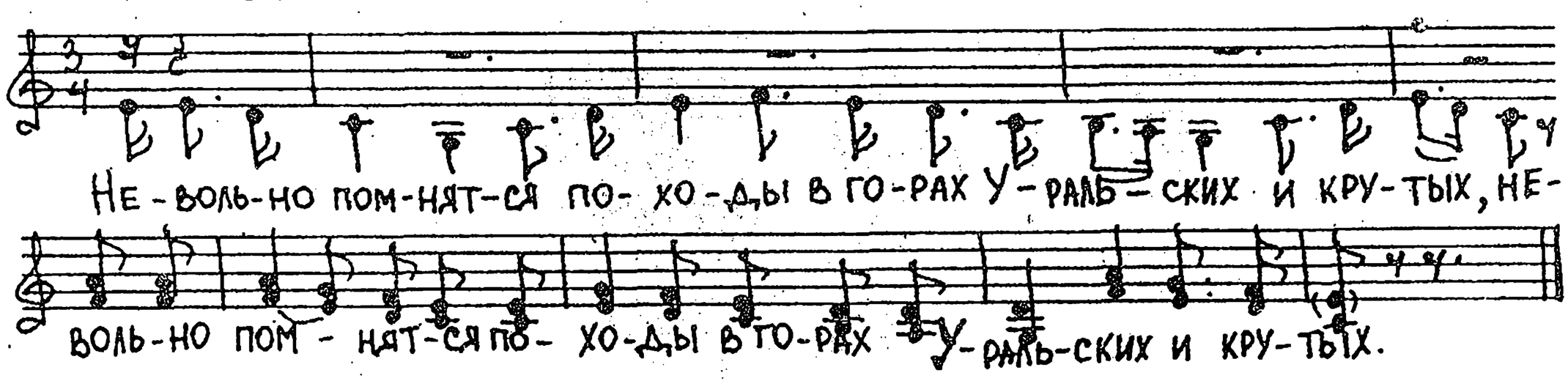
20. «Последний напевнай денечек» - рекрутская песня. Зап. в с. Тулата Чарышского р-на, июль 1987. Исп.: Лидия Павловна Семяшова (1935 г.р.), Василий Фадеевич Вершинин (1934 г.р.), Михаил Васильевич Стрельцов (1931 г.р.), Зинаида Васильевна Стрельцова (1939 г.р.) Нина Владимировна Козлятина (1953 г.р.).



21. «Ой, да вспомним, братцы, мы кубанцы» - походная песня. Зап. в с. Тулата Чарышского р-на, август 1987. Исп.: Наталия Дмитриевна Поливаева (1925 г.р.), Михаил Александрович Поливаев (1928 г.р.), Кристина Степановна Богданова (1929 г.р.), Роза Фадеевна Вершинина (1937 г.р.), Лидия Павловна Семяшова (1935 г.р.), Таисия Михайловна Булавинцева (1929 г.р.), Нина Владимировна Козлятина (1953 г.р.).

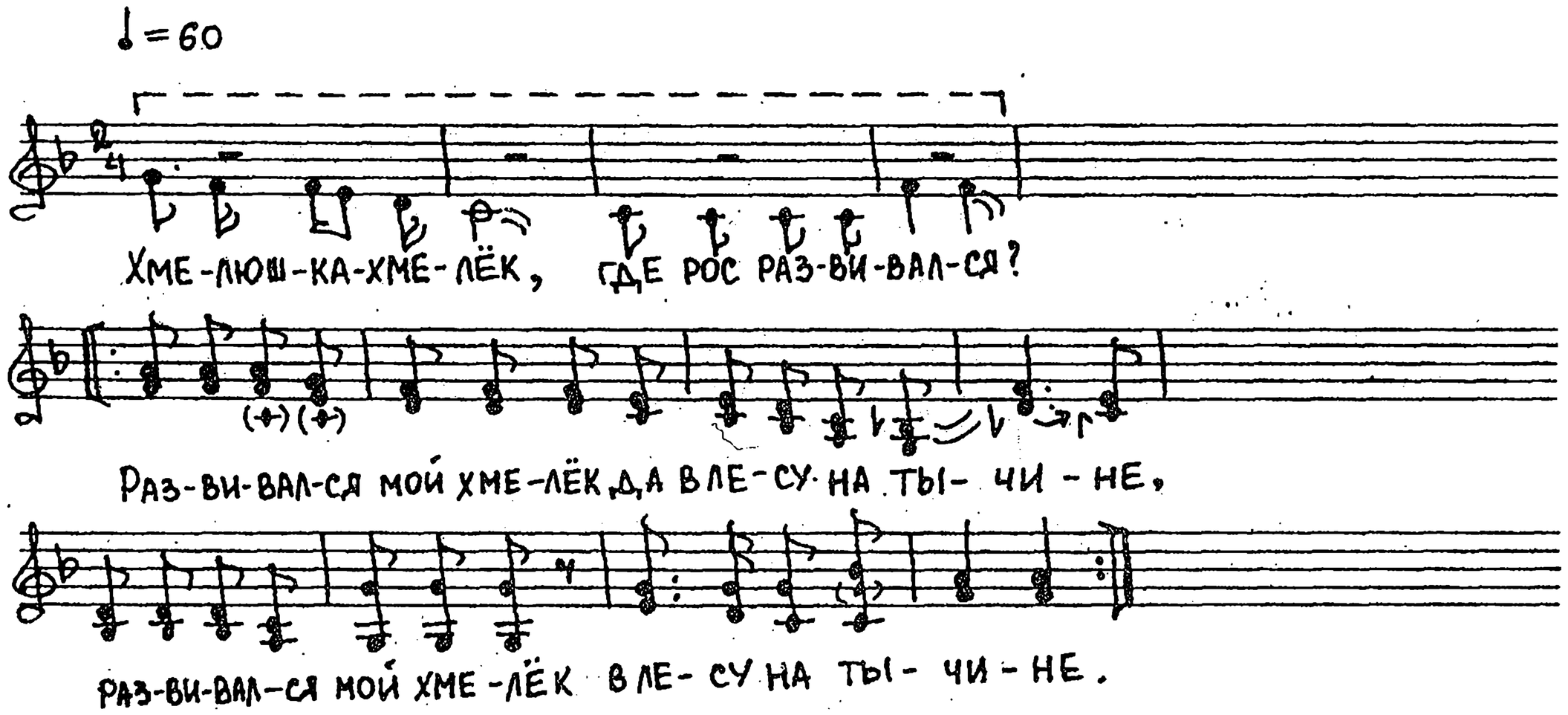


22. «Невольно помнятся походы» - походная песня. Зап. в с. Тулата Чарышского р-на, октябрь 1988. Исп.: Наталья Дмитриевна Поливаева (1925 г.р.), Мария Ивановна Поливаева (1920 г.р.), Роза Фадеевна Вершинина (1937 г.р.), Григорий Фадеевич Вершинин (1920 г.р.), Василий Фадеевич Вершинин (1934 г.р.), Лидия Павловна Семяшова (1935 г.р.).

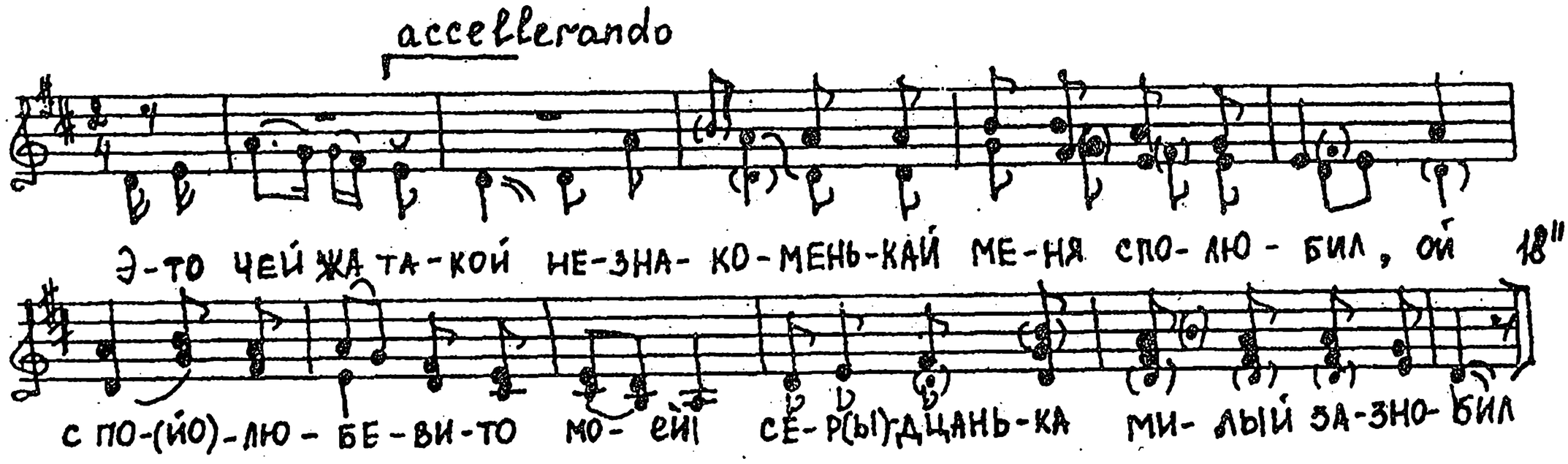


Плясовые, шуточные песни.

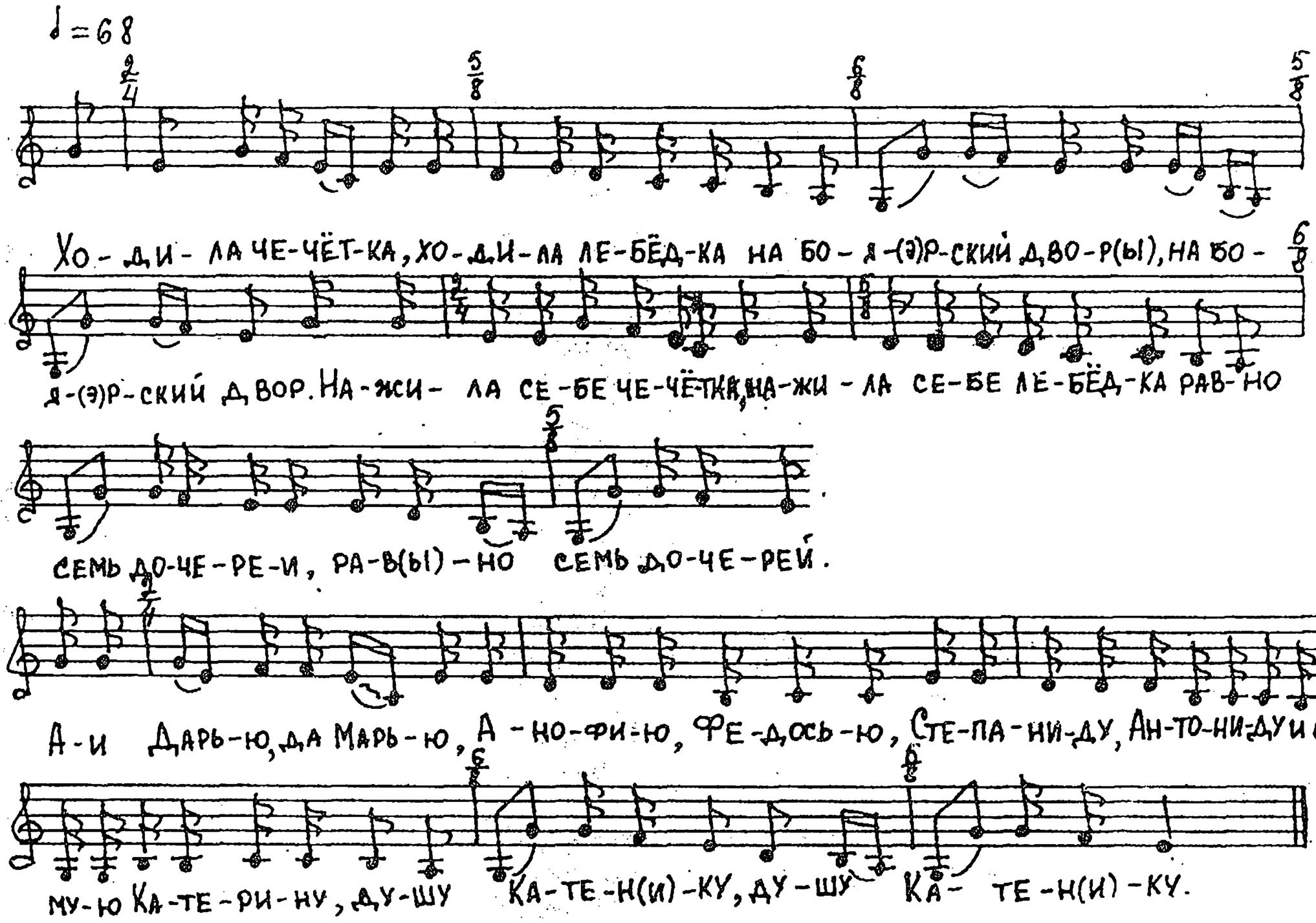
23. «Хмелюшка — хмелек» - плясовая песня. Зап. в с. Тулата Чарышского р-на, март 1987. Исп.: Наталья Дмитриевна Поливаева (1925 г.р.), Михаил Александрович Поливаев (1928 г.р.), Кристина Степановна Богданова (1929 г.р.), а Роза Фадеевна Вершинин (1937 г.р.), Лидия Павловна Семяшова (1935 г.р.), Таисия Михайловна Булавинцева (1929 г.р.), Нина Владимировна Козлятина (1953 г.р.).



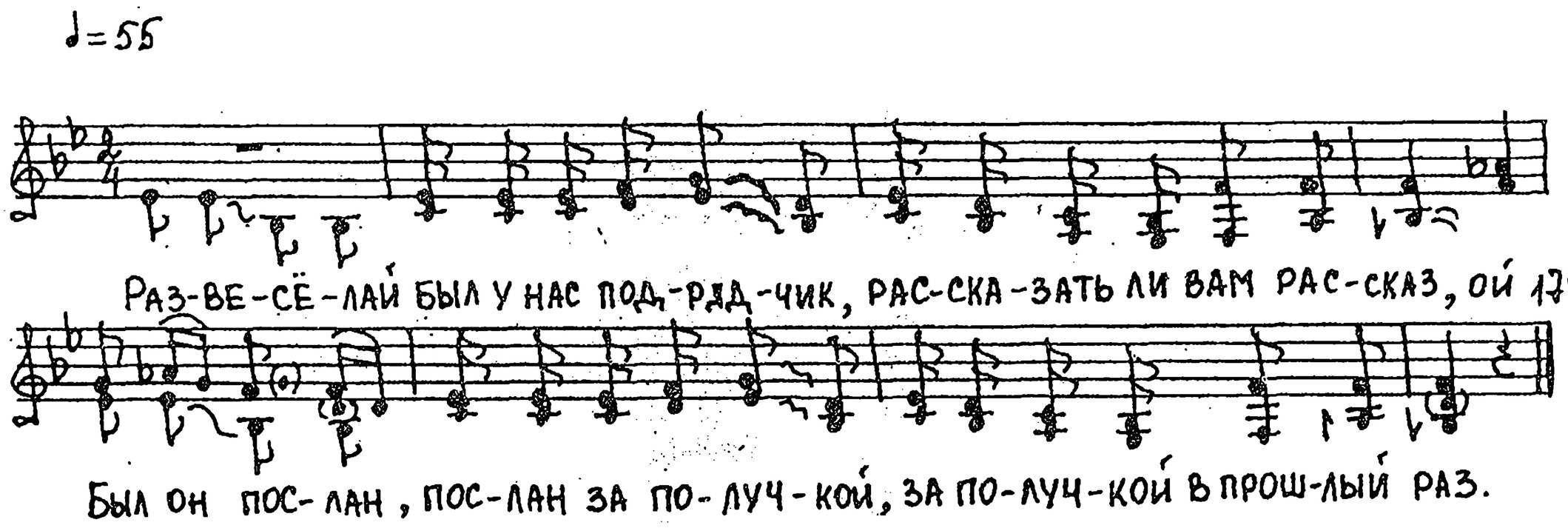
24. «Это чей жа такой незнакоменькай» - лирическая, скорая. Зап. в с. Тулата Чарышского р-на, март 1987. Исп.: Прасковья Николаевна Боженова (1907 г.р.), Наталья Дмитриевна Поливаева (1925 г.р.).



25. «Ходила чечетка» - шуточная. Зап. в с. Тулата Чарышского р-на, июль 1987. Исп.: Мария Васильевна Ворогушина (1912 г.р.).



26. «Развеселай был у нас подрядчик» - шуточная песня. Зап. в с. Тулата Чарышского р-на, июль 1987. Исп.: Мария Васильевна Ворогушина (1912 г.р.), Прасковья Алексеевна Ворогушина (1911 г.р.), Анна Ивановна Ворогушина (1908 г.р.), Мария Ивановна Поливаева (1920 г.р.), Ефросинья Александровна Стрельцова (1929 г.р.).



ЗИМНИЙ КАЛЕНДАРНЫЙ ФОЛЬКЛОР ПЕТРОПАВЛОВСКОГО РАЙОНА
(по материалам экспедиций 1997-1999 гг.)

М.Н. Сигарева

В период с июля 1997 г. по август 1999 г. студентами и преподавателями фольклорно-этнографической специализации Алтайского краевого колледжа культуры было проведено комплексное обследование сел Петропавловского района, во время которого были записаны репортажи об истории их заселения и возникновении местных названий, о быте, календарных праздниках и семейных обрядах, сведения о традиционной одежде, произведения фольклора разных жанров. Беседы с представителями разных этнографических групп населения, среди которых переселенцы из России (Воронежской, Тамбовской, Курской, Орловской, Белгородской и др. областей), староверы-поляки и казаки, позволили составить представление о самобытности и относительно хорошей сохранности фольклорных традиций, в том числе и календарно-обрядовой культуры. Традиция же колядования под Рождество не только записана нами в репортажах и песенных материалах, но и пережита в непосредственном её наблюдении и участии в обряде в селах Петропавловском и Камышенке в 1998 и 1999 гг. «Живучесть» обряда в названных селах подкрепляется, на наш взгляд, активностью фольклорно-этнографических коллективов этих сел и их руководителей, а также заинтересованностью работников культуры. Участвуя в обходе домов с фольклорным ансамблем «Веснянночка» в с. Камышенка, мы встретили несколько групп колядующих разного возраста, от самых маленьких до пожилых, ряженых, веселящихся, с сумками для угощения.

Колядовать, а точнее «колядить», в селах района по традиции принято под Рождество, вечером 6-го января. (Кстати, в с. Камышенка мы встретили употребление слова «колядить» в значении «говорить что попало».) Группы ряженых: пожилых, молодых людей и детей — совершают обход домов села с колядками, которые здесь помнят от своих родителей и дедов, в надежде получить угощение: сало, пироги, сладости, а то и «по чарочке». Если раньше «колядили», по воспоминаниям информаторов, у крыльца, под окнами, то сейчас принято заходить в дом. Колядки, записанные нами от участниц фольклорных коллективов районного и Камышенского сельских домов культуры, а также отдельных исполнителей, хранителей традиции, разнообразны по структуре, музыкально-стилистическим особенностям, характеру исполнения.

От фольклорного коллектива «Веснянночка» Камышенского Сельского Дома Культуры записаны две колядки, которые помнят М.И. Калинина от своей матери, П.М. Часовских (1911 г.р.). Одна из них имеет все структурные признаки ритуальной колядки: зачин, прославление хозяев, просьбу и угрозы колядовщиков. Напев её имеет плясовой характер и распевается многоголосно, только обращение к хозяевам произноситься говорком (нотное приложение 1). Другая колядка по тексту представляет собой сокращенный вариант предыдущей (приложение 2). Тот же текст с трихордовой полевкой-формулой записан нами в с. Камышенка и от П.М. Латышовой (1919 г.р.) (приложение 3). Со слов этого информатора, «калёдушку кричали», вечером накануне Рождества. А если хозяева отказывали в угощении, в их адрес звучала корилка: «если ня выйде, ня вынесуть ничё, тада играють» (приложение 4, 5). Характерная черта колядки, записанной от М.И. Баркаловой (1935 г.р.) в с. Петропавловском, — повторяющийся припев «Добрый вечер добрым людям!». Квартово-квинтовый напев первой части противостоит выразительному речитативу второй (приложение 6). Мягким, напевным, ритмизованным говорком исполнила колядку В.М. Маморцева (1931 г.р., с. Петропавловское). Ритмизованная речь присуща и колядкам, записанным нами в районном центре от В.П. Свиридовой (1929 г.р.). Её колядки грубоваты по манере исполнения, в чем проявляется характер исполнителя (прил. 7, 8, 9). От Р.К. Васильчикова (1919 г.р.) и от нескольких информаторов в Доме престарелых в с. Петропавловском записана колядка, напоминающая прибаутку, или сказочку с цепными строфами. С колядкой её роднит лишь начальная фраза, однако информаторы утверждают, что это колядка. Любопытно, что в этом же селе записана прибаутка («поговорка») с тем же сюжетом.

Колядка

Каляда-дуда
Свиней стерегла.
Чаво выстерегла?
Коня с седлом.
Иде конь?
За гору ушел.
Иде гора?
Черви выточили.
Иде черви?
Гуси выклевали.
А иде гуси?
В камыш ушли.
А иде камыш?
Девки выжали.
А иде девки?
За мужья ушли.
А иде мужья?
На войну ушли.
А иде война? ...

«Поговорка»

(«раньше старые люди качают, бывало, детей и прибаюкивают»)

Кочережка — дуда,
Иде была?
Коней стирягла.
Чё выстерягла?
Коня с уздом,
С золотым серебром.
А иде конь?
За ворота ушел.
А иде ворота'?
Вода снесла.
А иде вода?
Быки выпили.
А иде быки?
За горы ушли..
А иде горы?
Черви выточили.
А иде черви?
В лозник ушли.
А иде лозник?
Девки выломали.
А иде девки?
За мужья ушли.
А иде мужья?
На войну ушли.
А иде война?
Да рассыпалася увся она.

Если «колядили» вечером под Рождество, то «наране», с самого утра, начиная часов с шести, 7-го января ходили славить Христа, «рождествить». С пением рождественских молитв ходили по домам и дети, и мужчины, и женщины. «Заходят, на икону крестятся и поют «Рождество твое», — вспоминает В.И. Мокин (1931 г.р., родовой казак из Антоньевки). Рождественский тропарь и кондак записаны нами во множестве вариантов, перепевающих церковный праздничный напев. Наиболее выразителен из них соловьишенский вариант, строгий и одновременно очень лиричный, напоминающий протяжные песни Соловьихи (приложение 10), чтобы прославить Христа, спрашивали разрешения у хозяев дома. Хозяева одаривали чем-нибудь славильщиков. «Ну, не падорют — ладно, не обязательно. Не из-за этаго ходили, штоб подарили, умные люди, а из-за таво, чтоб Христа прославить», — сказала А.В. Шлыкова (1929 г.р., из с. Петропавловского). От неё же, кроме тропаря и кондака, мы записали «Христос рождается, славите» (приложение 11). А П.М. Латышова сообщила, что еще в Рождество пели «Многая лета» (приложение 12).

Есть воспоминания информаторов о том, как они, в 4–6-летнем возрасте, ходили в Рождество христославить с коротенькими песенками и приговорками. За это хозяева одаривали их: «кто деньгами, кто калачами, кто блинцами» (приложение 13 — А.Г. – Шипулина, 1935 г.р., приложение 14 — М.И. Баркалова, 1935 г.р., с. Петропавловское).

Под Новый год было принято не «колядить», а «посевать». Сыпать на пол в избе пшеницу, овес или просо. «Чтоб урожай был»,- пояснил В.И. Мокин. И припевали при этом «Сею-вею» (приложение 15 М.А. Нечаева, 1926 г.р., с. Петропавловское). Еще приговаривали:

Пали — пали,
Там ходили плуги,
За этими за плугами
Сам Бог ходе,
Есть пасылая,
Жидов прасылая,
На каждой Божичке
Рожь — пшеничка,
Овса да грячичка,
А в оконушко-то рог,
Зароди, Боже, горох.
С Новым годом, хозяин с хозяюшкой!

(Р.К. Васильчиков, с. Петропавловское)

Для разъяснения смысла этой строки обратимся к колядке, записанной в п. Целинный Ключевского района от В.А. Палевкиной, студенткой 35 гр. Е. Палевкиной:

А в поле, поле
Сам плужок оре,
А за тим плужком
Сам Господь идэ...

Общая черта и колядок, и славлений, и «посевальных» припевок — это приветствие хозяев и благопожелания, поздравления. «Старинная славящая песня», записанная от И.П. Аверина из Николаевки, подтверждение тому — напев её элементарен — повторенная многократно малотерцовая формула. Обращение к хозяевам в конце «песни» произносится говорком (приложение 16).

Под Новый год «пакостили сильно», рассказала Л.Х. Леднева (1912 г.р., с. Алексеевка): разваливали дрова, «утаскивали конопле, разваливали кизяки».

В.В. Бладурина (1933 г.р. из Петропавловского р-на) вспомнила, как она однажды подшутила над хозяевами дома, в который пришла, прихватив у них в сенях курицу и предложив сварить её: «Моя курочка — ваша водичка».

Под Крещение ходили по дороге с огнем — «жгли». В доме, да дверях и окнах, ставили кресты «от нечистой силы». А на реке делали «пролубь» — «Иордань», в которой священник освящал воду, а желающие брали её домой, а могли и окунуться. «Булькнет, стопочку хряпнет, на сани и домой...» (В.И. Мокин).

Рядились в период святок все, кто хотел: и пожилые, и молодые. Выворачивали шубы, мазали лицо сажей, привязывали бороду из лошадиных или коровьих хвостов, покупали или изготавливали маски для ряженья: «волчиные», «козлиные», «мед-

вскачьи» (Л.Х. Ледяева). Наряжались так, чтоб не узнали.

Гадали, в большинстве случаев, под Новый год. Способов гадания было много. Бросали валёнок через ворота или через крышу дома. «Разуватса, на одной ноге стоит, валенок забросит, и, смотря куда полетит, с той стороны жених будет» (В.И. Мокин). Считали штакетины, обхватив руками: «Бедный, богатый, холостой, женатый» (К.Л. Юрьева, 1919 г.р., с. Петропавловское). Слушали лай собак, выходя из дома. Клали под подушку колодец из палочек или спичек и ждали суженого напиться. Ложась спать, загадывали на жениха:

На Сионской горе
Стоит Божий храм.
В этом Божьем храме
Живут три святых:
Один пишет, другой дышит,
Третий <...>
Святой мой ангел (имя),
Скажи мне правду во сне -
С кем мне век вековать,
Каво мне во сне сёдни видать.
(М.И. Калинина 1933 г.р., с. Камышенка)

«Я загадывала, — вспомнила Мария Ивановна, — и мне приснился тот парень, за каво я вышла». А её мать, П.М. Часовских, рассказывала ей о гадании с зеркалами. Установив их против друг друга, опускали в кружку с водой, принесенной с реки в полночь, венечное кольцо. В полной тишине одна из гадающих девок смотрела в двенадцатое отражение в зеркале до тех пор, пока не появится суженый.

Сведений о вечёрках, проводимых в этот период, сохранилось немного. Есть упоминания о том, что под наигрыши гармони и балалайки танцевали польку, «Метелицу», «Восьмёрку», играли песни, развлекались играми в «Скамеечку», «Соседей», «Номера», «Лень», «Дрёму». К.Я. Юрьева из с. Петропавловского рассказала, что в игре «Номера» парни, выкрикивая номер, вызывали девок и целовали, когда те подбегали. В другой игре, записанной в районном центре от Т.В. Колтаковой (1907 г.р.), скакали через скамейку. А когда парень вставал на скамейку, девка тоже становилась, и там на скамейке целовались. От нее же мы записали игру в «Лень». Во время этой игры на девушку, сидящую в кругу, под песню «надевали» разные предметы — давали ей кольцо, или платок, или еще что-то («ну, там накрутят на её»). А потом под наигрыши гармони один из парней раздавал вещи и давал задания их владельцам: «Это чья?.. За это дело вот поплясать... За это дело трех ребят поцеловать» (приложение 17).

В с. Камышенка на вечерках играли в «Цветок» («У цвяток»): становились парами друг за другом, один лишний брал кого-либо из передней пары и проводил под руками в конец. Оставшийся без пары опять выбирал себе кого-то из передней пары. Повторная встреча девушки с парнем в этой игре сопровождалась поцелуем («Идем, идем, тоже эдак вот проходим, подлазим, подлазим под эту, и вот если я толькя опять с этим парнем сойдуся, то тада он мене поцалуя», — П.М. Латышова).

Однако чаще информаторы отрицают существование поцелуйных игр на вечерках по причине строгости правов. Так, игра в «Дрёму», записанная от П.М. Латышовой, ограничивается лишь выбором пары (приложение 18).

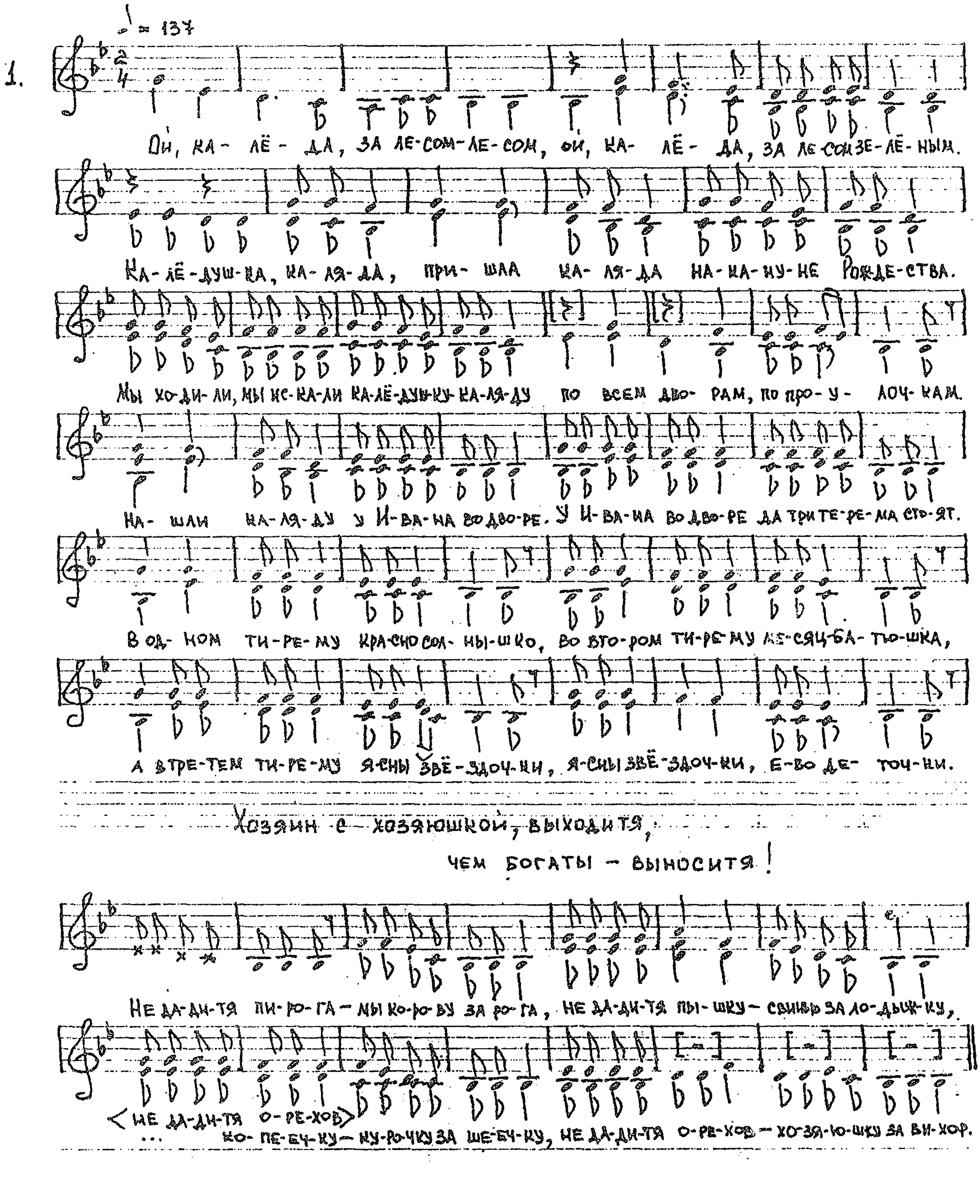
Играли в «Колечко». После того, как спрячут колечко, говорили: «Оттадай, молодай, у кого колечкя». Парень оттадывал и, если оттадает, садился рядом с девкой, а если нет — снова оттадывал (П.М. Латышова, Е.Д. Дедова, с. Камышенка).

Игру в «Разлуку» мы записали в двух вариантах: как уличную, с тем же, что и в игре в «Цветок», выбором пары и проходом под руками, но под песню «Разлука, ты, разлука», и как вечерочную, в которой все рассаживались прямо на полу, пели эту же песню стоящему в центре парню, а он после последних слов говорил: «Неправда!» — и выбирал любую из девок («Цоп за руку, любую, кого выберс», — П.М. Латышова). Садился с ней рядом, а другой становился на его место, и игра начиналась сначала (приложение 19).

Традиционная календарно-обрядовая культура Петропавловского района не только в рассмотренный период, но и в другое время годичного цикла, несомненно, представляет огромный интерес и требует изучения и возвращения в быт, подобно обряду колядования.

В фольклорно этнографических экспедициях в Петропавловском районе работали студенты специализации «Фольклор и этнография»: Т. Шершнева, А. Белова, Д. Конова, Т. Яровая, Е. Бубенщиков, Е. Бубенщикова — под руководством преподавателя М.Н. Сигаревой. Нотные расшифровки выполнены автором статьи и студентами 35 гр. Т. Шершневой, Е. Бубенщиковым, Е. Бубенщиковой.

Нотное приложение



2.

♩= 95

Ка-ля-ду-шка-ка-ля-да, у-ши-ва-я бо-ро-да. Кто не даст пи-ро-га — я ко-ро-ву за ро-га,

Кто не даст пы-шку — свинью за ло-дыж-ку, кто не даст ко-пе-е-чку — ку-роч-ку за ше-е-чку,

Кто не даст дёр[и]-у — баб-ку спеч-ки сдёр-ну, кто не даст а-ря-хов — я ко-бы-лу за ви-хор,

Кто не даст мо-ло-ка — ха-зя-е-на за бо-ка...

3.

♩= 120

... ши-ва-я бо-ро-да, кто не даст пи-ро-га — я ко-ро-ву за ро-га,

Кто не даст пыш-ки — свинью за ло-дыж-ки,

Кто не даст ко-пе-еч-кю — ку-роч-кю за ше-еч-кю,

Кто не даст дёр-ну — баб-ку спе-чи сдёр-ну.

4.

♩= 110

Ка-лё-душ-на, в зе-ля-ным ля-су семь-сот ка-за-ков

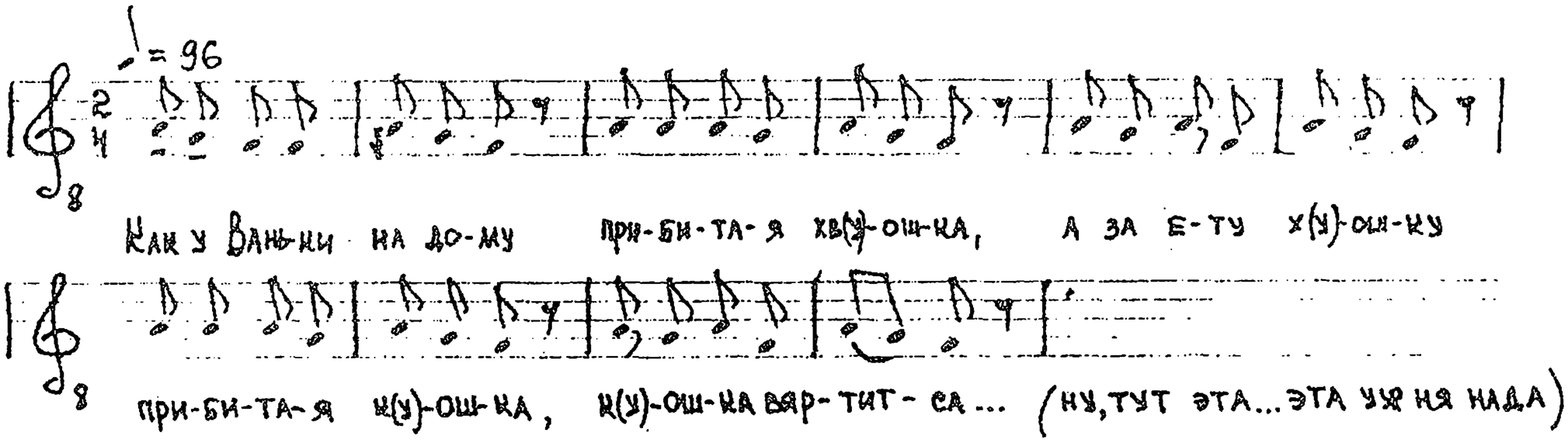
♩= 69 ♩= 75

за-блу-ди-ли-ся. Ван И-ва-но-вич, да ты вый-ди к(ы) нам,

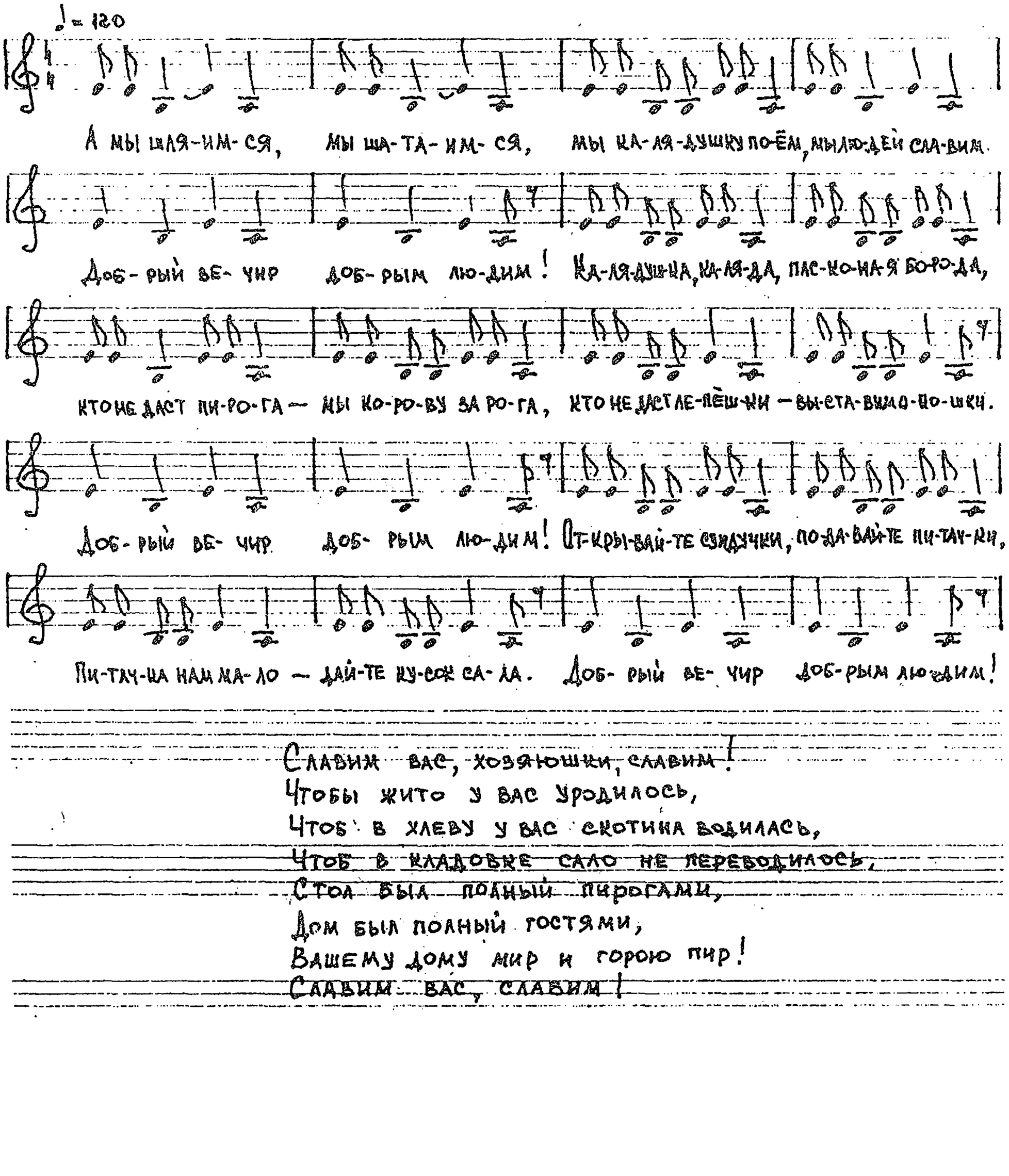
да ты вы-ве-ди нас, да ты вы-не-си нам, мы та-

б(и)-е да-дим ко-ня с сед-лом, зо-ло-тым нов-ром.

5.

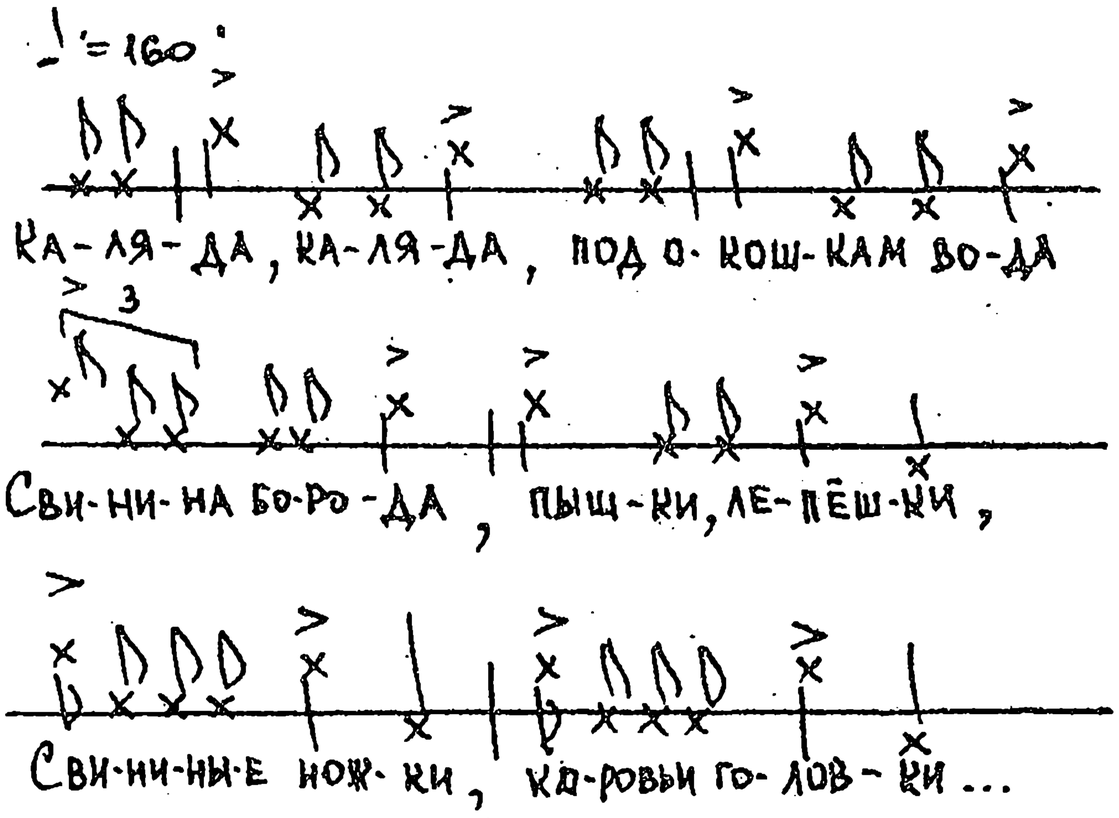


6.

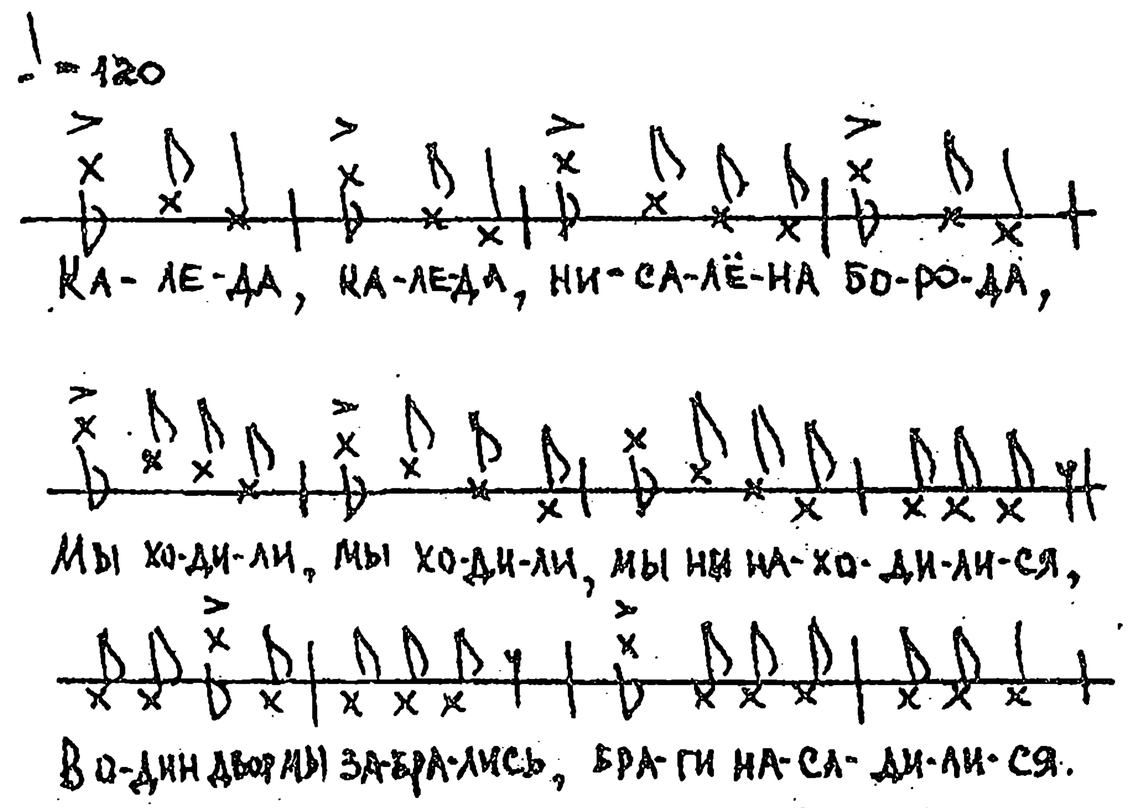


Славим вас, хозяюшки, славим!
Чтобы жито у вас уродилось,
Чтоб в хлеву у вас скотина водилась,
Чтоб в кладовке сало не переводилось,
Стол был полный пирогами,
Дом был полный гостями,
Вашему дому мир и горою пир!
Славим вас, славим!

7.

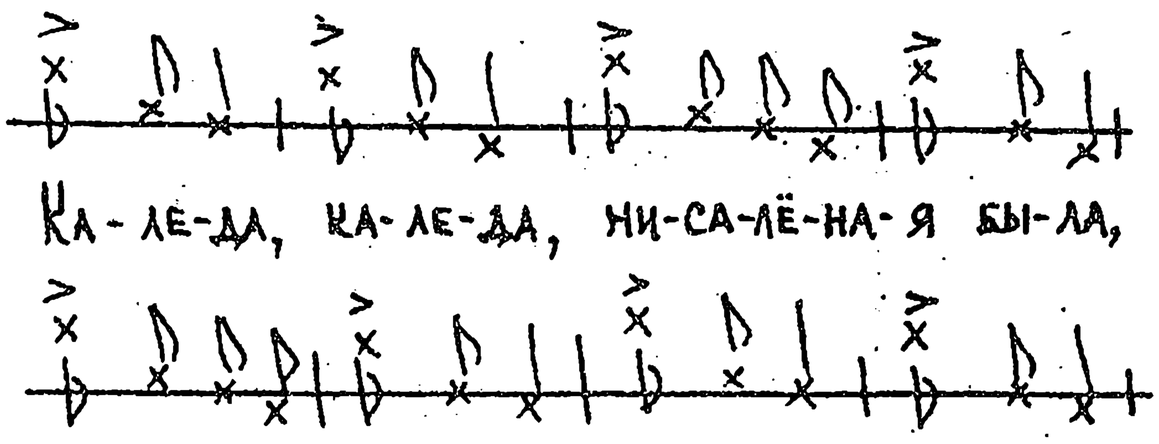


8.

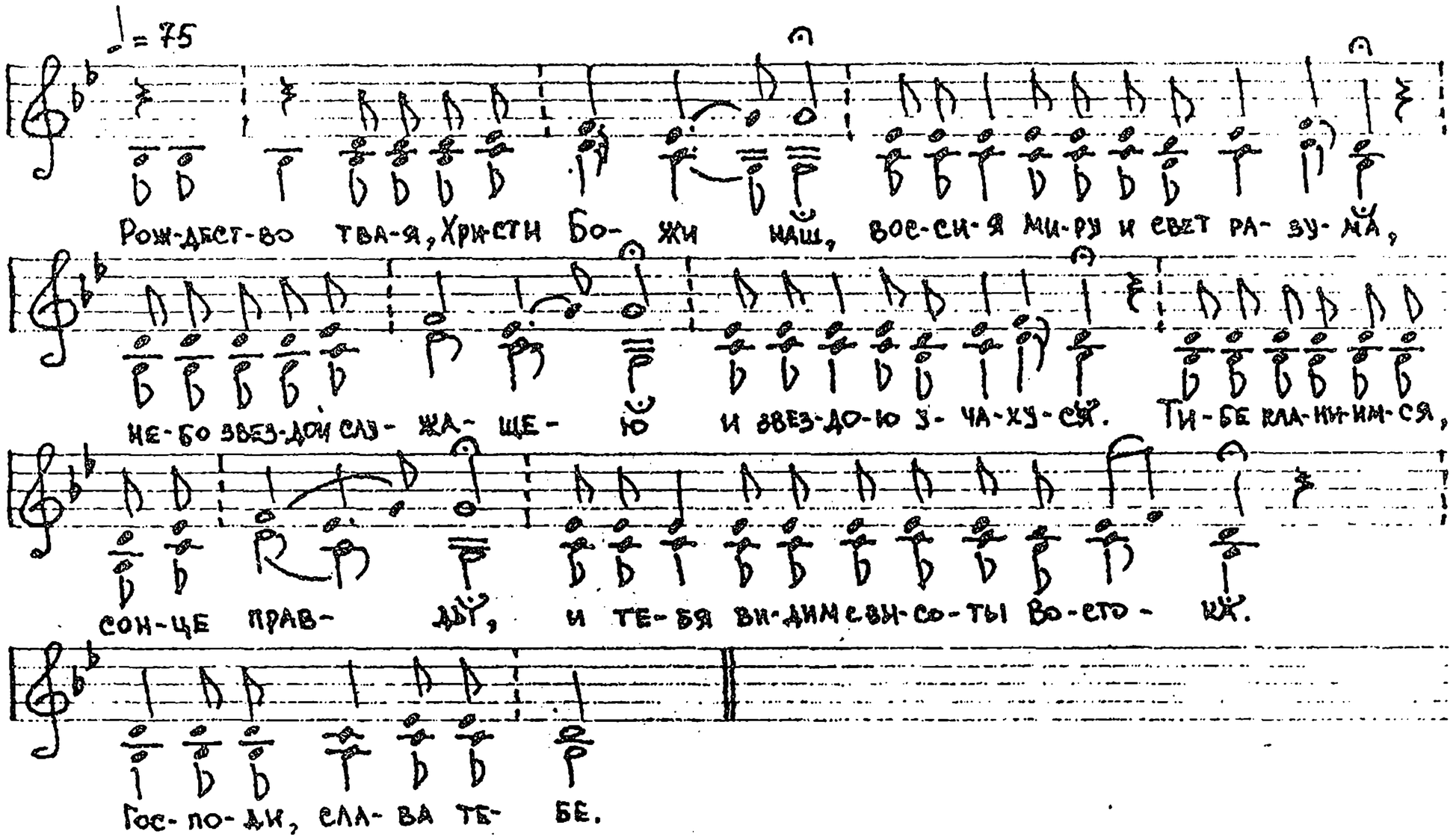


Здравствуйте, добрые хозяева!
С Рождеством вас!
Вам Рождество и нам Рождество:
Чё вы едите, то и нам дадитя!

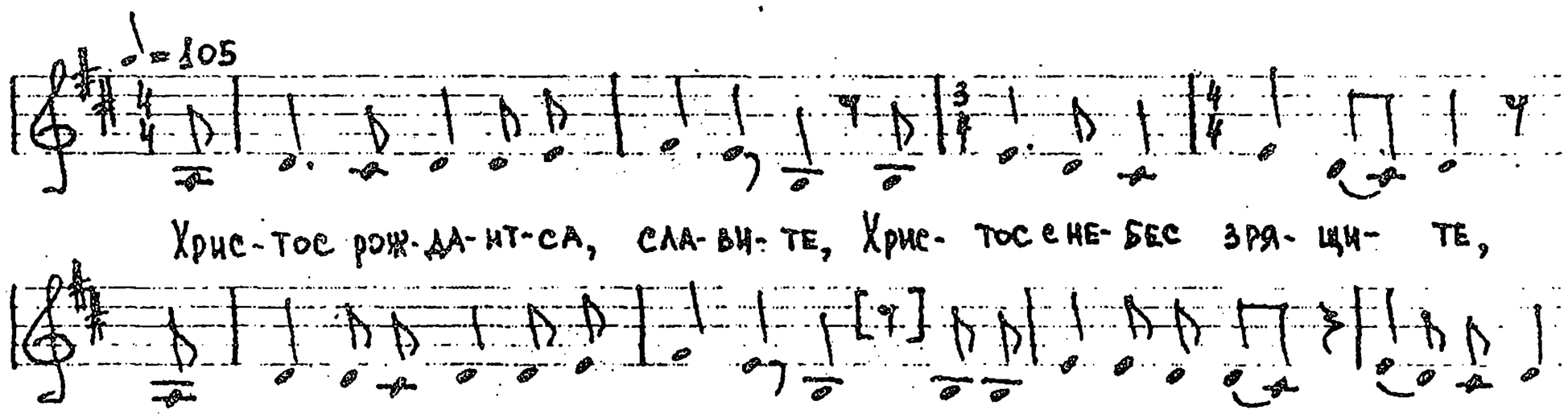
9.



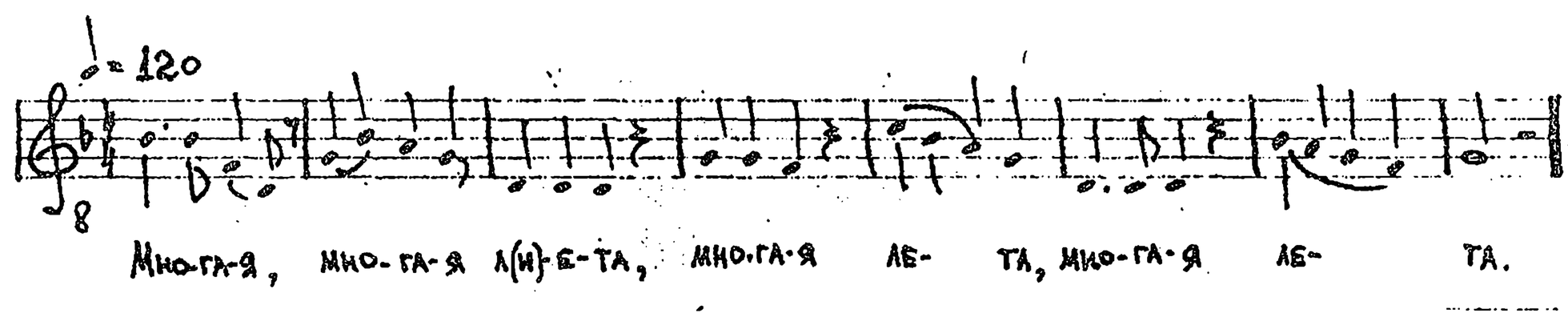
10.


♩= 75
Рож-дест-во тва-я, Христи Бо- жи наш, вос-си-я ми-ру и свет ра- зу- ма,
не-бо звез-до-ю слу- жа- ще- ю и звез-до-ю у- ча-ху- ся. Ти-бе кла-ня-им-ся,
сон-це прав- ду, и те-бя ви-дим свя-со-ты во-сто- ка.
Гос-по-ди, сла- ва те- бе.

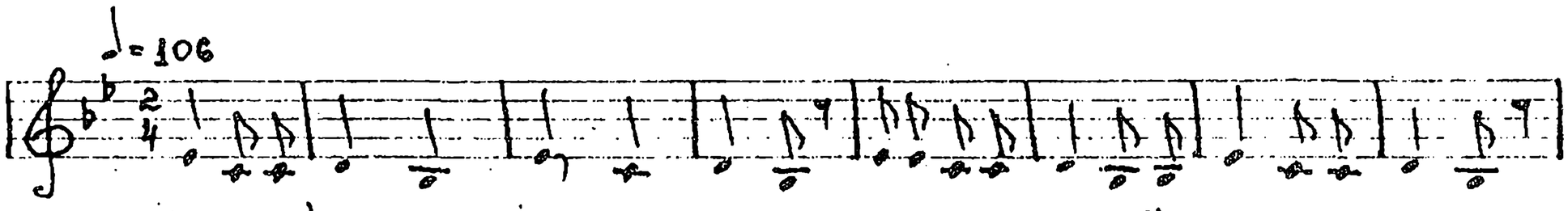
11.


♩= 105
Хрис-тос рож-да-нт-ся, сла-ви-те, Хрис- тос с не-бес зря- щи- те,
Хрис- тос на зям-ле воз-но- си-те-ся, пой-те, гос-по-де-ви, вся зем-ля.
И ве- се-ли-в вос- пой -тя, лю- ди, я-ку про- сла- ви- ся.

12.


♩= 120
Мно-га-я, мно- га-я л(н)-е-та, мно-га-я ле- та, мно-га-я ле- та.

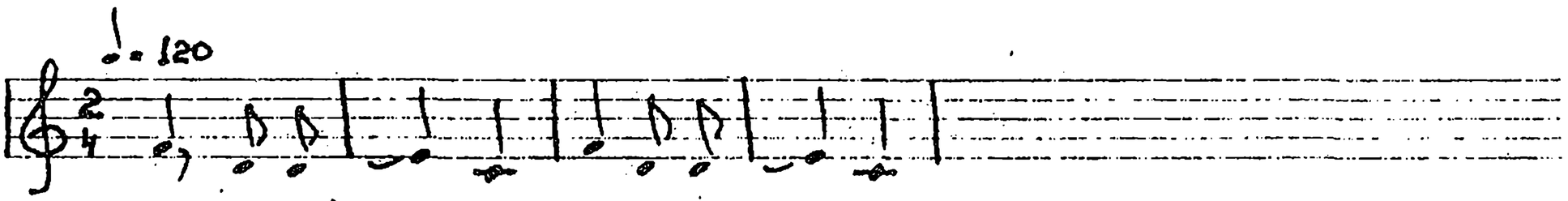
13.



Ма-ленький вьюн-чик стал на стуль-чик, в ду-доч-ку иг-ра-ет, Хрис-та позд-рав-ля-ет.

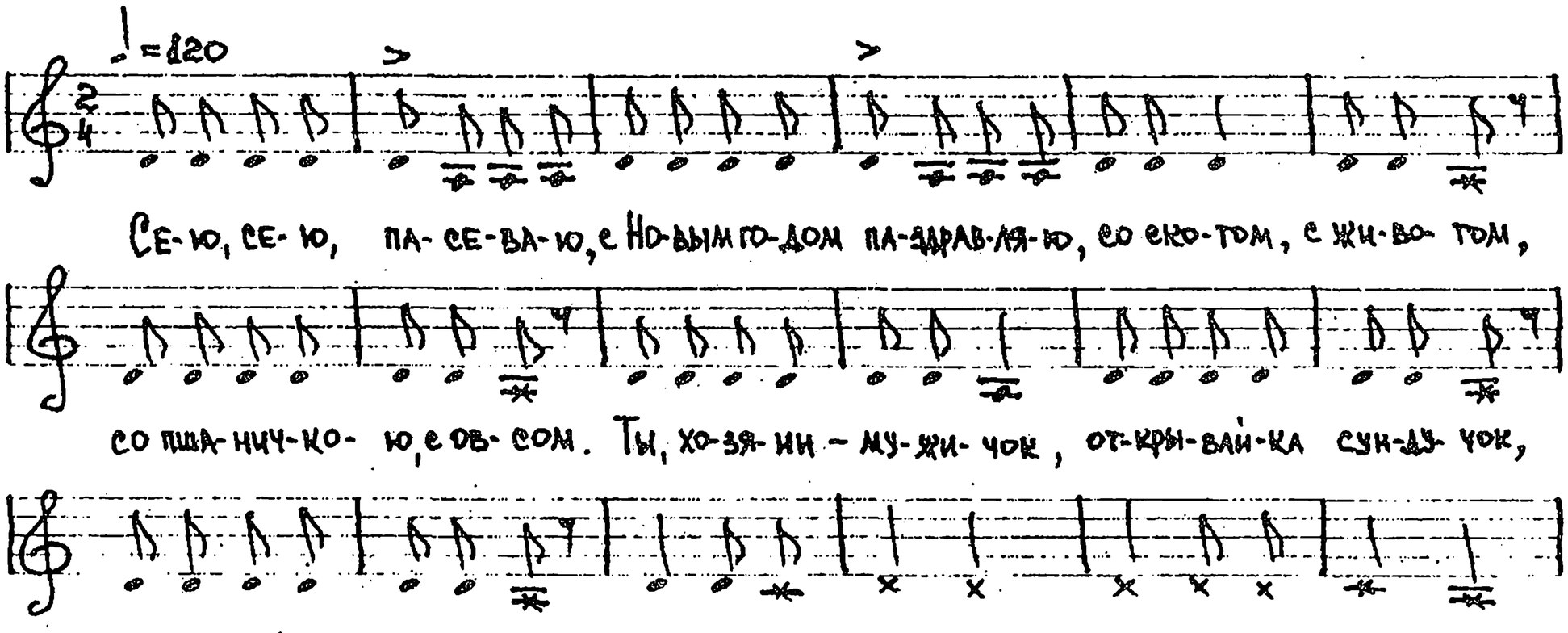
С праздником, хозяин с хозяюшкой!
С Рождеством Христовым!

14.



Ма-линь-кай маль-чик сел на ста-кан-чик, стаканчик – хрупп,
подавайте рупь!

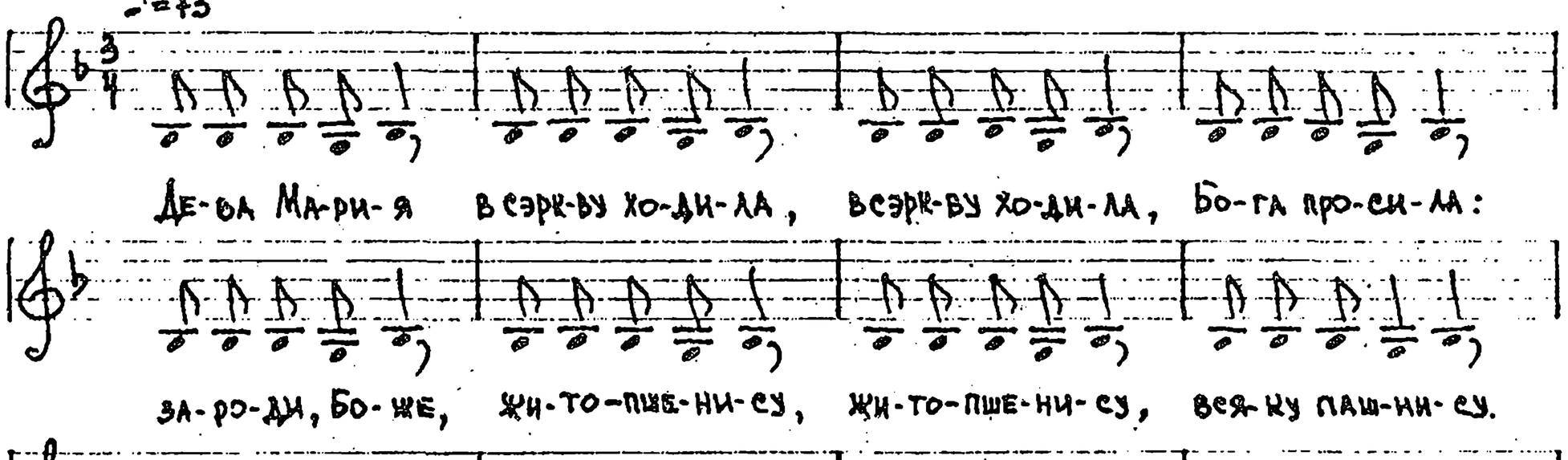
15.



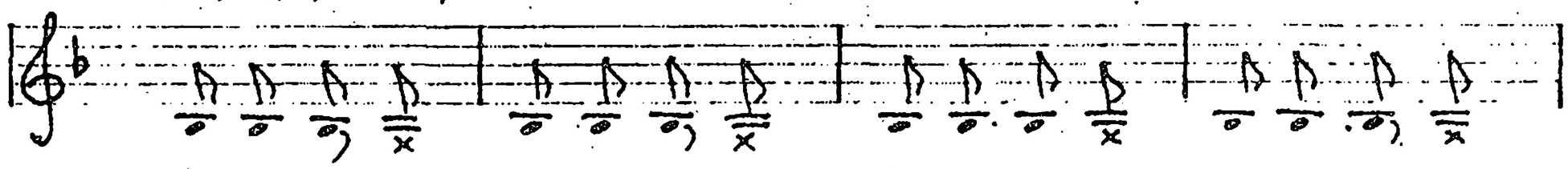
Се-ю, се-ю, па-се-ва-ю, с Но-вым го-дом па-здрав-ля-ю, со сем-ком, с жи-во-том,
со пша-нич-ко-ю, с ов-сом. Ты, хо-зя-ин – му-жи-чок, от-кры-вай-ка сун-ду-чок,
до-ста-вай нам пи-та-чок, нам на о-реш-ки, нам для па-теш-ки.

С Новым годом! С новым счастьем!
Здравствуй, хозяин с хозяюшкой!

16.



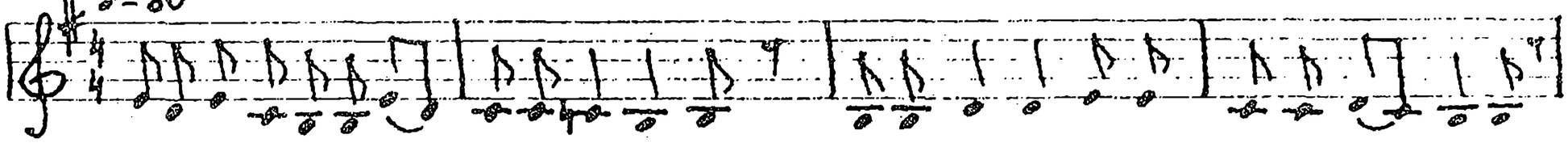
Де-ва Ма-ри-я в сэрк-ву хо-ди-ла, в сэрк-ву хо-ди-ла, Бо-га про-си-ла:
за-ро-ди, Бо-же, жи-то-пше-ни-су, жи-то-пше-ни-су, всяку паш-ни-су.



Се-ю-ве-ю, по-се-ва-ю, с Но-вым го-дом по-здрав-ля-ю,
па-шеничку – ар-же-нич-ку, всяку пи-щу пу-дов ты-щу.

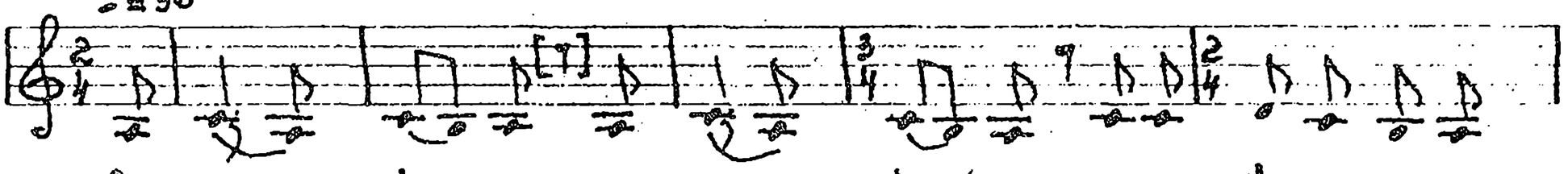
Здрасьте, хозяйка с хозяином!
Всего вам доброго:
Щастья, здоровья от всёй души желаю я!

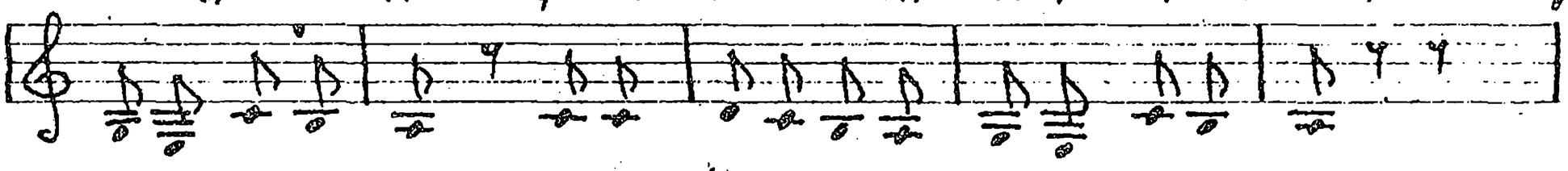
17. ♩= 80


Уж ты, ле-н(и)мо-я, лень, лень ле-ни-ва-я, лень ле-ни-ва-я, да ша-лу-ди-ва-я.

Тяпло ли тебе, лень,
Холодно́ ли тебе, лень?
Мне не так тяпло
И не так холодно́,
Приоденьте мене,
Приокутавайтя.

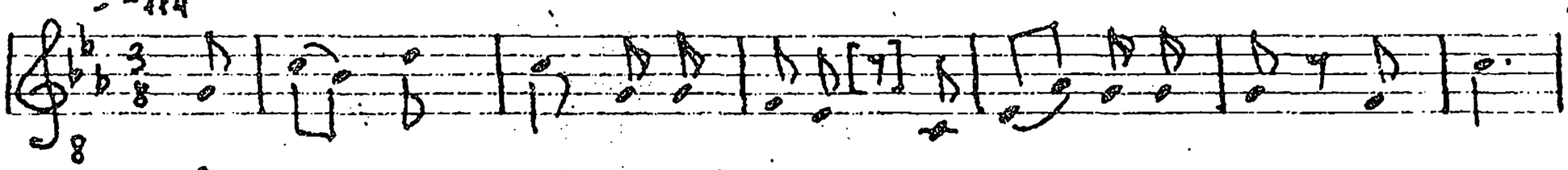
18. ♩= 90

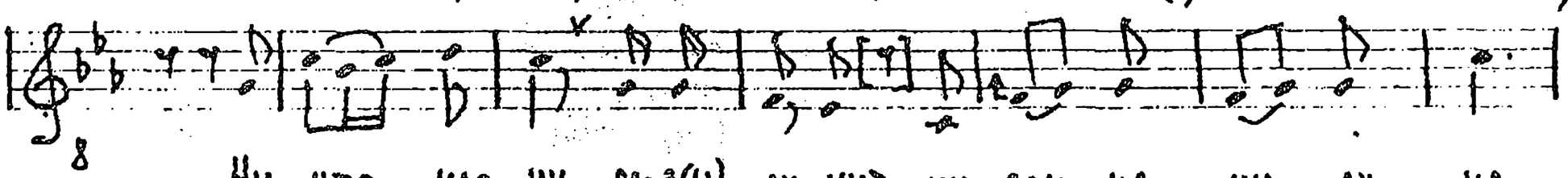

Си-дит Дрё-ма, си-дит Дрё-ма, си-дит Дрё-ма, са-ма

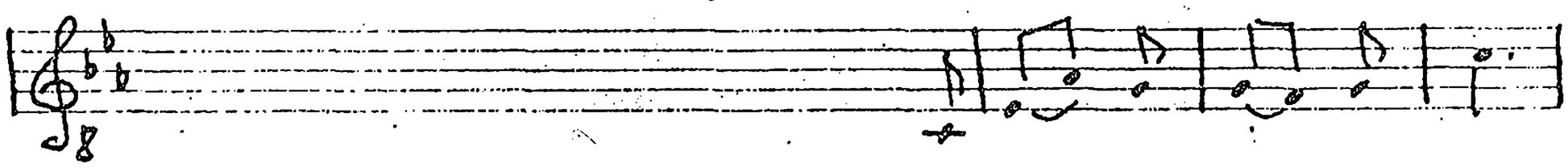

дре-мя, са-ма спит, си-дит Дрё-ма, са-ма дре-мя, са-ма спит.

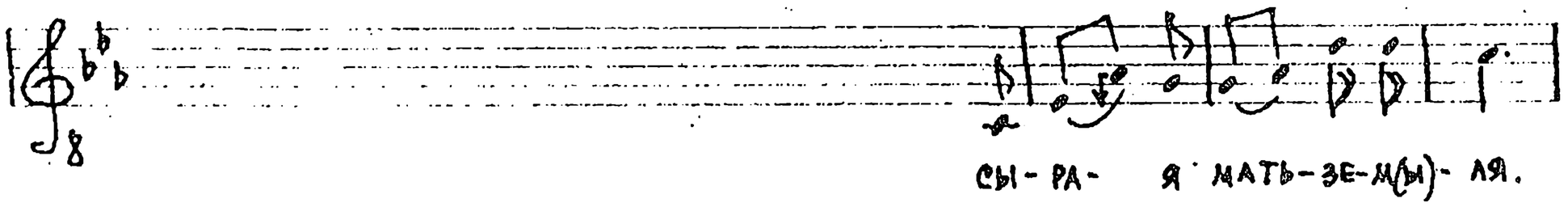
Вставай, Дрёма, вставай, Дрёма,
Вставай, Дрёма, буде спать, буде спать.
Пора, Дрёма, пора, Дрёма,
Пора, Дрёма, выбирать, выбирать.
Вставай, Дрёма, вставай, Дрёма,
Вставай, Дрёма, становися в карагод.
Каво любишь, каво любишь,
Каво любишь, выбирай, выбирай.

19. ♪= 114


Раз-лу-ка, ты, ра-з(ы)-лу-ка, чу-жа-я с(ы)-та-ра-на.


Ни-кто нас ни ра-з(ы)-лу-чит, ни сон-ца, ни лу-на.


ни сон-ца, ни лу-на.



А только нас раз(ы)лучит
Сыра(а)я мать-зем(ы)ля.
Зачем(ы) нам(ы) разлуча(а)ться,
Зачем в раз(ы)луке жить.
А лучше первенча(а)ться,
Любовью дорожить.

Серёжа, ты, Серё(о)жа,
Серёжа - пас(ы)тушок,
Сыграй-ка нам(ы), Серё(о)жа,
В серебрянай рожок.
Все пташки-канарейки,
Все жалобно поют,
А нам с тобо(о)ю, ми(и)лый,
Раз(ы)лучу придают.

К ПРОБЛЕМЕ ИЗУЧЕНИЯ УКРАИНСКОЙ ЭТНОКУЛЬТУРЫ АЛТАЯ

В.Е. Фомин, О.С. Щербакова, С.А. Ан

Территория бывшего Алтайского горнозаводского округа, являясь кабинетской землей, до 1865 г. была закрыта для переселения из Европейской России. Но крестьянская реформа 1861 г., освободив земледельцев от крепостной зависимости и одновременно лишив их земли, активизировала процесс переселения крестьян в Сибирь. Переселение на Алтай было официально разрешено законом от 30 июля 1865 года. По этому закону переселенцы, получившие в Сибири прозвище «рассейские» могли селиться либо на специальных переселенческих участках из расчета 15 десятин земли на платежную душу мужского пола, либо, заручившись приемным приговором — особым разрешением сибиряков-старожилов, приселяться в старожильческие села и деревни. При этом новосты мужского пола облагались 6-рублевым оброком и вводились «в оклад», становясь «ревизскими душами» [4, с. 139]. Наиболее интенсивно в 60–70-е гг. XIX в. шло переселение безземельных крестьян из Тамбовской, Рязанской, Белгородской. Курской, Воронежской губерний. В основном это были русские. Но уже в середине 70-х гг. XIX в. на Алтае появляются небольшие группы украинских переселенцев (этногенез украинцев, оформившихся в отдельный народ в общем ряду восточнославянских народов, заканчивается к первой половине XVII в.). Выходцы из смешанных русско-украинских губерний были первыми украинцами в Сибири. Украинцы Курской и Воронежской губерний указывали на свое отличие от великороссов, что явствует из анализа результатов подворных обследований, проведенных в конце XIX в. А.А. Кауфманом. Опираясь на многие прямые и косвенные свидетельства, томский исследователь Л.А. Кутилова установила, что прозвище «хохлы» уже в конце XIX в. некоторыми группами украинских переселенцев использовалось в качестве самоназвания [3, с. 79]. В ходе наших экспедиций 1997–1999 гг. нередко приходилось слышать этноним «хохлы» в качестве самоназвания, особенно в районах, где проживают потомки воронежских хохлов, вероятно, первых украинцев Сибири. Тезис о том, что украинцы до 80-х гг. XIX века приписывались в старожильческие сообщества, может быть подтвержден данными по современному Локтевскому району, в прошлом — это один из центров горного дела, где подавляющее большинство населения (на сер. XIX в.) сибиряки-старожилы. По данным С.П. Швецова (1899 г.), село Покровское Локтевской волости было основано в 1870 г. Все население, «за немногим исключением», малороссы, главным образом из Воронежской губернии. И только в 1898-1899 гг. стали подходить куряне и полтавцы. Другое село Локтевской волости — Георгиевка — основано в 1875 г. Население состояло из воронежцев и полтавцев. Было еще несколько семей из Донской области

(вероятно, тоже хохлы). Постройки в Георгиевке — «деревянные и обмазанные глиной плетенья». В Александровке Локтевской волости, по данным С.П. Швецова, с 1885 г. проживали великороссы и малороссы [9, с. 229; 230;234;238].

Другим примером «подселения» украинских переселенцев к сибирякам может служить Целинный район, где в селах Бочкари и Марушка до сих пор существуют «края» и «улицы» сибиряков и «хохлов», подселившихся в старожильческие деревни.

По данным переписи 1911-1912 гг., в Барнаульском уезде в степном и лесостепном районах насчитывалось 287 хозяйств малороссов, приселившихся к старожилам [8]. Начиная с рубежа 70-х–80-х гг. XIX века, положение с выбором переселенцами места нового жительства меняется, поскольку меняется отношение старожильческих сообществ к прибывающим «рассейским» и «хохлам», так или иначе претендующим на земли и угодья сибиряков.

С начала 80-х гг. XIX века большая часть переселенцев с Украины селилась на кабинетских землях Алтайского округа, ранее закрытых для колонизации. И.А. Воробьева, занимаясь исследованием в области русско-украинского взаимодействия языкового характера, не могла не отметить, что украинцев особенно привлекали бескрайние степи Кулунды, напоминавшие по природным условиям степи Украины [1, с. 8]. (Заметим здесь, что выходцы с русского севера предпочитали близкие по климатическим условиям таежные предгорья Алтая, бор.) Новоселы, в основном выходцы с Украины, начинают осваивать земли Кулунды, селиться на новых участках, образуя самостоятельные деревни. По данным И.А. Воробьевой, в 1884 году селившиеся на новых участках украинцы и крестьяне юга России составили всего 16,1 % от общего числа переселенцев, а через 5 лет (1889 г.) — 56 %.

Основная масса украинских переселенцев хлынула на Алтай только в первой половине 90-х гг. XIX в. (почти треть относительно всех переселенцев). Поток переселенцев усилился в годы столыпинской аграрной реформы, спад наметился только в годы Первой мировой войны. По сути, с 70-х гг. XIX в. по 10-е гг. XX в. наблюдается первая, самая крупная волна притока мигрантов с Украины в Сибирь.

Главной причиной миграции, и это отмечалось еще свидетелями и современниками переселения, является малоземелье. В Сибирь ехали или вконец разорившиеся, или стоящие накануне разорения крестьяне. Интересен тот факт, что на Украине активно поддерживали тех, кто собрался в Сибирь. Более того, в газетах того времени и в брошюрах, издававшихся в Полтаве и Харькове, а также материалах, предназначенных для потенциальных переселенцев, изданных при участии Переселенческого комитета в Петербурге, идеализировались и условия переезда, и картины сибирской жизни. В качестве примера можно назвать книгу И.М. Морозова, изданную в 1908 г. в Полтаве, «Алтайский округ в колонизационном отношении» или Петербургское издание 1912 г. «На сибирском просторе: картины переселения». «Проезжаем несколько поселков — низкие длинные белые домики из самана, цветники перед ними, усадьбы, огороженные, не скученные... Оказывается, что это хохлы, екатеринославцы и херсонцы, вперемешку с немцами-меннонитами тысячами облюбовавшие Кулунду и нашедшие в ней все вообще вторую, богатую родину...» [7, с. 30]. В публикации совсем не упоминается «кобылка» — саранча, временами уничтожающая посевы. Не говорилось также, что небывалые урожаи снимают здесь только первые четыре года, далее земля скудеет...

Динамику роста переселенческого движения можно проследить на примере трех украинских губерний — Черниговской, Полтавской, Херсонской. В Черниговской число переселенцев возросло после 1890 г. с 6–7 тысяч душ до 36198 душ обоего пола в 1896 г. Из Полтавской губернии в 1892 г. выселилось 8107 душ, а в 1896 г. — 38436 душ, всего же из этой губернии с 1894 по 1899 гг. выселилось свыше 100.000 душ обоего пола. Из Херсонской губернии, по данным губернских присутствий, в 1894 г. переселилось 92 семьи, в 1895 г. — 406 семей, в 1896 г. — 744 семьи, в 1897 г. — 392 семьи, а в 1899 г. уже 790 семей. Украинцы переселялись не только на Алтай. Достаточно большая украинская диаспора проживает на Дальнем Востоке. Существуют украинские поселения в современной Томской, Омской областях. Но по имеющимся в нашем распоряжении цифрам можно сделать вывод, что Алтайский округ (включая южные районы современной Новосибирской области) представлялся украинцам-новоселам наиболее привлекательным.

Среди губерний, давших большое количество украинцев-новоселов, следует назвать Харьковскую и Киевскую губернии. В современных Славгородском и Табунском районах высока доля переселенцев из Херсонской и Таврической губерний. Живут сегодня на Алтае и потомки переселенцев из Екатеринославской губернии. В Рубцовском районе, в селе Веселоярск (старое название — Веселый Яр), основанном в 90-х гг. XIX в. воронежскими хохлами и полтавцами из с. Чернетчина (ныне Сумская область) по соседству с заимками сибиряков, до сих пор живут потомки вольноподольских и каменецподольских переселенцев («каминцы», как называют их в селе). В Табунском (с. Самбор) и Славгородском (с. Екатериновка) районах живут потомки переселенцев со Львовщины.

В начале XX в., в 1905–1907 гг., в Журавлиную балку, недалеко от современной ст. Кулунда, прибывают «целыми куренями» кубанские хохлы, расселившиеся затем по селам Тизек, Волчий Камыш, Камышенка, Раздольное.

Интересные сведения по основанию переселенческих поселков можно почерпнуть из «Описания переселенческих поселков» С.П. Швецова [9]. Например, поселок Полуямок (ныне с. Полуямки Михайловского района). На 1899 г. он имел 142 хозяйства с 908 душами обоего пола. Домов — 12; изб — 104 и землянок — 27. Всего 143 жилых строений. Когда и как появились здесь первые переселенцы, С.П. Швецовым не установлено. Опираясь на архивные данные, можно утверждать, что желание образовать новый засёлок выразили лютеране из деревни Дубровиной Нижне-Кулундинской волости в 1886 г. Название-Полуямок — поселок получил от своего месторасположения. Он образовался на половине ямского тракта, между деревнями Новокормиха и Николаевская. Но колония лютеран долго не просуществовала. Им пришлось искать новое место для сохранения чистоты своей веры, поскольку в 1890 г. в Полуямок прибыло 30 семей переселенцев из Грайворонского уезда Курской губернии, известной своим смешанным русско-украинским населением. Правда, часть семей в то же лето вернулась в Россию. Но уже в 1891 г. сюда же приселилось 30 семей из Черниговской губернии. [9, с. 28-30].

Начался наплыв украинцев, и очень часто в подобных случаях не украинцы уходили только потому, что «не хотели жить с хохлами». Соседний с Полуямками поселок Ашегуль образовался в 1889-90 гг., поскольку семь семей эстов и латышей, потомков уголовно-ссыльных из Тюкалинского округа Тобольской губернии, жившие в поселке Полуямок, задумали уйти от населившихся туда «рассейских».

В 1891 г. по указанию Земельной Части сюда пришло 9 семей из Воронежской губернии Острогожского уезда (хохлы). Еще через год, с заранее осмотревшими участок ходоками, пришло 15 семей полтавцев. В конце 90-х гг. XIX века поселок делился на три «конца» сообразно национальным, и, отчасти, религиозным особенностям населения: «молоканский» (сектанты — молоканс из Рязанской губернии), «немецкий» (эстонцы и латыши) и «хохлацкий». С.П. Швецов выделяет малороссов Полтавской и Воронежской губерний как самую бедную группу [9, с. 54-55]. Чаще всего поселки украинских переселенцев, образованные в 90-е гг. XIX в. представляли собой чисто украинские поселения.

Сделанное С.П. Швецовым в 1899 г. описание переселенческого поселка Родино (ныне р.ц. Родино) весьма показательно. В это время в 114 хозяйствах (дворах) проживало 640 душ. «Засёлок основан в 1891 г. 15 семействами курян Грайворонского уезда. Большинство курян, однако, осталось указанным местом недовольны и на зиму разошлись по соседним деревням, за исключением 4 семей Белевцовых. Летом 1892 г. в близлежащий поселок Ярославцев Лог прибыла большая партия полтавских переселенцев, которым Белевцовы и предложили с ними основать новый поселок, так как Родино, по их словам, во всех отношениях лучше, чем Ярославцев Лог: тогда все полтавцы (100 семей Кремчукского и 4 семьи Раменского уездов) перебрались сюда. В следующий год к ним приселились 16 дворов Гадячского уезда, 15 дворов черниговцев Конотопского уезда и 5 семей харьковцев Лебединского уезда. На сторону же ушло мало: не более 10 семей. Все родинцы — малороссы, кроме 4-х дворов Белевцовых (великороссы). Жилые помещения новоселов тесны: состоят исключительно из так называемых мазанок, т.е. изб из земляных пластов, обмазанных с внутренней и наружной стороны глиною, да землянок. Около каждой хаты расположен большой огород, в котором помимо овощей сеют лен, коноплю и даже хлеб. В общем, угодьями довольны; жалуются только на недостаток леса да на кобылку, от которой буквально «стон и плач»« [9, с. 50-54].

Впрочем, в переселенческих поселках «плач» слышался не только от кобылки-саранчи. Одна из трудностей жизни на Алтае, в его степной части, — недостаток питьевой и поливной воды. Естественные водоемы, в основном озера, либо промерзали до дна в зимнее время, либо были засолены. Приходилось рыть множество колодцев, в которых подчас быстро заканчивалась вода. Чтобы избежать лишней траты воды, такие колодцы держали запертыми на замок. Другая беда — невозможность из-за суровых климатических условий разводить плодовые сады. Многие реэмигранты в качестве основной причины возвращения на родину называли именно эту. Действительно, все попытки привезти сюда саженцы и развести сады оказались неудачными. Даже попытки травосеяния не всегда оказывались успешными (украинцы привозили или «выписывали» с родины семена кормовых трав).

Несмотря на неизбежность процесса «осибиривания», украинские переселенцы конца XIX — начала XX века долгое время пытались сохранить привычный для них традиционный уклад семейной, хозяйственной и общественной жизни, свои этнокультурные особенности. Только в годы советской власти украинцы Алтая перешли на строительство деревянных домов, строя изначально привычные им хаты-мазанки, крытые соломой. В сообщении одного из информаторов, приводимом В.А. Липинской есть подтверждение тому, что обычай мазать глиной деревянные дома был перенят русскими у украинцев: «Хохлы стали глиной крыть дома и соломой и мазать глиной научили. У сибиряков ни снаружи, ни изнутри мазать не знали. А хохлы скоблить не знали. Говорили: «Чем мыть да скоблить, пехай он сгорит» (Шипуновский район) [5, с. 119]. Практически до сего дня в ряде сел Алтайского края сохранились мазанки, используемые в качестве летних кухонь, сараев (Романовский, Родинский, Рубцовский, Славгородский, Табун-

ский и др. районы). Особый украинский колорит придавал усадьбе переселенцев плетень, до сих пор используемый для изгороди в районах традиционного расселения украинцев. Более того, нам приходилось видеть усадьбы, где техника плетения использовалась для строительства сараев и других надворных построек (с. Веселоярск, Рубцовский р-н). Нередко постройки из плетня обмазаны глиной и свежевыбелены.

Долгие десятилетия (почти столетие!) украинская диаспора Алтая сохраняет традиционную одежду, в основном женскую. В мужском костюме сохраняется только вышитая по вороту, груди и манжетам сорочка. А женский костюм, благодаря его использованию в качестве свадебного, сохранился почти полностью вплоть до середины 70-х гг. XX века (Табунский, Родинский р-ны). По причине преобладания на Алтае переселенцев с Полтавщины женский костюм в основном полтавского типа. Главный образующий элемент — длинная рубаха «с уставками». Это так называемый поликовый тип кроя рубахи. Особенность такого кроя — использование для всех элементов только прямоугольных, иногда почти квадратных кусков холста и обилие «бориков» у горловины, имеющей глубокий разрез (ниже уровня груди), и на запястьях [11, с. 125-127]. Редко когда женская рубаха не имела вышивки, своего основного украшения. Здесь также наблюдается преобладание полтавских и слобожанских («харькивских») традиций в выборе типа орнаментации (геометрический — в основе ромб; растительный — в основном роза). Техника вышивки — простой мелкий крест. Цветовая гамма — сочетание красного и черного, красного и темно-синего, красного и серого. Практически не встречается вышивка с другим цветовым сочетанием (за исключением «новоделов» по моде 50-х годов).

Расположение вышивки — оплечье (место стачивания полика и рукава: вышивка располагается на полике), манжеты (если они есть), нижняя часть подола — становины, которая обязательно должна быть видна из-под юбки (понёвы, плахты). Часто встречаются праздничные рубахи с богатой вышивкой по полотнищу рукава. Как правило, при обработке горловины рукава и низа становицы используется техника «мережки».

С начала XX века получает распространение блузка, сшитая и вышитая по традиционной технологии рубахи, но не имеющая длинной становины — подола. Рубаху и блузку шили из льняного полотна собственного производства, и только в XX веке появляются вещи, сшитые из белого хлопчатобумажного покупного материала.

Вторым главным элементом женского костюма является юбка темного цвета, изготовленная из клетчатой или в вертикальную полоску домотканой шерстяной ткани. Юбка на поясе собиралась на «вздежку» и завязывалась. *Редко, но все же* слышали от информаторов, что носили плахту или понёву, а не юбку. В качестве повседневных носили сатиновые однотонные юбки, по низу отделанные двумя узкими атласными ленточками.

Обязательным элементом женского украинского костюма являлась темная матерчатая безрукавка «кирсетка», как вышитая цветными шерстяными нитями, так и однотонная. В условиях проживания на Алтае «кирсетка» перестала быть обязательной и сохранилась как возможный, дополнительный элемент.

Обязательно ношение фартука замужними женщинами. В наряде невесты поясным украшением был длинный, повязанный по талии свадебный рушник, богато украшенный вышивкой. На таком рушнике из с. Сереброполь Табунского района мы прочли: «О це тая крыныченька, шо голубь купався. О це тая дивчинонька, що я женихався».

Головной убор женщины — платки, шали, косынки. Но, по сообщениям информаторов, замужние женщины могли обходиться и без головного убора, уложив косы короной, украсив голову наколкой или косынкой. Девичьи головки украшали ленты, одна из которых повязывалась по голове, а другие подвязывались к первой и перебрасывались через плечи по 3-5 с каждой стороны. Чаще всего девушки использовали «кисники» — свободно спускавшиеся ленты, вплетенные в косу. Венок из бумажных цветов, облитых воском, с 15^{ю}—18^{ю} прикрепленными разноцветными лентами в 1,5 метра длиной, на Алтае закрепляется исключительно как свадебный головной убор невесты. Надевая его один раз на свадьбу — «весилле», женщина хранила его как память. Многие информаторы указывают, что венок одевали еще в 70-е годы.

Объяснить столь долгую жизнь народного костюма можно не только традицией. Пожалуй, большое влияние оказала связь переселенцев с метрополией — Украиной. У многих украинцев Алтая сохранились семейные связи с оставшимися на Украине родственниками, которые до сих пор присылают рубахи как сувенир с исторической родины.

Немаловажное значение для сохранения традиций и языка сыграли последующие миграции украинцев на Алтай. В 30-е — 40-е годы XX в. наблюдается второй этап переселенческого движения в Сибирь. Вызвано это было неурожаем и страшным голодом, войной. По данным переписи 1924 г. украинцы указаны в 847 населенных пунктах Алтая, где они занимали преимущественное положение [1, с. 8]. Безусловно, переселение в 30—40-е гг. не было столь массовым, как первая волна конца XIX-начала XX вв., и не повлекло за собой образования новых поселков. Как правило, переселенцы этого времени приселялись к родственникам, обосновавшимся здесь 40-50 лет назад, или селились в населенных пунктах с украинским населением, что укрепило существующие здесь *украинские традиции.*

Третьим, уже конечно, не массовым переселением с Украины на Алтай можно считать освоение целинных и залежных земель. Хронологически (50-е гг. XX в.) оно совпадает с направлением в Сибирь по комсомольским путевкам специалистов сельского хозяйства и промышленности. Переселенцы (если это слово здесь применимо) 50-х годов почти не оказали влияния на поддержание традиций, но они явились носителями живого языка, который даже в селах с преобладанием украинского населения стал уступать свои позиции.

По мнению И.А. Воробьевой, украинцы, используя во всех сферах общения родной язык, вынуждены были осваивать и русский. Но, тем не менее, первое поколение еще не было двуязычным. Второе поколение украинских переселенцев, как правило, двуязычно: знают оба языка и используют их в зависимости от обстановки. Третье поколение полностью перешло на русский язык [1, с. 9]. На основании экспедиционных данных мы можем утверждать, что и третье поколение знает украинский как домашний, разговорный язык, но, безусловно, в его диалектной, русско-украинской форме суржика. По данным украинской переписи 1970 г., в Алтайском крае насчитывалось 81946 украинцев, из них считают родным языком лишь 26598 человек. В свою очередь русское окружающее население понимало украинцев благодаря структурной и лексической близости языков, их родственному характеру, хотя не говорило по-украински, но заимствовало отдельные слова, обороты [1, с. 9]. Подобное заимствование вполне объясняет «украинизацию» русских, белорусских певиц, входящих в состав певческих групп, записанных нами во время экспедиций 1997-1999 гг. Необходимо отметить и некоторые изменения в украинском языке под влиянием фактического двуязычия, отразившиеся в записанных нами образцах песенного фольклора.

♦ В украинском языке гласные звуки не редуцируются, в текстах же (расшифровках экспедиционных записей) нередко встречается редукция: [пакыпу] вместо [покыпу] ([о] меняется на [а]).

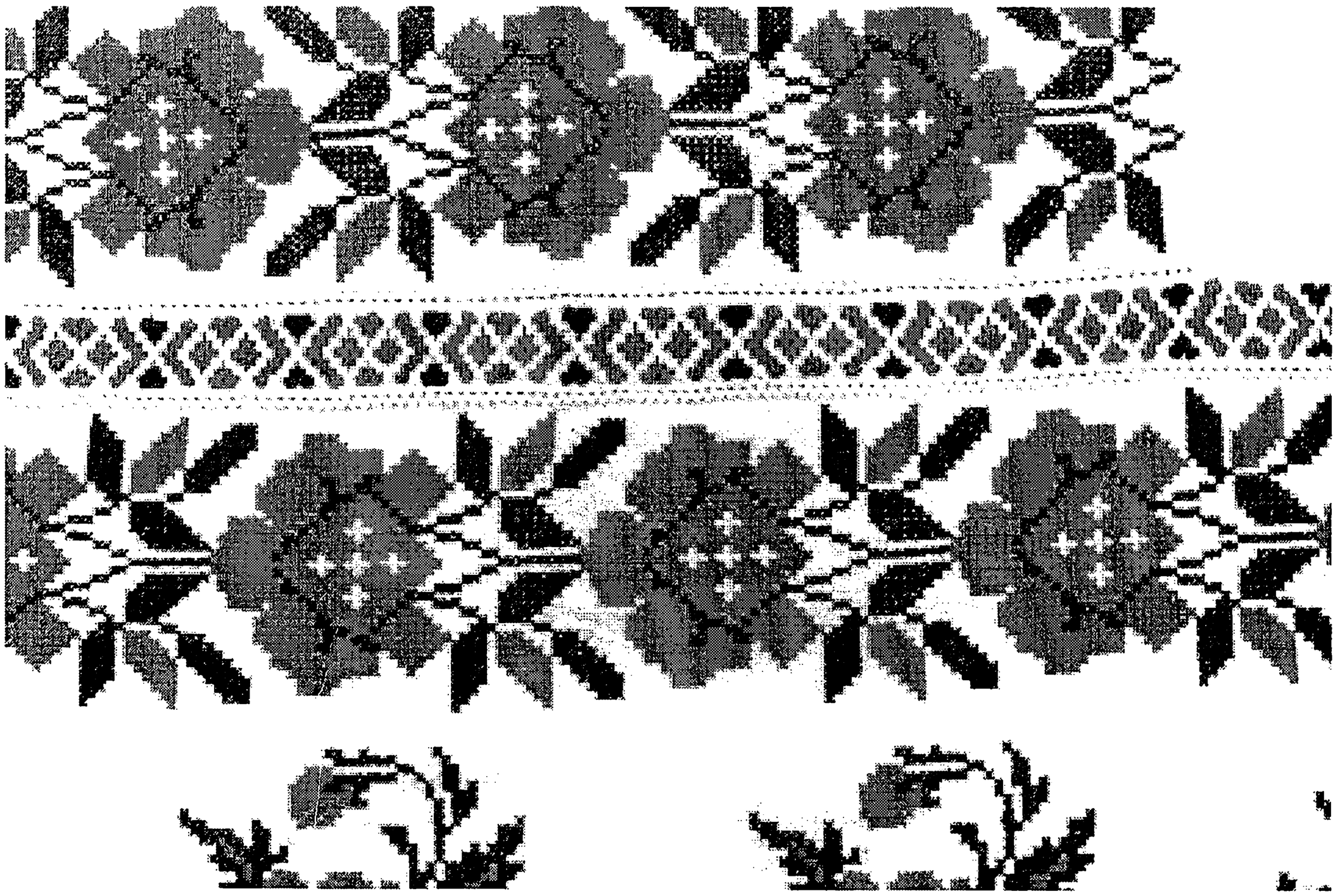
♦ Для украинского языка не характерна ассимиляция. Так, все русские предлоги и приставки на з и с — в украинском на з. В наших записях часто встречается подобная ассимиляция, например [с печи] а не [з пэчи]; [роспустыла] вместо [розпустыла].

♦ Расстояние между [і] и [и] в украинском меньше, чем в русском. Украинское [и] — нечто среднее между русским [и] и [ы]. В украинском языке фонема [ы] (как в русском) — отсутствует. Достаточно часто современные носители языка (вернее диалекта) произносят [і] украинское, как [и] русское, а [и] украинскос, как русское [ы].

♦ Мягкое украинское [ц'] произносится как русское [ц]. Достаточно часто слышится [цэ]. а не [ц'е], [крыныца], а не [крыныця].

♦ Украинское [що] произносится, как в русском [шо].

♦ Буква «г» произносится в украинском языке мягко, с придыханием. Фонема обозначается [ɣ], т.н. «г» фрикативное. В певческих группах, включающих русских исполнителей, часто слышится отчетливое русское [г] вместо украинского [ɣ].



♦ В современном диалекте потомков украинских переселенцев есть и грамматические «русизмы «, в частности, глаголы в 3- ем лице оканчиваются на [т], [дышет] вместо [дыше], [посылает] вместо [посылае].

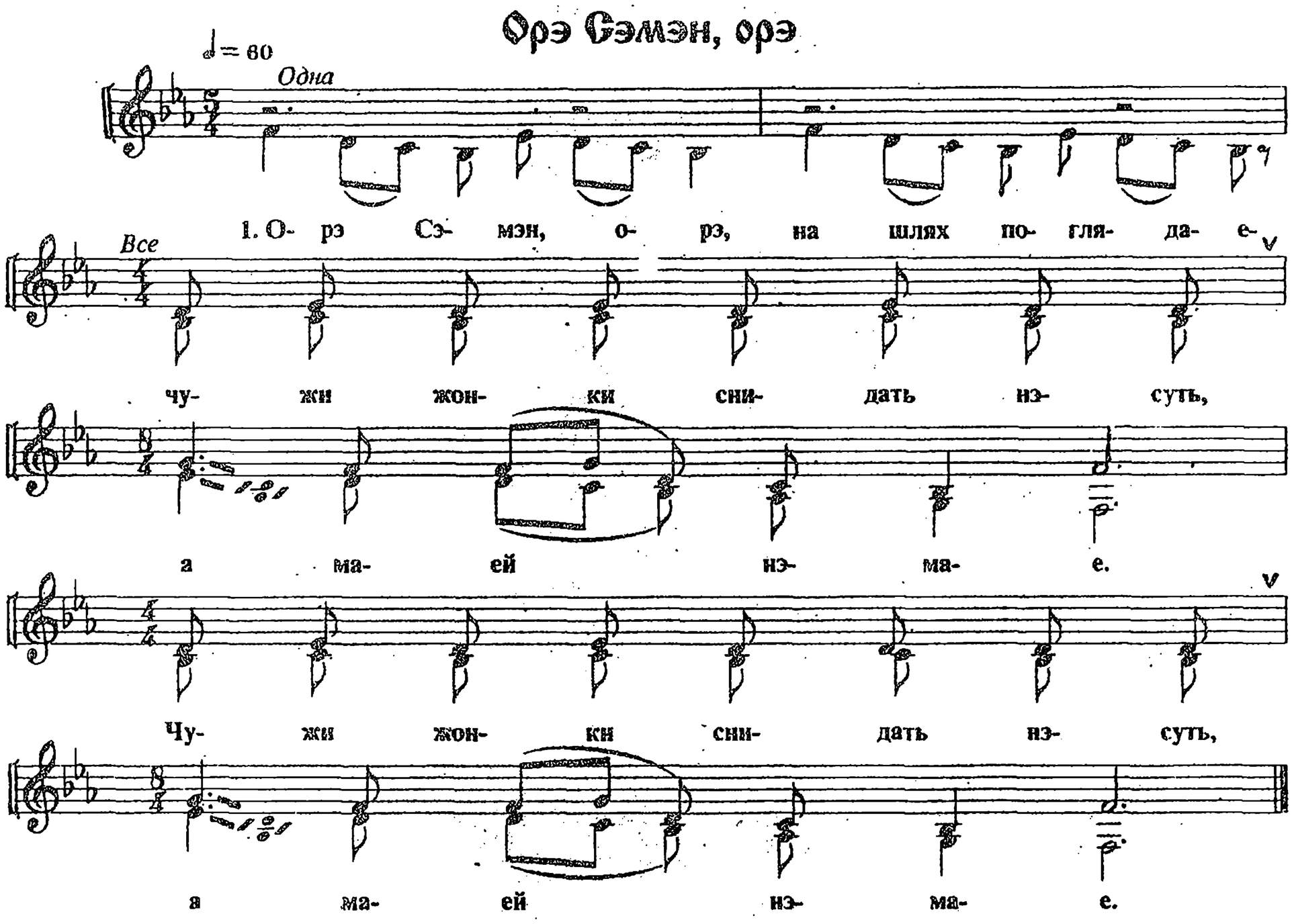
♦ Появляются лексические русизмы, когда происходит подмена украинского слова его русским эквивалентом. Например: *или* вместо *чи; любить* вместо *кохать; до вэпця* вместо *до шлюбу.*

Особенно ярко этнокультурная особенность украинских переселенцев Алтая проявляется в музыкально–песенном творчестве, к сожалению, серьезно не исследованном алтайской фольклористикой.

Отметим выявленные в ходе экспедиций 1997–1999 гг. особенности песенного фольклора украинских переселенцев (целесообразней пользоваться термином «хохлы» — самоназванием потомков украинских переселенцев) — хохлов, требующих дальнейшего изучения и введения в научный оборот.

В среде хохлов отмечено преобладающее бытование лирической традиции в сочетании с шуточными (плясовыми) песнями. Наибольшее распространение получили такие песни, как «Хмэлю» или «По за лугом зэлэнэньким». Но наибольший интерес вызывают образцы архаичной лирики, примером которой может быть названа песня «Орэ Сэмэн, орэ», записанная в с. Переяславка Топчихинского района.

Орэ Сэмэн, орэ



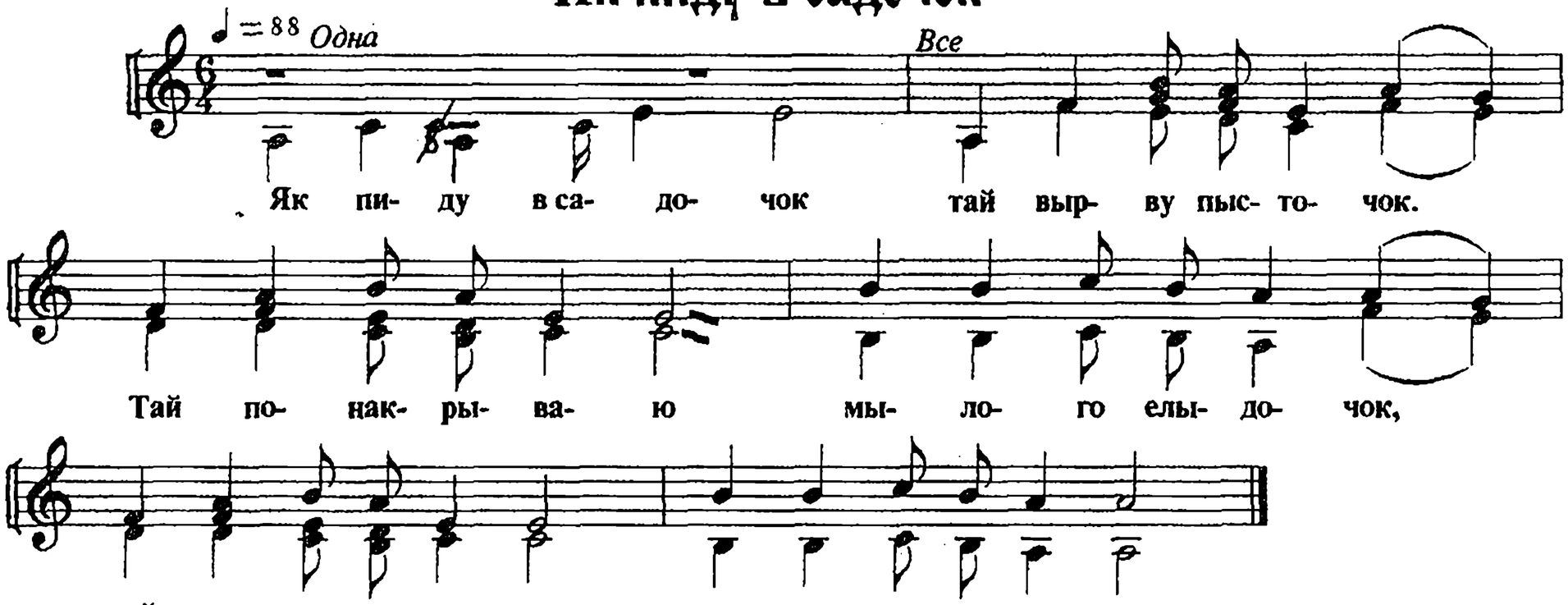
Интересным примером бытования любовной лирики в переселенческой среде является песня «Як пиду в садочок» сохранившаяся в с. Самбор, Табунского района (переселенцы со Львовщины).

Типичным примером шуточных, плясовых можно считать записанную в Романовском, Славгородском, Табунском, Целинном районах песню «Два города посадыла»:

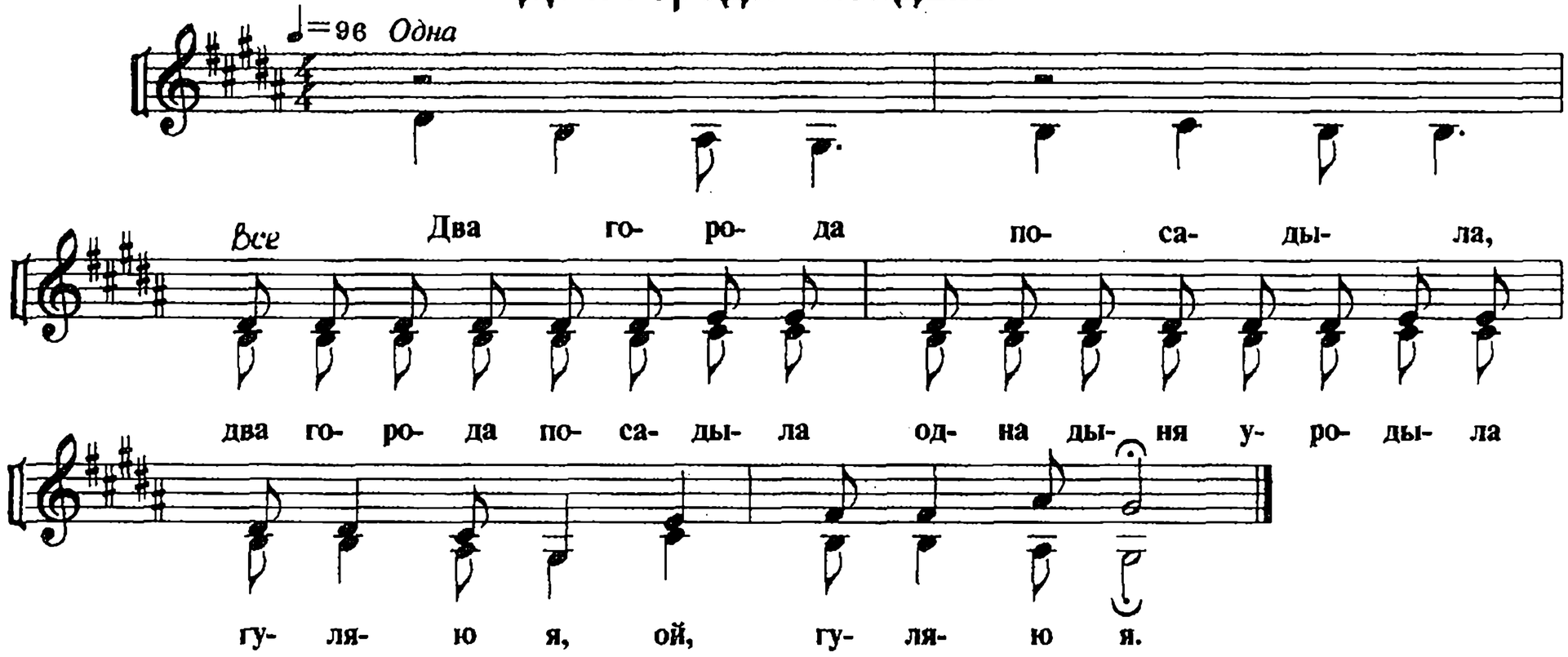
Свадебный фольклор, чаще всего исключенный из реального бытования отмечен, в Рубцовском, Романовском, Славгородском (запись С. Ляшенко), Табунском (запись О. Тараненко), Баевском, Целинном районах. Только в Славгородском (с. Вознесенка) и Романовском (с. Сидоровка) во II-й половине XX в. (50-е гг.) еще бытовало название свадьбы по-украински — «весилле». В Рубцовском районе (с. Веселоярск) традиционную украинскую свадьбу в 40–50-е годы XX в. уже называли по-русски, а свадебные песни — «свайбичные». Самой распространенной, из всего свадебного цикла, является песня «Куда, доню, собырайися». В каждом районе бытовал свой, диалектный, вариант, имеющий и текстовые и мелодические особенности. Приведем вариант записанный в с. Романово.

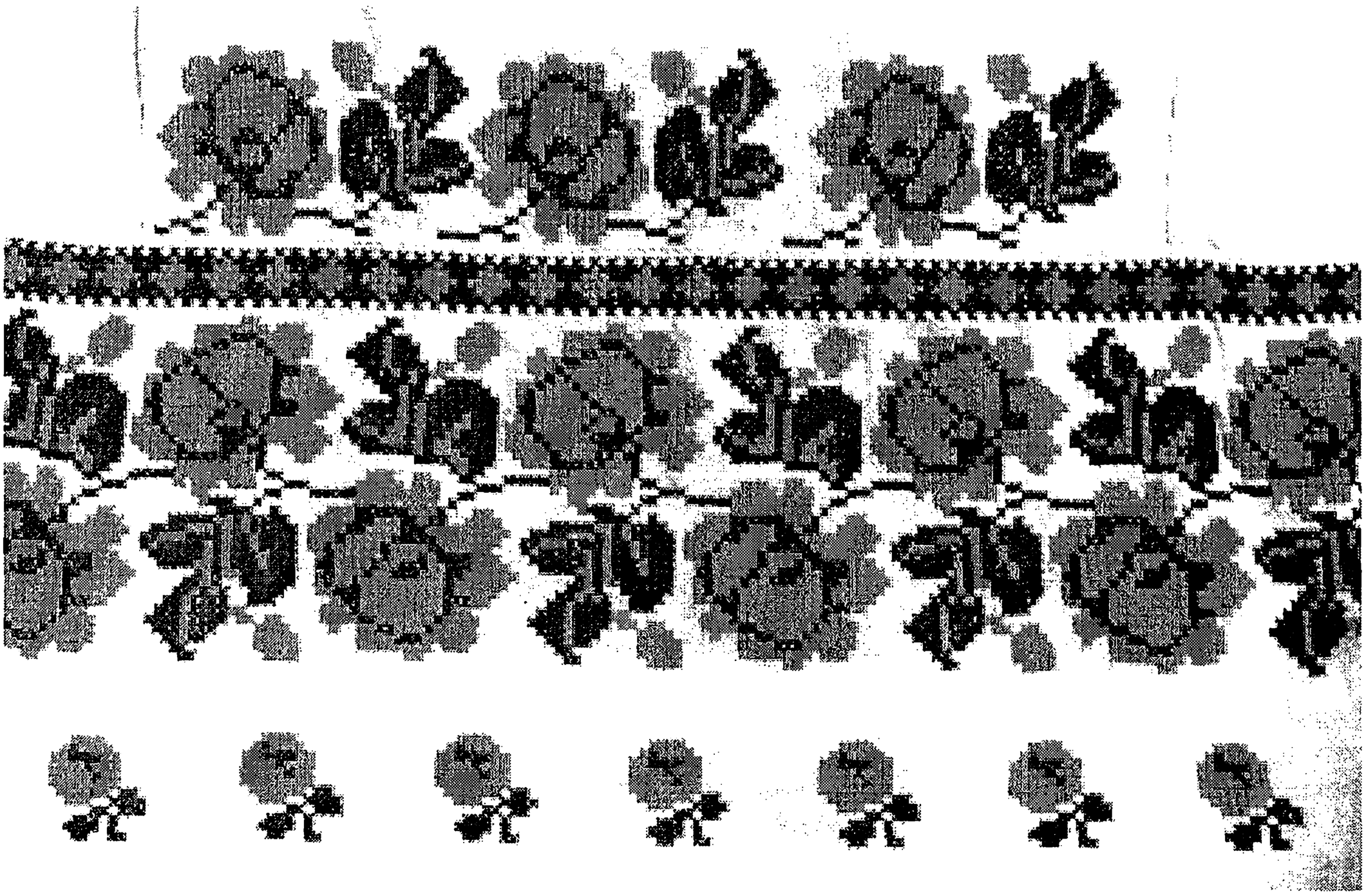
В ряде «украинских» сел края уже в I-й половине XX в. происходит утрата материнской свадебной песенной традиции и вытеснение ее русской при великолепной сохранности лирической и шуточной песни (например, с. Полуямки, Михайловский р-н, с. Переяславка, Топчихинский р-н). Характер украинской свадьбы («весилле») определил лучшую сохранность корильных песен и дразнилок. В Баевском районе (записи О. Щербаковой), из всего многообразия свадебных песен, в па-

Як пиду в садочок



Два города пасадыла



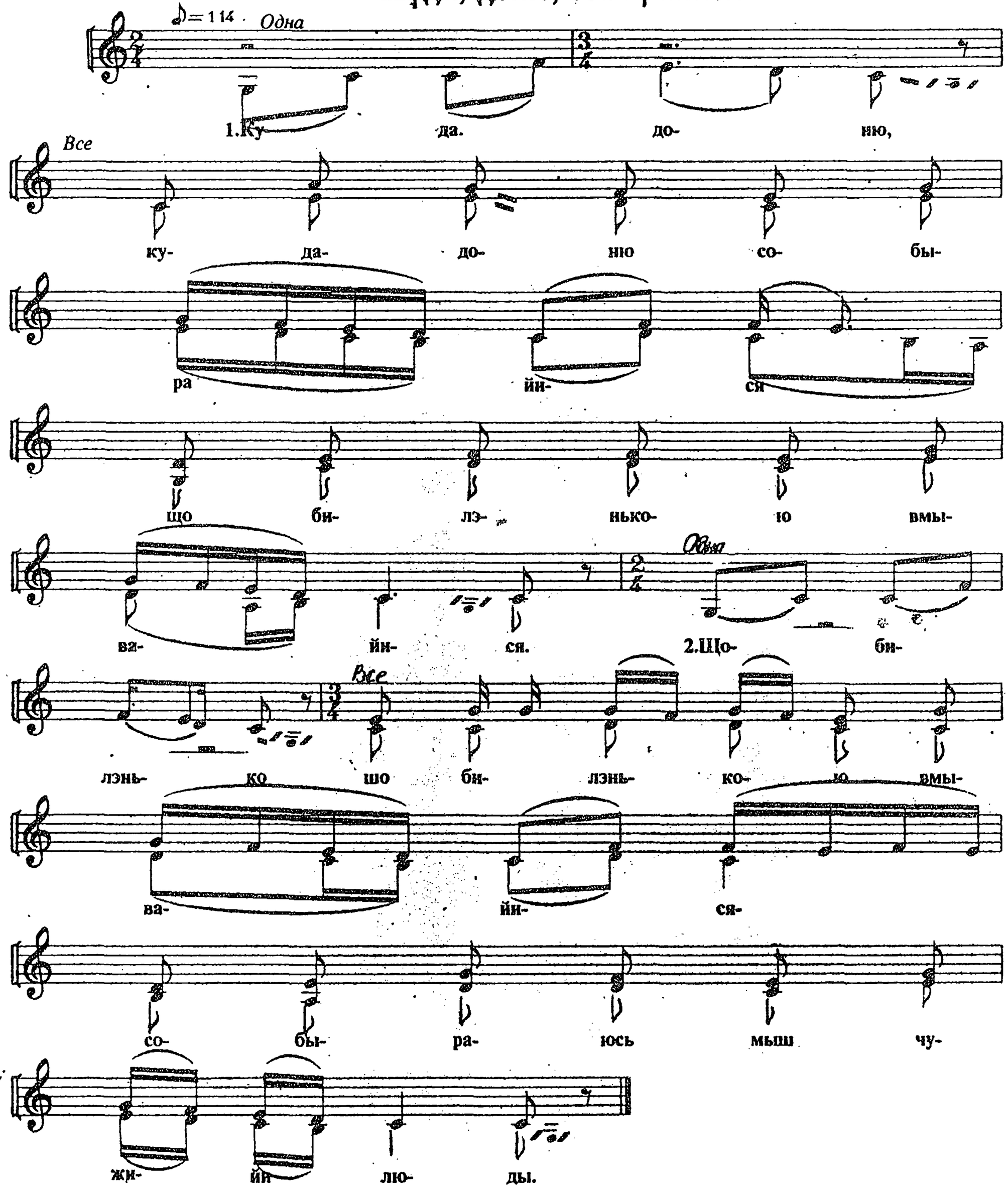


мяти информаторов сохранились наиболее яркие, эмоционально окрашенные свадебные дразнилки. Хорошей иллюстрацией этого вида свадебного фольклора могут служить песенки, записанные в г. Рубцовске от потомков переселенцев с Полтавщины.

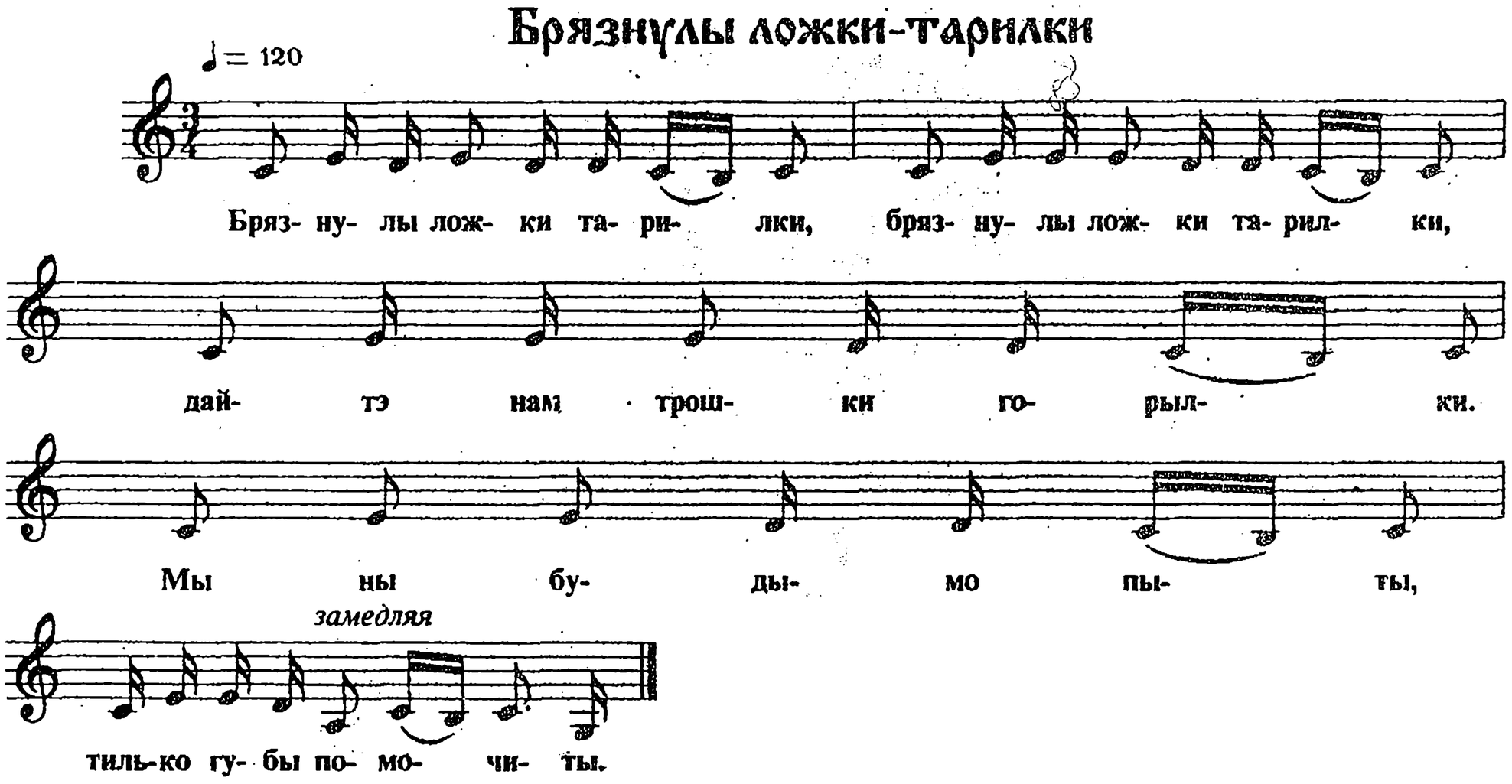
Приходится отмечать, что, в условиях слабой сохранности свадебной песенной традиции, современные этнографические исполнители в число свадебных включают подходящие по смыслу лирические песни (с. Табуны), притом, что в этом же районе записана уникальная (для Алтайского края) «грустная» девичья песня «Ой, будэш, ты, тай Олечка...»:

Записи календарного фольклора, представленного в основном колядками, щедривками, христославскими и рождественскими, дополнились маланками (Рубцовский и Романовский районы), ранее не фиксировавшимися на территории современного Алтайского края, но отмеченными О. Щербаковой в Новосибирской области. Но записанные маланки не являются активно бытующими, а сохранились в памяти информаторов как некогда исполнявшиеся.

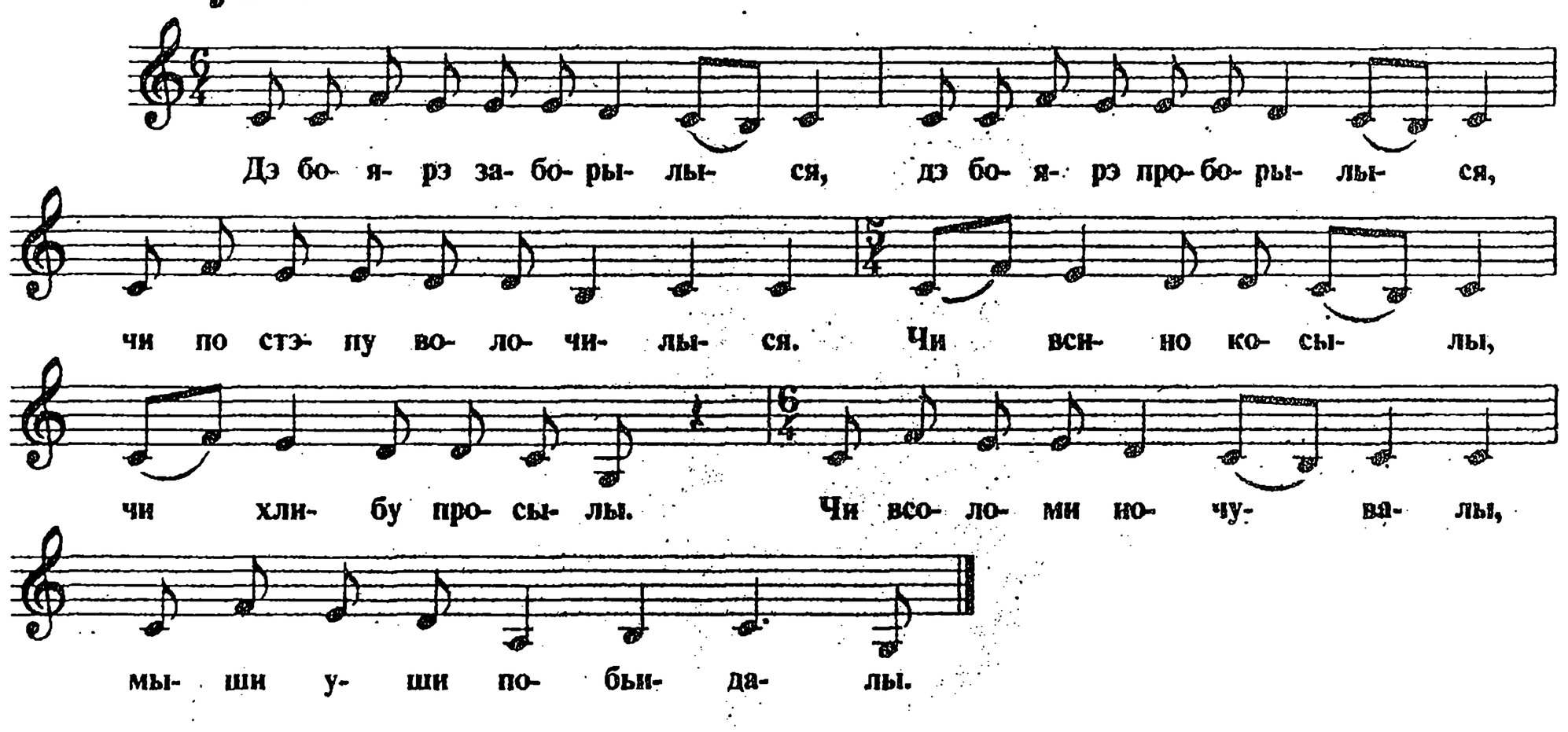
Куда, доню, собырайися



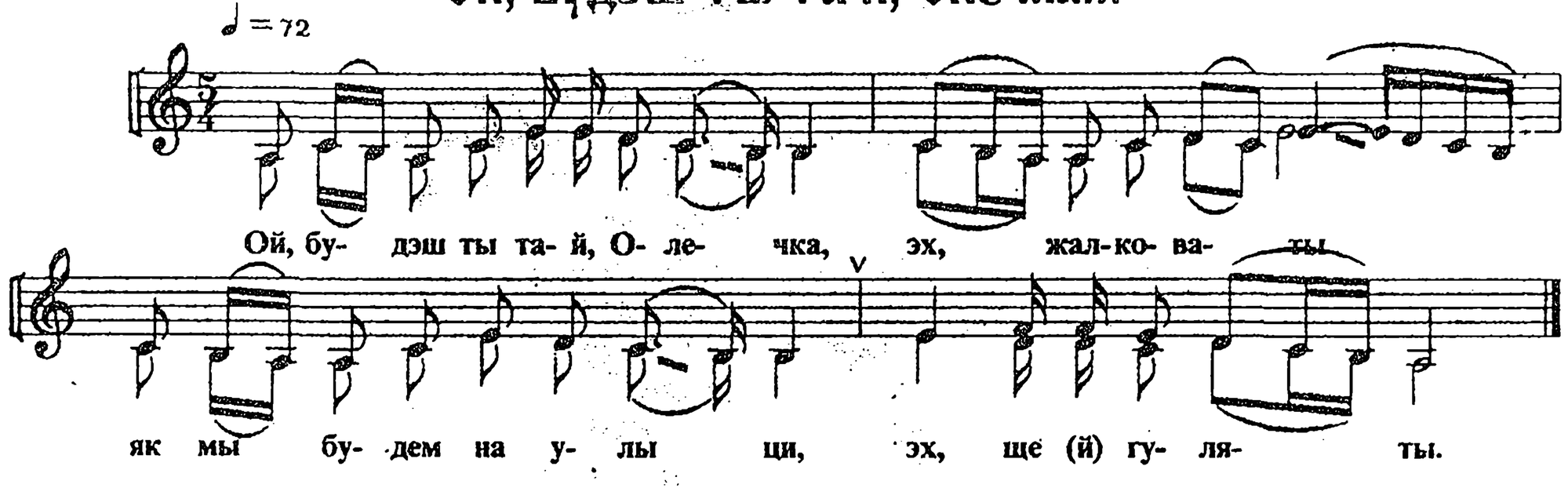
Брязнулы ложки-тарилки



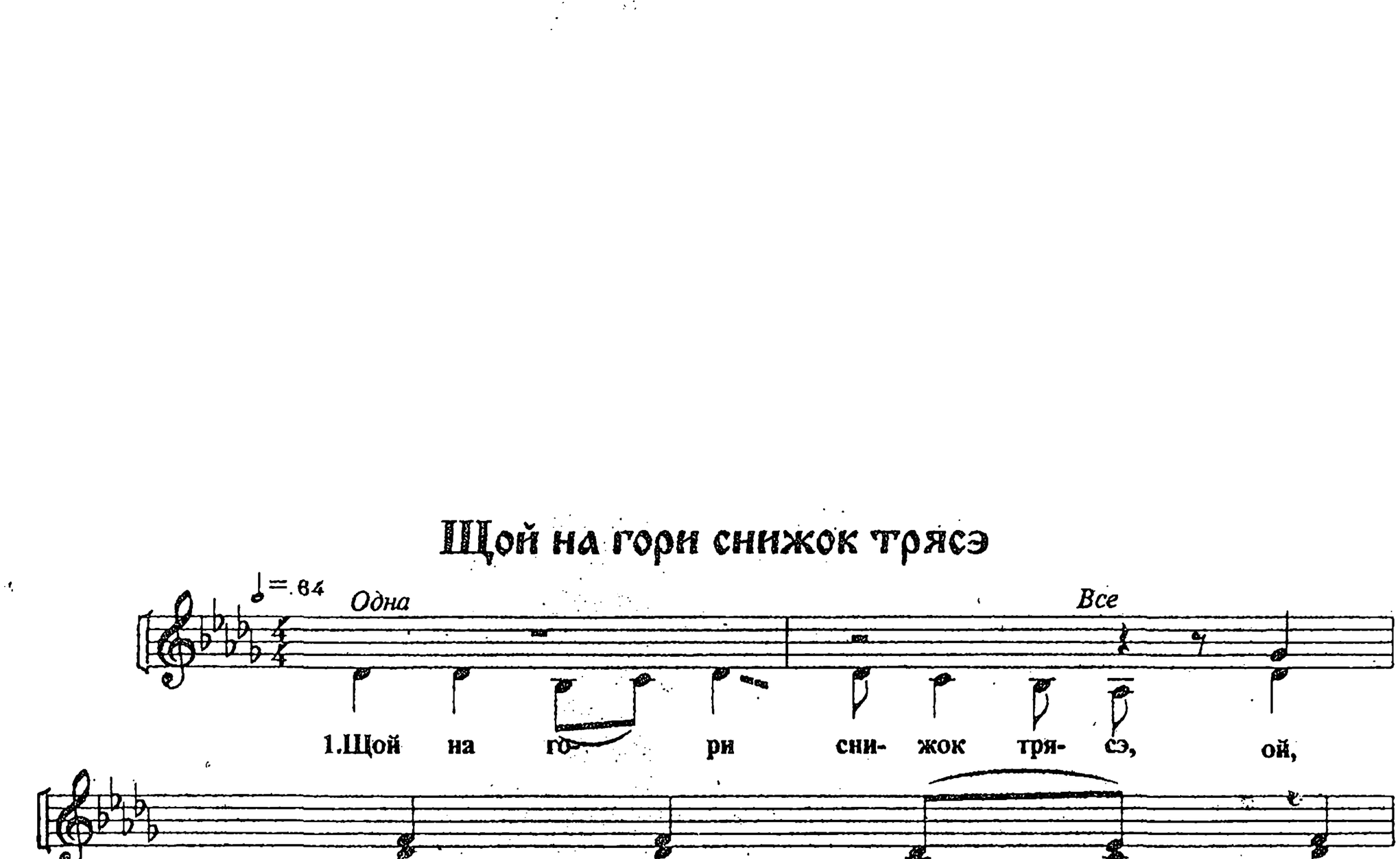
Дэ боярэ заборылыся



Ой, будэш ты та й, Олечка...



Щой на гори снижок трясэ



Информаторы, рожденные в 20-х–30-х гг., уже не помнят петровских и троицких песен, утверждая, что на «эти дни пели всякие, обычные песни».

Редко исполняемыми можно считать воинские («казацкие») и рекрутские песни. Поскольку главными носителями украинского музыкально-песенного творчества на Алтае являются в основном женщины, то и в репертуаре певческих групп этот жанр почти не представлен, поэтому записанная в с. Васильчуки Ключевского района «казацкая» песня «Шой на гори снижок трясе» вызывает бесспорный интерес как в мелодическом, так и в стилистическом плане.

Детский фольклор украинских переселенцев сохранился не полностью. Особенно стоит отметить «колыски» — колыбельные. Сохранность этого жанра на территории Алтайского края неравномерная. Чаще всего встречается в среде поздних переселенцев.

Крайне редко встречающимися могут быть названы коломыйки — особый жанр песенно-шуточного фольклора украинцев.

Совершенно утраченными могут считаться жнивные песни, что вполне объясняется характером сельскохозяйственного производства в советские годы.

Проведенный сравнительный анализ песенных образцов, записанных в различных вариантах на территории Алтайского края (8 районов) с фольклорно-этнографическим материалом записанным на Украине [9, 12] показывает, что сохранившееся на Алтае образцы не являются идентичными, при их неоспоримой аутентичности.

Несомненно, необходим комплексный анализ как текста, так и мелодической основы, выявление путей трансформации с помощью особого психолингвистического метода. Предварительное изучение образца бытования в условиях фактического двуязычия позволит более полно использовать его и в научном обороте, и фольклорно-исполнительской практике.

1. Воробьева И.А. Русско-украинское взаимодействие в топонимии Алтая (к проблеме этнических контактов): Русские говоры и топонимия Алтая в их истории и современном состоянии. / Барнаул, 1993.
2. История культуры Алтая. Ч.1. Учебное пособие для 7 кл. общеобразовательных учреждений Алтайского края. / Под ред. Ан С.А. и Фомина В.Е. Барнаул: Пикет, 1999.
3. Кутилова Л.А. Украинцы в Сибири: Пути этничности (конец XIX -нач. XXв.) // Актуальные вопросы истории Сибири. Барнаул, 1998.
4. Липин А.М. Украинские переселенческие поселки на Алтае (конец 80-х — начало 90-х гг. XIX века.) // Краеведческие записки. Вып.3. /Редкол.: Скубневский В.А. и др. Барнаул, 1999.
5. Липинская В.А. Старожилы и переселенцы: Русские на Алтае. XVIII — начало XX века. М.: Наука, 1996.
6. Нагибеда В.Я. Переселенцы, приселившиеся к старожилам и старожилы Алтайско-Томской части Сибири. Томск, 1927.
7. На сибирском просторе: картины переселения. СПб, 1912.
8. Украинские народные песни / Сост. и общ. ред. В. Харькова. М.: Музгиз, 1963.
9. Швецов С.П. Материалы по исследованию мест водворения переселенцев в Алтайском округе. Вып.2. Описание переселенческих поселков. Барнаул, 1899.
10. Щербакова О.С., Фомин В.Е. Русские песни Алтая. Фольклор сибиряков-старожилов и российских переселенцев. Барнаул: АКИПКРО, 1998..
11. Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. М.: Наука, 1987.
12. Українські народні пісні. Київ: Державне видавництво, 1961 г.

СВАДЕБНАЯ ТРАДИЦИЯ В УКРАИНСКОЙ ПЕРЕСЕЛЕНЧЕСКОЙ СРЕДЕ
(по материалам экспедиции в с.Нововознесенка Славгородского района)

С.А. Ляшенко, О.С. Щербакова

При изучении народной культуры Алтая фольклористы отдают предпочтение традициям старожилов и поздних поселенцев русского происхождения. Народной культуре других позднепереселенческих этнических групп уделено пока еще недостаточное внимание, поэтому тем более вызывает уважение факт хорошей сохранности фольклорных жанров в селах с компактным проживанием людей одной национальности. Поэтому одной из насущных задач фольклорно-собирательской деятельности является фиксация и изучение фольклорных традиций: украинских, чувашских, мордовских, немецких, татарских, казахских и других этнических групп, носителями которых являются люди старшего и пожилого возраста. В связи с этим представляет интерес фольклор украинских переселенцев, проживающих на Алтае и хорошо сохранивших как неприуроченный необрядовый фольклор, так и обрядовые действа. Предлагаем описание локального варианта свадебного обряда, бытующего до настоящего времени в селе Ново-Вознесенка и записанного 7-8 марта 1999 г. С.А. Ляшенко и А.В. Ляшенко от Анастасии Григорьевны Силенко (1926 г.р.), Любови Ивановны Лоза (1942 г.р.) жительниц с. Ново-Вознесенка, и супружеской пары Ляшенко — Анастасии Дорофеевны (1923 г.р.) и Александра Евдокимовича (1926 г.р.), ныне — жителей г. Славгорода. На данный вариант свадебного обряда оказала влияние современная жизнь. Так, например, свадьбой называют не весь свадебный обряд с момента смотрин, сватовства, а только со дня венчания, который они называют первым днем, а последующий за ним — вторым. Не входит сюда и вечерка (накануне свадьбы), хотя информаторы упоминают, что свадьбы гуляли три дня, непроизвольно включая вечер накануне выкупа и венчания.

Свадьбы («весилле») «... гуляли з осэны — до пэлипэвкы (филипповки — 27 ноября). Як пэлипэва, все — свадьбыв пэльзя гулять...». После «пэлипэвкы» начинается рождественский пост. Весь свадебный обряд информаторы делят на следующие основные моменты. Посещение родственников невестой. «Вечерня» (вечерка). Сборы невесты. Венчание. Выкуп невесты. Свадебный пир. Покрывание молодой. Продолжение свадебного пира. «Щипание курей».

Посещение родственников невестой. За день до свадьбы (накануне) — в субботу после обеда — подружки собираются у невесты. Наряжают ее во все самое лучшее, надевают на голову венок и идут с песнями к невестиным родственникам, чтобы пригласить на свадьбу. «... Старша дружка (подружка) идэ — в платок завязан шишок» (сдобная фигурная булочка). Приходят к дому, невеста входит и, кланяясь, говорит: «Батько и матко, и я приглашаю! Приходтэ до нас на свадьбу...». Обойдя всю родню, «дружкы» и невеста возвращаются в дом невесты.

После ужина в доме невесты начинается ***«Вечерня»*** (вечерка). Девушки, приглашенные с женихом, парни пели, плясали, играла гармошка, «скрыпка». Веселье затягивалось до поздней ночи.

Сбор невесты. Венчание. Утром в воскресенье «дружкы» приходят до невесты, одевают на нее то же платье, что было при обходе родни, венок и поют песню «Куды, доню, собыраешься...». Мать плачет и невеста плачет. Все дожидаются приезда жениха. Он приезжает с «боярином» и, забрав с собой невесту и старшую дружку, отправляются в церковь села Знаменка (8 км от с. Ново-Вознесенка). Вернувшись после венчания, жених отдает невесту в ее дом, а сам вместе с «боярином» уезжает в свой, чтобы вернуться со свашками и своим дружком выкупать невесту.

Выкуп невесты. В доме невесты поджидали жениха со свашками и «боярином». Те приезжали к дому и, стучась в дверь, свашки пели короткую свадебную припевку:

Пусты, сваты, в хату,
Нас тут ни богато.
Сорок, щей четыре,
Да все чернобривы.

«Дружки» не пускают жениха к невесте, требуя выкуп. Старший «боярин» одаривает «дружек», и те пропускают свашек и жениха с «боярином» в хату, но не дальше порога. Из-за этого и начинается «перебранка» между «дружкамы» и свашками жениха. «Боярину» пели:

Старый Боярин патлатый.
До стены приньятый,
Гвиздочком прибытый.
Щоб не був сэрдытый
На что свашки отвечали:
Старша дружка коса.
А друга без носа,
А третья без уха —
Выклевала сорока.

За что свашки тут же получали отпор и корильную песню в адрес жениха:

Шо за ворона
Стоить край порога
Крыла расставыла.
Рота разявыла,
Хоче полэтиты на посади систы.
На посади, ще и на лавочки.
Коле нашои поляночки.

Боярин и свашки сыпали монеты девушкам, чтобы задобрить их, но по заведенной традиции, «дружкам» было мало:

Казалы люды — «зять богач»,
Казалы люды — «гроши ймие».
Выкынул пьяточек, як на смих.
Мы ны хочим пьятокив браты,
Пьятокамы казаны лататы.
Просым золотого ще и у зятя молодого.

Девушкам отсыпали еще денег, и они отступались, но совстовали брату невесты не отдавать ее слишком дешево:

Братику, ны лякайся.
Братику, постарайся,
Нэ отдавай сэстру за рупь, за четыре,
Просы золотого ще и у зятя молодого.

Получив требуемые деньги, брат и «дружкы» пропускают жениха к невесте. Усаживают жениха рядом с невестой и повязывают ему платок на руку, а на шапку «чипляют» букет. Затем молодые и гости отправляются в дом жениха, увозя с собой приданое, которое несут родственники невесты. Приданое часто «застревало» в дверях, и поэтому боярину приходилось угощать несших водочкой или деньгами.

Свадебный пир. Прибыв в дом жениха, гости и молодые рассаживаются за столы (молодые не поднимаются из-за стола до начала «дарения»). Когда гости дарят подарки, молодые поднимаются и благодарят их. Боярин подает дарящему стопочку водки, кусок каравая и «дывень» (тесто, резаное на ровные полосы, накрученное на палочки и запеченое). Все поют, веселятся, пляшут.

Покрывание молодой. Поздно вечером (к ночи) «вскрывают» невесту. Одна свашка со стороны жениха, другая со стороны невесты встают с обеих сторон от молодых (те сидят), снимают с невесты венок, с жениха — шапку, развязывают у него платок на рукаве. Надевают венок и шапку себе на головы, берут цветастый платок и, махая им над женихом и невестой, поют:

Покрывальное дытя,
Покрываться хоче.
Ны так покрываться,
Як поцеловаться.

Свашки подают друг другу руки, обнимаясь, зажимают между собой молодых, чтобы те поцеловались. Затем свашки меняются венком и шапкой, повторяя действо трижды: «... а тоди той жи платок напынаим на невэсту и спиваем:

Ой як нарядылы,
Як самы схотилы.
С кныша — поляныцю, (с хлеба — булку)
С дивки — молодыцю».

Молодых отправляют спать, и на этом первый день свадьбы заканчивается.

Продолжение свадебного пира (в доме жениха). Гости поют, веселятся, пляшут, зимой устраивают катания на санях с запряженными в них крепкими мужиками, которые обязательно эти сани переворачивают.

«Щипание курей». Мужики побойчее, сговорившись между собой, отправляются по курятникам приглашенных на свадьбу родственников с мешком. Отлавливают там курицу, либо петуха и складывают в мешок (хочет этого хозяин или нет, не имеет значения). Затем приносят мешок во двор жениха и начинают кур ощипывать, варить и есть, подшучивая над хозяевами куриц. Ближе к вечеру кто-то из гостей сам уйдет, кого под ручки уведут, а кто и в гостях переночует.

Данное описание свадебного обряда украинских переселенцев Алтайского края на примере одного села является малой частью собранных и собираемых этнографических материалов, которые представляют большой интерес для дальнейших исследований.

СВАДЬБА СЕЛА СИБИРЯЧИХА СОЛОНЕШЕНСКОГО РАЙОНА АЛТАЙСКОГО КРАЯ

О.А. Абрамова

«Свадебный ритуал, — считает К.В. Чистов, — один из наиболее сложных компонентов традиционной бытовой культуры. Он формируется из большого количества разнохарактерных компонентов — ритуальных действий символического, магического и игрового характера, элементов материальной культуры (одежда, головные уборы, украшения жилища, свадебные повозки и помещения, атрибуты магических действий и т. п.), словесного и музыкального фольклора и т.д.». Свадебные обряды разных местностей были очень различны в деталях, а подчас и в отдельных своих составных звеньях. Настоящая публикация посвящена свадебному обряду «поляков» с. Сибирячиха Солонешенского района Алтайского края, записанному в 1984 г. от: Меланьи Степановны Капустиной (1896–1986), Анны Максимовны Юрьевой (1895–1986), Екатерины Савельевны Мироновой (1912 г.р.) [2].

Свадебные обряды с. Сибирячиха в основном проходили в период Великого заговенья, который сливался с Масленицей и заканчивался ею. Большое место отводилось у молодежи ***предсвадебным вечеркам***. Они занимали одно из ведущих мест в общей тематике на летних и зимних гуляниях. Игры на предсвадебных вечёрках тематически сводились к одному — выбору полюбившейся девушки парнем, особенно пестрили ярким разнообразием всевозможных действ и оригинальных песен: «Заскочил козёлик в огородик», «Лошади казёны», «Ровно шли, да, прошли, да, ровно шесть молодцов», «У нас Вера ли, невеста ли», «Драгун дома?», «Солеталися галочки», «Со блином я хожу» и т.д. [3].

Меланья Степановна Капустина так рассказывала о предсвадебных вечёрках: «Ночью никто не ходил, не дружил. Ночью ходили только в святки. С обеда шли на полянку все нарядные. Играет гармонь, идет пляска, рабята зашутили, заиграли. Девки дарили опояски парням, которые нравились. Парни уносили их домой, а на следующий праздник приходили с ними. Всю неделю делали девки опояски. За один день ткали пять кругов, и то с трудом. Опояска складывалась вдвое, дважды оборачивалась вокруг пояса, узел завязывался впереди, концы затыкалися за пояс, а бахрома (кисти) болтались сзади. Опояска состояла из каемочки и подъузорника. Их ткали на круглых досточках с четырьмя дырочками по углам.

Девушкам парни дарили платочки или серебряное колечко. Девки надевали кашемировые платки, шаль, сверху полушалок. Ребята провожали девок домой. Девки носили ленты, парни шляпы. Девки дарили ленты парням на шляпу. На игрищах и гуляньях парни выбирали себе невест».

После Рождества Христова семь или девять недель проходили игрища. Откупали избу, топили её. В избе проходили игрища с целованьями: «На середине горницы лежит бревно. С одной стороны бревна стоит девушка, с другой — парень, они берутся за руки, кто кого перетянет, для шутки два-три раза парень поддается девушке, потом посильнее дёрнет, она в руки к нему — и он её целует».

Заканчивались предсвадебные вечёрки выбором невесты. Парень, добившись согласия своей избранницы, получал от девушки залог их взаимной симпатии — ленту, шейный платок, косынку или что-нибудь другое. Он показывал свой подарок родным, и те начинали ***сватовство***, которое было преддверием свадебного обряда.

С.И. Гуляев в своей работе «Свадебный обряд Алтайского края» пишет, как проходило сватовство: «Для этого (сватовства — О.А.) приглашали женщину, известную своей опытностью. Сваха строго исполняла все необходимые для успеха поручения, обычаи. Входя на крыльцо дома, она ступает на первую ступень правой ногой, говоря:

Как нога моя стоит твердо и крепко,
Так слово моё твердо и метко,
Твёрже камня, легче клею и серы сосновой,
Острее булатного ножа, что задумаю, да исполнится.

Следуя далее, она шагает через порог непременно правой ногой, а войдя в комнату и помолясь богу, садится только под матицу на ту лавку, которая идет по длине пола. Усевшись, заводит с хозяевами какой-нибудь незначащий разговор, стараясь издалека намекнуть о прямой цели своего посещения. Наконец сваха, улучив удобную минуту, встаёт и, обращаясь к отцу и матери невесты с низкими поклонами, ведет такую речь:

Я пришла к Вам не пиры пировать,
Не столы столовать,
А пришла с добрым делом, со сватаньем:
У Вас есть дорогой товар, а у меня знатный купец.

Если невеста не противилась:

Выбрала молодца, так уж после не меняй на отца... [4].

После предварительного сватовства, в котором главную роль играла сваха, девушку уже шли сватать родители жениха, прихватив с собой и главного виновника событий. Для сохранения уже почти достигнутого соглашения использовались различные обереги, один из которых выражался в том, что сваты обязательно шли окольной дорогой в дом невесты.

Меланья Степановна Капустина познакомила нас с таким фрагментом свадебного сватовства:

«Жаних, сестра, сто мать, отец, брат старший заходят в избу, Богу молятся, их приглашают, садятся на продольную лавку, невесту должны вывести в сенки, где её сватают. Если поглянулась невеста, то жаних с ней и двумя сватами выходят в сенки, там говорят. Если не поглянется, три раза молятся, извиняются и уходят». При сватовстве обычно разговаривали иносказательно, затрагивая эту тему издалека, в форме «купли-продажи». Поладив со сватами, отец невесты крепко бил с ними по рукам, как бы завершая взаимное согласие. Роль невесты при сватовстве была пассивной — её выводили «на показ», а потом в течение всего сватовства она стояла у печки, как бы ища защиты у домашнего очага. Временем прохождения сватовства могли быть осень или зима. Последний штрих — договор о приданом невесты, расходах на свадьбу, взаимных подарках. М.С. Капустина поясняет: «Сосватав, уезжают — дело к свадьбе...».

Следующий день — ***заручены***. Меланья Степановна представила нам этот день в такой последовательности: «... На следующий день — снова присзжают. Дело к склону. Отец с другим отцом заручаца, садять мать с отцом в кошву (то есть телегу) и везуть невесту к себе...». Смысл этого вечера состоял в оглашении начавшегося свадебного обряда. Жених и невеста обменивались подарками. Песни, сопутствующие заручена́м, отражают психологические особенности участников обрядового действия: переживания невесты, её просьбу к отцу, переживания родителей невесты.

После заручен начиналась подготовка приданого и подарков жениху и его семье. На «девичнике» девушки-подруги помогали невесте шить приданое, готовить подарки жениховой родне. В это время звучали песни прощания невесты с девичьей волей. Она прощалась с родным домом, с тятенькой, маменькой, с подружками, с брателками. Коса, как символ девичьей красоты, играла в девичьих песнях главенствующую роль. Косу постоянно чесали, расплетали, одаривали.

М.С. Капустина так рассказывает о девичниках: «После заручения брат невесты собирает подружек, они приготавливают невесте приданое. Жених приходит на вечерки часов в 12 дня, привозит кузов пирогов, сладостей, пирог с рыбой — подружек кормить. Приезжает свекровь, девушки покрывают невесту кашемировой шалью. Тарелка, покрытая шалью, на нее кладут подарок жениху, другая девка держит пустую тарелку, угощают жениха: подают ему стопку водки, жених берёт подарок и кладёт один рубль серебряный.

Ой, да свет ты, Иван — сударь,
Да ты, Степаныч.
Ой, да не выспеси ты,
Ох, добрый молодец.

Тут же дружке дают опоясок, который тоже откупается. Свекруха привезла кузов пирогов. Ей платок на тарелке. Жениху невеста кланяется в пояс, а девки дружке в ноги кланяются:

Ой, да ты, разлюбезный дружинька,
Попросим кошву, покатать невесту.

Дружка отвечает:

Кони не подкованы,
Кошева растрепана.

Девушки опять с поклоном обращаются к дружке. После разрешения девки едут кататься по деревне и, возвратившись, снова низко кланяются дружке:

Спасибо, дружинька, завтра еще поедем кататься.
Провожу я дружка за ручку, за праву,
Посажу его на лавочку,
Проведу дружка в нову горницу,
Посажу дружка на лавочку к столу.

Кататься сдут до конца деревни. После кормят обедом девок. После обеда шиться начинают. «Несенье» — венчальное платье, его покупают молодые вместе с родителями. Шаль кашемировая, если богатые — то шаль шелковая, атласная. Сваты «купцов» поят, сами пьют. Но бываст свадебный сарафан и бордового цвета с белой отделкой. Много носили бисера поверх шалей. У баб — по-бабьи «шашмура»: три шнура — один толще другого, их одевали под платок, чтобы поднять прическу. Головные уборы у девушек: шаль узенько сворачивают и сзади узел, если большая шаль, то еще вперед и «рожки». По-девичьи шаль складывается тоже узенько, одевается высоко, чтобы виски видны были, затылок «голый». По-женски шаль одевается на голову, концы сзади переплетают и выводят вперёд, сзади угол висит.

Сначала кичка, затем кокошник, позатыльник, шаль. Девки носили ленточки.

Невеста готовит шаровары плисовые и рубаху, пояс домотканый для одежды жениха. Сам жених, конечно же, готовил шляпу с цветами, лентами; сапоги остроносые. Вечером все катаются на невестиных конях. Плясали, пели, дроби сыпали, играли. Часов в 12 ночи парни расходятся, но сначала поужинают. Девок было пять — семь человек, жили неделю у невесты, пиво варили из солода и хмеля. Поили парней: за стакан — пятак, на эти деньги — духи, одеколон, масло репейное для невесты покупали, чтобы лучше пахла».

Е.М. Савельева дополняет рассказ о девичнике: «По свадьбам ходил Афанасий, мы его звали Анфий:

Анфий был богатый, был богатый,
него денежки в кармашке шевеляца, шевеляца.
Они рёбром на рёбро становяца, становяца.
Они да нас, девиц, докатяца, докатяца.
Девушкам денежки нам надо, нам надо.
Нам на алые румяны, на румяны.
Нам на белые белилы, на белилы.

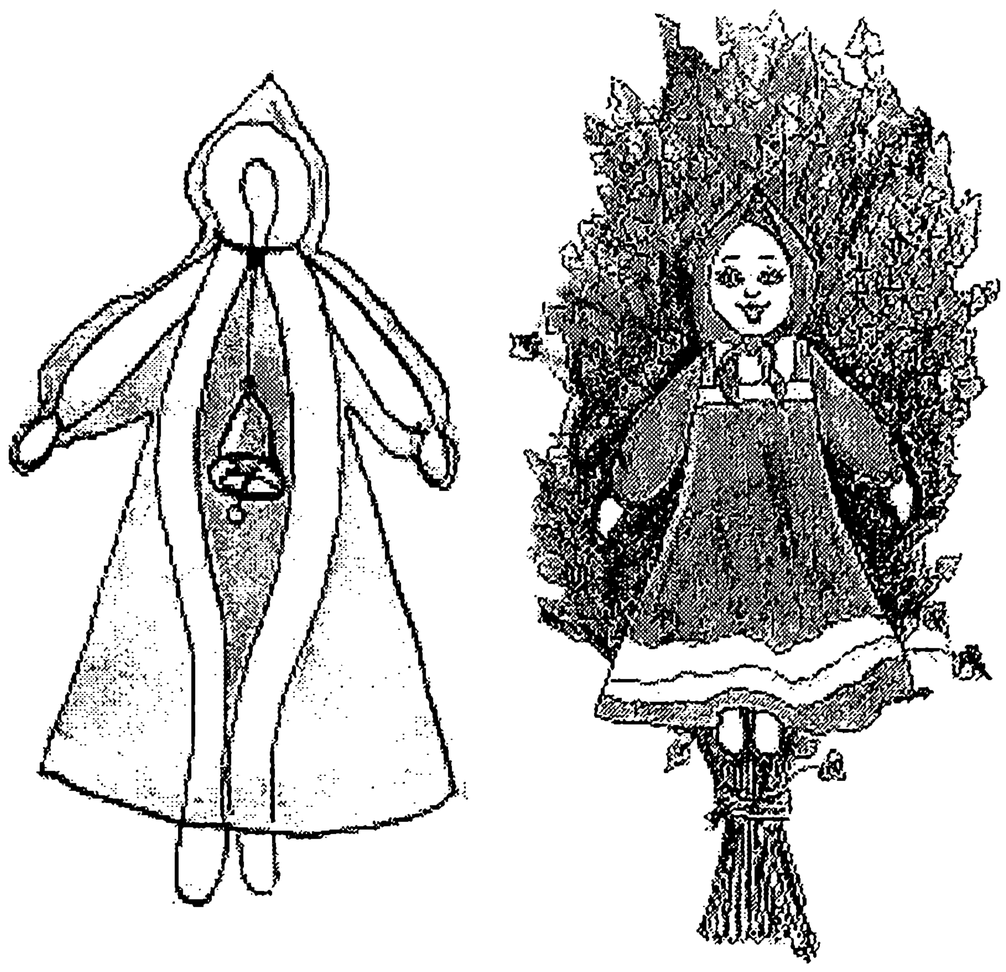
Стаканчик маленький падашь, а нам на блюдичко копеечки бросають».

Как известно славяне в виде различных предметов — символов создали систему «оберегов»,

обладающих магической силой. Судьбой нельзя было повелевать. В связи с этим многие свадебные песни и причитания, повествуя о трагической судьбе русской женщины, исполняли роль оберегов. Кроме песен и причитаний, в свадебном обряде было много действий и «приговорок», имевших также магическое значение. Так, каждая невеста сама шила жениху рубашку и белье. Эту работу она делала с мыслями о своей совместной жизни с ним. И, чтобы муж ее любил, невеста после бани накануне свадьбы вытирала свое лицо приготовленным для жениха бельем. Главное место в свадебном обряде занимали причитания и песни невесты, её подруг, матери, «приговорки» дружки, а жених являлся почти безмолвным лицом...

Е.С. Миронова вспоминает: «В молодые годы любила ходить по девишникам. За неделю до свадьбы сидели с невестой готовили приданое: шили сарафаны, вышивали полотенца для подарков, всё, что не дошито — помогали дошивать. Потом могли к жениху приехать и просить у него веник для бани. Все нарядимся кто во что, я любила в цыганку наряжаться: вот и говорим, что мол невеста грязная, её надо помыть, жених давал мыло, веник, сладости».

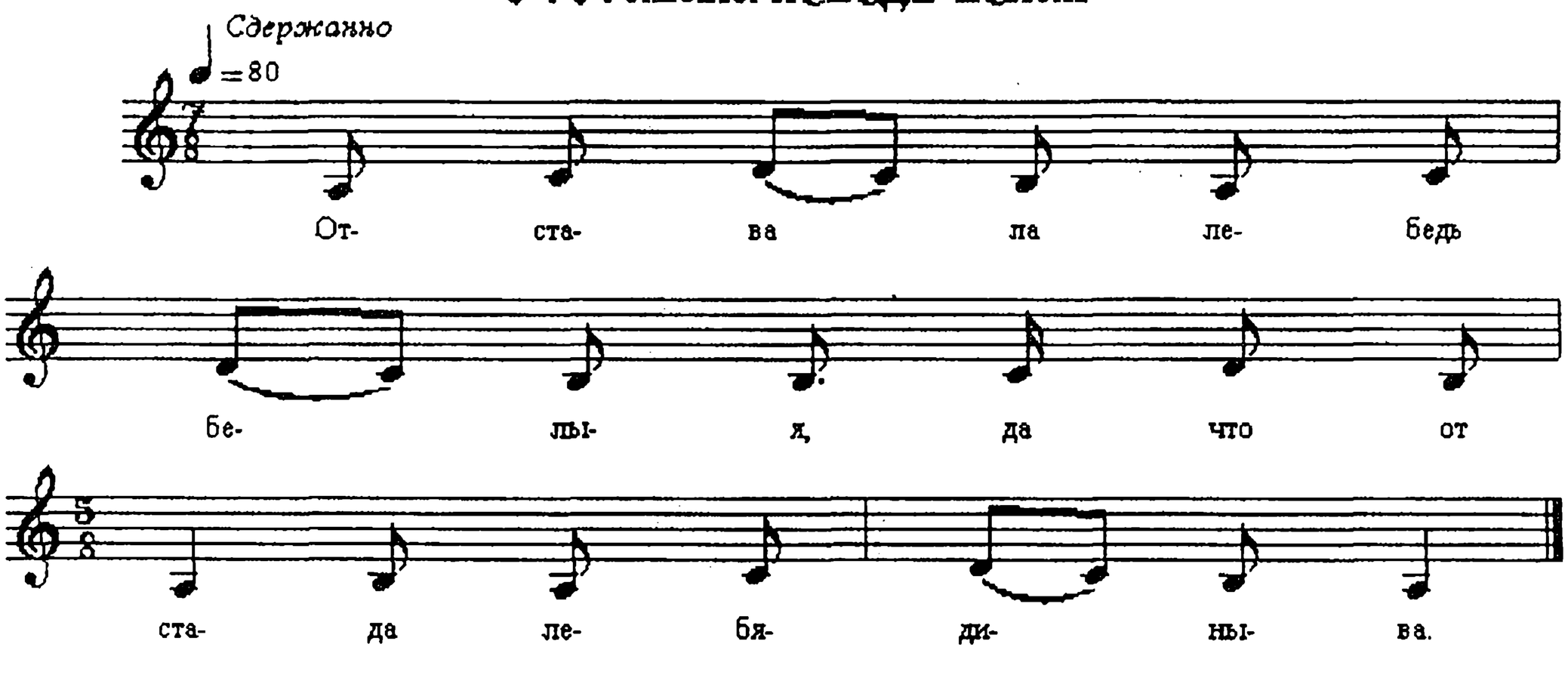
М.С. Капустина продолжает: «Девушки шили большую куклу, под юбку завязывали колокольчик, привязывали куклу к венику, ехали махали этим веником. Едут и брякают: «Выкупайте невесту! Выкупайте!» как бы возвещали о приходе невесты. Девушки с веником могли проехать всю деревню, если не продадут, то в доме начинают торговать. За каждый шаг девушек, надо было оплачивать «мойщиц». Кукла звякала: то в сенях — выкупи, то в дверях — выкупи! Песни шуточные пели. От ужина, а от завтра последний раз одевали её в «несенье»:



Отставала лебедь белая
Что от стада лебединыя,
Да к серым гусям.
Да приставала лебедь белая,
Что к стаду серым гусям.
Серы гуси белу лебедь стали щипать,
Лебедь белая стала квакати!»

Эту песню исполняли девушки, уводя невесту от стола.

Отставала лебедь белая



Отставала лебедь белыя,
Да что от стада лебядиныва.
Приставала лебедь белыя,
Да что к(а) стады, к(а) сярым гусям.
Да что к(а) стады, к(а) сярым гусям,
Да её стали гуси щыпати.
Да её стали гуси щыпати,
Да ишо стала лебидь кылкати.
Ой, ишо стала лебидь кылкати,
Да не шапитясь гуси серыи.
Ой, не шапитясь гуси серыи,
Да не сама я к вам залетила.
Ой, не сама я к вам залетила,
Да занясли мня ветры бойныи.
Ой, занясли мня ветры бойныи,
Да ветры бойные, палуденыи.
Ой, ветры бойные, палуденыи,
Да ишо милый мой друг Ванюша.

Эту песню исполняли девушки, уводя невесту от стола.

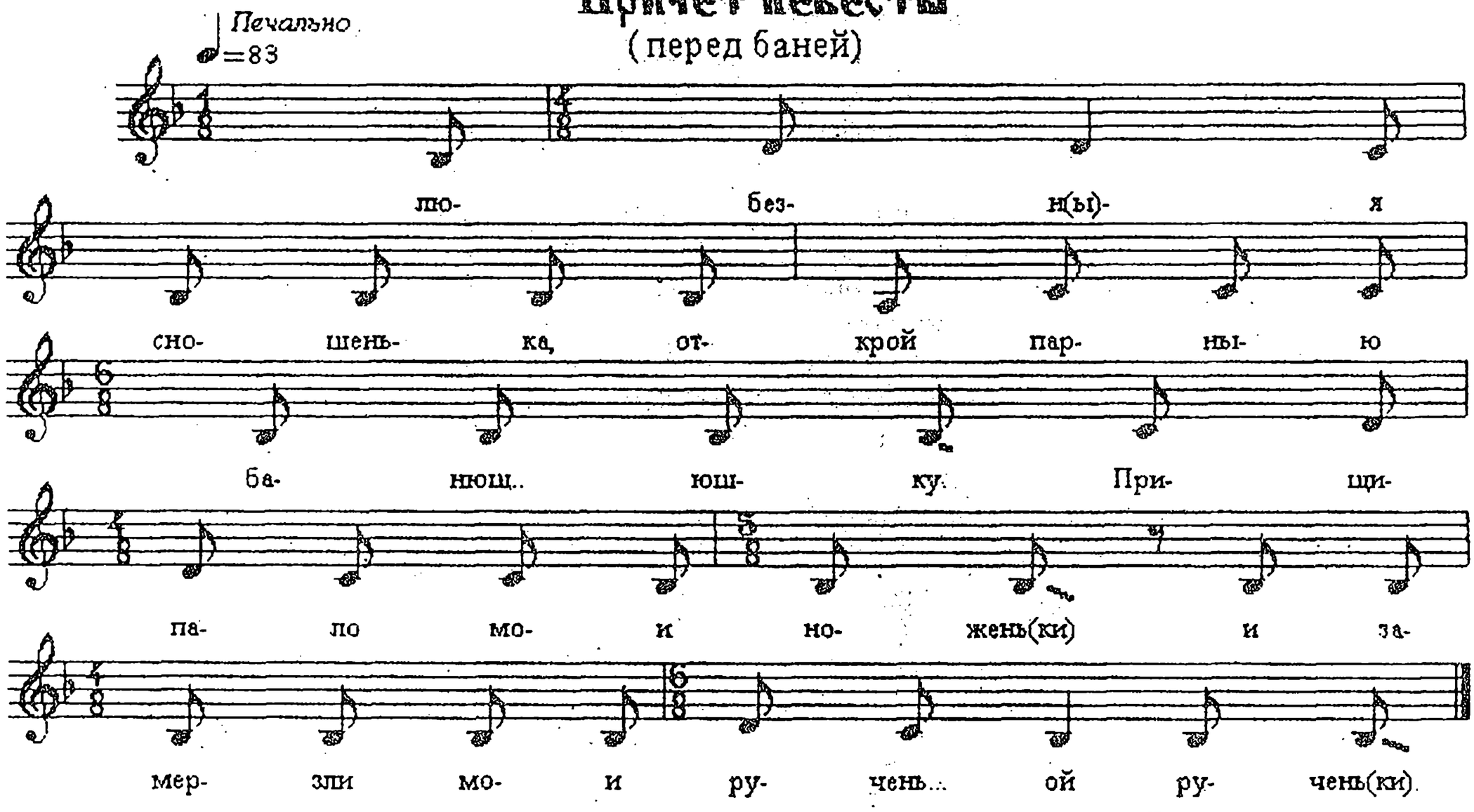
В этой песне используется традиционная народная символика: лебедь — олицетворение невесты; гуси — олицетворение родни жениха. В песне ярко раскрыт образ невесты, которой тяжело сжиться с новой родней, это показано через отношение серых гусей, щиплющих лебедь. В ответ девушка-невеста может только «кылкати» (слово, видимо, по происхождению — звукоподражательное, обозначавшее крики лебедя) и оправдываться, что не сама, не по своему желанию она «залетела» к новой родне, а принесли ее «ветры буйные» (разбушевавшаяся природная стихия) «да ишо милый мой друг Ванюша», что можно объяснить как действие невесты во имя любви, т.е., зная, что ждет в новой родне, невеста все равно идет на это ради любимого.

Следующим этапом являлась *баня*. М.С. Капустина начинает рассказ: «Когда невеста с подругами должна ехать к жениху ужинать, её ведут в баню с песнями. Сноха топила баню, невеста поклониться три раза и любезный братец открывает дверь бани, запускает невесту. Она с причетом моется, ей помогают подружки, поют песни, поливают на неё водой».

А.М. Юрьева продолжает: «Приголашивает невеста, идет с подружками к бане:

Любез(ы)ная, сношенька,
Открой парную баюшку.
Прищипала мои поженики,
И замёрзли мои ученики».

Причет невесты
(перед баней)



После этого открывает сношенька дверь бани: «Сноха эта выходить, тогда подружки вместе с невестой моются в бане. Жаних им бутылку вырежал: бутылку в баню, бутылку за стол».

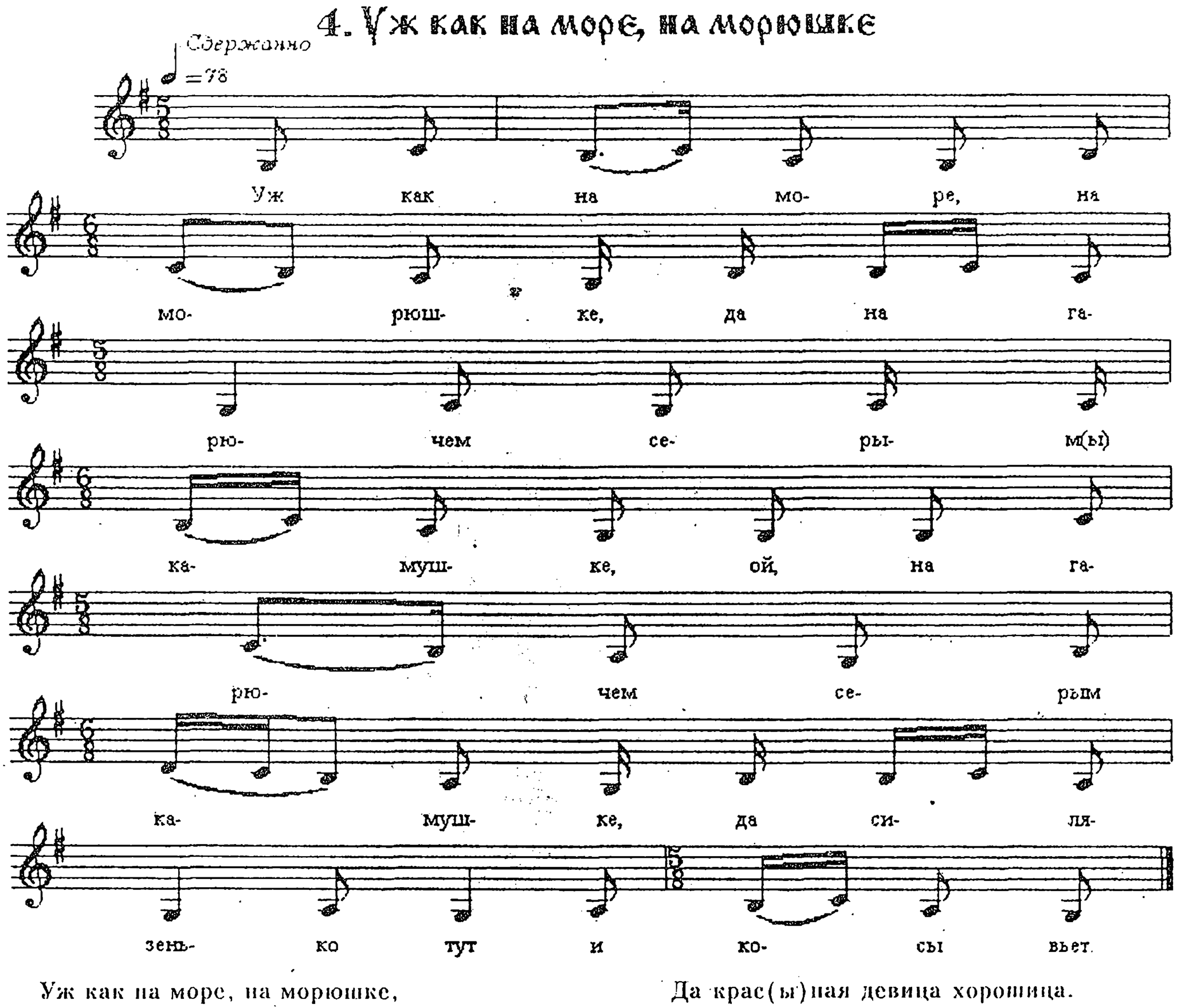
В песне «Уж как на море, на морюшке» использованы традиционные символические образы, из которых показателен образ «гарюч серый камушек». Это — образ несчастья, душевной боли. Использован этот символ в песне с целью показать тяжелую долю молодой в чужой родне («под работушку тяжельно»). В этой песне есть символ «серой утицы», что говорит о смене девичества невесты на женскую долю. «Серая утица» — это уже не невеста — это жена, а «силязенько» является олицетворением мужа. Показательно, что в этой песне, сначала появляются символы, а затем перед слушателем раскрывается смысл этих символов.

А.М. Юрьева вспоминает: «Таперика што. Отпарилися, приходили домой, невесту приводили, намылися, а там опять дверь запёрли, не запускают. Это шутка какая-то свадьбишная была. Если брат или сестра какая. Вот невеста поклоняется и начинает приголашивать, это не песня, а приголос. Причитает, сказать по-настоящему... И отворится все это! Кончилось. Взошли в избу. Матка начинает чесать ей волосы и заплетает ей косу. Это последний раз матка заплетёт косу.

Тогда невеста станет голосить, правда, когда сама приголашивает, когда девки поют».

Причет невесты — это своеобразная молитва-заклинание. Невеста обращается к брату, т.е. человеку близкому по родству, по крови, он продолжит жизнь своего рода, а ей придется покинуть своих и уйти к чужим.

Здесь следует обратить внимание на обычай водить невесту в баню. Это ритуал, связанный с водной стихией, означает очищение, готовность к новому своему положению, т.к. девушка как бы умирала в своей прежней жизни и воскресала в новой, уже в новом качестве замужней женщины. Свадебный обряд купания напоминает обряд обмывания покойника. В данном причете невеста

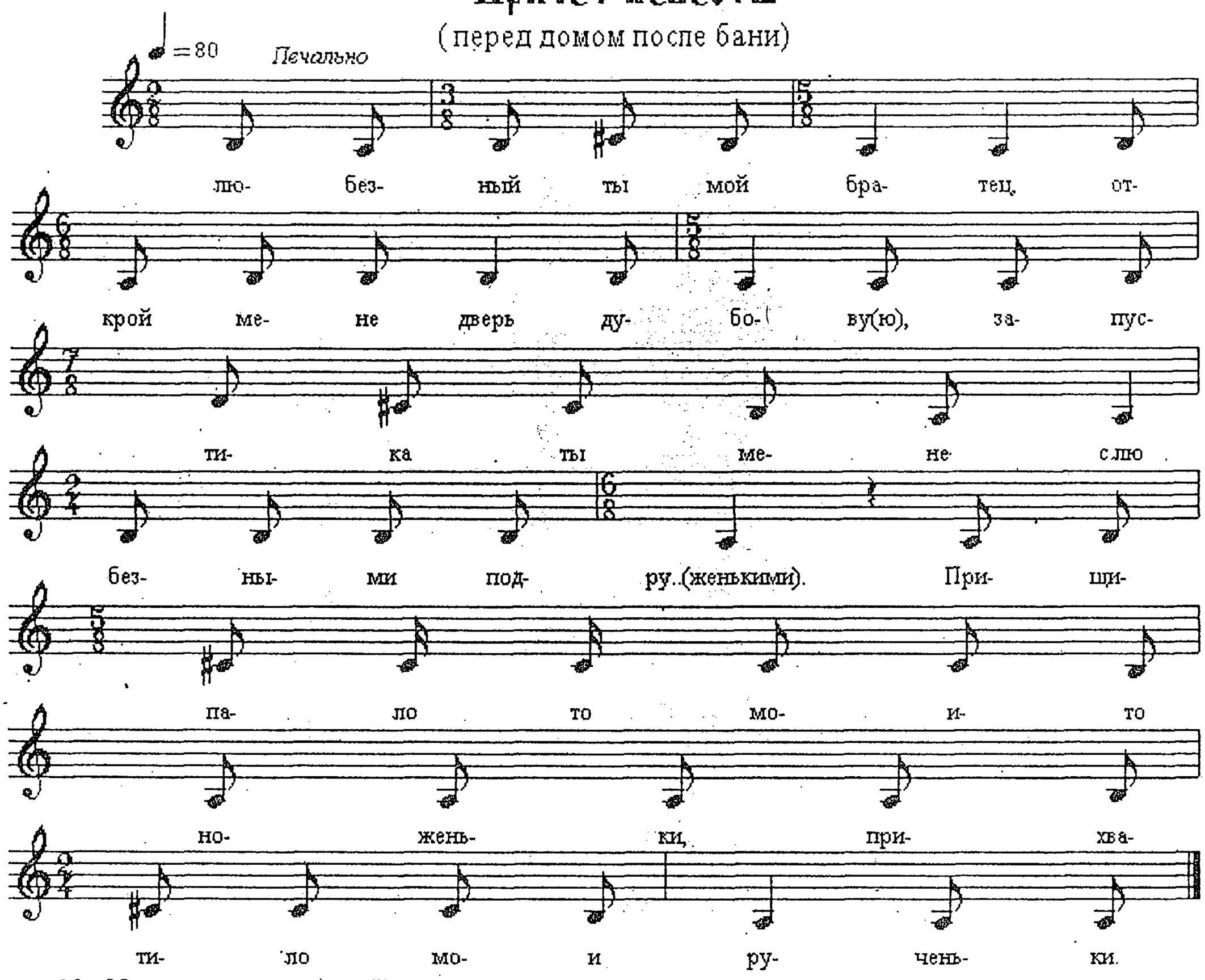


Уж как на море, на морюшке,
Да на гарючем серым(ы) камушке.
Ой, на гарючем серым камушке,
Да силязенько тут(и) косы вьет.
Ой, силязенько тут(ы) косы вьет,
Да серыя утица палощица.
Ой, серыя утица палощица,
Да крас(ы)ная девица хорошица.
Ой, красная девица хорошица,
Да хорошила резвы ноженьки.
Ой, хорошила резвы ноженьки,
Да под паходычку под скорыю.
Ой, под паходычку под скорыю,
Да под работушку тяжелыю

уже внутренне подготовилась к переходу в другой мир, т.е. в другой род и просит брата о покровительстве. «Дверь дубовая» — это граница между двумя мирами, введение символики, связанной с образом дуба — мирового дерева, освященного у славян, означает, что невеста, уходя в другую семью, желает, чтобы ее род процветал, а она и в той жизни будет свято блюсти честь своего рода. Сознание своего назначения, ответственности вызывает сильное волнующее чувство: «Прищипало-то мои-то ноженьки, прихватило мои рученьки». Страх перед неизвестностью леденит ее душу. Причет невесты — это еще своего рода прощальная песня-плач. Расставаясь со своим родом, она по очереди обращается к брату, матери. Слово «родимая» в обращении к матери несет смысл именно принадлежности к своему роду, подчеркивается кровное родство, т.е. самая близкая связь. Далее в причете просьба об очень важном действии: «И заплети ты мне трубчатую косу». Здесь нет ничего случайного, ничего не делалось «просто так»: любое движение или слово, любая деталь одеяний были исполнены глубокого смысла — смысла зачастую древнего, уходящего корнями в язычество. По традиции мать чесала невесту и заплетала волосы в две косы, укладывая их венцом вокруг головы. По верованиям древних славян, волосы обладали большой жизненной силой, их использовали в магических целях. До сих пор у старшего поколения особое отношение к волосам. Сложились определенные запреты на действия с волосами. А.А. Малютина (1927 г.р.; с. Нижнеозерное Усть-Пристанского района) говорила: «Нельзя волосы выбрасывать на улицу, имеется в виду, когда расчесываешься, и вычесываются волосинки. Их нужно было скрутить и бросить в печку, в огонь». М.С. Капустина дополняет: «Вымается, расчешут волосы, матка последний раз заплетает ей косу, а невеста причитает»:

Причет невесты

(перед домом после бани)



А.М. Юрьева вспоминает: «Невеста голосит, а девки поют на этот жа текст»:

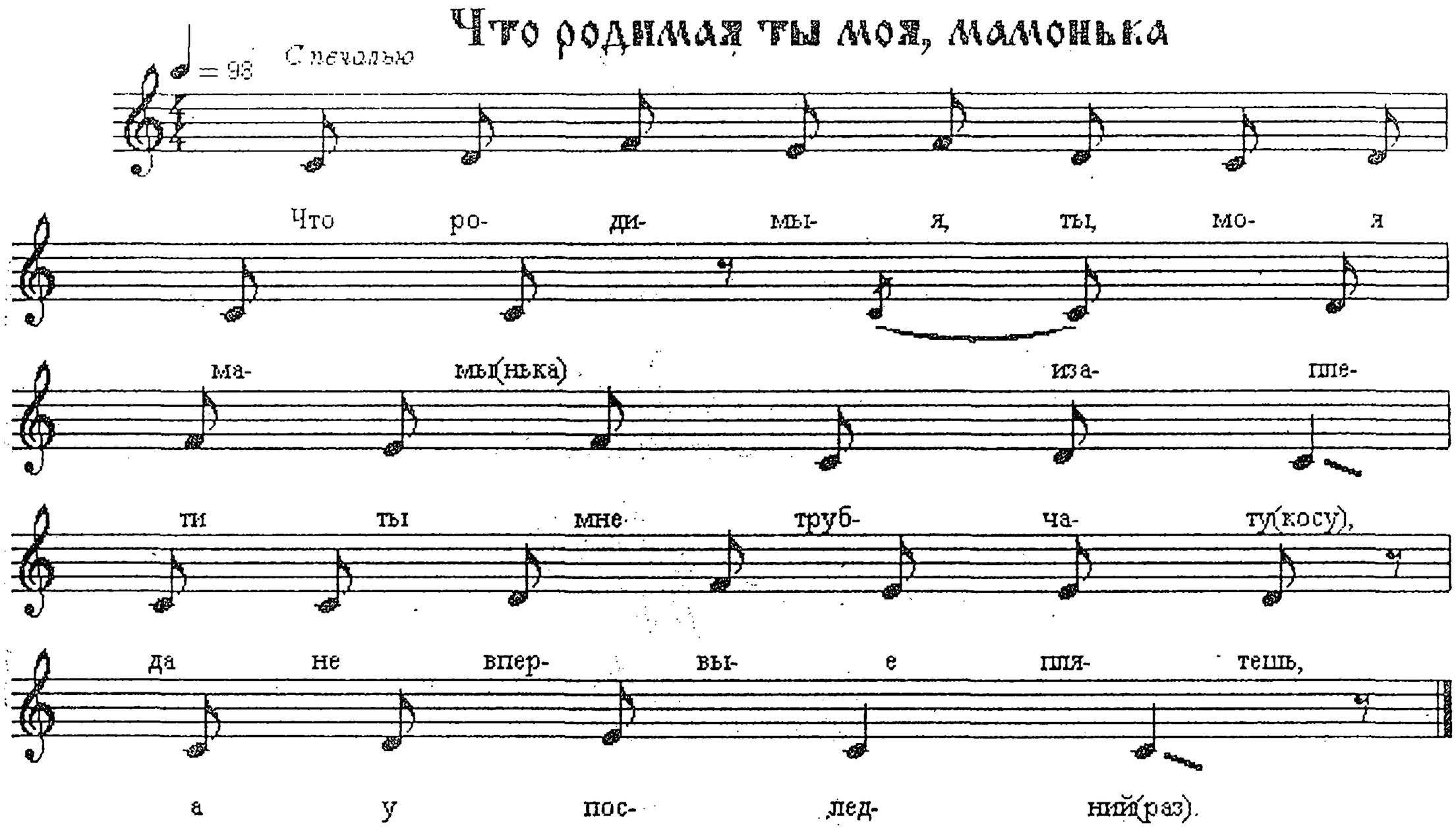
Да родимая моя мамынька,
Да расплети ты мне трубчату касу:
Ой, да трубчату касу,
Да девью красоту,
Да отходила я тебя, да отгуляла,
Да отпела свои весёлые песенки,
Да со своими любезными подруженьками».

«Девки поют, а она голосить, — поясняет А.М. Юрьева. — Тепери ужинают, соберёмся все».

Расплетение косы и заплетение волос в две косы матерью невесты — магический обряд: охранить дочь от колдовских чар, чтобы ничто не смогло повредить семейной паре. Эпитет «трубчату косу» тоже неслучаен: в причете слово «трубчатая» образовано от существительного «труба», олицетворяющая домашний очаг. Его охраняет женщина, мать, жена. Чтобы не ушла жизненная сила, как дым в трубу, мать заплетает невесту в две косы, укладывает косы по кругу, а круг — это оберег. Мать, страж семейного очага, в последний раз так близка с дочерью, потом она станет чужой, поскольку дочь перейдет в род мужа. Не зря в народе бытовало мнение: «Дочь — отрезанный ломоть».

Возможно, в этот глубоко сакральный, миг на высоком эмоциональном взлете чувств двух женщин происходит энергетический обмен, что называется тайной семейного оберега. Мать в свою очередь «голосит» по дочери. Термин «голосит» простонародный, означает плач, сопровождаемый словами-символами. «Голосят» по покойнику. Как видно, в обряде свадьбы много атрибутов, раскрывающих два состояния: жизнь и смерть. «Ласточка, ты касатая», — причитает мать. Ласточки, по народным представлениям, — это духи умерших предков. Вот к кому обращается мать, к душам предков, чтобы они охраняли ее кровиночку среди чужих. «Касатая» — эпитет; образован от глагола «касаться», только им, всесильным духам возможно будет касаться ее «птенца», покинувшего тепло «гнезда» — очага. В этом неизбежность судьбы: никто не должен нарушать закон, установленный предками. Концовка причета и заканчивается словами: «Привыкай, наша доченька».

- Ласточка касатая, да
Перепёлушика крылатая, д,
- Перепёлышика крылатая, да
Уж вы, соколы высокие.
- Уж, вы, соколы ... сокие, да
Соколы, да лёкали.
- Сколь, да лёкали, полёкали,
Да уж мы лётали, полётывали.



Обряд снаряжения к венцу длился не один час, и всё это время невеста в глубоко поэтических песнях рассказывала о своём нежелании ехать в чужую семью, о тяжести расставания с близкими, о своем страхе перед новой жизнью. Заливаясь слезами, невеста уезжала под венец, в то время как дружка, представитель жениха, с весёлыми шутками и прибаутками возглавлял свадебный поезд. Е.С. Миронова вспоминает: «А когда приедут за невестой, мы её посадим в серёдку за стол и требуем выкуп с их. Ну, они когда кубышку и поставят, маненько стрепни положут. А мы её дёржим. Не даём её. Выкупайте невесту. Брат если есть, то брата посадим с плеткой. На плётку наделаешь цветочков, за кончик привяжешь колокольчик. Брат потом угрожает плеткой. Нам поставят, а мы ешо требуем. Тогда брат вытаскивает плётку и звенит. Без «пититка!, т.е. пятёрки никто не придёт. Брат ждёт, когда «пититкой» — пятеркой — покроют стакан.

Без питки не пойдёт,
Без покрышки не спойдёт».

Песни, сопутствующие появлению дружки, носили, в основном, юмористический характер. Это было связано с функциями дружки на свадьбе — внести радостный элемент после тяжелого расставания девушки-невесты со своим родным домом. По этой причине примеры обращений к дружке были в характере озорных плясовых (частых) песен.

Один из примеров, подтверждающий этого, — песня «У нас дружечка», услышанная мной от информаторов с. Сибирячиха:

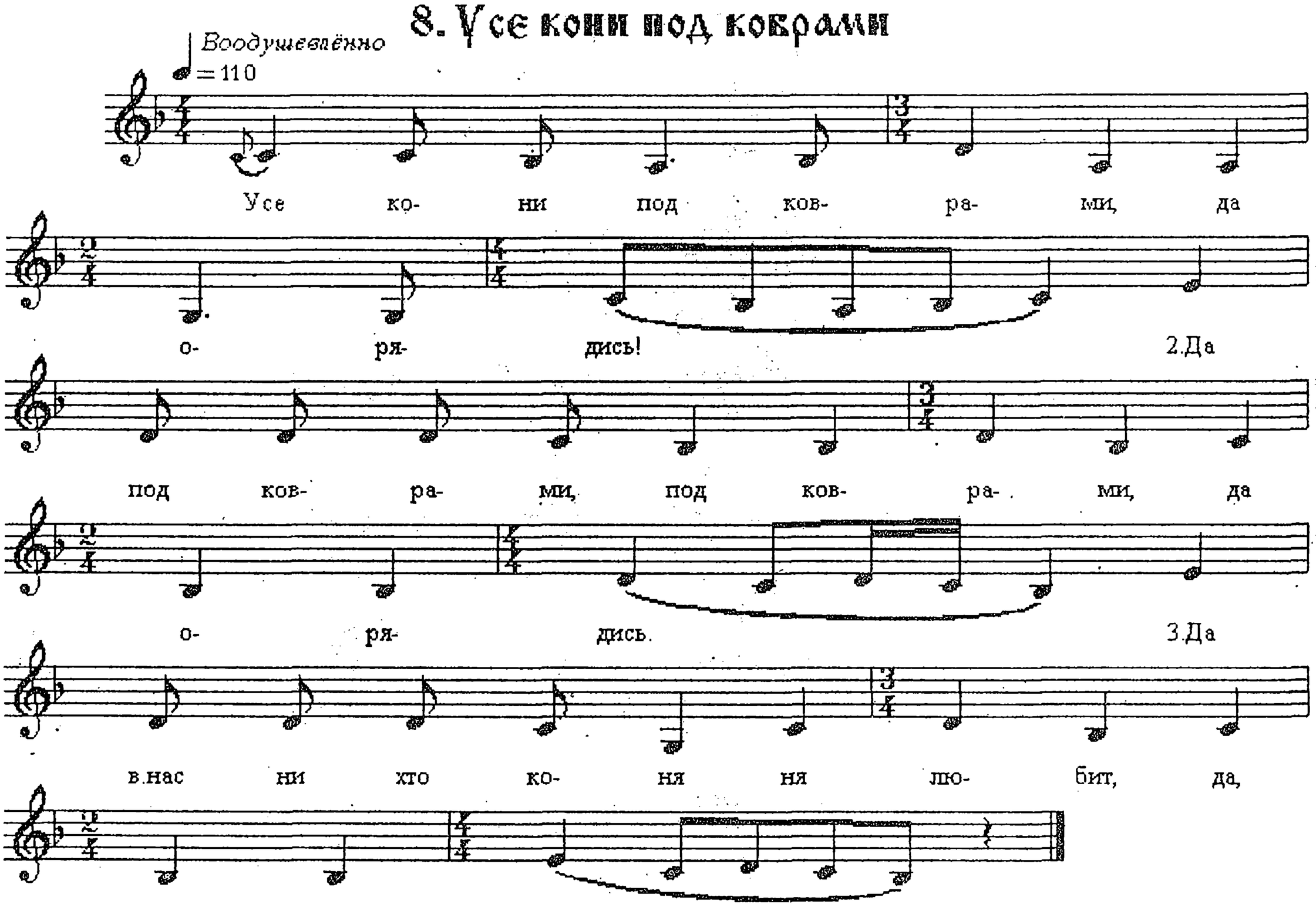
У нас дружачка,
Был богатый, был богатый.
У нас у дружачки,
Денег много, ой денег много.
Эти денежки,
Да девкам надо, ой, девкам надо.
Да на прянички,
Да на канфеты, ой , на канфеты.
Что на белаи,
Да на белила, ой, на белила.
У нас дружачка,
Да, был богатай, был богатай.
- У нас у дружачки,
Дених много, ой, дених много.
- Во кармашике,
Шевеляца, ой, шевеляца.
- Вдоль по столичика,
П(ы) рокатяца, ой, прокатяца.
- Эти денежки,
Да, падарится, ой, падарится.
- Красным девуш(и) кам,
На белилы, ой, на белилы.

Дружку высмеивают как бы в отместку за то, что он является одним из главных действующих лиц со стороны жениха. Жених — лицо неприкосновенное так же, как и невеста. Серьезное отношение к ним — залог будущей счастливой семейной жизни. Поэтому жениха нельзя высмеивать. Но молодым девушкам, у которых отнимают подругу, хочется чем-то уколоть «обидчиков», поэтому-то и достается дружке. В приведенном примере нет злого отношения к дружке — его всячески расхваливают с целью заполучить выкуп за невесту.

Свадебная обрядовая песня посвящена жениху и раскрывает роль мужа в семье:

Усе кони под коврами,
Да орядись, да.
Под коврами, под коврами,
Да орядись, да.
В нас ни хто коня не любит,

8. Усе кони под коврами



Да орядись, да.
Один конь-то не подкоренный,
Да урядись, да.
Неподкорен, не подкован,
Да урядись, да.
За конём-то бяжить молодиц-то,
Да урядись, да.
Свет по имени Иван,
Да урядись, да.

«Усе кони под коврами» — традиция наряжать коней, накрывать их специально украшенной попоной, что имело определенное значение. «Конь» олицетворял всегда у славян мужское начало, не зря же изображение коня украшало крыши деревенских изб, а «конек» — название верхней части крыши. Все это указывает на особую роль мужчины в семье: он корень рода, покровитель, хозяин в доме. Вот зачин песни указывает жениху на необходимость взять на себя новую роль. Выражено это в словах: «Да урядись, да», которые повторяются после каждой фразы. Это не простая тавтология, она звучит как заклинание. Исполнители песни поют: «неподкорен, не подкован». Если запрягали тройку, то по центру шел конь, который уже приучен ходить (цугом) в тройке, он ведущий, идет в «кореньях», а по бокам, как правило, ставили молодых коней, чтобы они приучались ходить цугом. Понятно, что это намек жениху, что он должен женившись взять на себя ответственность за продолжение рода, быть в «кореньях».

Кого звали на свадьбу? Конечно, родственников, предпочтение отдавалось богатым степенным родственникам, а бедных могли и забыть. Богатые родственники — богатые дары. В этом была определенная логика. Жених становится мужем — «коренником». Он же главный добытчик для семьи. От его трудолюбия, хозяйской сметки будет зависеть благополучие семьи. Вот и дается образ «тысяцкого» — идеал для подражания.

Венчание. Е.С. Миронова начинает рассказ: «Венчали молодых в церкви, правда, мы не венчались, церкви были все закрыты».

М.С. Капустина продолжает: «В последнюю пятницу перед Масленкой — венчают. До церкви девку везут с «поезжаном» и свашкой в своей кошве, а жених в своей, а оттуда в женихово. А если свадьба в другое время не перед Масленицей, то заручены — в воскресенье, а в следующее воскресенье «браньё» (везут в церковь). В субботу утром на катанье шли, не ели мяса; а рыбу да масленные пирожки. Катались на лошадях. Девки одевали шали «вперед концы», бисера; а бабы — кички. В воскресенье вечером празднуют. Ребята раздают палочки и т.д.».

Закончилось венчание... перед законом и по обычаю девушка стала женщиной — стала зависимой от мужа, свекрови, свекра и т.д.

После венчания — следующий этап свадебного обряда.

А.М. Юрьева вспоминает: «После венчания жених с невестой подъезжают к крылечку, жениха

и невесту подводють к крыльцу, где ей замужем жить. Они встають на кашму, и их родители благословять их: у матери булочка, а у отца распятие *и восковая свечка горить. Молодые поклоноца тудыт, отец скажеть :*

Бог тебя благословит, моя дочка,
Хлебом с солью,
Святой иконой, Божьей милостию».

Окручивание молодухи. Обряд окручивания: заплетали распущенные волосы на две косы, укладывали их вокруг головы, одевали кичку, кокошник, позатыльник, шаль. Символически совершалось начало новой женской судьбы.

А.М. Юрьева: «Батька благословить её и матке передаст слово. И матка также благословит до трех раз скажет. Тогда молодых заводють. Молодуху затянуть шалью, в передний угол туда праведут, две эти свашки, с её стороны и с яго, и два поезжана, поезжаны себе там остаются. Эти свашки закрывают, с её снимают всё, в чём она венчалась. Вот тогда припасённые кички, наши были «рогатки» и надевають на голову молодухе».

Не трубушка трубить, не трубушка трубить
Рано по утру.
Ни Машеника плачет, на Машеника плачет,
По русой касе.
Начали её косыньку, начали её косыньку,
Рвати; метать.
Рвать её, метать; рвать её; метать,
На двыя дялити, надвыя дялитя.
Больши не проситя.
Не трубушка трубила рано по заре,
Рано по заре.
Вичор Аннушка плакала по русой касе,
По русой касе.
Налетели своянанки не милостливы,
Не милостливы.
Стали мою косаньку на д(ы)воя дялить,
На д(ы)воя дялить.
Стали мою русаю рвати ее метать,
Рывать её метать.

Когда заплели косу невесте, девушки припевают скоро и весело:

Русыи волосаньки,
Дялила на две косаньки,
Волосы русаныя,
Делились во стекляныя.

Обряд «окручивание молодухи» — это укладывание волос и одевание головного убора — кички. Олицетворял переход в новое состояние замужней женщины. Закрыв волосы головным убором, молодая женщина тем самым показывала, что сила, заключенная в них, не повредит новому роду. Головной убор кичка — «рогатка» — также указывает на древность традиции. «Рогатка» указывает на пережитки древней религии тотемизма. Тотемный предок, по поверьям славян, мощный защитник рода. Особенно почитаемо было животное тур, дикий бык. Таким образом, рогатая кичка — это мужской оберег покровителя рода, поскольку женщина нуждается в защите, теперь муж будет ее охранять, защищать.

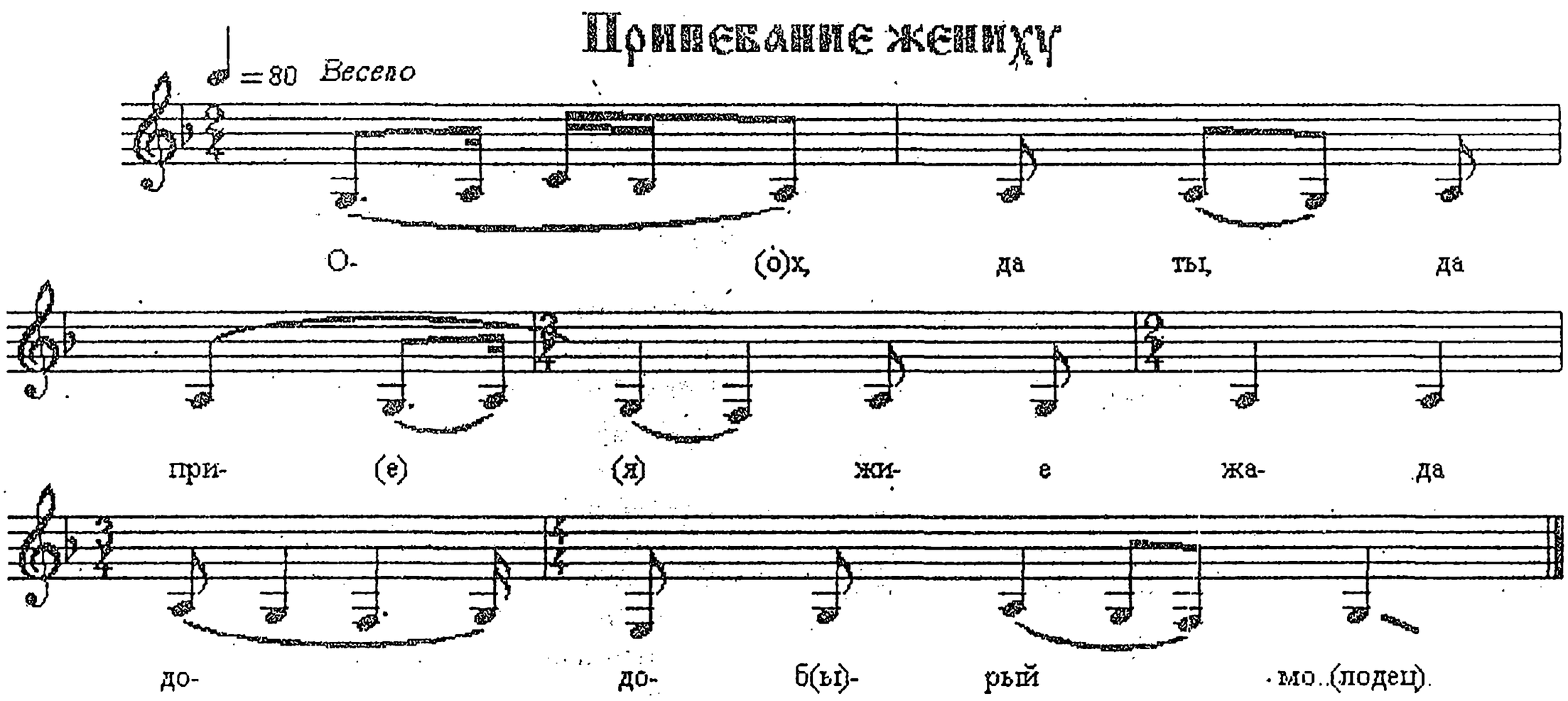
В причете невесты «Не трубушка трубить» главная смысловая нагрузка заключена не в том, что Машенька плачет, расставаясь с русой косой, символизирующей ее беззаботное девичество, а в том, что ей жить с новой родней, где «своянанки» (сестры мужа) немилостивы.

Припевание жениха, и невесты, и всех «поезжан».

А.М. Юрьева продолжает рассказ: «На пустую тарелку мы кладем подарки, они бярут подарки, водку выпевают, невеста кланеется, а на тарелку денег сколь бросають, это дело ихнея. Это полотенец — подарки.

Жениху — подарки вожжами, чтобы он первую неделю сздил на эитх вожжах. Рубля три положуть, какие вот богатые и по пять клали, старинные деньги были дороги.

Припеваются сперва жаних :



Ох да ты, да прие(я)жие жа да до...доб(ы)рый мо...(лодец)
Ох да Свет, да Иван — сударь, да, ты, свет(ы) На...(лыч).
Ох да невыспяхи...иткыся, да до..дбр(ы)рый мо(лодиц)».

Подарком жениха была обувь, чтобы всю жизнь идти с ним одной дорогой.

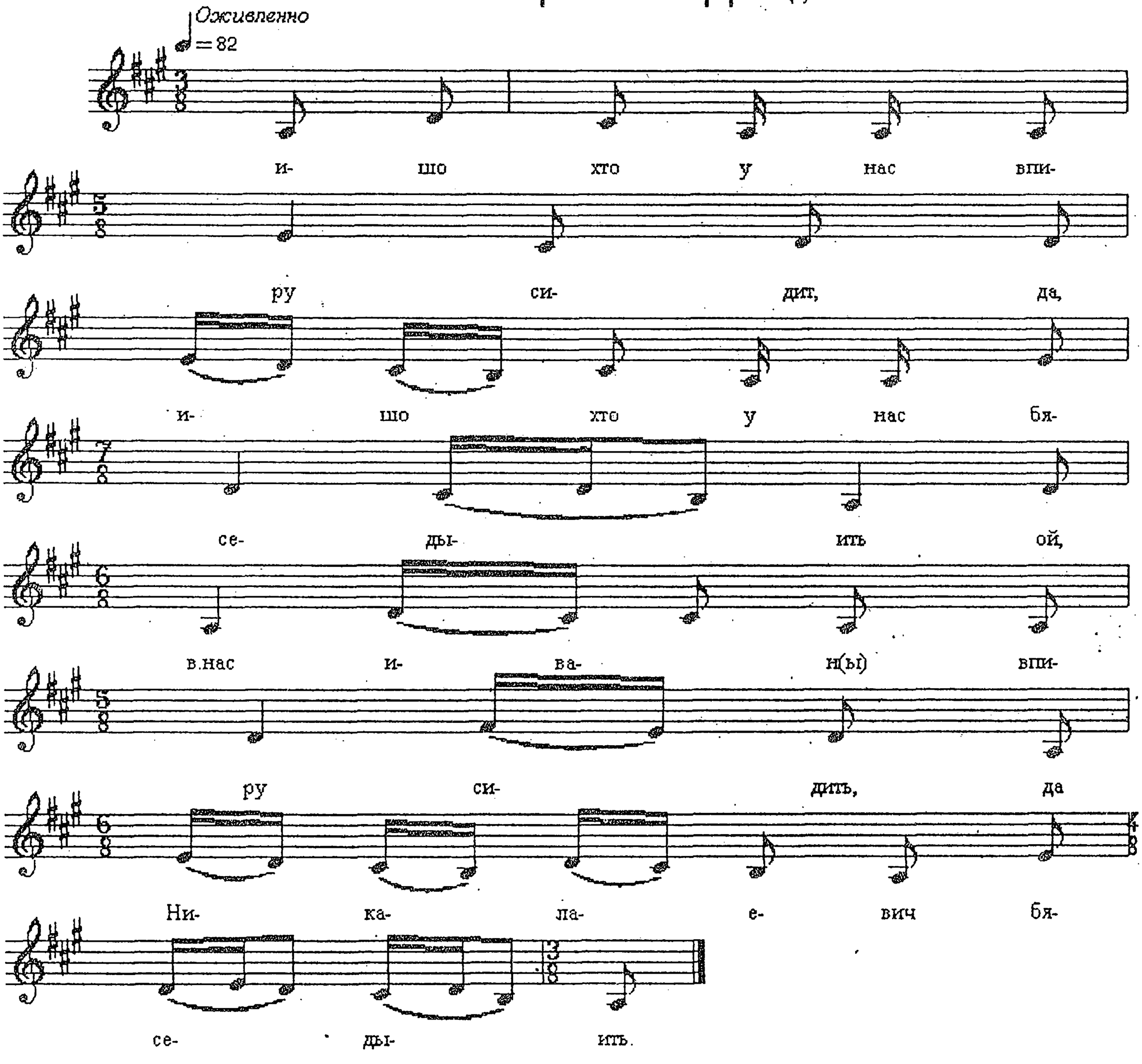
«Стопка налита, подарки положены, невеста кланяеца. Жаних поклоница, бярёт нявесту за руку, подарки возмёт, а её, нявесту, цалусть и становица к ей рядом. Вот тогда дружку также припевають, свякруху с «кузовом»; золовку — тоже: **«Нарячепная, любезная, золовушка».**

Сношепницу (если споха тама): **«Свет по имени Таисия Ивановна»...**

Мы с подружками наделаем всякие подарки, сошьём маленькие «кукольные» и пристёгиваем булавками: Свахе — юбку шили маленькаю, споёшь ей песенку и приколешь ей юбочку; жениху — полотенце... Всем пели и дарила подарочки. Видно, обычай такой был».

«Ишо кто у нас в пиру сидит». Эта песня — величальная гостям. По старинному обычаю, нужно было особо быть приветливым с гостями, чтобы не было худой молвы. Не случайно, в песне воспроизводится образ женатого степенного, богатого мужчины. В свадебных песнях его называли «тысяцким». До конца значение его роли исследователями не выявлено. Так, Ю.Т. Круглов [5] считает: «Тысяцкий — богатый, щедрый человек, достигший почета и уважения благодаря своему уму, честной службе; он — воевода, но воевода свадебный». Автор делает предположение, что это крестный отец жениха. Но в то же время исследователь усматривает противоречие в том, что, если судить «по записям XIX-XX вв.», тысяцкий деятельного участия в свадьбе не принимал, хотя «именно тысяцкий — инициатор свадьбы». Во всех свадебных песнях использован достаточно однообразный набор эпитетов тысяцкого. «Голова кудрявая», «борода шалковая», «усок серебряный» и т.д. Но все-

11. Ишо кто у нас в пиру сидит



гда в песнях есть символичное число «тысяча», указывающее не только на символику тысяцкого, но, скорее всего, на богатство. «Тысяча» для народа и была символом богатства.

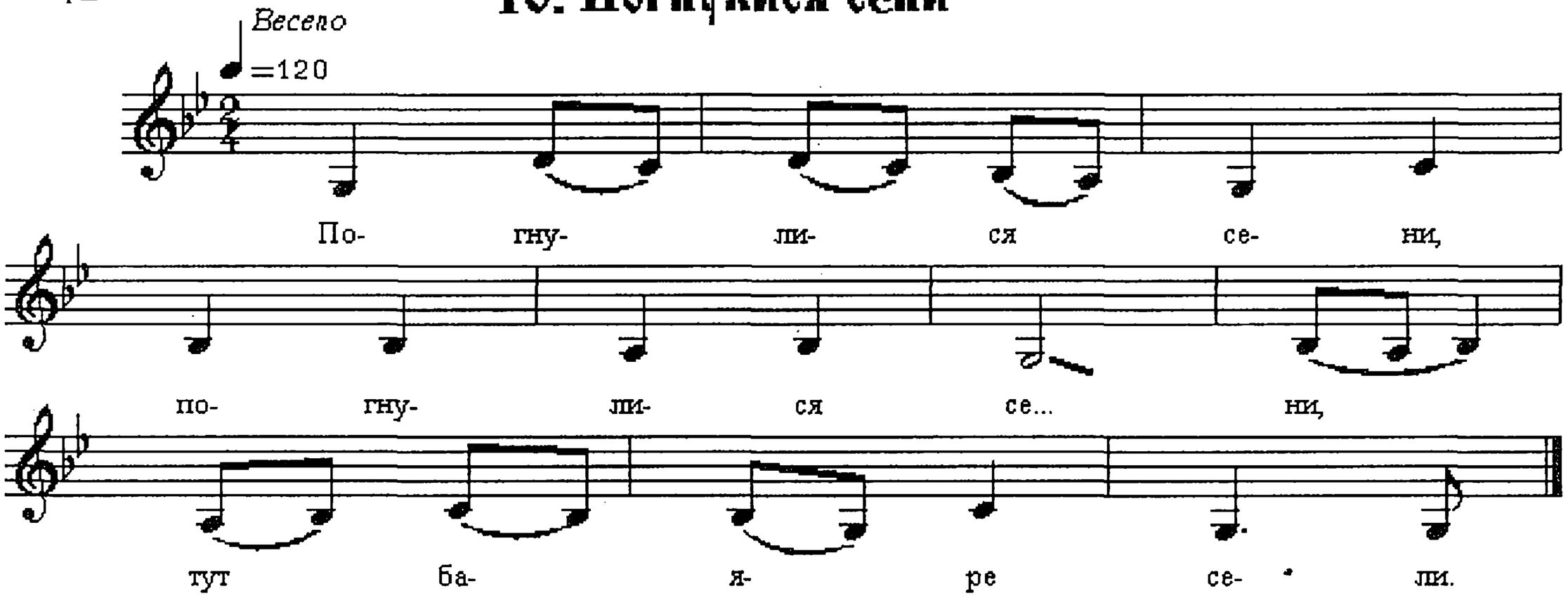
Ишо хто у нас в пиру сидит, да
Ишо хто у нас бяседыить.
Ой, ишо хто у нас бяседыить, да
В нас (я)Ванюша в пиру сидить.
Ой в нас Иван(ы) в пиру сидить, да
Никалаевич бяседыить.
Ой, Никалаевич бяседыить, да,
Галава кудрявыя.

Дружкины приговорки:

Ручки, ножки с подходом,
Ручки с падносом.
Нет ли у вас скатики,
Нет ли живатинки,
Нет ли залатой цены
Нет ли петуха — рысака,
Нет ли парасёнка — винаходца ?
Нашим маладым для жизни, Для семейного хазяйства.
Пожалуста, у кого всего есть падарите, что мы папрасили!»



10. Погнулися сени



Погнулися сени, погнулися сени,
Тут баяре сели.
Ни так то пагнуца, ни так-то пагнуца,
Как вина напьюца.
Вина-та напьюца, вина-та напьюца,
Хмелю набяруца.
Ис-пот сени, сени, ис(ы)-пот сени, сени
Вина ручаёчик,
Вина ручаёчик, вина ручаёчик,
Темный уголёчик.

А.М. Юрьева в заключение рассказывает: «Всех перепоють, подарки усобяруть, девки с «кузовом» «хоп» в ноги кланяца дружке: «Нам катаца нада у дерев-но», чтобы разрешили, а там уже стол собирають. Ешо поклонися, чтоб и молодых-то жаниха с невестой отпустили. Они как-то, которые, ну, в «кержаках» я мало была. А у богатых невест бывало, что надо попросить жаниха с невестой кататься, а они там ешо занавес кака была повешана, кормить, больше всё пускали. Дружак славный, невоброжулистый, и всё, посадим и поехали».

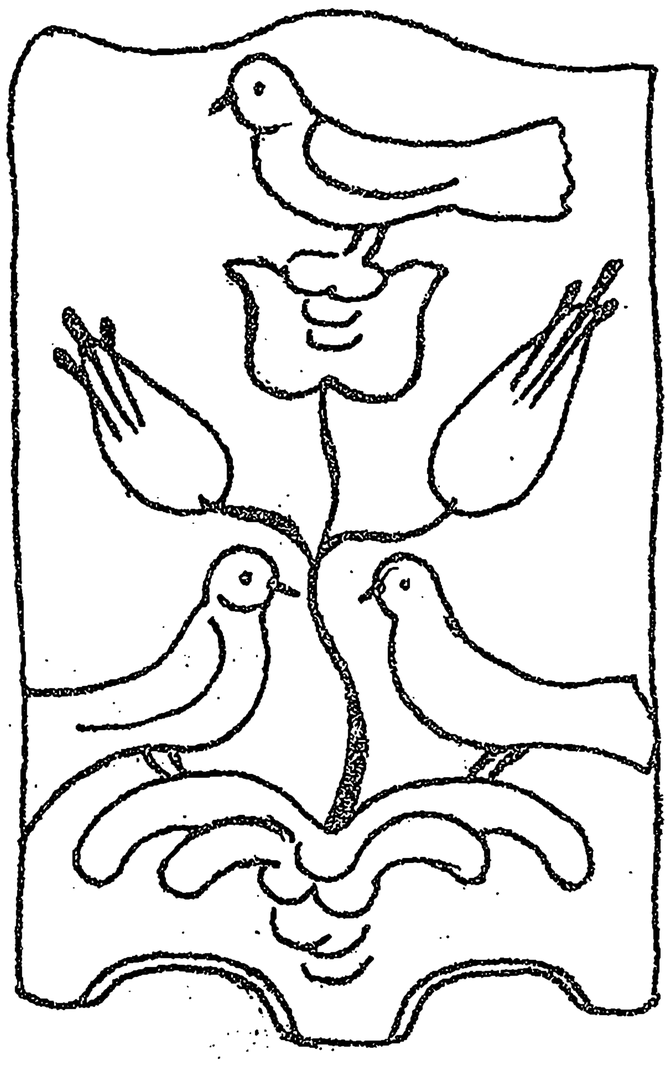
Фрагменты свадебного обряда, описанные по воспоминаниям старожилов с. Сибирячиха, последовательно отражают нравственный аспект важного жизненного события — создания семьи. Все этапы свадьбы сохранены, что говорит об устойчивости традиций.

---

1. Чистов К.В. Семейные обряды и обрядовый фольклор. С. 400.
2. Абрамова О.А. Традиционная народная культура «поляков»-староверов села Сибирячиха Солонешенского района Алтайского края. Барнаул: ДЮФЦ «Песнохорки». 1999.
3. Абрамова О.А., Попова Л.Н. Ценностные аспекты досуговых форм молодёжи села Сибирячиха Солонешенского района Алтайского края. Барнаул: ДЮФЦ «Песнохорки». 2000.
4. Гуляев С.И. Народная свадьба // Былины и песни Южной Сибири. Новосибирск, 1925.
5. Круглов Ю.Г. Русские обрядовые песни. 1982.

РАЗДЕЛ 6

Полевая этнография



- Расписные прялки Тюменцевского района
- Типология сарафанов Заринского района
- Традиционные украшения русского населения Петропавловского и Солонешенского районов
- Казачий быт станицы Антоньевской
- Родильно-крестильная обрядность и традиционное воспитание детей на Алтае в первой трети XX в.
- Масленица села Сибирячиха
- Варианты масленичной игры «Взятие снежного городка»

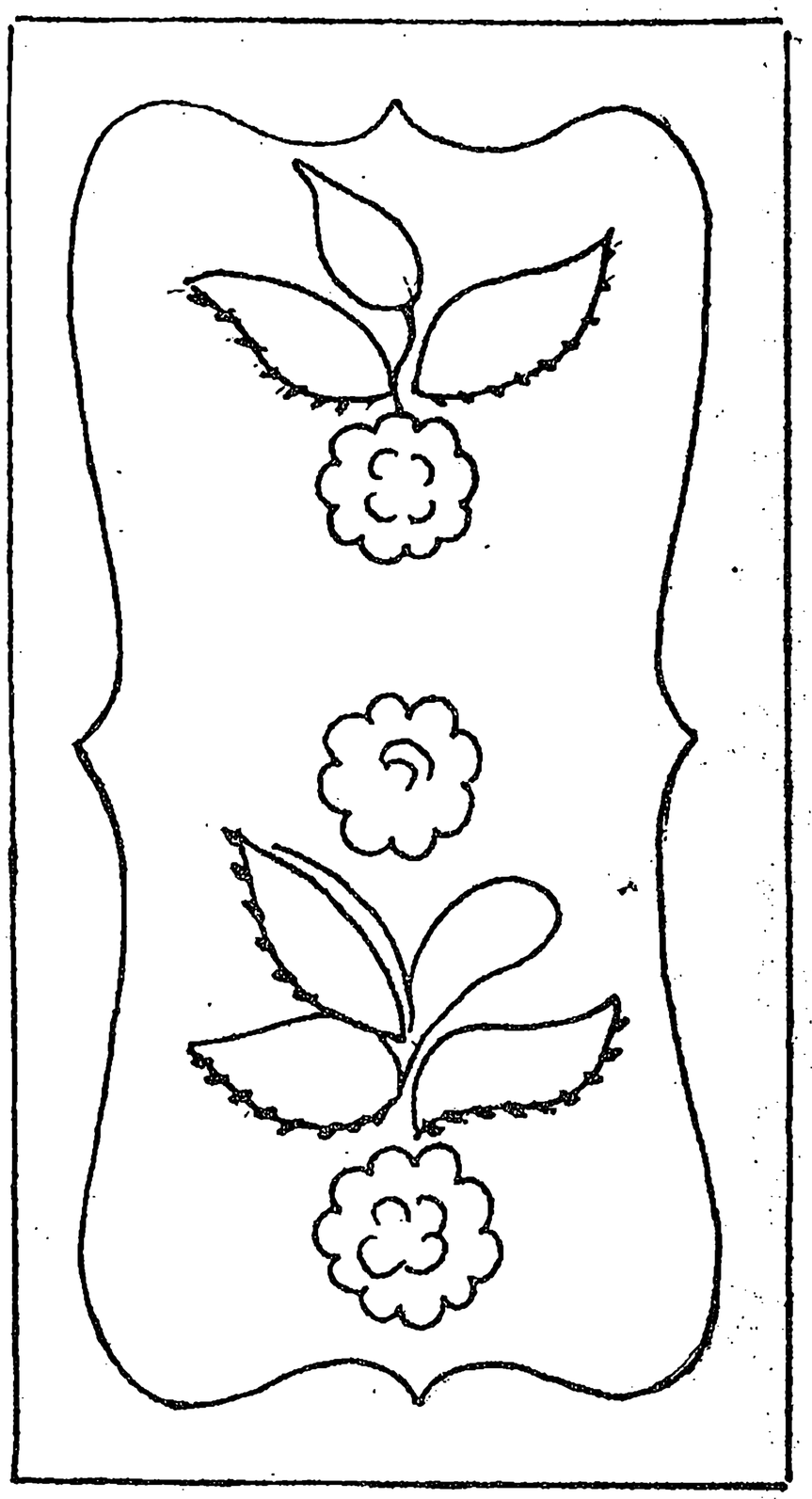


Рис.1

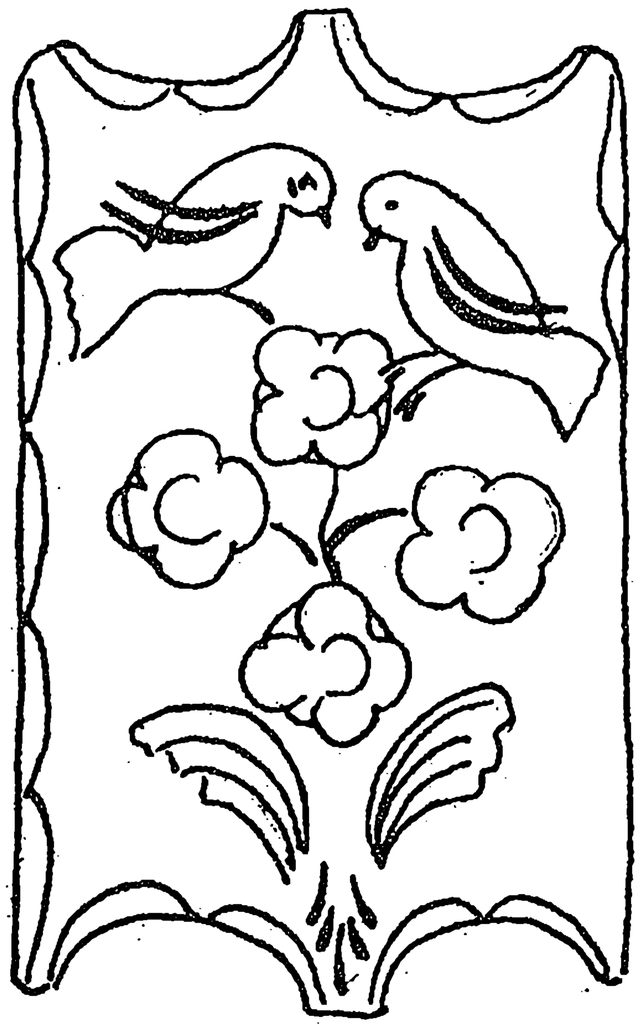


Рис.2

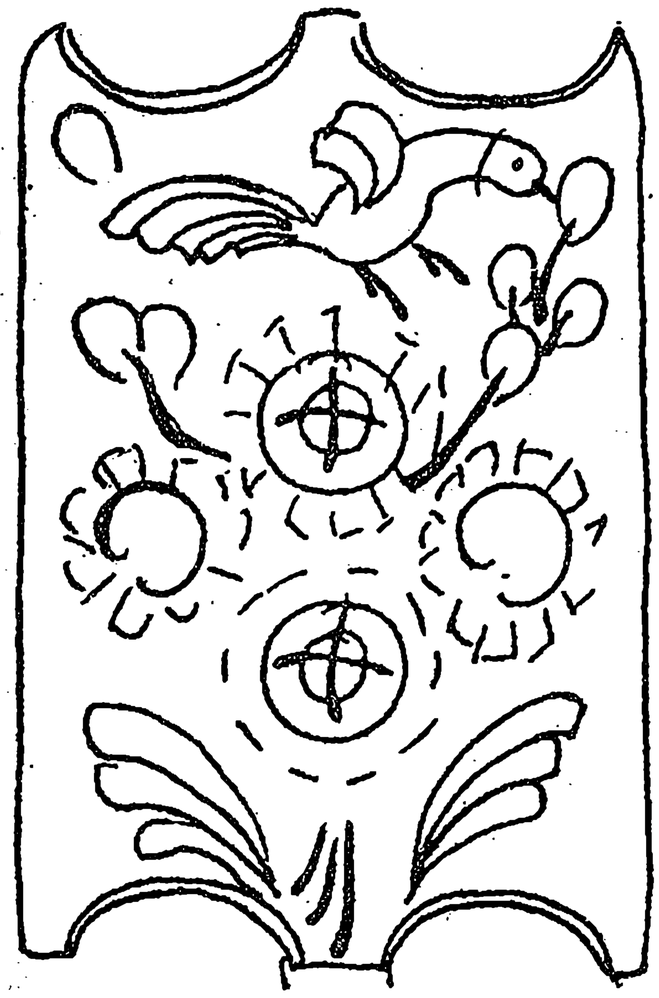


Рис.3

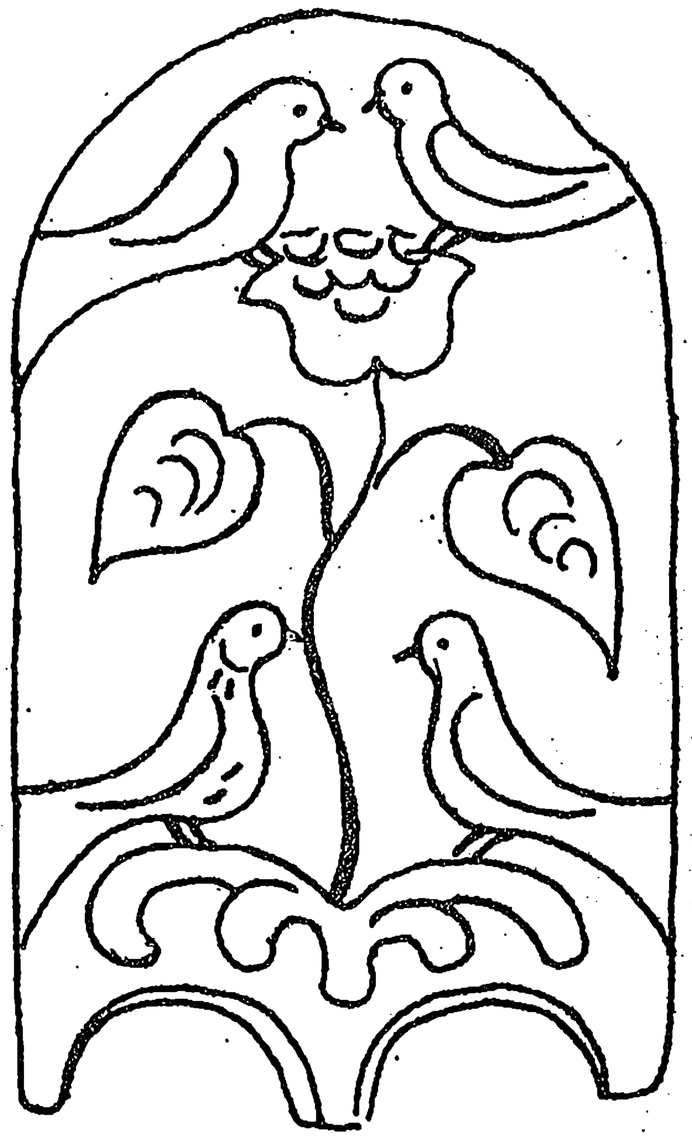


Рис.4

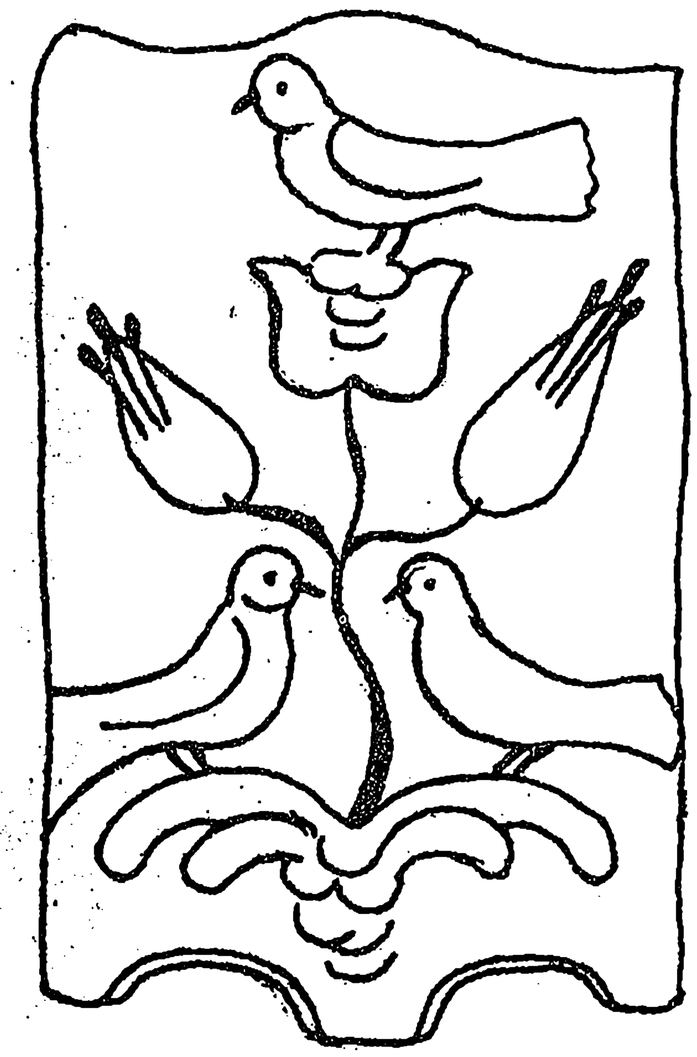


Рис.5

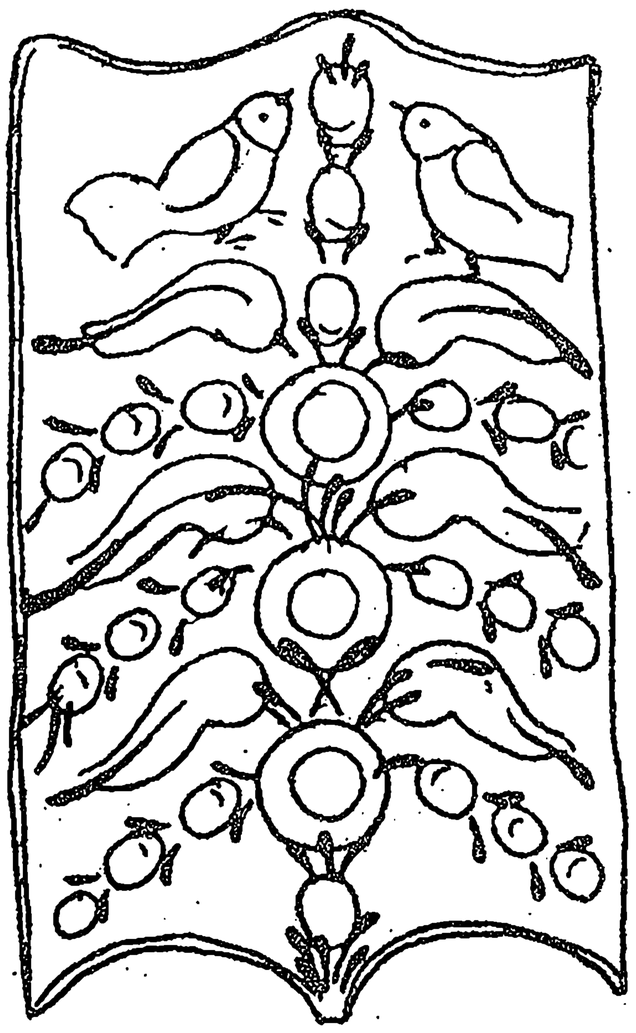


Рис. 6

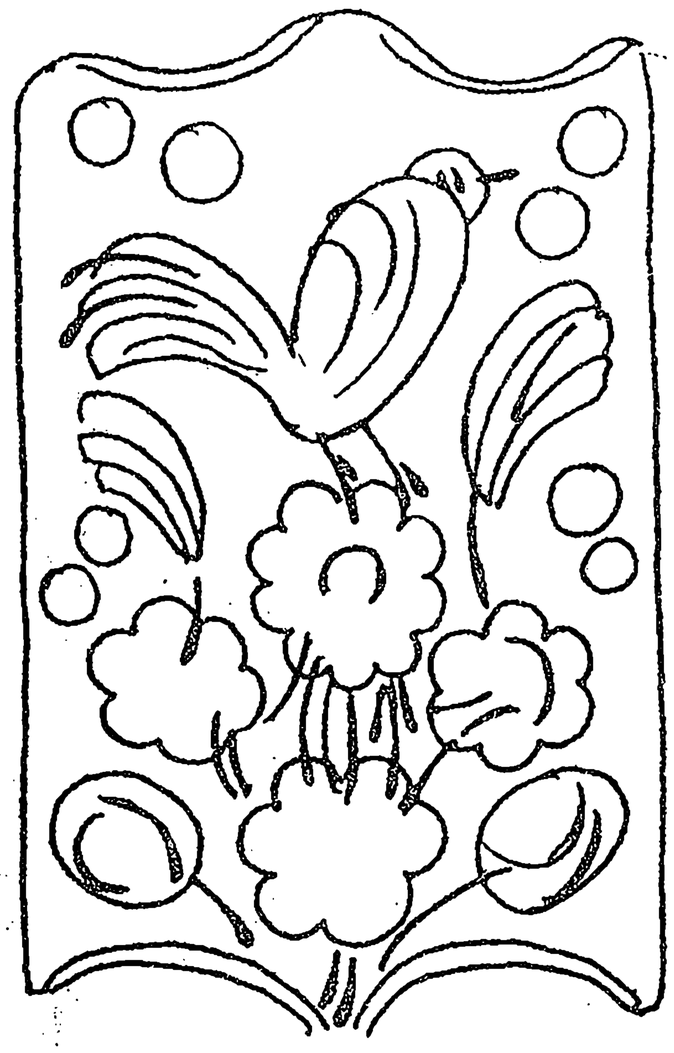


Рис. 7

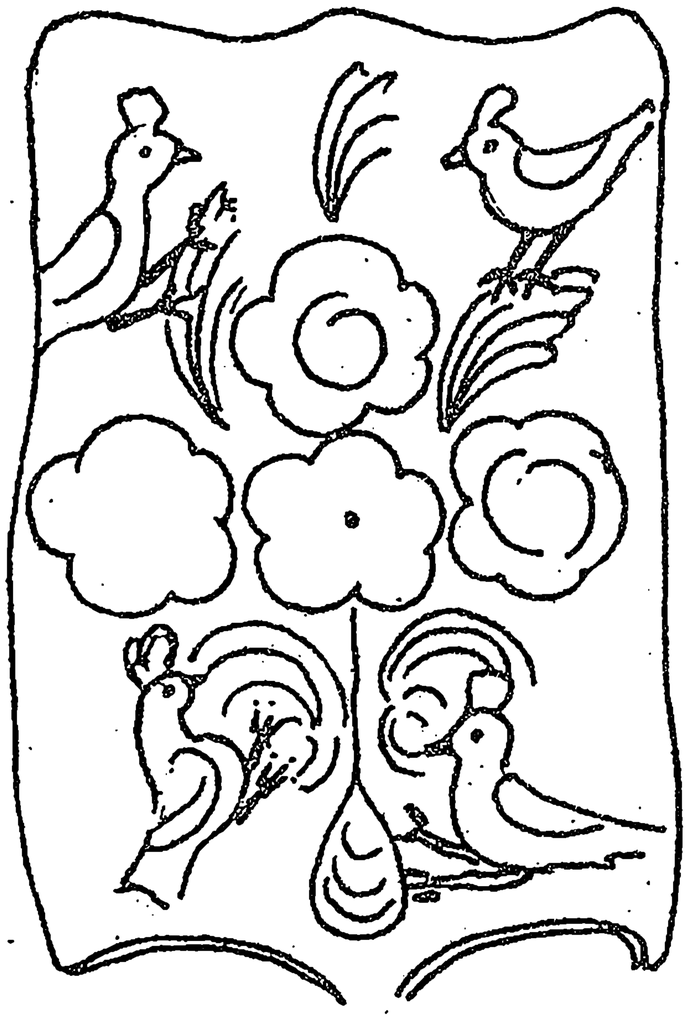


Рис. 8

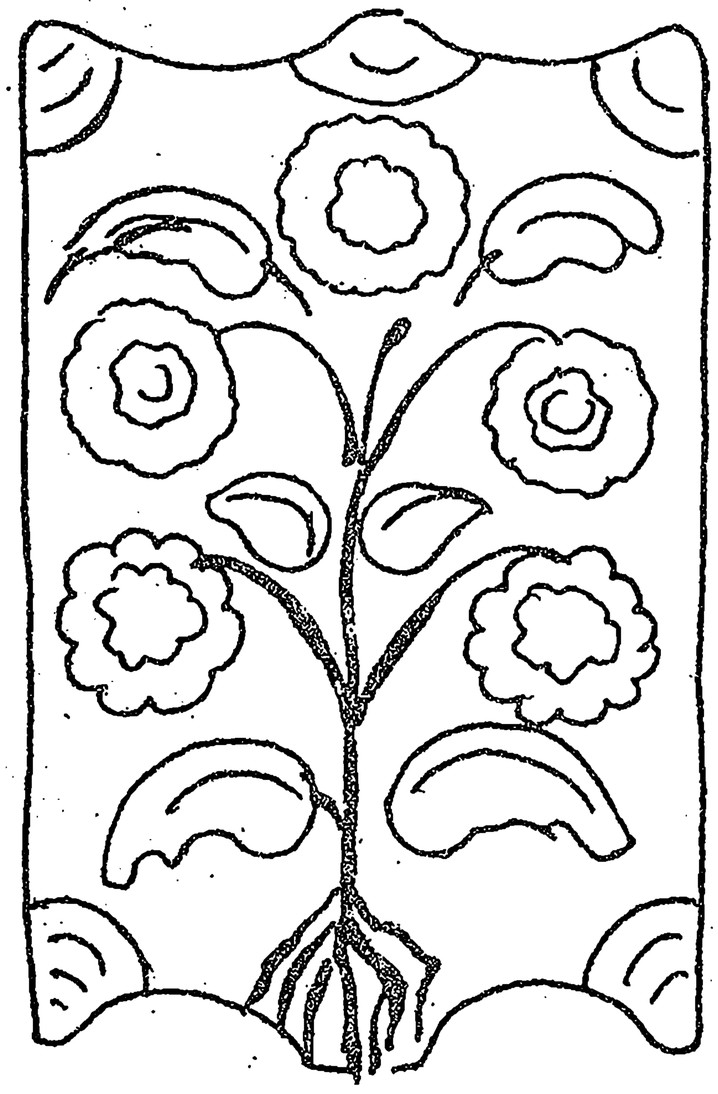


Рис. 9.

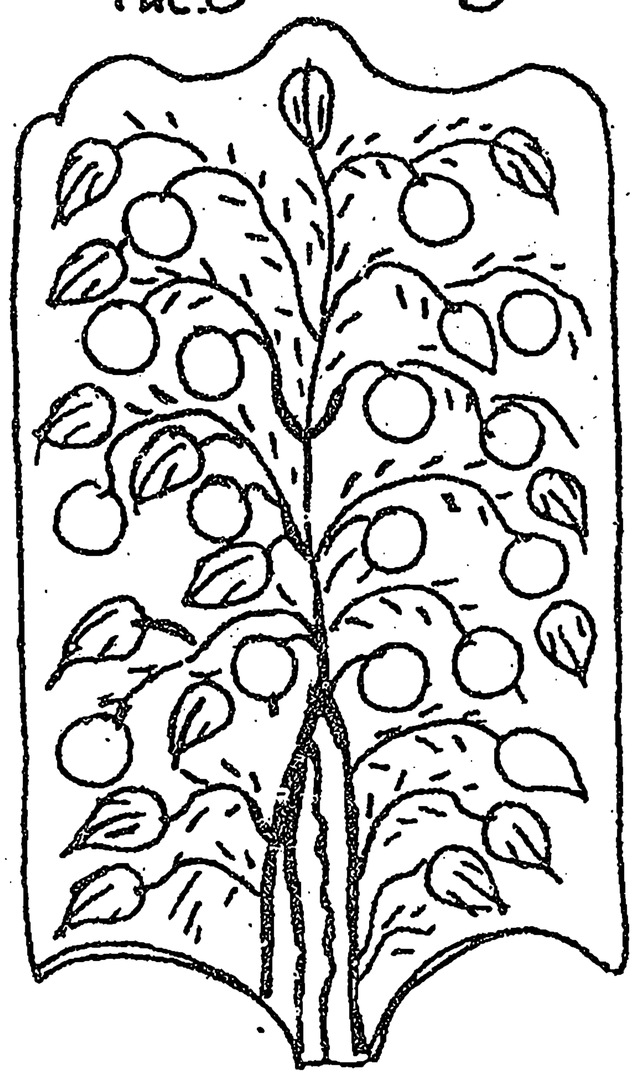


Рис. 10

цево (рис.8). Четыре маленькие, симпатичные, оранжевые птички с белыми хохолками сидят по сторонам куста, который начинается внизу овальным подобием вазона синего цвета. Такой же мотив можно увидеть на дверце шкафа-залавка (1907 г.) из д. Дуброво Соликамского района Пермской области. Автор И. Павлов [2]. Цветы выполнены синей краской, а один цветок в центре - оранжевый с белым краем. Цвет фона, сильно потемневший, сейчас можно определить как умбру натуральную. Эту прялку, которую владелица Мария Михайловна Клющева (1917 г.р.) называет «донце», делал и расписывал ее свекор Григорий Данилович Клющев. По технике росписи и используемым здесь мотивам видно, что мастер свободно владел приемами и технологией кистевого письма.

Очень красива и выразительна прялка из с. - Кулундинки, принадлежавшая бабушке Августы Михайловны Климачевой (1925 г.р.) (рис.9). Красные и бордовые цветы темно-зеленые листья, и черный ствол с ветками написаны на фоне насыщенного синего цвета. Форма лопасти, украшение углов - полукружьями, силуэт листьев и виды цветов характерны для образцов уральской росписи в Свердловской области [3]. Традиционное древо с четко прорисованным стволом начинается необычным разветвленным корнем. Еще более заметен корень в росписи светло-коричневой прялки из с. Ключи (рис.10), которую подарила нам Евдокия Васильевна Гринева (1923 г.р.) (раньше прялка принадлежала ее свекрови - Прасковье Серегиной). Мастер, красивший эту прялку, ограничился мотивами синих ягодок и светло-зеленых листьев, свисающих на согнутых веточках с тонко прописанного ствола древа. Ритмическое чередование графических веточек с живописными листиками и полуобъемными ягодками выглядит очень интересно, красиво, эффектно и создает впечатление движения и пространства.

Анализируя образцы росписи из Тюменцевского района, хочется отметить наличие здесь почти всех типов прялочных композиций, распространенных в крае, и обратить особое внимание на своеобразные композиции двух прялок (рис. 4, 5) из с. Урывки и Карповки. Подобных им не было встречено нами ни в одной экспедиции. Интересно также, что из девяти тюменцевских прялок четыре окрашены в синий цвет, который в других районах использовался гораздо реже. Можно отметить еще большое количество (20 шт.) и разнообразие птиц (6 видов), изображенных на прялках из Тюменцевского района [8].

В целом же, роспись в Тюменцевском районе являлась частью общей традиции, бытовавшей в XIX - начале XX в. и называемой сейчас уралосибирской росписью, и имела некоторые особенности, выражающиеся то в своеобразной композиции, то в выборе и написании мотивов.

1. Барадулин В.А. Народные росписи Урала и Приуралья. Крестьянский расписной дом. Л., 1988. С. 31.
2. Там же. С. 128.
3. Там же. С. 51, 52, 61, 85, 97, 107.
4. Самойлов И.Д. Каталог Уральской народной росписи крестьянских домов и предметов быта в собрании Нижнесинячихинского музея-заповедника. Свердловск, 1988.
5. Каплан Н.И. Очерки по народному искусству Алтая. М., 1961.
6. Русакова Л.И. Традиционное изобразительное искусство русских крестьян Сибири. Новосибирск, 1989.
7. Тарановская Н.В., Мальцев Н.В. Русские прялки. Л., 1970.
8. Прялка (рис. 10) находится в фондах ГХМАК.

ТИПОЛОГИЯ САРАФАНОВ СЕЛ ТЯГУН И ЖУЛАНИХА ЗАРИНСКОГО РАЙОНА

Л.В. Корникова

Итогом полевых исследований в Заринский район Алтайского края явилось типология образцов кроя сарафанов, относящихся к концу XIX – началу XX вв. В настоящей работе представлены материалы по сарафанам более древнего кроя – косоклинным, изготовленным из домотканого холста, и клинникам, сшитым из покупной ткани, а также по круглому сарафану. При разработке типологии сарафанов использовалась классификация, предложенная Е.Ф. Фурсовой [1], где учитывались раскрой и расположение полотен переда и спинки, швов на боках, наличие или отсутствие кошеных полотен-клиньев.

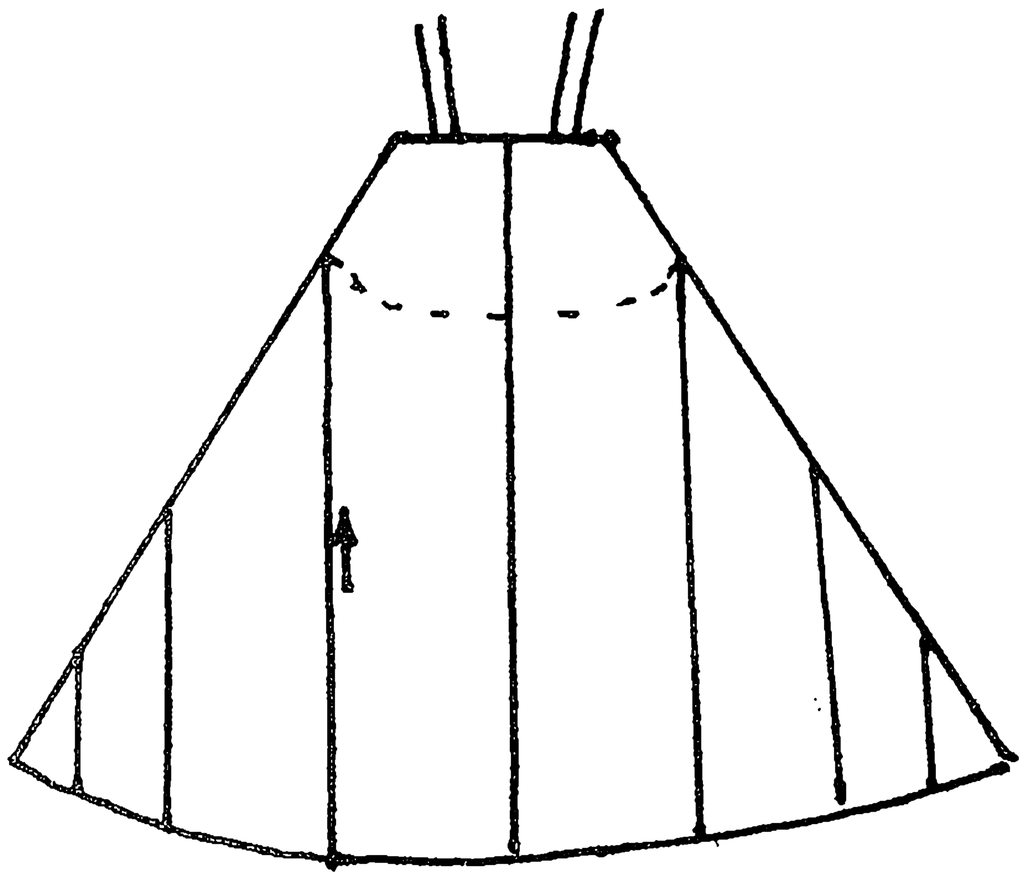


Рис. 1.

Косоклинный распашной сарафан, встреченный нами в селе Тягун в среде поморских старообрядцев, в настоящее время считается уже редкостью (рис.1). О давности появления сарафана говорит сама ткань, употребляемая для его изготовления, – домотканый холст, покрашенный в кубовый (синий) цвет, за что сарафан получил название кубовик. Выполнен сарафан на «подоплёке», что характерно для всех косоклинных сарафанов села Тягун.

В своем крое он имеет два передних полотна и одно заднее, между которыми вставлены продольные клинья («ластовки»). Чтобы раскроить такой сарафан, его раскладывали на полу. Между прямыми полосами холста вставлялись косые, чтобы было заполнено все пространство и образовывался круг (рис.2). В своей ширине по подолу сарафан достигает около пяти метров. Спинка - «станок», как называют местные жители, и станковые клинья заложены в мелкие складки. При ношении на фигуре создаётся эффект плиссированного сарафана. Такой вид сохраняется за счёт того, что складки пропитываются специальным раствором и закрепляются. Изделие укладывается в постель под матрас. Цельнокроеным со станом остаётся «крылечко» - небольшая часть холста, получившаяся от надрезов на спинке (рис.3), к которой пришиваются лямки. Выкраивается оно из одного куска ткани вместе с задним полотнищем. Данная деталь напоминает о более старой форме, когда заднее полотно целиком доходило до плеч. Грудь сарафана украшена красной лентой (ширина ленты 4,5 см), по которой нашита чёрная тонкая тесьма, в местах петель пришиты медные литые пуговицы. Лямки шириной 0,7 см проложены тёмно-красным ситцем в жёлтую полоску. Верх сарафана по периметру отделан рубчиком бордового цвета. Настоящий сарафан является наиболее сходным с косоклинными сарафанами северно-русских губерний. Нашивка лент и пуговиц - деталь столь распространённая и ярко выраженная на севере - имеет крепкие традиции, связывающие сарафан с московской распашной одеждой. Подобные распашные сарафаны, изготовленные из более дорогих тканей, мы встречаем в каталоге «Русский на-

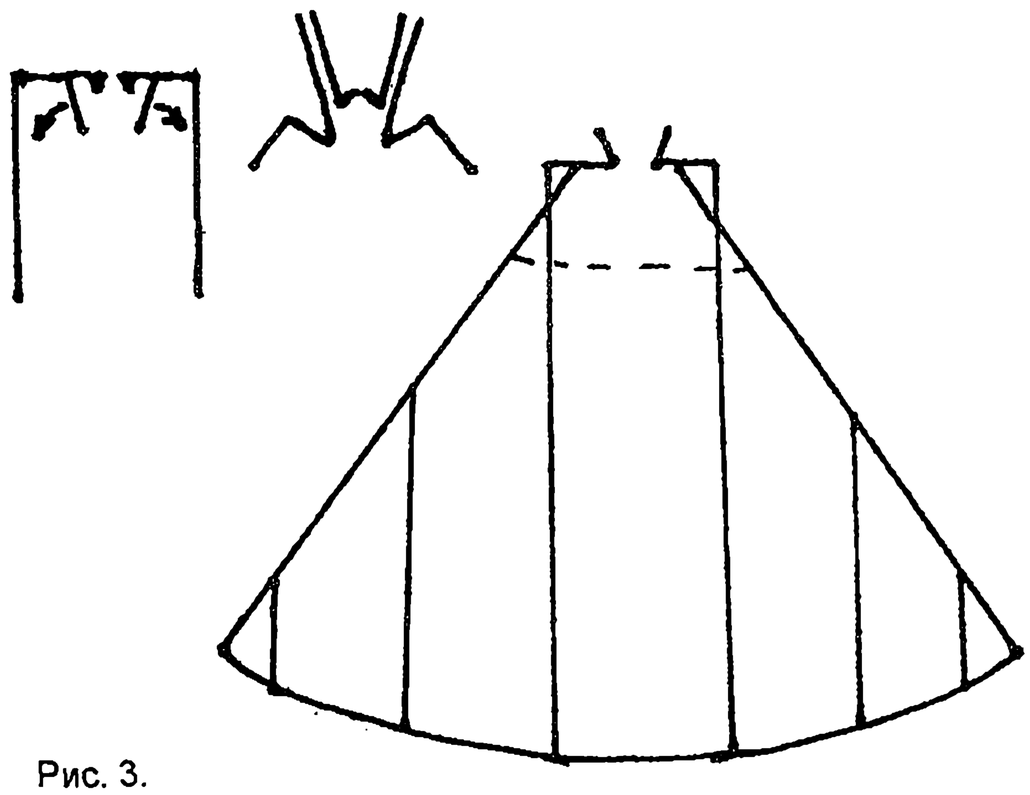


Рис. 3.

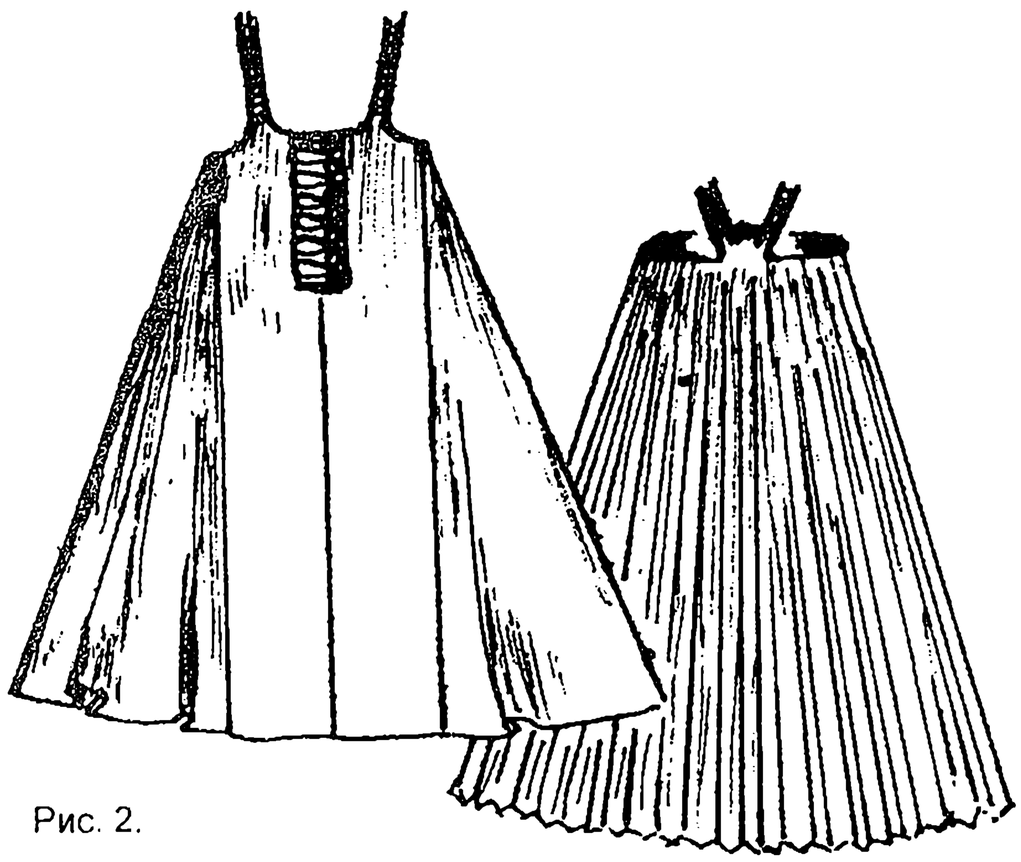


Рис. 2.

родный костюм» [2]. В известной песне о косоклинном сарафане пелось:

Бабы делят сарафан.
Кому клин, кому стан,
Кому пуговицы литые.

Детали, упомянутые в тексте, находят место в исследуемом сарафане и носят те же названия. Клин - скошенное полотнище по диагонали. Стан, станок - заднее полотнище. Пола - переднее полотно. Приведённые выше строки песни подтверждают древность реликтовой формы сарафана.

Клинник с. Тягун является типичным для староверов-поморцев, проживающих в Заринском районе Алтайского края. До сих пор женщины шьют и носят сарафаны подобного кроя из чёрного, синего и коричневого сатина, используя их при молельных и других обрядах. По крою современные клинники отличаются от домотканого сарафана тем, что передняя часть состоит из одной полосы, вследствие достаточной ширины ткани (рис.4).

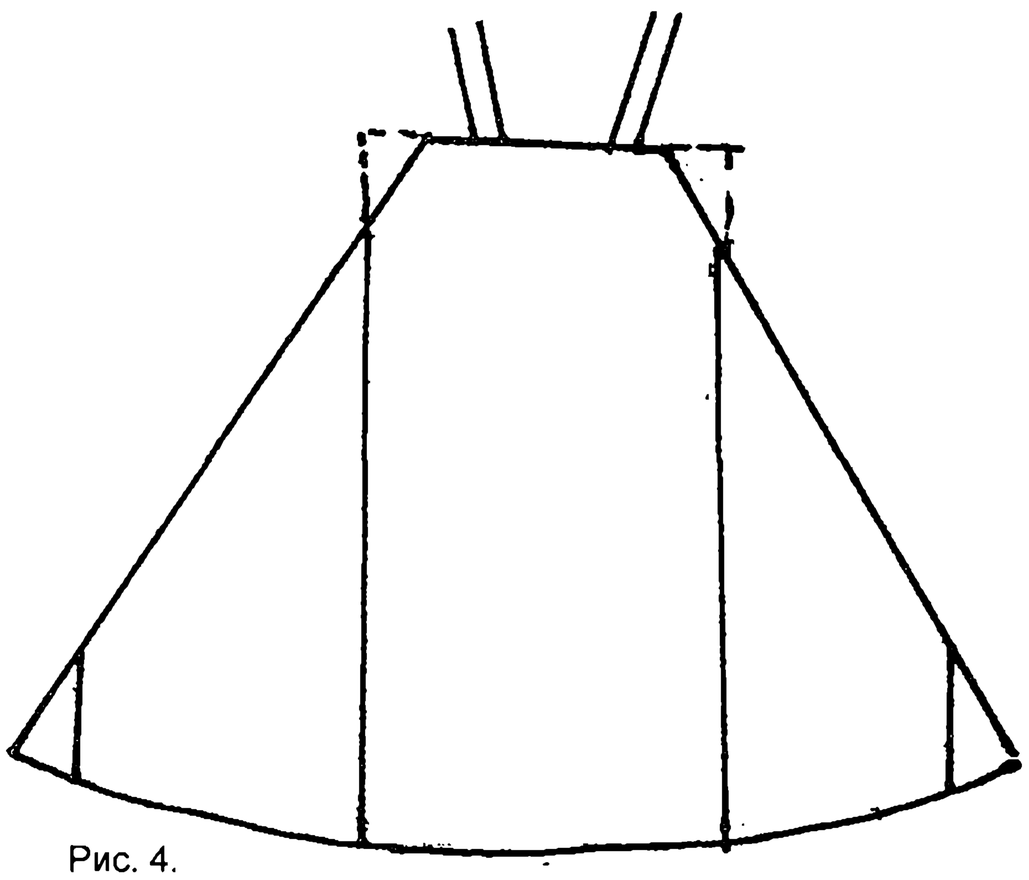


Рис. 4.

Боковые клинья сильно скошены по диагонали, и за счет этого сарафан имеет большую ширину в подоле. Переднее полотно немного срезано в верхней части, вследствие чего заднее выкраивается от линии скоса и получается короче переднего. Проймы (лямки), очень узкие - 0,7см и длинные, соединяются со спинкой у талии, таким образом, спина остается достаточно открытой. Сарафан со спины напоминает юбку на лямках (рис.5). «Крылечко» - нецельнокроеное, небольшого размера. В месте соединения его со спинкой вставлены узкие цветные полоски ткани зеленого, желтого и фиолетового цветов, в одну из них вкладывается бумажка со словами молитвы «Отче наш...». Информанты отмечают что, чем моложе женщина, тем меньше выкраивалось «крылечко».

Косоклинный сарафан села Жуланиха несколько отличается как в крое, так и в художественном оформлении от тягунского кубовика. Выполнен он так же из домотканого, крашеного в синий цвет холста. Сшит вручную, подоплека закрывает только переднюю часть сарафана. Перед клинника состоит из двух полотен. Клинья, прилегающие к переду и спинке, расположены «елочкой» относительно друг друга. Верх сарафана отделан руликом, ширина лямок – 2,5 см. Клинник более позднего изготовления сшит из темно-синего сатина. Перед сарафана состоит из целого полотна, простроченного по центру, что имитирует 2 полосы. «Подоплека» проложена по всей верхней части сарафана. На спинке заложены с каждой стороны две глубокие складки. «Лягушечка» на том и другом клиннике цельнокроеная, полученная вследствие глубоких надрезов на заднем полотне.

В селе Тягун сохранились и более поздние по крою круглые сарафаны. По мнению исследователей, их покрой генетически не связан ни с глухими, ни с косоклинными, а сопоставим с юбками на лямках, известными на севере Европы как древняя одежда. Появление круглых сарафанов информанты связывают с приездом российских переселенок. В отдаленных районах старообрядцы долгое время не воспринимали круглые сарафаны. Старообрядка – поморка из села Тягун замечала: «В молодости грешила, носила круглый сарафан».

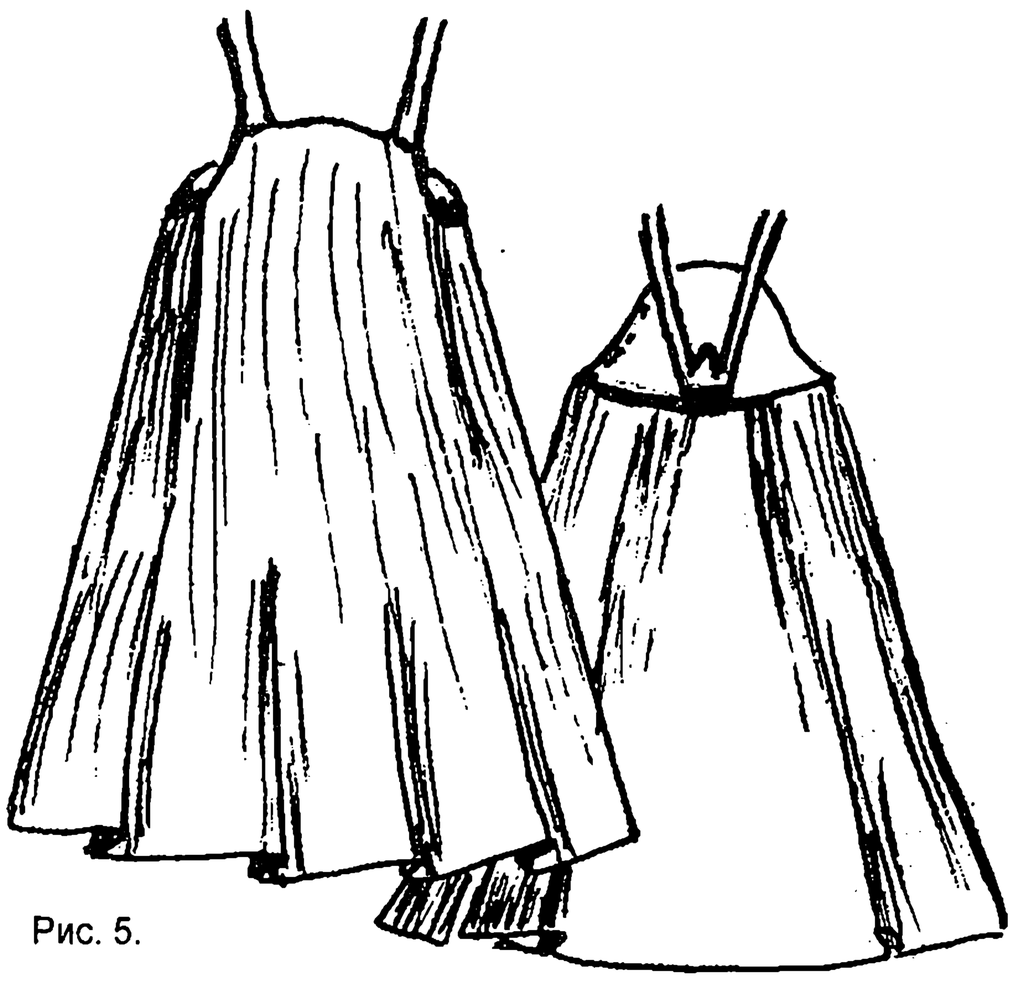


Рис. 5.

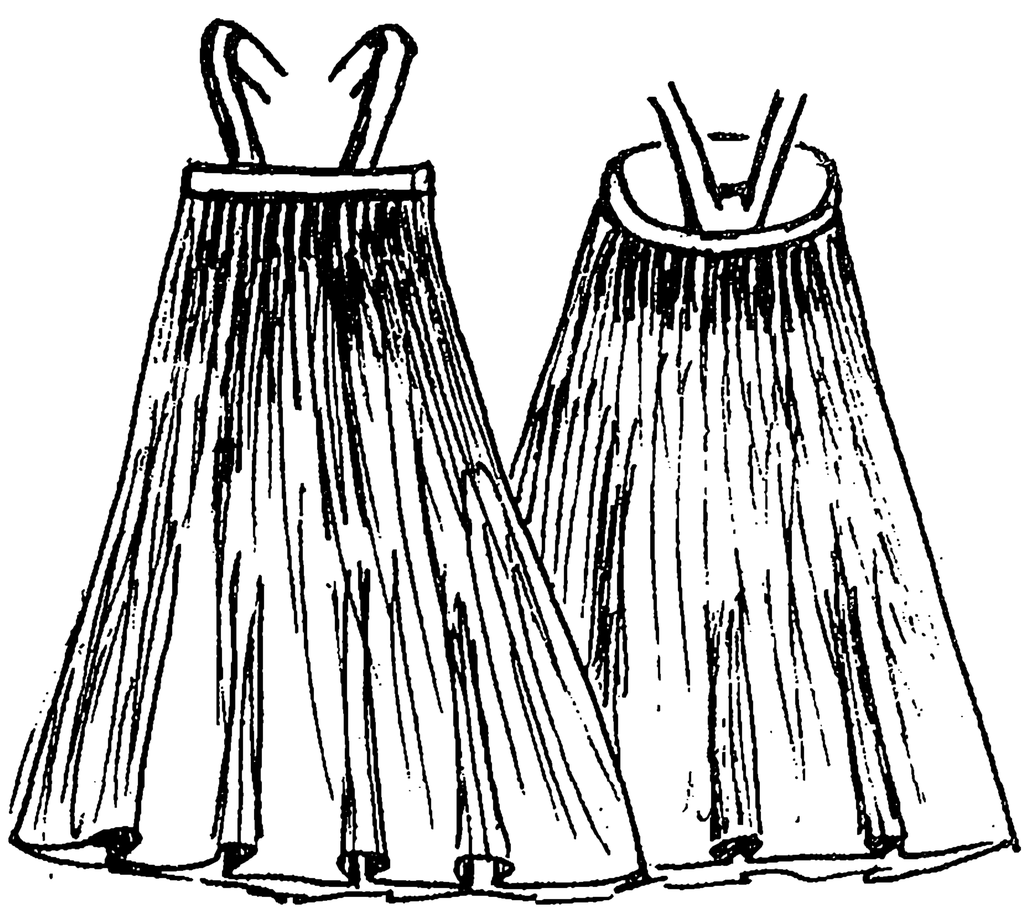


Рис. 6.

Круглый сарафан, найденный в селе Тягун, изготовлен из коричневого сатина, в крое имеет четыре прямых целых полосы (рис.6). Особенность его состоит в том, что перед длиннее спинки и боковых полотен на 15 см, выступающие углы срезаны (рис.7). Лямки — проймы и «крылечко» выкраиваются отдельно. На груди и спинке сарафан собран в густые мелкие односторонние складки. Низ сарафана подбит более дешевой тканью.

Приведенный материал не исчерпывает всего многообразия кроев сарафанов. За пределами внимания остались сарафаны, не встреченные нами в Заринском районе, это глухие без продольного переднего шва, а также горбачи. Бесспорным является тот факт, что в крое и декорировании приведенных выше сарафанов сохранены традиции, бытовавшие в местах прежнего жительства переселившихся крестьян. В клинниках — новоделах появились новые элементы, сохраняющие при том типологию

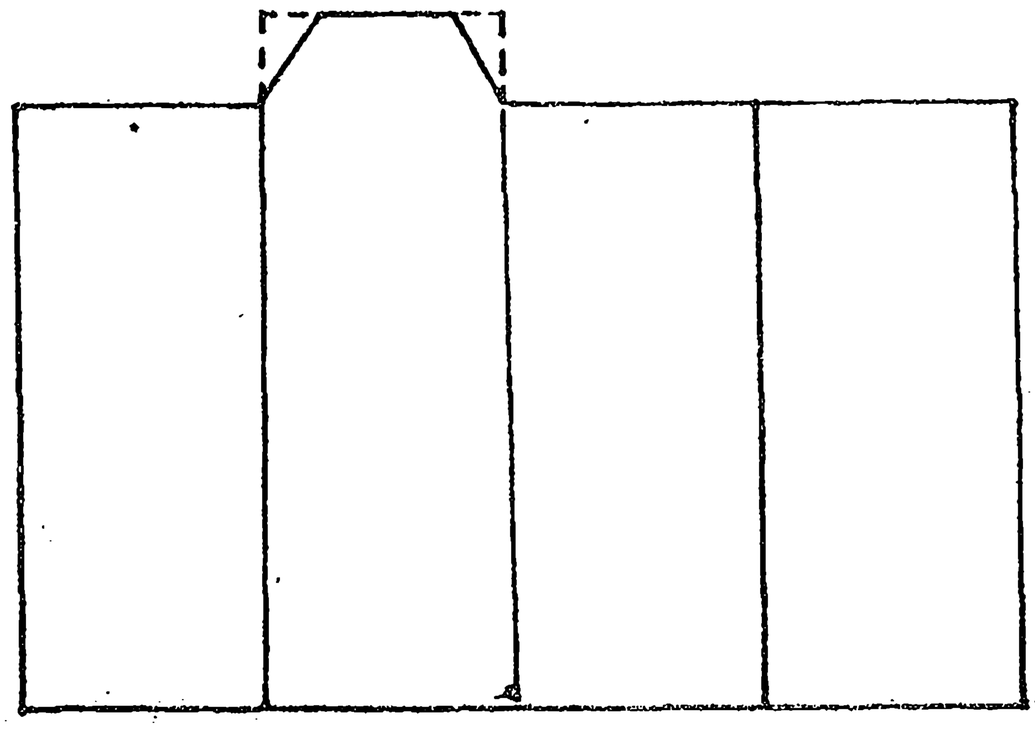


Рис. 7.

старого кроя, а в круглом сарафане можно встретить элементы, характерные для старинных клинников того же села: идентичный покрой «крылечка», обшивка перелины узким рубчиком.

1. Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда русских крестьян-старожилов Верхнего Приобья (конец XIX — начало XX вв.). Новосибирск: Институт археологии и этнографии СО РАН, 1997. С. 49.
2. Русский народный костюм. Из собраний Государственного музея этнографии народов СССР. Л.: Художник РСФСР, 1984. Табл. 121, 150, 152.

ТРАДИЦИОННЫЕ УКРАШЕНИЯ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ ПЕТРОПАВЛОВСКОГО И СОЛОНЕШЕНСКОГО РАЙОНОВ

Т.А. Боровцова

Изготовление украшений к праздничным нарядам было распространенным в крестьянской среде рукоделием, а для отдельных людей и ремеслом, т.к. в северных губерниях России создание женских головных уборов, унизанных жемчугом и драгоценными камнями, требовало особого мастерства и считалось делом специалистов. Шейные украшения из цветного бисера и стекляруса, речного жемчуга, колотого перламутра женщины с успехом делали сами. На Алтае русские традиционные украшения называли бисерами, вне зависимости от того, крупные это бусы или низки мелкого бисера. Этнографические исследования 1999 г. позволили зафиксировать некоторые узколокальные особенности, характерные для отдельных сел Петропавловского и Солонешенского районов.

Внуки переселенцев, обосновавшихся в с. Петропавловское во второй половине XIX века отметили, что кержаки приехали сюда раньше. Вновь прибывших поселян они встречали негостеприимно, даже пытались помешать строительству домов, ночью разбирая стены, которые новоселы успевали возвести за день. Впоследствии многие старообрядческие семья, не примирившиеся с соседством другой конфессиональной группы, ушли дальше в горы. У оставшихся старожилов, которых здесь называли поляками, переселенцы во многом переняли быт, некоторые элементы одежды и украшений.

На первую четверть XX в. приходятся драматические события в русской истории, связанные с коллективизацией и раскулачиванием зажиточных крестьянских семей. Многие информанты с сожалением говорили о том, что на их долю «хорошей жизни не досталось» [1], подразумевая жизнь единоличную. Но как бы ни тяжелы были условия жизни, в праздники женщины одевались очень нарядно, и украшения были важным элементом праздничного костюма: «Страсть, какие бисера были! И крупные, и мелкие, и длинные мотки на одну нитку, пять раз вокруг шеи» [2].

В Петропавловском районе девушки, наряжаясь к празднику или собираясь «на полянку», надевали все украшения, какие имели: крупные бусы вместе с мелкими в несколько «прутков» (т.е. ниток) или снизанные в виде решетки. Называлось такое многослойное украшение — «монисты» и надевалось на праздничные кашемировые или атласные парочки. Чаще всего украшения деревенскими модницами приобретались на ярмарке в

с. Солонешном. В Соловьихе торговец Жуков держал магазин. Также приходили в деревню «молонники», у которых можно было купить сережки с «глазками» и мелкий разноцветный бисер. Из такого бисера в с. Соловьиха делали легкие, яркие и очень хрупкие, «мешковые», ожерелья, чередуя алые, зеленые и белые бисеринки. Крупные бусы также неоднократно перенизывались в различных сочетаниях, так как бусины терялись. Постепенно из двух ниток разного цвета получались бисера в одну нить, где чередовались, например, голубые и бордовые бусины или одна крупная и несколько мелких бисерин. Цветовое решение могло быть различным, но круглые шлифованные бусины не сочетались с гранеными или необработанными. Часто для удобства бусы снабжали застежкой на пуговицу. Евдокия Ивановна Мерзлякова рассказывала, что в ее семье бережно хранились бусы, принадлежавшие маминой бабушке. Она «ходила в Иерусалим Богу поклониться» и привезла оттуда «семидревний», - сделанный из семи пород деревьев, крест и дутые бусы, состоящие из продолговатых алых и зеленых бусин.

Бусы из натурального камня были гранатовые или янтарные. Некоторые женщины старшего поколения носили «янтари» постоянно, с лечебной целью — «от зоба». Камень, якобы помогая больному человеку, сам трескался и разрушался. Самыми красивыми и модными считались крупные (с ноготь), прозрачные, голубые, розовые, зеленые или желтые бусины. В Солонешном их называли «корольки» носили в одну нить с сарафанным комплексом.

Весьма распространенным было украшение в виде круглой витой цепочки, вязанной крючком. Носили его и старожилы и переселенцы. По словам Марии Тихоновны Чуриковой из с. Петропавловское, такую цепочку научили делать поляки. Бисера сплетали крючком - черные, красные и другие, могли быть только красные или черные в белую полосочку. Рассчитывали такую бисерину подавать: набирали на нитку двадцать черных, двадцать красных, двадцать зеленых - и получались полоски». Таким же способом делали подобные цепочки в с. Алексеевке Петропавловского района и с. Солонешном и с. Туманове Солонешного района.

Поляки, проживавшие в с. Петропавловское, надевали на праздничную одежду «бисерную цепочку в палец шириной, на ней крест и говорили, что это гайтан» [3]. Андрей Аркадьевич Плотников из с. Черемшанки Солонешенского района вспоминал, что в с. Большая Речка, где он провел детство, был старик-наставник, который на молитву надевал бисерный гайтан с крестом. Кержаки с. Сибирячиха, отличавшиеся от поляков более строгим уставом, напротив, запрещали носить крест на бисерах, считая это грехом. Гайтаном здесь называли веревочку, на которой носили нательный крест. У женщин он был простой, у мужчин витой. Часто гайтан сплетали из шелковых покупных ниток одного или двух цветов. Переселенцы из Воронежа, проживавшие в Петропавловском районе повсеместно, такую веревочку называли «гитан» и могли делать ее из бисера, просто нанизывая бисерины на нить.

Своеобразием отличался комплекс украшений, бытовавших в с. Камышенка Петропавловского района. Наряду с крупными и мелкими бусами здесь носили «поддушник» или опейник (рис. 1). Поясок украшался рюшами, ленточками, отстрочи-

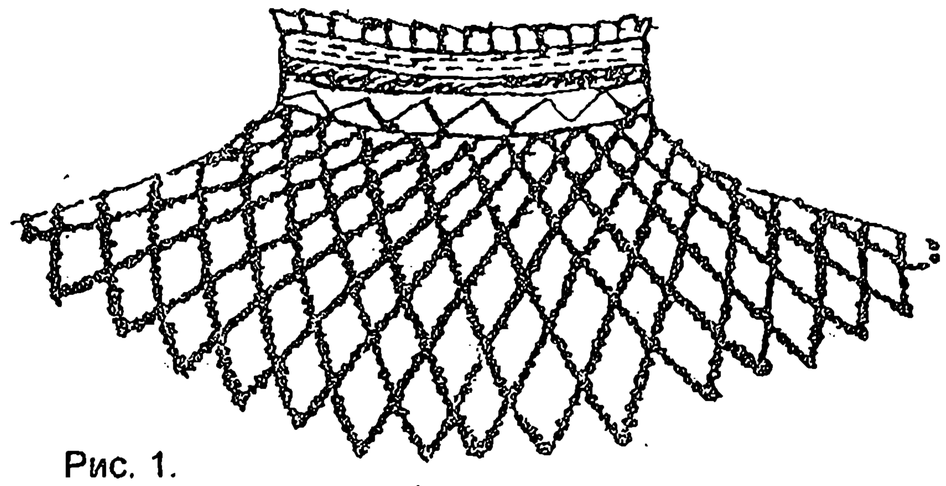


Рис. 1.

вался цветными нитками и застегивался сзади на пуговицу. По названию и внешнему виду «поддушник» аналогичен украшению, известному в Калужской губернии под названием «подшейник», «подгорлок». Низали «поддушник» следующим образом: на прочную нить вразнобой набирали бисер: красный, зеленый, синий или в таком порядке, чтобы получились полосочки. Стыковочные бисерины были крупнее остальных. Ширина бисерной сетки составляла 13-14 см. Реже «поддушником» называли прямоугольный воротничок без бисеров, но украшенный рюшами, ленточками, полосками контрастной ткани, цветной отстрочкой. Он надевался на парочку в качестве нарядного дополнения к праздничному костюму. Следует отметить, что в близлежащих селах (Антоньевке, Соловьихе) «поддушники» не носили и даже не слышали такого названия.

Другое интересное украшение описывала Евдокия Дмитриевна Дедова. Она рассказывала, что в с. Камышенка носили серебряные серьги с подвесками в виде бубенчиков из желтого металла. (Согласно древним верованиям восточных славян, бубенчики и другие шумящие привески считались символическим изображением бога-громовержца, охранявшего людей от злых духов и не чистой силы.) В данном случае бубенчики не звенели, и, по словам информантки, были приделаны просто для красоты.

Также большой интерес представляли собой традиционные украшения с. Сибирячиха. Согласно рассказам очевидцев, сибирячихинские кержачки были «форсистые и бисера имели всякие» [4], несмотря на то, что носить какие-либо украшения, кроме обручальных колец, считалось грешно. Однако почти у каждой женщины были бусы и сергии, хотя в церковь их не носили. Бусы были раз-

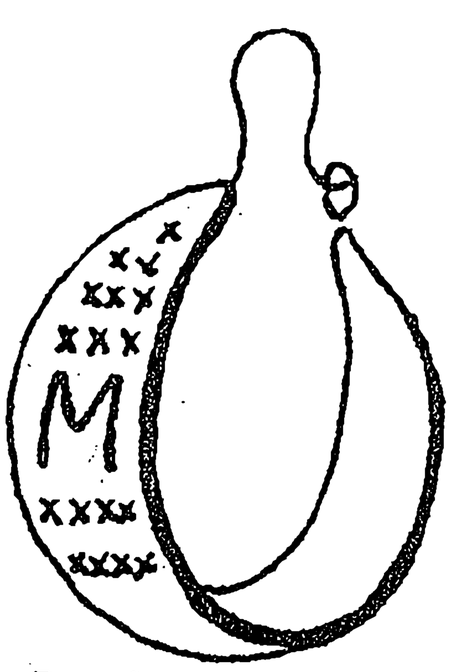
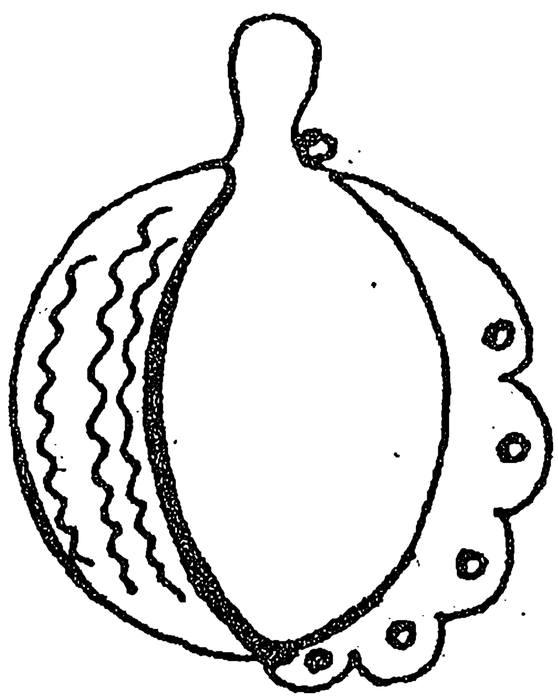
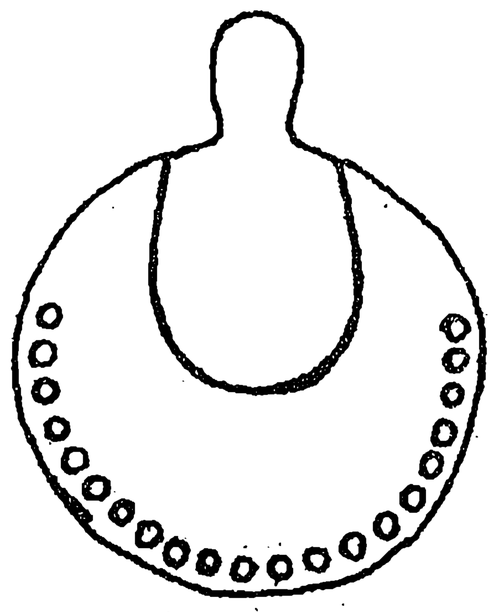


Рис. 2.





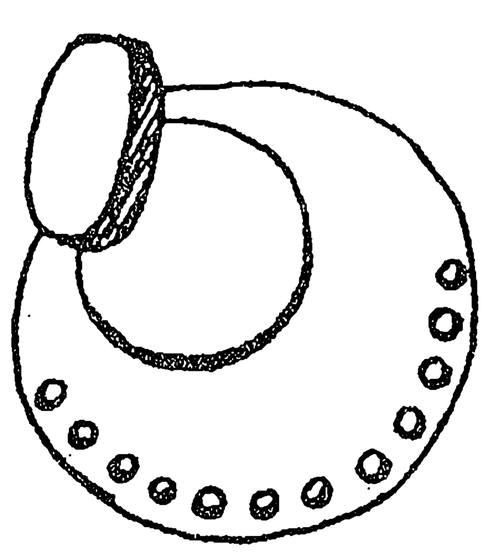


Рис. 3.

личные: от скромных, в1-2 нитки, не крупнее горошины, до крупных, в 4-6 нитей, свисавших от шеи до пояса.

Кроме того, бисерной бахромой декорировался позатыльник - деталь праздничного головного убора — «кички», прикрывавший сзади основание шеи. Для этого использовали разноцветный бисер, нанизанный кисточками длиной 2-3 см. Александра Павловна Соловьева рассказывала, что ее мама носила с кичкой «передник», представлявший собой полоску холста шириной 7-8 см, так же, как и позатыльник, украшенный бисерной бахромой. Эта деталь надевалась под кичку и прикрывала лоб, но бахрома была более короткая, чем на позатыльнике, не доставала до бровей. Дед Татьяны Галактионовны Стрельцовой, которой принадлежал вышеописанный головной убор, в конце прошлого века был сослан из Тамбова в с. Мочиха Солонешенского района. Необходимо отметить, что информация о переднике единична. Дальнейший опрос показал, что подобную деталь головного убора в Сибирячихе больше никто не носил.

Девичье головное украшение - косник был распространен во многих селах Солонешенского района. Он представлял собой ленту, к которой по всей длине через равные промежутки прикреплялись бисерные кисти. Косник вплетали в волосы таким образом, чтобы кисти были видны вдоль сей косы, более густые кисти располагались снизу.

В Сибирячихе, как и в других селах района, носили серьги, в основном самодельные. Делались они в основном из серебра или меди, дутыми или «плескатыми», с гребнями или в виде широких колец. Были даже именные - с первой буквой имени, выгравированной на передней части серги (рис. 2). Очень распространены были плоские, серебряный серьги с ажурным, решетчатым краем (рис.3).

По рассказам информантов, в каждом селе был мастер, который делал украшения - серьги и кольца, в том числе обручальные. Старожилы Солонешенского района придавали обручальным кольцам особое значение. Так, например, считалось, что замужняя женщина должна доить корову в обручальном кольце, «чтобы не болело вымя» и чтобы сметана была гуще и вкуснее, следует сбивать ее так же в обручальном кольце.

Таким образом, рассмотрев комплекс украшений, характерных для старожилов и переселенцев Солонешенского и Петропавловского районов в первой четверти XX в., можно выявить общие черты, присущие данному предмету исследования и в других районах Южного Алтая. К ним относятся одни и те же виды украшений: бусы, гайтаны, косники. Общим является также обычай расшивать бисером одежду, головные уборы.

К особенностям украшений Петропавловского района следует отнести специфические названия, бытовавшие только в данной местности: «поддушник», «гайтан». Фактом, свидетельствующим о тесном сосуществовании двух групп населения и взаимопроникновении традиций, явилось и наличие в комплексе украшений и Петропавловского и Солонешенского районов витой цепочки, вязанной крючком, который как бы «поделился» с переселенцами старожилы-поляки.

---

1. Записано от Стрельцовой Фетиньи Артамоновны (1915 г.р.), с. Алексеевка.
2. Матюхиной Ксении Никитичны (1919 г.р.), с. Петропавловское.
3. Чуриковой Марии Тихоновны (1909 г.р.), с. Петропавловское.
4. Стариковой Екатерины Даниловны (1910 г.р.), с. Сибирячиха.
5. Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда русских крестьян-старожилов Верхнего Приобья (конец XIX - начало XX вв.) Новосибирск: Институт археологии и этнографи СО РАН, 1997.
6. Пушкарев И.Л. Женщины Древней Руси. М., 1989.
7. Головные уборы Русского Севера в собрании Государственного музейного объединения «Художественная культура Русского Севера»: Каталог. Архангельск, 1999.

КАЗАЧИЙ БЫТ СТАНИЦЫ АНТОНЬЕВСКОЙ
(по материалам полевой экспедиции)

И.В. Куприянова

Некоторые особенности быта казаков Алтая были обусловлены характерным для них ярко выраженным осознанием себя как особой, отличной от других категорий населения. Здесь имеет место чувство сословной гордости и даже некоторое высокомерие, проявлявшееся в отношении к простым крестьянам, деревни которых часто соседствовали с казачьими станицами. Такая корпоративность, несомненно, являлась следствием особого положения, на котором находились казаки: будучи, с одной стороны, такими же землепашцами, как и большинство населения Алтая, они в то же время принадлежали к полувоенному сословию. Задача защиты границ в начале XX в. уже давно потеряла свою актуальность, но казачество, тем не менее, продолжало нести воинскую службу. На территории современного Алтайского края, как известно, кроме значительного числа небольших казачьих населенных пунктов, были расположены две крупных казачьих станицы: Чарышская и Антоньевская.

Насколько можно судить по рассказам информантов, бытовому укладу станицы Антоньевской были присущи порядок и дисциплина, свойственные полувоенному поселению. Крепость из лиственничных жердей огораживала станицу; рядом, на горе Караульной, стоял пост. В крепости имелись двое ворот: одни - со стороны села Петропавловского, другие - со стороны соседней с Антоньевкой деревни Михайловки. У ворот постоянно находились дежурные. Ворота заключали в себе небольшую калитку для пешего прохода и собственно ворота для проезда телег. Порядок прохождения через ворота чужих людей был следующий. Вначале дежурный пропускал одного из них через калитку и препровождал к атаману. Если тот давал письменное разрешение, то открывались большие ворота, заезжала телега и проходили остальные. В крепости имелись также пулеметы. Вряд ли в начале XX в. можно было ожидать вражеского нападения. Скорее всего, меры, принятые для отражения такового, носили дисциплинарный характер.

Собственно «станицей» называлось строение, в котором находились помещения атамана, его заместителя и казначея. Атамана, по словам информанта, «выбирали такого, чтоб верил Богу, подчинялся казакам» [1]. Атаман осуществлял управление станицей и подчиненными ей населенными пунктами. Кроме того, атаман и его помощники обучали молодежь военному делу, заботились об организации традиционных праздничных развлечений, следили за порядком в станице. Старожил-казак Петр Иванович Асанов (1916 г.р.) привел следующий пример: «Было распоряжение: если хозяйка золу на улицу, атаман скажет: «Будет зола — завтра пять плетей». Чисто было, и все открыто: никто не воровал» [1].

На военную службу брали с 20 лет: «когда он окрепнет», и только старших сыновей. Обучаться казацкому воинному делу начинали с 14 лет. Учились управляться с шашкой, саблей, плеткой. Подростки также учились грамоте в казацкой школе. Обучение производилось атаманом, его помощником и казначеем. В станице имелся ипподром, на котором происходили учения и джигитовки. Молодые казаки, закончившие обучение, показывали ловкость в различных упражнениях: скакали верхом наперегонки, на полном скаку пролазили под животом коня, рубили кусты. Нужно было на полном скаку срубить 12–15 кустов, расположенных в два ряда, причем куст должен был упасть не сразу, а когда казак уже проскачет дальше. Станичное руководство и старшие казаки строго оценивали успехи молодежи. Особенно придирчиво следили за выправкой. По словам информанта Г.М. Капустина (1913 г.р.), посадка казаков в седле была такая, что «сидели не шелохнувшись» [1]. Если кто-либо проявлял недостаточно ловкости, его оставляли еще на год продолжить обучение. Ездили верхом и многие казачки, по словам информантов, не хуже мужчин.

Вообще скачки у казаков делались часто по различным праздникам и были одним из любимейших развлечений. В станице были очень хорошие лошади, которых начинали тренировать с 3 лет и использовали только для верховой езды. Организовывались кулачные бои. Атаман покупал призы: пряники, конфеты — для награждения победителей. Обычно сходились край на край — Краинский и Щербинский. Нарушивших правила наказывали нагайкой. Большое внимание в Антоньевке уделяли не только физической подготовке, но и воспитанию молодежи. За провинности строго наказывали. Если провинившемуся уже исполнилось 14 лет, «плетью отдерут и в амбар посадят» [1]. Причем наказание приводилось в исполнение не родителями, а по их просьбе, атаманом. Наказывали и девочек. Холостым парням до свадьбы не разрешалось пить спиртное.

В выборе женихов и невест для своих детей казаки проявляли то чувство принадлежности к особому сословию, о котором упоминалось выше: «Женились только на казачках. Иначе просмеют. Родители не позволят, и станица» [1]. Тем не менее, из этого правила бывали, очевидно, и исключения. Мария Павловна Зябрина, уроженка села Петропавловского, предки которой приехали из

Воронежской губернии, рассказала, что вышла замуж за казака и переехала в Антоньевку почти против своей воли. Дело было так. Её будущий муж познакомился с ней в Петропавловском, куда часто приезжал в гости к родне. Девушка настолько понравилась ему, что он настоял на сватовстве. Вначале приехал его отец. В это время невеста сидела за прялкой. Посмотрев и ничего при этом не сказав, будущий свекор уехал. Затем приехали сваты: мать, дед и бабушка жениха. Девушка не хотела замуж: видимо, и жених ей не нравился, и не хотелось уезжать в другую деревню. Сваты уговаривали ее, обещая ей легкую жизнь: «Не будешь у нас ни прясть, ни ткать». Наконец она дала согласие, но жизнь ее после свадьбы сложилась не очень хорошо. Уже на свадьбе, после венца, ее окрутили по-казачьи, не так, как это делалось у ее односельчан: вместо того, чтобы заплести две косы, уложить их вокруг головы и надеть кокошник, ей сделали «прическу» - скрутили волосы в узел на затылке, сверху повязали платок таким образом, чтобы были видны волосы. Это было непривычно и не нравилось ей. Кроме того, после свадьбы она должна была одеваться как казачка: в форсистые «парочки», ее учили иначе вести себя. Словом, новая семья, хотя и разрешила сыну взять в жены «расейскую» крестьянку, все же старалась сделать из нее казачку, что, вместе с непривычным укладом и обычаями казачьей станицы, очень удручало молодую женщину.

Гораздо чаще невест выбирали в самой Антоньевке, сообразуясь при этом с имущественным положением: богатые женились на богатых, середняки — на середняках. Дети выбирали сами, но разрешение родителей было обязательно. При этом сватать ходили мать, тетки и другая родня, без жениха. Обязательно брали угощение: мясо, сало, самогон. Ответ иногда давали не сразу, а после того, как «обдумают»; если согласны, тогда приглашают: «Приходите»; теперь угощают сами. Гуляли на свадьбе 7 дней: 3,5 дня у жениха, 3,5 дня у невесты. «Перевозили» невесту — отвозили в дом жениха ее приданое: постель, одежду. Одежды было много: несколько «парочек», халатов, шали, платки, полушалки, хорошие хромовые сапоги и т.д. Кроме того, жених дарил дорогую шелковую и шерстяную ткань на три платья. П.И. Асанов рассказал, что на окручивании невесте отрезали косу, и брат продавал ее. Информант утверждал, что он сам продавал отрезанную косу своей сестры: считалось, что замужней женщине коса уже не нужна; после свадьбы ее вешали на стену и «любовались» на нее [1]. Эта информация, однако, не подтвердилась другими информантами.

Казаки жили большими семьями. Женатые сыновья жили вместе с родителями. Руководил семьей отец либо старший из братьев. Не подлежит сомнению, что значительной в жизни семьи была и роль матери и женщин вообще, возможно, большей, чем в крестьянских семьях.

В костюме казачек имеется много отличий от одежды крестьянок соседних деревень. При том, что и те и другие носили «парочки» - юбки с кофтами, кроем и общим видом парочки казачек значительно отличались от крестьянских и были ближе к одежде мещанок, что подтверждается и самими информантами. Например, Анфиса Ефимовна Хльновских так и заявила, что у казаков был «городской» костюм [1]. Казачки использовали такие ткани, как шелк, кашемир, батист, шерсть, делали гипюровые вставки на рукавах и груди кофточек, а так же шили атласные платья с кружевами. Излюбленными цветами были красный, «табашный», белый, кремовый. Крестьянки использовали ткани попроще: домотканину, ситец, сатин, хотя и у них порой бывала одежда из тканей подороже. Но разница не только в тканях. Казачья парочка выглядела более нарядной и форсистой, чем крестьянская, еще и потому, что была аккуратно подогнана по фигуре. И кофта, и юбка нарядной парочки по размеру были меньше, чем крестьянские. Кофточка была приталенной, полуоблегающей, с «ловкими» кошеными рукавами — вверху «пышечкой», к запястью суженными. Юбка также шилась узкой, намного уже широкой крестьянской юбки, сшитой из нескольких полос ткани. Кофты могли заправляться в юбки. При этом надевался резиновый пояс с круглой или квадратной пряжкой. А.Е. Хльновских рассказала, что нарядную одежду шили не сами казачки, а заказывали модисткам в самой Антоньевке и даже в Бийске [1]. Вероятно, такая одежда, выполненная профессиональными швеями, выглядела весьма эффектно. Костюм казачек дополнялся такими деталями, как приколки — маленькие металлические или костяные зажимы с шишечками, по два вставлявшиеся за ворот кофты, а так же купленными в городе ботинками — хромовыми на шнурках и «щигреневыми» на пуговках, «невысоки и срединковы, выше щиколотки». При этом рабочая одежда казачек была шире и длинее праздничной и больше походила на крестьянскую.

Вышеизложенное является лишь некоторыми штрихами к описанию казачьего быта станицы Антоньевской, своеобразного и специфического, в котором к началу XX в. оригинально переплелись крестьянские и городские черты и который требует дальнейшего исследования.

---

1. Материалы 34 полевой экспедиции ОРРТРК ГХМАК: Петропавловский р-н Алтайского края, июль 1999 г.

НЕКОТОРЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ РОДИЛЬНО-КРЕСТИЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ И ТРАДИЦИОННОГО ВОСПИТАНИЯ ДЕТЕЙ НА АЛТАЕ В ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX В. *(по материалам экспедиции в Петропавловский и Солонешенский районы)*

А.В. Курсакова

Обрядность, связанная с рождением и воспитанием детей, у старожилов и переселенцев Алтая имеет как общие черты, так и специфические локальные особенности. Это хорошо видно на примере изучения семейного уклада у таких этнографических групп, как старожилы - сибиряки, проживавшие на территории Солонешенского района, и переселенцы из Воронежской губернии, обосновавшиеся в начале двадцатого века в сёлах соседнего Петропавловского района.

Крестьянские семьи, как правило, были многодетными. Семь, восемь, а то и десять детей в семье не считались большой редкостью. Поэтому к рождению очередного ребёнка относились как к явлению обычному. Да и для самой деревенской женщины роды были «болезненным, но привычным событием» [1]. До последнего дня она продолжала выполнять работу как по дому, так и в поле. Поэтому и рожала порой, «где прихватит, где роды застанут». Анисия Петровна Алексеева из села Сибирячиха Солонешенского района рассказала, что её брата мать родила в поле во время жатвы. «Положила под сноп и дальше жать. Вечером пришла домой, истопила баню и только тут вспомнила: «Ой, дед, я же тебе сына родила» [2].

Если роды наступали дома, звали бабушку-повитуху. Старожилы вспоминают, что «таких было много, кто умеет». Повитуха принимала роды, оказывала необходимую помощь матери и ребёнку, купала его, водила мать в баню.

В случае, когда ребёнок рождался слабым, бабушка могла окрестить его путём троекратного погружения в воду с произнесением молитв.

Считалось, что умереть некрещёным — большой грех. У старожилов села Сибирячиха некрещёных детей нельзя было отпевать и хоронить на общем кладбище. Крестьяне верили, что душам таких детей плохо на том свете и «темно, как в темнице», что они плачут и просят имени. Чтобы как-то облегчить их участь, предпринимались определённые меры. Например, у старообрядцев села Туманово Солонешенского района в подобных случаях матери раздавали сорок крестиков в течение сорока дней, после этого ребёнка можно было отпеть [3].

Переселенцы из Воронежской губернии упоминают о так называемом «тайном погружении», когда крестили уже умершего младенца. Подобный случай приводит в своей статье Т.А. Листова [4], подчёркивая, что такие действия не поощрялись духовными лицами.

Крестьяне так же считали, что некрещёный ребёнок уязвим для злых духов, сглаза и болезней, что он «нечистый» и его нельзя целовать. Поэтому его старались поскорее окрестить. Старообрядцы крестили на третий-четвёртый день после рождения. Мария Семёновна Новикова вспоминает: «Веры мы кержацкой. У нас дед на дому крестил. Воду брали с речки по течению. Принесут два ведра воды — и в купель. Воду не грели даже зимой. Ребёночка окунают, поворачивают по солнцу прямо над купелью и снова окунают. Так три раза» [5].

У Воронежских переселенцев обряд крещения происходил в церкви. Христинья Ивановна Новичихина из села Соловьиха Петропавловского района рассказывает: «Ладили купель. Если крёстные постараются, подогреют воду, а нет — то так. Зажмут рот, бухнут три раза в воду, потом три раза обносят вокруг купели» [6].

Имя, как правило, давали «по книгам», т.е. по святцам. Выбирали имя святого, который праздновался в этот день.

Важную роль при крещении играли крёстный отец и крёстная мать. В крёстные брали родственников, реже просто знакомых, предпочитали людей положительных, добрых, «неглазливых».

Крёстные приравнивались к близким родственникам, являясь для крестника помощниками и наставниками в течение всей жизни. Между собой они не могли жениться, причём их дети и внуки тоже. Крестовые брат и сестра (дети, у которых один крёстный или одна крёстная) так же не должны были жениться между собой. Этим подчёркивалась важность духовного родства.

Часто бывало, что родители на крестины не ходили. Поэтому именно крёстным поручалось нести ребёнка в церковь, причём, если шли крестить мальчика, его нёс крёстный, девочку — крёстная.

После погружения они принимали младенца на приготовленную пелёнку или полотенце. У старообрядцев села Туманово первую в семье девочку принимали в отцовскую рубаху.

Как правило, мальчика принимал крёстный и передавал «крёстке», девочку принимала крестная; но известны случаи, в которых ребёнка всегда принимал крёстный отец. После погружения малыша одевали в новенькую рубашку, сверху — крестик и поясок. Воду из купели выливали в укромном месте.

Воронежские переселенцы вспоминают, что принесенного из церкви ребёнка заворачивали в шубу и клали на лавку под иконами. Надо заметить, что манипуляции с шубой встречаются также и как элемент свадебного обряда и во время святочных ряжений, являясь отголоском языческих представлений о мехе животного как о символе плодородия. Заворачивая ребёнка в шубу, ему желали богатства и процветания.

Первое время дети спали в колыбели, которая, как правило, располагалась недалеко от печки. Старожилы называли её зыбкой (от слова «зыбать», т.е. качать); переселенцы - люлькой. Устройство же той и другой было примерно одинаково: деревянные рамки, обтянутые холстом. Детская постель состояла из матрасика, набитого шерстью, перьевой подушечки и лоскутного одеяльца. Сверху колыбель покрывалась пологом, который ограждал ребёнка от постороннего глаза и не пропускал свет.

В обереговых целях постель кропили святой водой, рядом вешали крест. В Змеиногорском районе в этих же целях на руку ребёнка надевали нанизанные на нитку бисеринки [7].

Зыбка висела на пружине или очепе. Очеп — гибкая берёзовая жердь, которую продевали во вбитое в матицу кольцо. К нижнему загибающемуся концу ремнями привязывали зыбку. Её качание происходило в вертикальном направлении.

Чтобы малыш не скучал, его забавляли погремушками: «Кишки гусиные надуют, туда горошину или горлышко гусиное вычистят и в него горошину засунут. Лежит ребёнок, брякает» [8].

В зыбке дети спали первые год-полтора, а то и все три. А как подрастут, на лавке или на печке: «Там места много: деды, внуки, правнуки — все вместе» [9]. Детям переселенцев из-за тесноты порой приходилось спать прямо на полу.

Для того, чтобы ребёнок лежал спокойно, не вздрагивал, его пеленали. При этом часто оставляли незакрытой заднюю часть тела, для более удобной перемены постилок [10]. Пеленали примерно до шести месяцев, а если ребёнок был неспокойный, то и дольше.

Матери вскармливали детей грудным молоком до 1-1,5 года. Отнятие от груди обусловливалось рождением другого ребёнка. Однако некоторые женщины использовали продолжительное кормление в качестве замены беременности. Одна информантка уверяла, что кормила свою дочь грудным молоком до трёх лет, не давая ей ничего другого из еды. При этом девочка росла вполне здоровой.

В том случае, когда у матери не хватало молока или она находилась вне дома, детей кормили коровьим молоком, используя для этого коровий рог и вымя. Их вываривали, вычищали, делали в вымени отверстие и надевали на рожок.

В качестве соски использовали завёрнутые в тряпочку, жёваные или размоченные в воде кусочки хлеба. Их давали детям чуть ли не с самого рождения.

С полугода начинали прикармливать более твёрдой пищей, в основном тем, что ели сами. Часто в качестве дополнительного питания использовался всё тот же размоченный хлеб: «Накрошишь хлеба, в воде размочишь; у кого ребёнок понимает, пусть ест» [11].

Многие исследователи считают, что несоблюдение гигиенических норм и неправильное искусственное вскармливание являлось причиной болезней и смерти детей на первом году жизни, особенно часто у воронежских переселенцев [12]. Сами информанты сообщают, что «ребятишки умирали пачками», особенно в младенческом возрасте, от таких болезней, как дизентерия, оспа, скарлатина, брюшной тиф.

Больных детей лечили при помощи трав и заговоров. Практически в каждой деревне были знахари, которых приглашали в случае необходимости. Некоторые болезни, например, грыжу, матери умели лечить сами, используя при этом заговоры.

Традиционно младенцев не стригли до тех пор, пока им не исполнится год. Старообрядцы девочек не стригли совсем, считая это грехом.

Чтобы ребёнок начал быстрее ходить, ему «резали путы»: чикали ножницами между или вокруг ножек, символически разрезая невидимые нити.

Детская одежда состояла из рубашки и пояска. Зажиточные старожилы шили годовалым девочкам сарафанчики, мальчикам штанишки. Дети переселенцев ходили в рубашках до семи-девяти лет, после чего девочкам шили из холста кофты и юбки, а мальчикам штаны.

С маленькими детьми, как правило, нянчились старики или старшие братья и сёстры. Они кормили малышей из рожка, купали, укачивали в зыбке. Порой таким нянькам было лет по пять-шесть.

По современным представлениям, дети такого возраста сами нуждаются в присмотре, но крестьянские ребятишки рано становились самостоятельными. Пока родители работают в поле, они без дела не сидят: полют в огороде, кормят домашних птиц, девочки помогают стряпать, прядут. Пожилые люди переселенческих сёл до сих пор вспоминают, что прясть приходилось с утра до ночи, а в старообрядческом селе Черемшанка в семьях, где не хватало женских рук, пряли не только девочки, но и мальчики.

Как бы не были заняты дети трудом, но и для игр находили время. Излюбленная игра деревенских мальчишек – бабки. В неё играли как на летней открытой площадке, так и зимой, на льду реки. Также повсеместно играли в лапту. Для этой игры требовался мяч, который делали чаще всего из плотно скатанной шерсти коров и овец. Иногда его обшивали кожей. Говорят, что такой мяч «прыгал не хуже резинового».

Вообще на территории исследуемых районов обнаружено большое количество и разнообразие детских подвижных игр, развивающих силу, ловкость, быстроту реакции. Это даёт нам право утверждать, что физическому воспитанию детей придавалось большое значение.

Девочки играли в куклы. Их делали размером от 15 до 35 см. Из лоскутов ткани скручивали отдельно туловище, голову, руки и ноги, затем всё сшивали. Иногда голову не пришивали, а скрученный лоскут перетягивали ниткой, разделяя его на туловище и голову. Волосы делали изо льна или

перти. Куклам невестам заплетали косу. Углем или карандашом рисовали глаза, рот, нос, а куклам мужского пола усы. Бывало, что лицо не рисовали совсем или пришивали только тряпочный носик. Волосы тоже могли отсутствовать: в этом случае голова повязывалась платочком. Куклам шили одежду: невестам сарафаны, женихам рубахи и штаны. Делали целые семейства: мужиков, их жён, детей, а также женихов и невест. Куклу-ребёнка, или «куклёночка», делали так: «Свернёшь тряпочку, завернёшь в пелёнку, подвяжешь пояском» [13].

Воронежские переселенцы делали набивных кукол. Выкраивали голову, туловище, руки, ноги, сшивали их «мешочком», набивали их смоченной в воде золой, шерстью или опилками, а затем все детали сшивали. Куклам шили кофты, юбки и фартуки, делали им мебель: из глины лепили кровати и диваны. Из осколков битого стекла — «стекольчиков» - делали куклам посуду.

Х.И. Новикова вспоминает, что для игры в куклы брали наколотые для кипячения самовара чурочки: «На печку залезем, обряжаем их в юбку, кофту, платочек» [14].

Кукол также лепили из воска, глины, а то и просто сламывали с деревьев прутики, по форме напоминающие человечков.

Говоря об играх и забавах детей, нельзя забывать и такие, как купание в реке, рыбная ловля, походы за ягодой в летнее время и катание с гор и на коньках зимой.

В основе взаимоотношений между поколениями в крестьянской семье лежало уважение к родителям, дедам, прадедам, ко всем старикам в общине, которые имели влияние не только на своих детей, но и на всю деревенскую молодёжь [15]. Дети беспрекословно подчинялись воле родителей. «Раньше отца с матерью шибко слушали, уважали, на «вы» называли, ругаться при них боялись», - вспоминают старики. Причём это повиновение не достигалось какими-то особыми мерами, оно являлось нормой крестьянского поведения. Общественное мнение резко осуждало лиц, позволивших себе непочтительное отношение к старшим.

Насколько строго воспитывали родители своих детей, во многом зависело от их личностных качеств, однако, на наш взгляд, у старожилов прослеживаются более суровые, чем у переселенцев, принципы воспитания. Но и здесь сообщения наших информантов сводятся к тому, что хотя и были семьи, где в воспитательных целях применялись физические наказания, но в основном - не били. Зато строго сказанное родительское слово приводило детей в трепет.

Старожилы села Сибирячиха рассказывают, что особенно почтительно относились к старикам. Их называли «бабынька» и «дедынька». Гнева их боялись. Жительница этого села Анна Федотовна Жихарева вспоминает: «Идешь по деревне, навстречу — дед с бабкой. Ты им с поклоном: «Здравствуйте, бабынька, здравствуйте, дедынька», а они как зыркнут, да еще и поддать могут» [16].

В силу того, что родители были постоянно заняты работой, основная забота о подрастающем поколении ложилась на стариков. Именно они пестовали детей с их первых дней жизни, а как подрастут, заботились об их нравственном воспитании: рассказывали сказки и былички поучительного характера, знакомили с религиозными понятиями.

Крестьянский жизненный уклад имел рациональный характер. Каждый взрослый член семьи выполнял определённую работу и был необходим для нормального ведения хозяйства. Поэтому в случае смерти мужей или жен крестьяне из экономических соображений нередко вступали в повторный брак. Детям в таких случаях приходилось привыкать к новым условиям жизни. По воспоминаниям Софьи Михайловны Веретенниковой из Березовки Солонешенского р-на, которой с семи лет пришлось жить в доме отчима, тот относился к ней хуже, чем к своим детям: был жесток, даже бил её [17].

В случае смерти обоих родителей детей забирали к себе родственники, чаще всего дед или дядя по линии отца. Елена Фёдоровна Зиновьева из села Тополиное Солонешенского р-на рассказывает, что после смерти родителей росла в доме дяди. Дядя относился к ней хорошо, а вот тётя - «не мать родна»: не била, не ругала, но и не жалела, например, заставляла племянницу в темноте поздно вечером искать коней, не пускала в дом, если та приходила поздно [18].

Однако имеется масса примеров и того, что родственники воспитывали сирот как своих детей, ни в чём их не обделяя.

Если родственников не находилось, сирот брали к себе соседи или другие люди, преимущественно те, у которых не было своих детей.

Детей, потерявших родителей, не только жалели, но и старались соблюдать их имущественные интересы. Пример тому — приговор Малобащелакского сельского схода, разрешивший вопрос о наследстве дочери умершего солдата Елисея Останина, Фёклы.

Мать девочки, Зиновия, после смерти мужа вступила в повторный брак, продала дом и, забрав часть имущества, уехала жить в другую деревню. Так как Зиновия страдала припадками эпилепсии и могла вскоре умереть, оставив дочери имущество, «не приведенное в известность», сельский сход постановил назначить опекуном Феклы ее дядю Федора Александровича Останина. Он должен был составить полную опись оставшегося в селе имущества, 19 ульев с пчелами продать, а вырученную сумму давать жителям деревни под проценты. Имущество, увезенное матерью, так же следовало описать и под ручательную подписку отдать ее мужу.

Всё было в точности исполнено. Опека контролировалась волостным старшиной. К совершеннолетию Фекла получила 293 р. 82 коп. [19].

Об удивительном жизненном подвиге своего отца рассказала нам жительница сёла Петропавловка Анастасия Митрофановна Новикова. Её дед и бабушка – переселенцы из Воронежской губернии. По пути следования на Алтай бабушка умерла, а вскоре после приезда умер и дед, оставив сиротами семь своих детей, из которых отец Анастасии Митрофановны был самым старшим. После смерти родителей он сам вырастил, воспитал и поставил на ноги всех братьев и сестёр, а впоследствии - ещё и своих двенадцать детей, из которых десять старших были девочками. Если учесть, что землю в то время давали только на мужчин, остаётся восхищаться жизненной стойкостью и трудолюбием этого человека.

Сама Анастасия Митрофановна, настоящая труженица, вспоминает: «Себя помню лет с шести, была пятой по счёту. Мама заставляла меня работать больше других. С семи лет доила корову, готовила, стирала, помогала отцу поргняжничать, ездила на пашню, пряла, водилась с младшими сёстрами и братьями, работала день и ночь» [20].

Когда спрашиваешь у пожилых людей о том, как их воспитывали в детстве, они, как правило, отвечают: «Нас не воспитывали, росли самотёком», имея в виду, что родители, работая с утра до ночи, не имели возможности уделять детям достаточно много внимания. Однако изо дня в день собственным примером показывая, как надо жить и работать, родители передавали детям свой опыт, и в процессе передачи этого опыта происходило воспитание человека – труженика, пахаря, кормильца семьи, продолжателя своего рода.

---

1. Листова Т.А. Русские обряды и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX - 20-е годы XX в.) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 145.
2. Материалы полевой экспедиции № 34 ОРРТРК ГХМАК, Солонешенский и Петропавловский районы, июль 1999 г.
3. Там же.
4. Листова Т.А. Русские обряды и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX - 20-е годы XX в.) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 149.
5. Материалы полевой экспедиции № 34 ОРРТРК ГХМАК, Солонешенский и Петропавловский районы, июль 1999 г.
6. Там же.
7. Куприянова И.В. Некоторые моменты родильно–крестильной обрядности в сёлах Алтайского края (Алтайский, Змеиногорский, Солонешенский районы) // Этнография Алтая. Барнаул, 1996. С. 179.
8. Материалы полевой экспедиции № 34 ОРРТРК ГХМАК, Солонешенский и Петропавловский районы, июль 1999 г.
9. Там же.
10. Костров В.А. Первоначальное физическое воспитание детей в населении Томской губернии // Красен человек ученьем. Новосибирск, 1996. С. 20.
11. Материалы полевой экспедиции № 34 ОРРТРК ГХМАК, Солонешенский и Петропавловский районы, июль 1999 г.
12. Костров В.А. Первоначальное физическое воспитание детей в населении Томской губернии // Красен человек ученьем. Новосибирск, 1996. С. 22.
13. Костров В.А. Первоначальное физическое воспитание детей в населении Томской губернии // Красен человек ученьем. Новосибирск, 1996. С. 20.
14. Там же.
15. Громыко М.М. Мир русской деревни. М., 1991. С. 143.
16. Материалы полевой экспедиции № 34 ОРРТРК ГХМАК, Солонешенский и Петропавловский районы, июль 1999 г.
17. Там же.
18. Там же.
19. ЦХАФ АК. Ф 182. Оп. 1. Д. 58.
20. Материалы полевой экспедиции № 34 ОРРТРК ГХМАК, Солонешенский и Петропавловский районы, июль 1999 г.

МАСЛЕНИЦА СЕЛА СИБИРЯЧИХА

И.В. Куприянова

Масленичные гулянья на Алтае, как и во всей России, проходили в атмосфере огромного эмоционального накала. Пожалуй, ни о каком другом празднике старожилы алтайских сел и деревень не вспоминают с таким энтузиазмом, как о Масленице. Не все из них могут рассказать об отдельных элементах этого праздника, но все прекрасно помнят сопровождавшее его состояние необычайной всеобщей радости, ликования и душевного подъема. В масленичной обрядности многих русских сел Алтая можно увидеть и общие, и специфические, только им свойственные черты.

Старинное старообрядческое село Сибирячиха Солонешенского района отличалось необычайным своеобразием крестьянского быта. Населявшие его староверы-«поляки» своими костюмами, обычаями и обрядами резко отличались от населения соседних деревень. Самобытность традиционной культуры Сибирячихи проявлялась, в частности, в масленичной обрядности, некоторые элементы которой были особенно колоритны.

Прежде всего, здесь присутствует красочный, сложный женский костюм, надевавшийся специально для масленичных гуляний. Выглядел он следующим образом. Поверх нарядных шелковых и кашемировых рубах и сарафанов, полы которых должны были быть видны при верховой езде, женщины и девушки надевали свою самую нарядную верхнюю одежду: саки, полусаки, «крытухи» — овечьи шубы, крытые материей, черные тулупы с карманами, борчатки, а также нарядные зипуны: не самотканые, а покупные, расшитые на груди тамбурным швом.

Особенностью масленичного женского костюма в Сибирячихе были дорогие кашемировые шали и полушалки, наброшенные на плечи поверх шуб и зипунов по нескольку на каждое плечо таким образом, чтобы из-под верхних выглядывали нижние. По словам старожилов, так показывали «красоту и богатство».

Шали и полушалки закреплялись на плечах с помощью домотканых поясов, которые так же являлись украшением костюма. Обычно выбирали пояса с кистями, тканые на дощечках. Их надевали на плечи, перекрещивая на груди и спине: один пояс — на правое плечо, отводя концы налево, другой — на левое, отводя концы направо; концы обоих поясов подтыкались под третий пояс, завязанный на талии. Если при этом выбрать пояса подходящей длины, то из-под пояса на талии будут видны только кисти плечевых поясов. Пояса крест-накрест носили и мужчины.

В качестве головного убора женщины надевали традиционные для этого села кички с «брозументом» и подзатыльники; поверх всего надевались шали.

Так же на Масленицу надевали «рога» — женский головной убор, состоящий из двух платков: один скручивался в виде чепчика с валиком наверху — «рогами», второй складывался в полоску и повязывался вокруг головы, закрепляя первый. Были и другие варианты.

Незамужние девицы вплетали в косу, по всей ее длине, бисерные кисточки.

Как и во многих других селах Алтая, катания с гор, а так же верхом на лошадях и в санях, в Сибирячихе начинались в субботу масленичной недели и продолжались до вечера воскресенья.

С гор катались на санках и лотках. Лотки делали из замороженной кожи, обмазанной навозом, или из заструганных деревяшек. В лотки садились по 3-4 человека: парень, к нему на колени — девушка, ей на колени — еще парень и еще девушка. «Как попрут на этом лотке — не удержишься! И голову разбивали, и руки выставляли» [1]. Катались так же и взрослые мужчины и женщины, и даже старики. Существовал шуточный обычай сажать незамужних девушек верхом на палку и спускать с горы. Девушки при этом должны были сопротивляться.

Лошадей к Масленице тщательно готовили. Кони, на которых катались, были ухожены, украшены разноцветными лентами — бордовыми, зелеными, розовыми и другими. Из лент связывали «челки» и привязывали к гриве. Одну ленту вплетали в хвост. Лошадей накрывали шерстяными попонами с кистями, под седло подкладывали вышитые потники. Для масленичных катаний также подвешивали на дуги колокольцы, ткали на дощечках специальные вожжи, украшенные в нескольких местах разноцветными кистями. На лошадях начинали кататься после обеда. По словам старожилов, верхом любили кататься больше, чем на санях.

Особенностью масленичных катаний Сибирячихи было катание верхом на лошадях девушек и молодых женщин первого года брака: «два-три года живут — уже не катаются» [1].

В большинстве сел Алтайского края мы можем встретить обычай, при котором на Масленицу верхом катаются только парни, они же катают в санях девушек. В Сибирячихе женщины и девушки играли в этих катаниях более активную роль: нарядившись описанным выше образом всадницы ездили с песнями, составляя ряды по 8 и больше человек. Старожилы утверждают, что это было красивое, живописное, впечатляющее зрелище. Парни же в основном лишь сопровождали девушек: «подпарялись» к ним. В отличие от женщин, мужчины ездили чаще всего без седел.

Распространенным на Алтае обычаем были «бега» на Масленицу и другие праздники. В Сибир-

рячихе, как и во многих других селах, для верховой езды держали особых коней, которых начинали готовить задолго до скачек: тренировали, задавали определенный режим питания. Всадники должны были скакать на беговых в красных рубахах, возможно, для того, чтобы их было видно издалека. Под рубахой было надето что-нибудь теплое.

Существовал здесь и распространенный обычай масленичных кулачных боев. Победители получали призы.

В воскресенье — «прощеный день» масленичной недели — провожали Масленку. В этот день делали «букарашку»: устраивали «балаган» в виде саней, обтянутых палаткой. «Колесо от телеги привяжуть: в ступицу заткнуть палку метра полтора, на эту палку — колесо, еще укрепят там... В балагане гармони играють, поють... жестянку затопять... Сверьху (на колесе) там сидит мужик — букарашка. У него здоровый бичик. А ребятки бегуть сзади верьхами и с криками: «Букарашка! Букарашка!» Как он это букарашнет плетью-то! Ладно по парнишке, ладно по коню, а конь в сторону, он как с коня упал в снег! Конь убежит, он тогда за конем пойдет, поймает, опять на коня скребется, опять букарашку смотреть» [1]. Букарашка должен был выглядеть лохматым, «как черт». Это была роль для самых смелых. Родственники букарашки с песнями ехали рядом в телеге. Рядились также в цыган, причем «цыгане» ехали в отдельных санях, по 2-3 и более человек. У каждого «цыгана» была своя роль. Например, один стегал бичом ребятишек, которые старались увернуться, остальные пели, играли на балалайках, гармошках, били в тазы. Сколачивали вместе четверо саней и запрягали в них четырех лошадей, катались. Ставили на сани плетеный короб, полный детей, и катали его.

По старинному русскому обычаю, молодые пары, обвенчавшиеся в прошедший мясоед, ходили «к теще на блины». В завершение праздника провожали Масленку — соломенное чучело — «на покрай деревни», прощались с ней и жгли. Делали большие костры из соломы и скакали через них верхом. Привязывали к хвосту лошади соломенный сноп, поджигали его и возили по деревне. С ударом церковного колокола масленичные гуляния в Сибирячихе немедленно прекращались: «С коня в церькву бегут» [1]. В этом обычае в полной мере проявлялась характерная особенность русской Масленицы: ее весельe, достигнув к вечеру воскресенья своей кульминации, наибольшего размаха, на этой высшей точке резко обрывалось. «Как колокол ударит у церьквы, все побежали, как дожж, все прекратилось: ни звуку, ни стуку. Все» [1].

Вечером «прощеного дня» люди начинали готовиться к Великому посту: засушивали скоромную еду, снимали и убирали масленичные наряды, ходили «прощаться» к родным и близким.

Масленица села Сибирячиха может служить примером того, каким ярким, красочным, насыщенным может быть русский праздник. Главное в нем, на наш взгляд, то, что он давал каждому человеку возможность выразить свою индивидуальность. Оригинальные, живописные костюмы его участников, с бесшабашной удалью, ловкостью и лихим задором, очертя голову бросавшихся в разнообразные, порой небезопасные забавы, вовлечение в него различных категорий населения — во всем этом проявлялось неповторимое своеобразие русского национального характера.

---

1. Материалы 34 полевой экспедиции ОРРТРК ГХМАК: Солонешенский р-н Алтайского края. Июль 1999 г.

ВАРИАНТЫ МАСЛЕНИЧНОЙ ИГРЫ «ВЗЯТИЕ СНЕЖНОГО ГОРОДКА» НА ТЕРРИТОРИИ АЛТАЙСКОГО КРАЯ

М.В. Дубровская

В Сибири масленица отмечалась с большей пышностью, чем в Европейской части России. Одной из отличительных особенностей прощеного дня было широкое распространение игры «взятие снежного городка. «Откуда был занесен этот обычай, установить трудно, — пишет М.В. Красножснова, — но местные старожилы объясняют его как память покорения Сибири казаками и их боях за стенами острожков с осаждавшими их инородцами. Литературных указаний на происхождение «городков» мне найти не удалось. Но в трудах исследователей старинных обычаев таких, как Терещенко, Сахаров, Снегирев и др., встречаются краткие указания на существование этого обычая и в селах Европейской России» [1].

И действительно, игра получила широчайшее распространение, в частности, на территории Алтайского края в среде старожилов. В «казачьем» Чарышском районе удалось зафиксировать три варианта игры (с. Сентелек). Село находится высоко в горах, оно труднодоступно, и, видимо, по этой причине традиция игры и сохранилась, «законсервировалась» там, в отличие от других населенных пунктов района. Рельеф местности разрывает Сентелек на три части: «Косолапово», «Деревня» и «Харчуново». И в каждой части села существовал свой вариант взятия снежного городка.

А.Д. Козлова из Сентелека рассказывала: «Два снежных столба, сверху перекрытие — «охлупи», как у ворот, через эти ворота проскочить надо, кто проскочит — тому приз, а вокруг этих ворот стоит толпа — все село собиралось там, сбивали снежками тех, кто хотел проскочить через ворота». И.В. Пастухов приводит более сложный вариант игры: «Делали города: на плахе городовой стоит, на высоте метра два, его нужно сшибить, которые скакали на город — его сталкивали. Городового кто сшибет — значит город взял, ему четверть водки. А город из сумета делали, резали сумет на кирпичи и складывали». Третий вариант городка имеет другую конструкцию. В отличие от первых двух, представляющих собой ворота (на двух снежных столбах из «сумета» — деревянная плаха), третий снежный городок строился в виде стенки. Об этом варианте игры рассказала И.П. Махайова: «Город делали из плиток, а плитки из сумета. Стенка прямая, с окошками, высокая — выше человеческого роста, в окошке пропащего петуха вешают. Бегунцы с всадниками подбегают к городу, а все там, выше улицей, стоят. Если кто из всадников сшиб бичиком петуха, значит, он четверть водки выиграет, если убежит. А тут уже на конях стоят ждут двое. Кто петуха сшиб, бежит на край деревни, там граница, если добежит, то выиграет самогонки, а если догонят, то он ставит четверть тем, кто строил город, за этого петуха. Те, кто этого петуха сбивали, бежали до границы вдвоем, друг друга защищали, чтоб у них никто его не похитил. А граница у конца деревни — столбы, и веревка между ними натянута. Кто перебежит — выиграли. Но если поймают — долго мают, не на жись, а на смерть».

Была распространена эта игра и в Заринском районе, где основная группа населения — старожильческая. Строили городки в виде ворот. Подробное описание конструкции городка и хода игры дает Ф.Я. Плешакова из с. Новодраченина: «Снежный город делали как столбы. На столбы кладут плаху, на ней как человека складут из снегу, туда курицу пропащую, петуха пропащего приморозят. Народу — вся деревня соберется. На вершни сядут мужики, и под городом-то бегают на лошадях, кто ударит, собьет плаху — тот и взял город, его поймают — там стоят сторожа, поймают и в снегу валяют, всего вымажут и сами в снегу, обороняли город пешие, а эти на вершнях, но все равно победителя поймают». Н.А. Гусельников добавляет: «В последний день масленицы утром рано город делают, а потом его берут. Деревня на деревню шли, наша и соседняя, наша защищается, а та нападает, а потом все разрушат».

В другом конце Новодраченино, на станции Анатолия, оформление городка несколько отличалось от описанного выше. Подробное описание игры делает П.И. Пестерев: «Столбы из снега сделаны, доски лежат сверху, на досках из снега наделывали башенки, куриц мертвых приморажи-вали, приморажи-вали все что угодно. Это все нужно сбить палкой, если не сбил — проиграл. Обороняют пешие, без коней, поймают его узду-то — и в снег его! Защищает вся деревня, стоят, чтобы поймать его, не поймали — все! Когда и свои ломали город. А старики заклад делали — самогонку ведрами, логунами».

Сохранилось упоминание о взятии снежного городка А.Е. Чащиной из Староглушенки Заринского района, описывающее конструкцию: «Город строили высокий: два снежных столба с перекрытием из досок, на верх бросают что попало — дохлых кур». Похожее описание конструкции дает Л.Б. Донских из Новой Тарабы Кытмановского района.

Встречается это игра и в Алтайском районе. Подробно ее описывает Я.Ф. Серебренников из Куячи: «Городки снежные такие были: в снегу поставят палку, на палке привяжут сена, эта палка и называлась «город». Задача: ее уронить, угащить — ее караулят. Это называлось «ломать го-

род». А брать его едут на конях молодежь, ребятишки. Иногда бывает летит «город» брать на коне галопом, сшибут этого коня, а всадника искалечат, — случалось так. А иногда тот, кто караулит, из них самих, — раз палку и выдернул — изломал «город», это для смеху».

Встречается описание взятия снежных городков на территории Алтайского края и в литературе. Например, в рассказе Г. Гребенщикова «Царь Максимилиан», опубликованном в газете «Жизнь Алтая» в 1913 г., рассказывается, как проходила эта игра в Рудном Алтае: «Вдоль площади прокопана в глубоком снегу широкая канава: это улица «города», а по средине ее снежные столбы, по краям на них широкая плаха, а на плахе разные истуканы из снега... По краям канавы тоже белые истуканы, у которых вместо глаз шарики овечьего помета, носы из сена, во рту трубки из палок... Это все «басурманы не русские, да азиаты французские...».

Царь Максимилиан — собственник этого города. Он покорил его и теперь ждет такого «храброго лыцаря», который смог бы взять его силой и молодечеством... Царь Максимилиан взбирается на плаху, становится над воротами «города» и ждет смельчаков...

Его свита и подданные становятся рядами на стены города готовые самоотверженно защищать ворота «города» от неприятеля...

Выезжают на добрых конях богатыри-охотники и, разогнав во всю прыть лошадь, скачут по улице-рытвине к воротам. Но Максимилианово войско обрушивает на отважного охотника глыбы снега, бьет прутьями, сдергивает с лошади и загребает в снег. Так расправляется оно с десятками всадников...

...И вот выезжает на ретивом коне, в седле под серебром сын торговца Серега Авдеев, парень ростом невеликий, годами млад. ...Он смело бросается по «улице» «города», и Максимилианово войско только для виду нападает на него... Он прорывается сквозь цепь и, обсыпанный снегом, при оглушительном крике толпы и войска, проскакивает в ворота...

...И в ту же минуту рушатся ворота города, и те же придворные в полон берут царя Максимилиана...

...Победитель выдает ему семь с полтиной наличными и выставляет три четверти водки на всю артель» [2].

В журнале «Сибирская живая старина» в 1929 г. были опубликованы воспоминания А. Новикова об этой игре в Стуково и Черемново Шадринского (ныне Павловского) района [3]. Конструкция городка — те же ворота, но со сводом не деревянным, а снежным, с насаженными на него и приморожеными мертвыми собаками, кошками, курами. Празднование начиналось прибытием «царя» на лодке, запряженной в тройку лошадей. В лодке стоял стул, стол с водкой и закуской, стулья, печка-буржуйка. Царь произносил речь, в которой призывал к взятию снежного городка, после чего снежные ворота должны были быть надломлены. Наездники налетали на городок и хлестали нагайками по своду. Народ защищал городок, бросая в наездников комья снега. Победителя догоняли, мыли в снегу. Затем его приводили в чувство и поили вином, на которое все присутствующие складывались. Приводит А. Новиков рассказ старожила Я.С. Феоктистова о взятии городка в Барнауле. «Городок делали аршина в три высотой, на верху его укрепляли упряжную дугу, на которой подвешивали бутылку водки. В прощеный день совершалось взятие городка, участники проделывали это, так же будучи верхами на лошадях. Из среды присутствовавших выбирался руководитель. Взявший городок (т.е. взобравшийся на вершину обледенелого сооружения) выпивал в награду за свои «доблести» подвешенную приманку-водку» [4].

Таким образом, на основании приведенного фактического материала мы можем сделать ряд выводов.

1. Наиболее часто встречающейся конструкцией городка являются ворота, столбы которых делаются из «сумета» — затвердевшего снега, а верхняя перекладина — из доски. Варианты такой конструкции бытовали в Сентелеке Чарышского района, Новодраченино, Староглушенке Заринского района, Новой Тарабе Кытмановского района, Рудном Алтае. Городок в зависимости от условий игры мог оснащаться либо снежными фигурами (Новодраченино, Рудный Алтай), либо мертвыми курами (Староглушенка, Новая Тараба, Новодраченино), либо на перекрытии мог стоять «городовой» (Сентлек) или «царь» (Рудный Алтай). В Стукове и Черемново Павловского района свод ворот делался из снега. На своде прикрепляли мертвых собак, кошек, кур.

В Барнауле вместо свода использовали упряжную дугу, с подвешенной к ней приманкой-водкой.

Вторым вариантом конструкции, встретившимся нам всего один раз, была прямая стенка с окошками, в одном из которых подвешивалась курица (Сентелек). Третьим, самым необычным, вариантом городка была охраняемая палка с привязанным к ней клочком сена, воткнутая в снег (Куяча, Алтайского района).

2. В понятие «взять город» вкладывалось разное содержание: в Сентелеке проскочить через ворота (1-ый вариант), «сшибить» городового (2-ой вариант), «сшибить» бичом петуха, подвешенного в окошке, и перебежать с ним через столбы с натянутой между ними веревкой, стоящие в конце деревни (3-ий вариант). В Новодраченине — сбить плаху со стоящей на ней снежной фигурой человека и приморожеными курицей и петухом (1-й вариант), сбить палкой снежные башенки и примороженую курицу (2-й вариант), в Куяче —

выдернуть из снежного сугроба охраняемую палку, в Барнауле — взобраться на вершину сооружения, в Стукове и Черемново — надломить снежные ворота, проскочить в ворота и надломить их (Рудный Алтай).

3. Иногда игра заключалась разрушением снежного основания городка (Новодраченино, Стуково, Черемново).

4. В ряде сел победителям полагались призы, например, водка (Сентелек, Барнаул), либо победителя полагалось напоить «всем миром» (Стуково, Черемново). Старики делали заклады — самогонку ведрами и логунами (Новодраченино), в Рудном Алтае победитель выдает царю Максимилиану семь с полтиной и выставляет три четверти водки на всю артель.

5. В ходе игры можно выделить правила, общие для разных вариантов. В игре участвовали две команды: защищающая город и нападающая. Зачастую защитниками были представители той деревни, где устраивался городок, а нападающими — представители другой деревни. Нападали, как правило, «вершнями», защищали — пешие. Правда иногда в шутку ломали городок и представители защищающей команды (Новодраченино, Куяча). Видимо, в последние годы существования этой игры отношение к ней уже не было столь серьезным, как раньше.

Победитель, взявший городок, подвергался избиению, которое было довольно жестоким: «мяют не на жись, а на смерть» (Сентелек), «коня сшибут, а всадника искалечат» (Куяча), «сломают такому герою то ногу, то руку: мне пришлось встретить потерпевшего, которому после одержанной им победы поломали нос» (Стуково) [5]. Победителя и нападающих обязательно нужно закидать снежками, вывалять в снегу, натолкать снега в одежду и обувь. В.А. Липинская объясняет этот обычай очистительным свойством воды, которое она сохраняла и в замороженном виде, и сопоставляет его с купанием в крещенской проруби рядившихся на святки [6]. Т.е. в данном случае период веселья также заканчивался очищающим действием. Обычай этот заключался во взятии городка в полной мере сохранился в Алтайском крае, о чем свидетельствуют приведенные в статье варианты игры.

Для сравнительного анализа вариантов взятия снежного городка мы использовали материал четырех исследованных нами старожильческих районов: Алтайского, Заринского, Кытмановского, Чарышского [7], публикацию в журнале «Сибирская живая старина» 1929 г. (А. Новиков «Несколько заметок о сибирской масленице»), посвященную этой игре в Павловском районе и Барнауле и рассказ Г.Д. Гребенщикова «Царь Максимилиан», опубликованный в газете «Жизнь Алтая» в 1913 г.

Даже приведенные немногочисленные фактические данные позволяют сделать вывод о разнообразии вариантов этой масленичной игры и ее широком распространении на территории Алтая.

---

1. Красноженова М.В. Взятие снежного городка в Енисейской губернии // Сибирская живая старина. Вып.II. Иркутск, 1924. С. 26-27.
2. Гребенщиков Г.Д. Царь Максимилиан // Жизнь Алтая. 1913. № 42. 21 февр. С. 4-5.
3. Новиков А. Несколько заметок о сибирской масленице // Сибирская живая старина. Т. 8/9. Иркутск, 1929. С. 175-178.
4. Там же. С. 176.
5. Там же. С. 178.
6. Липинская В.А. Старожилы и переселенцы: русские на Алтае в XVIII — начале XX века. М.:Наука, 1996. С. 186.
7. Полевые дневники экспедиций в Алтайский, Заринский, Кытмановский, Чарышский районы в 1990-1997 гг. сотрудников ОРРТРК ГХМАК Ищенко О.В., Куприяновой И.В. и автора статьи.

РАЗДЕЛ 7

Музеефикация и каталогизация этнокультурного материала



- Проблема реконструкции и музеефикации казачьих острогов Сибири
- Коллекция метрических книг Алтая в фондах Государственного архива Новосибирской области
- Историко-этнографическая коллекция российских немцев в собрании Алтайского государственного краеведческого музея
- Полотенца русских крестьянок в собрании историко-краеведческого музея Барнаульского государственного педагогического университета
- Коллекция предметов ткачества в краеведческом музее села Усть-Пристань

ПРОБЛЕМА РЕКОНСТРУКЦИИ И МУЗЕЕФИКАЦИИ КАЗАЧЬИХ ОСТРОГОВ СИБИРИ

В.М. Кимеев

В Сибири нет пока ни одного музея, где была бы предпринята попытка полной реконструкции архитектурно-художественного образа казачьего острога XVII-XVIII вв., включающего оборонительные сооружения и весь комплекс административных и культовых зданий. Сохраняются только вырванные из исторической среды и представленные в виде отдельных объектов музейного показа отреставрированные фрагменты острогов: северо-западная угловая башня Братского острога в музее-заповеднике «Коломенское» и юго-западная угловая башня Братского острога в скансене под г. Ангарском, проездная Спасская башня Илимского острога в музее «Тальцы» под Иркутском, проездная башня Казымского острога в Историко-архитектурном музее Академгородка под Новосибирском, проездная башня Якутского острога; дозорная Бельская башня на прежнем местонахождении в составе созданного в 1976 г. архитектурно-ландшафтного заповедника в с. Бельском Усольского района Иркутской области, в 1960-70 гг. ее предполагалось перевезти и включить в состав русской зоны иркутского музея «Тальцы» [3, с. 136].

Чрезвычайно перспективными оказались раскопки с последующей графической реконструкцией оборонительных сооружений Мангазеи и Томского кремля, хотя заманчивые предложения по их музеефикации так и остались не реализованными. Так, археологом М.П. Черной и архитектором Ю.П. Нагорным предложено возродить «зрительный образ средневекового города и вживить его в ткань современного» путем воссоздания в натуральную величину фрагмента укреплений Томского кремля: восточной оборонительной тарасной стены на прежнем месте и части южной стены, со смещением ее к северу из-за осыпания южного склона, мыса с угловой юго-восточной и проезжей южной башнями. Авторами предполагалось, что восстановленные фрагменты острога композиционно будут организовать прилегающую территорию и позволят частично воспроизвести естественную историко-архитектурную среду XVII-XVIII в. города Томска. Восстановленные фрагменты должны были служить не столько макетом, сколько объектом, включенным в систему жизнеобеспечения современного города посредством выполнения функции музея под открытым небом. Внутренние помещения стен и башен предполагалось использоваться для размещения музейных экспозиций — интерьера жилой избы и воеводской канцелярии, а также для оборудования видеозала, фотосалона-костюмерной с одеждой XVII-XVIII вв. и трактира. Верхний ярус башен и галерею стен могли использовать в качестве смотровой площадки, а саму территорию музея — как место проведения общегородских фольклорных праздников [4, с. 150].

При всей заманчивости этого проекта посетитель не получил бы самого главного — полноты зрительного образа всего комплекса оборонительных, общественных и жилых сооружений казачьего острога XVII-XVIII вв. Не только любоваться и познавать, но отчасти стать как бы соучастником легендарных событий той эпохи позволит, на наш взгляд, этноэкологический музей-заповедник (экомузей). Программа создания таких экомузеев, носящих национальный характер, разработана и реализуется в Кузбассе с начала 1990-х гг. творческим коллективом архитекторов, археологов, этнографов и художников-реставраторов. Уже практически создан и действует экомузей «Тазгол» в Горной Шории с археолого-этнографическими и экологическими экспозициями, находятся в стадии реализации проекты телеутского экомузея «Чолкой» и татарского «Калмаки» с архитектурно-этнографическими экспозициями [1, с. 4].

В 1998 г. на живописнейшем правобережье Томи в пригороде г. Кемерово, на территории бывшей турбазы АО «Кузбассэнерго», переданной КемГУ, был создан учебно-научной центр этноэкологических исследований Притомья и начались археолого-биологические изыскания для разработки проекта этноэкологического музея-заповедника (экомузея) «Тюльберский городок» [2, с. 3]. Основой экомузея является палеэтнографический памятник — средневековое городище тюркоязычных притомских тюльберов нач. II тыс. н.э. с хорошо сохранившимися валом, рвом, остатками сгоревших построек и культовым жертвенником. Основными критериями при его музеефикации являются: историческая значимость, хорошая степень сохранности и доступность памятника для посетителей, возможность сохранения музеефицированного памятника на длительный срок, достаточная пригодность объекта к экспонированию с инженерной и эстетической точки зрения, возможность благоустройства территории городища и примыкающих участков. При музеефикации городища предположен «реконструктивный» метод: внесение элементов реконструкции на отдельные раскопанные и подвергшиеся изучению участки, а именно, участок деревоземляной конструкции оборонительного вала с воротами и мостовой перемычкой через ров, каркасная мастерская древних металлургов с плавильной печью, жилая землянка, культовый жертвенник, а также конный спуск от предвходового участка по склону примыкающего к реке Томи оврага.

Пространственное моделирование изначальной структуры объекта позволит включить в экспози-

ционную структуру музея, в которой объект будет представлен как часть природно-физического феномена, измененную историко-культурную среду, а также создать на базе экспонируемого памятника уникальную визуально-пространственную модель. Остальная часть городища подвергается «натурной консервации» для сохранения облика, предшествующего раскопкам. На одном из раскопанных участков допустимо сооружение временных защитных сооружений в виде навесов. Такой «открытый» показ позволит представить городище как часть рекреационной системы историко-ландшафтного комплекса экомузея.

Этнографические экспозиции экомузея разместятся в воссозданных по имеющимся аналогам оборонительных, общественных и жилых сооружениях, создающих зрительный образ сибирского казачьего острога XVII-XVIII вв., вписанный в окружающий исторический ландшафт. Воссозданные в традиционных формах общественные, жилые и хозяйственные постройки приспосабливаются под служебные помещения, жилье сотрудников экомузея и студентов учебно-научного центра во время прохождения практики. Проектом предусмотрено восстановление на всей территории исторических элементов благоустройства и малых архитектурных форм. Информационный центр экомузея организуется в башне-ренторие учебно-научного центра, где оборудуется временная настенная экспозиция и видеозал и есть возможность развертывания временных выставок.

Таким образом, тематическая структура экомузея будет выглядеть следующим образом. На площади в 3 га расположатся здания учебно-научного центра КемГУ, составляющие комплекс оборонительных, общественных и жилых построек собирательного образа сибирского казачьего острога XVII-XVIII вв. Непосредственного к острогу примыкает охранная зона музеефицируемого средневекового городища.

I.1. ***Спасская проездная башня*** — реконструкция Спасской проездной башни Верхотомского острога, выполненная по раскопкам 1961 и 1997 гг. и аналогам сохранившейся башни Казымского острога (в музее Академгородка), раскопкам Мангазейского острога. Спасская башня оборудуется как главный вход в экомузей с постом сторожевой охраны, одетой в форму сибирских казаков XVII -XVIII в.

I.2. ***Никольская проходная башня-рентория*** оборудована под музейно-экскурсионный центр с экспозициями по истории сибирского казачества. Часть помещений срубной постройки, отводится под таможню с трапезной и залой познавательного отдыха гостей и сотрудников с видеоаппаратурой, фотосалоном-костюмерной с одеждой XVII-XVIII вв. Здание оборудуется комбинированной русской печью с электроплитой, водоснабжением, канализацией, водонапорным баком с бойлером для горячей воды.

I.3-6. ***Три угловые и одна дозорная башни.*** Дозорная башня, сооружаемая на береговой террасе Томи в юго-восточном углу учебно-научного центра, — копия Бельской сторожевой башни. Одна угловая башня, в юго-западном углу береговой террасы, срублена, на основе наших раскопок 1997-1999 гг., по проекту башни Сосновского острога; вторая, в западном углу учебно-научного центра с напольной стороны, — реконструкция башни Томского города на основе графической схемы; третья, в северо-восточном углу с напольной стороны, — копия выставленной в музее «Коломенское» северо-западной башни Братского острога. В Бельской и Сосновской башнях, в помещении первого яруса и обломах, оборудуются экспозиции по истории сибирского казачества, на обеих караульнях — смотровые площадки. Кроме того, в обломе Сосновской башни устанавливается сигнальная пушка. В Томской башне оборудуется склад, в Братской башне — жилье для студентов-практикантов.

I.7. ***Успенская казачья церковь*** — уменьшенная копия реконструкции Успенской церкви Мангазейского города, воссозданная в центре площади перед гостиным двором.

I.8-13. ***Воеводский двор.*** За основу берется графическая реконструкция архитектора А.М. Майничевой хором Нарымского воеводы И.Л. Скобельницина. В состав воеводского двора войдут: 1) реконструированный современный дом-сторожка (используется для проживания сторожей); 2) двухъярусный амбар-склад музейных материалов; 3) хозпостройка со столяркой и конюшней; 4) новый дом, рубленый по аналогам XVII-XVIII вв., в северо-западном углу острога у Томской башни для воеводской челяди (оборудуется под служебное жилье директора экомузея), с примыкающим огородом; 5) амбар (оборудуется под гараж с туалетом); 6) русская баня (мыльня); 6) третий двухэтажный жилой дом-поводел с повалушей (трехэтажной башней), встроенными поварней и мыльней (существующей бани-сауны). Хоромы с мыльней и поварней оборудуются водоснабжением, канализацией и используются для круглогодичного проживания посетителей.

I.14. ***Приказная (съезжая изба).*** Под нее, после реконструкции в стиле XVII в., приспосабливается существующий служебный бревенчатый дом учебно-научного центра. В одной из комнат оборудуется воеводская канцелярия, где велись судебные и расправные дела и регулировались взаимоотношения воеводской власти с посадом и ясачными. Здесь находилась государственная казна, хранились важнейшие государственные документы. В других комнатах приказной избы проживали должностные лица канцелярии: подьячие, сторожа, денщики. Съезжая изба оборудуется интерьером и экспозицией для посетителей.

I.15-17. ***Усадьба казачьего атамана Теплинского.*** Сооружается в память казачьего атамана Ивана Теплинского, принявшего в 1612 г. тюльберов в подданство русского царя и взявшего с них при этом первый. Усадьба воссоздается в северо-восточном углу учебно-научного центра и состоит из двухэтажного дома-связи — копии сохранившейся постройки в притомской д. Юрты-Константиновы, - приспособленного под служебное жилье сотрудников экомузея. Рядом оборудуются баня, склад-амбар стройматериалов хоз.зоны с деревообрабатывающим станком, действующей кузницей, гончарной мастерской и конюшней.

I.18. ***Гостиный двор*** - реконструкция гостиного двора Мангазеи, состоящего из нескольких примыкающих друг у другу клетей, рубленых в обло с остатком и сооруженных заплотом под одной крышей. В оборудованных в гостином дворе лавках велась мелочная торговля, хранились товары, в других комнатах временно проживали купцы и промысловики. Здесь же хранились государевы товары, направленные через воеводу для обмена, подарков и продажи аборигенам.

Под гостиный двор приспосабливается после реконструкции имеющийся длинный гостевой дом, где будут проживать практиканты-школьники. В северном фасаде гостиного двора, обращенного к площади с Успенским храмом, оборудуются витрины и входные двери нескольких торговых лавок. Здание оборудуется печным и локальным водяным отоплением.

I.19. ***Острожная тюрьма*** — кирпичная постройка со скважиной, обстроенная снаружи деревянным срубом-одоклетью под двухскатной крышей. По кругу сруб обнесен стоячим тыном. Предусматривается только экстерьерный осмотр с сохранением действующей скважины.

I.20. ***Аманацкая*** — здание-поводел, выстроенное на береговой террасе у гостиного двора по аналогам XVII-XVIII вв. Предназначалось для содержания заложников из знатных семей аборигенов и будет использоваться для круглогодичного проживания посетителей как гостевой дом. Оборудуется водой, печным отоплением и биотуалетом.

II.1-7. ***Средневековое ритуальное городище*** — подлинный памятник с частично реконструированными и частично законсервированными участками. Частичной реконструкции подлежит: 1) в часть крепостной стены с воротами и мостовой перемычкой через ров; 2-3) две постройки (мастерская и жилая землянка); 4) культовый жертвенник. Реконструируется конный спуск к реке Томь. Снаружи городища, на террасе, вниз по течению Томи реконструируются: 5) группа норываевских курганов; 6) культовый жертвенник «Таелга»; 7) войлочная юрта, используемая для приема посетителей.

II.8. ***Дворец тюльберского князя.*** Под него на первом этапе строительства экомузея, для экстерьерного осмотра, используется существующий щитовой дом ученых, оборудованный залом заседаний, камеральной лабораторией, кухней и тремя жилыми комнатами. Впоследствии рядом с «домом ученых» сооружается срубной поводел из нескольких комнат, просторной залы с камином. Здание оборудуется водоснабжением, биотуалетом, примыкающей баней.

II.9-15. ***Семь срубных шестиугольных юрт,*** располагаемых за острожными стенами по береговой террасе между Бельской башней и курганами, создадут модель тюльберского улуса эпохи позднего Средневековья и будут приспособлены под летнее жилье студентов, а одна из юрт большего размера — под зал заседаний.

III. ***Казачья заимка*** — дом-связь, поводел с двором-конюшней, для содержания выездных лошадей и других домашних животных экомузея, в восточной стороне от городища между двумя языками оврагов. Приспосабливается под сторожевой пункт охраны с хоззоной.

IV. ***Речная казачья пристань*** у лестничного схода у башни-ренторие с двумя казачьими стругами, оборудованными для проведения водных прогулок по Томи. Для хранения водного снаряжения и байдарок используется существующий металлический гараж, укрытый деревянным срубом. На зимний период струги могут укрываться в овраге, между казачьей заимкой и городищем, или у гаража сооружается каменный мол.

V.1-3. ***Посад*** — три усадьбы с рублеными домами, хозпостройками, банями и огородами, воссоздающими образ эпохи русских старожилов. Приспосабливаются под служебное жилье сотрудников экомузея.

VI. ***Заповедный грибной лес*** — между воеводским двором и Спасской проездной башней.

VII. **Заповедный овраг с примыкающим скальным берегом** станет составной частью зоозаповедника, где оборудуются экологические тропы с беседками.

---

1. Кимеев В.М. Афанасьев А.Г. Экомузеология. Национальные экомузеи Кузбасса. Кемерово, 1996. С. 135.
2. Кимеев В.М. Притомские тюльберы // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 1998. С. 34-37.
3. Бычков О.В. Бельская башня: к истории создания дозорного форпоста на русско-китайской границе // Русские первопроходцы на Дальнем Востоке в XVII-XIX вв. Т. 2. Владивосток, 1995. С. 153.
4. Черная М.П. Оборонительные сооружения Томска середины XVIII в. как элемент системы жизнеобеспечения средневекового и современного города // Система жизнеобеспечения традиционных обществ в древности и современности. Томск, 1998. С. 150-156.

КОЛЛЕКЦИЯ МЕТРИЧЕСКИХ КНИГ АЛТАЯ В ФОНДАХ ГОСУДАРСТВЕННОГО АРХИВА НОВОСИБИРСКОЙ ОБЛАСТИ

В.И. Баяндин

В Государственном архиве Новосибирской области хранится весьма значительная коллекция метрических книг (XIX — начала XX вв.) церквей Томской губернии, которые в дореволюционный период находились на территории, ныне относящийся к Новосибирской области [1]. Среди этих церковных книг есть и метрические книги, имеющие прямое отношение к населенным пунктам Алтайского края. Всего нам удалось обнаружить девять таких книг, материалы которых и легли в основу данного исследования [2].

Как правило, в каждой метрической книге содержатся сведения по нескольким городским либо сельским церквях. Это Градобарнаульские церкви: Захарьевская, Знаменская, Одигитриевская, Покровская и Петропавловский собор, а также градо-Бийская Успенская церковь. Но основной массив составляют сельские церкви этих же округов. Церкви Барнаульского округа: Покровская (с. Белоярское), Михаило-Архангельская (с. Тальменское), Пророко-Ильинская (с. Анисимовское), Николаевская (с. Думчевское), Троицкая (с. Косихинское), Воскресенская (с. Чистопинское), Троицкая (с. Колмаковское), Троицкая (с. Тюменцевское), Введенская (с. Кипринское), Петро-Павловская (с. Шаховское), Пророко-Ильинская (с. Ильинское), Троицкая (с. Боровское), Одигитриевская (с. Ребриха), Николаевская (с. Овечкинское), Троицкая (с. Мереть), Вознесенская (с. Болтовское), Христорождественская (с. Малышеское), Вознесенская (п. Сузун).

И церкви Бийского округа: Покровская (с. Красноярское), Покровская (с. Верхне-Камское), Николаевская (с. Верх-Ануйское), Николаевская (с. Старо-Тырышкинское), Троицкая (с. Ново-Тырышкинское), Покровская (с. Верхне-Камское), Вознесенская (с. Елбанское), Вознесенская (с. Семено-Красиловское), Троицкая (с. Тюсюльское), Михаило-Архангельская (с. Быстрорсченское), Пророко-Ильиская (с. Ново-Обинское), Димитриевская (с. Ново-Енисейское), Николаевская (с. Салтоновское), Пророко-Ильиская (с. Новочермское), Воскресенская (с. Луговское), Казанская (станица Чарышская), Одигитриевская (редут Смоленский), Антоние-Федосиевская (Антониевский форпост) и некоторые другие. Записи этих метрических книг относятся к 1845, 1849, 1857-1860, 1862 и 1863 гг.

В указанных церковных книгах нас интересовал второй раздел, в котором записывались браки местного населения. В книгах некоторых сибирских церквей содержится значительное количество записей о браках, в частности в Градобарнаульском Петропавловском соборе записано в 1860 г. 85 браков, а в Одигитриевской церкви в тот же год записано всего лишь 7 браков, а в Покровской церкви г. Барнаула за весь год записано всего 4 брака, правда, в книге последней церкви имеется такая приписка: «вновь строящаяся в г. Барнауле Покровская церковь...». Всего в нашем распоряжении оказалось 1739 браков [3].

Таблица 1

Соотношение возраста венчаемых

	Кол-во браков	% браков
Жених старше	1095	62,9
Невеста старше	369	21,2
Возраст одинаковый	189	10,9
Возраст неизвестен	86	4,9
Всего:	1739	100,0

В рассматриваемый исторический период возраст вступающих в брак был ограничен. Принятый в 1830 году закон устанавливал минимальный брачный возраст мужчин с 18 лет, а брачный возраст девушек с 13 лет. Практически нам не разу не встретился в церковных книгах как Барнаульского, так и Бийского округов более ранний брак, хотя, как свидетельствуют метрические книги других сибирских церквей, ранние браки нередко встречались в XIX веке. Максимальный возраст для вступающих в брак был ограничен специальным распоряжением Святого Синода шестьюдесятью годами, но на местах к бракам выше этого возраста относились, видимо, весьма лояльно. Среди вступающих в брак можно выделить следующие возрастные группы [4]:

Таблица 2

Возрастные группы венчаемых

Мужчины			Женщины		
Возраст	Кол-во	%	Возраст	Кол-во	%
18–22 года	1066	61,3	16–20 лет	1029	59,2
23–27 лет	323	18,5	21–25 лет	413	23,8
28–32 года	99	5,7	26–30 лет	114	6,6
33–37 лет	63	3,6	31–35 лет	40	2,3
38–42 года	60	3,5	36–40 лет	32	1,8
43–47 лет	40	2,3	41–45 лет	13	0,7
48–52 года	42	2,4	46–50 лет	11	0,6
53–57 лет	18	1,0	51–55 лет	3	0,2
58–62 года	10	0,6	56–60 лет	—	—
63–67 лет	3	0,2	61–65 лет	—	—
Неизвестно	15	0,8	Неизвестно	82	4,7
Всего:	1739	100,0	Всего:	1739	100,0

Эти материалы свидетельствуют, что в первые пять лет после наступления брачного возраста и мужчины и женщины вступали в брак достаточно ровно: 61% всех женатых мужчин и 59% всех замужних женщин, но в последующие пять лет женщин вступало в брак на треть больше (на 34,9%), чем мужчин. Последние 1,5% незамужних женщин вступило в брак в возрасте от 41 года до

55 лет. Такое же количество мужчин вступило в брак в возрасте от 53 лет до 62 лет. Еще несколько браков мужчин (всего 3) были заключены в более позднем возрасте.

Согласно церковным законам в брак разрешалось вступать не более трех раз. Поэтому в метрических книгах содержатся записи о заключении повторных браков - как вторых, так и третьих [5]. Представление о том, насколько часто такие браки встречались в повседневной жизни, дает таблица 3.

Таблица 3

Характеристика браков

Мужчин		Женщин	
Кол-во	%	Кол-во	%
Первый 1473	84,7	1561	89,7
Второй 248	14,3	118	6,8
Третий 17	0,9	2	0,1
Неизвестно 1	0,06	59	3,4
Всего 1739	100,0	1739	100,0

Весьма значительное количество «неизвестных» браков у женщин объясняется тем, что в одной из церковных книг данные о брачном возрасте невест (49 браков) были в сшиты в переплет и поэтому оказались совершенно недоступны для исследования.

Согласно данным, представленным в этой таблице, женщины вступали во второй брак в два раза реже, а в третий брак в девять раз реже, чем мужчины. На вторые браки приходится 67,8% браков мужчин и лишь 32,2% женских браков. Т.е., если у мужчин каждый седьмой брак был второй, а один из сотни браков — третий, то у женщин ситуация была несколько иная. У женщин вторым браком являлся каждый четырнадцатый и только один брак из тысячи был их третьим браком.

Весьма интересные данные содержат эти метрические книги о возрасте вступающих в брак [6]. Так, одинаковый возраст венчаемых наблюдался в среднем лишь в одном из девяти браков.

Таблица 4

Разница в возрасте венчаемых

Возраст венчаемых	Кол-во браков	% браков
Возраст одинаковый	189	10,9
Разница от 1 до 5 лет	1021	58,7
- от 6 до 10 лет	248	14,3
- от 11 до 15 лет	94	5,4
- от 16 до 20 лет	52	2,9
- от 21 до 25 лет	28	1,6
- от 26 до 30 лет	16	0,9
- от 31 до 35 лет	3	0,2
- от 36 до 40 лет	1	0,06
- от 41 до 45 лет	1	0,06
Возраст неизвестен:	86	4,9
Всего:	1739	100,0

Как свидетельствуют материалы этой таблицы, более половины венчаемых браков заключались при разнице в возрасте до пяти лет; в пятой части браков возраст жениха и невесты отличался на 6—15 лет; и лишь в одном браке на сотню венчаемых возраст новобрачных мог различаться весьма существенно, на четверть века и более. Практически в каждой метрической книге встречаются случаи венчания браков, когда «новобрачным» в сумме набиралось сто и более лет. Так, в метрической книге Петропавловской церкви с. Белоярского Белоярской волости Барнаульского округа 8 июля 1857 года записан крестьянин деревни Сорочий Лог Леонтий Иванович Васильев, православный. Этот крестьянин вступил в брак в возрасте 52 лет. Под венец он пошел с Евдокией Никифоровной Черепановой, вдовой умершего крестьянин из деревни Жилиной, той же волости и округа, православной, 50ти лет. Л.И. Васильев женился вторично, а его избранница вступала уже в свой третий брак [2].

Во Введенской церкви с. Салтоновского Бийского округа в январе 1857 г. был зарегистрирован брак между кузнецким мещанином Егором Андреевичем Никифоровым и дочерью крестьянина с. Салтоновского Александрой Яковлевной Тарбоковой. Жениху было 60 лет, а его невесте — 40 лет. Молодожены, как свидетельствует запись в метрической книге [8], вступили в свой *первый брак* (!).

В целом, как выясняется из материалов церковных книг, невеста была старше своего жениха лишь в одном из пяти браков. И хотя эта разница была незначительной, но встречаются браки, в которых возраст невесты значительно превышал возраст жениха. Так, 19 августа 1860 г. в Знаменской церкви г. Барнаула священником Петром Белоярским и диаконом Павлом Махневским был зарегистрирован брак между Леонтием Васильевичем Договым, мастеровым Барнаульского завода, 25-ти лет, и Матроной Ивановной Баженовой, вдовой умершего мастерового, того же завода. Невеста вступала в свой второй брак в возрасте 40 лет [9]. Разница в возрасте составила 15 лет. Но самая большая разница в возрасте в пользу невесты была встречена нами в записи Одигитриевской церкви с. Ребриха. 17 мая 1863 г. в этой церкви был венчан брак между крестьянином этого села Максимом Ивановичем Майниковым и крестьянской вдовой Параскевой Егоровной Пахруновой. Жениху при венчании было 22 года, а его невесте — 46 лет, разница — 24 года. Но все же чаще всего мужчина был старше своей невесты и нередко весьма значительно. В качестве подобного примера хотелось бы обратится к браку заключенному в Николаевской церкви с. Леньковского Барнаульского округа. 2 сентября 1863 г. в законный брак вступили крестьянин дер. Нижней Суетки Нижнекулундинской волости Фирс Васильевич Ильиных и девица Евфросиния Степановна Поротникова из того же села и волости. Жених вступал в свой третий брак в возрасте 66 лет, а его невеста, которой было 25 лет, в первый брак [10]. Жених был в 2,5 раза старше своей невесты.

Проведенный нами выборочный анализ браков дал возможность определить средний возраст женихов и невест: по данным Градобарнаульских церквей за 1859 г. средний возраст венчаемых (первый и второй браки). Средний возраст третьего

брака определялся по всем подобным бракам, которые нам удалось найти [5].

Таблица 5

Средний возраст венчаемых

	Первый брак		Второй брак		Третий брак	
	Кол-во	Возр.	Кол-во	Возр.	Кол-во	Возр.
Мужчины	102	23,8	29	35,5	17	44,5
Женщины	114	20,1	15	30,1	2	38,5

Средняя разница в возрасте составляла в первом браке 5,5 года — если жених старше невесты — (69 браков) и 3,9 года — если жених младше невесты — (19 браков).

Специалисты отмечают в своих исследованиях, что внутрисословные браки преобладают над межсословными, это хорошо просматривается и по материалам церковных книг.

1 июля 1857 г. в Успенской церкви г. Бийска венчались первым браком первым браком рядовой Бийской инвалидной команды Петр Семенович Свиньин, 25-ти лет, и его невеста солдатская дочь Евфимия Тарасовна Большакова, 18-ти лет [12]. 27 января во Введенской церкви с. Белоярского крестьянин деревни Верхне-Чернской Ефим Филиппович Карасев, 21 года, вступил в брак с вдовой заводского крестьянина Ириной Самойловой, 36 лет. Для невесты этот брак был вторым [13]. 26 октября 1859 г. в Троицкой церкви с. Ново-Тырышкино Алтайской волости Бийского округа был венчан вторым браком заводской крестьянин из деревни Солоновки Григорий Петрович Жилин, 36 лет, с дочерью заводского крестьянина Натальей Спиридоновной Кошкаровой, присоединившейся из раскола Поморской секты к православной церкви, 23 лет, венчанной первым браком [14]. 30 января того же года в Вознесенской церкви поселка Сузунского был зарегистрирован брак мастерового Степана Васильевича Усольцева, 20 лет, и девицы Февронии Евстафьевой Епачищевой, 19 лет, являющейся дочерью отставного мастерового того же Сузунского завода [15]. А двумя днями раньше, в этой же церкви венчались законным браком Иван Яковлевич Васильков, 22 лет, окончивший курс Томской духовной семинарии, и дочь местного священника Елизавета Павловна Шафранова, 17 лет. Отец невесты, священник этой церкви, в венчании своей дочери участия не принимал. Брак был зарегистрирован другим священником, которого специально пригласили для этого из соседнего села Малышевского, - Иваном Титовым [16].

Межсословные браки, такие как: мастеровой и крестьянская дочь/вдова, солдат/казак и мещанская дочь/вдова, мещанин и крестьянская дочь и другие сочетания - встречаются на страницах церковных книг значительно реже.

Многие села и деревни Сибири обязаны своим появлением сотням и тысячам переселенцев, которые на свой страх и риск прибывали в эти далекие и подчас суровые места. Имена этих людей чаще всего были забыты и оказались утраченными. Но в некоторых случаях именам первых поселенцев была суждена долгая жизнь. В первую очередь это относится к населенным пунктам, которые получали свое название по именам этих первых поселенцев. Наиболее типичный пример такого явления встретился нам в метрической книге Николаевской церкви села Овечкинского Барнаульского округа. Среди вступающих в брак жителей этого села мы встречаем как мужчин, так и женщин, носящих фамилию ОВЕЧКИНЫ. Скорее всего, кто-нибудь из дальних предков этих людей первым поселился в этих местах и дал начало этому населенному пункту.

13 января 1863 г. в церкви этого села был венчан брак Александра Михайловича Овечкина, 54 лет, вступившего в свой третий брак, с крестьянской дочерью Ириной Семеновной Артемьевой из деревни Андроновой Кулундинской волости Барнаульского округа. 24 апреля в законный брак вступили еще двое Овечкиных: Севастьян Григорьевич Овечкин и Иван Тимофеевич Овечкин, а 14 июля был венчан крестьянин из этого же села - Ерофей Филиппович Овечкин. На четыре брака мужчин Овечкиных в этом же году приходится так же четыре брака невест Овечкиных: 21 января замуж вышла Евфимия Евсеевна Овечкина, 30 января - Евфимия Трофимовна Овечкина, 12 мая - Агриппина Назаровна Овечкина и 8 ноября того же года замуж была выдана Параскева Егоровна Овечкина [17]. Женихи и невесты Овечкиных чаще всего являлись жителями других сел и деревень.

Таблица 6

Распределение браков по месяцам

Метрическая книга XIX века за 1762 год [18]

Месяц	Кол-во браков	%	Кол-во браков	%
Январь	631	36,2	76	28,3
Февраль	216	12,4	60	22,3
Март	—	—	—	—
Апрель	115	6,7	14	5,2
Май	149	8,6	19	7,1
Июнь	16	0,9	1	0,4
Июль	247	14,2	18	6,7
Август	38	2,1	11	4,5
Сентябрь	63	3,6	18	6,7
Октябрь	140	8,1	21	7,7
Ноябрь	123	7,1	31	11,3
Декабрь	—	—	—	—
Всего	1739	100,0	269	100,0

В коллекции метрических книг Барнаульского и Бийского округов XIX века нами была обнаружена одна метрическая книга XVIII в. Но провести сравнительный анализ браков по метрическим книгам XVIII и XIX вв. практически невозможно: форма записи браков в церковных книгах XVIII в. весьма существенно отличалась от записи в метрических книгах XIX — начала XX вв. В частности, в брачном обыске XVIII в. нам не удалось найти возраст венчаемых, также не отмечались в то время и места выхода вступающих в брак, не указывались фамилии поручителей и т.д. Эти

церковные книги даже назывались иначе, чем в XIX в.: «Метрик трочастные Барнаульского завода Петропавловской церкви священника Александра Мефодиева о родившихся, бракосочетавшихся, умерших 1762 года». Поэтому мы можем сравнить метрическую книгу XVIII в. с подобными церковными книгами XIX в. лишь по времени заключения браков.

Необходимо сказать, что январь, в сравнении с другими месяцами года, был явно «перегружен» бракам. Количество браков в январе (по книгам XIX в.) превосходит количество браков в таких месяцах, как июль, февраль и май - вместе взятых. Записи в метрических книгах подтверждают, что нередко местным священникам приходилось венчать по несколько браков в один день. В какой-то мере это было связано с тем, что в определенные дни недели венчать браки священникам запрещалось. Поэтому в Успенской церкви г. Бийска в январе 1845 г. было венчано 25 браков за девять дней.

1 брак — 31 января,
2 брака — 7, 21, 22 и 28 января,
3 брака — 15 января,
4 брака — 17 и 19 января,
5 браков — 10 января.

А в феврале месяце в той же церкви 34 брака было заключено всего лишь за восемь дней. Но, пожалуй, наиболее интересный случай нам встретился в метрической книге Николаевской церкви села Старо-Бутырского (*название этого населенного пункта, иногда записывалось и по другому — село Старобутырское — Б.В.*). В январе 1863 г. в этой церкви было венчано 27 браков, что в общем-то укладывается в обычную картину, но зато как венчали своих прихожан священнослужители: все эти 27 браков были зарегистрированы в течение всего лишь трех дней. 7 января венчали восемь пар, 20 января — десять пар и 30 января венчалось девять пар новобрачных [19]. Одни спешили венчать браки, другие торопились вступить в брак. В начале января заканчивался зимний пост, во время которого браки церковь не венчала, а в начале весны наступал весенний пост, а вместе с ним и новый период «безбрачия».

Насколько этот временной период мог быть продолжительным свидетельствует такой факт. В 1845 г. в Успенской церкви г. Бийска последний зимний брак был заключен 14 февраля (брак был записан под № 59), а следующий брак (под № 60) был венчан в этой церкви лишь 27 апреля того же года, т.е. более двух месяцев браки не венчались. Поэтому из-за постов, отмечаемых православной церковью и русским населением, в некоторые месяцы года браки либо совсем не венчались, либо их было довольно мало.

В целом картина браков выглядит следующим образом [20].

Таким образом, согласно данным, представленным в таблицах 6 и 7, можно с уверенностью говорить о том, что тиражируемое в современных периодических изданиях (центральных и местных газетах и журналах) мнение, что в дореволюционной России (Сибири) браки заключались в своей массе осенью после сбора урожая далеко не соответствует действительности. Историкам и исследователям давно и хорошо известно количественное преобладание зимних браков над всеми другими. Об этом пишут в своих книгах такие авторитетные специалисты по истории дореволюционной Сибири, как Н.А. Миненко, В.А. Зверев и др. Как уже отмечалось выше, осенние браки в количественном отношении существенно уступали зимним бракам как в XVIII, так и в XIX вв. Если каждый второй брак являлся зимним, то на осень приходится лишь каждый четвертый-пятый брак.

Таблица 7

Распределение браков по сезонам

	Метрические Книги XIX в.		Метрическая Книга XVIII в.	
Сезон	Кол-во браков	%	Кол-во браков	%
Зима	847	48,6	136	50,6
Осень	326	18,8	70	25,7
Лето	301	17,2	30	11,4
Весна	264	15,4	33	12,3
Всего:	1739	100,0	269	100,0

Нашим современникам хорошо известны старые русские пословицы: «В мае жениться — век маяться», «Рад бы жениться — да май не велит». Несомненно, с ними были знакомы и наши далекие предки, знакомы, да не всегда этим поговоркам следовали. Согласно данным метрических книг XIX в., изученных нами, каждый двенадцатый брак в году приходился на этот «несчастливый» месяц (всего было венчано 149 майских брака), а в метрической книге за 1762 г. на май приходится один из тринадцати браков (всего 19 майских брака).

Сибирь была местом ссылки и это отражалось на составе ее населения. В метрических книгах можно иногда найти упоминания и о браках ссыльных. Профессор Н.А. Миненко в своей книге пишет, что «существовали ограничения для браков сибирских крестьян со ссыльными. Так, ссыльным мужчинам разрешалось жениться «на крестьянских дочерях»; такие браки заключались нередко. Ссыльным же «женкам» запрещалось выходить замуж за сибирских крестьян. Власти полагали, что они должны вступать в браки только со ссыльными, поскольку многие из последних, «не приобретя к себе расположения старожилов по не отдаче за них в замужество крестьянских дочерей, остаются неженатыми и делают побеги». К тому же ссыльные «женки», вступая в супружество с людьми свободными, легко могут с мужьями своими выбывать из Сибири» [21]. В церковной книге Петропавловского собора г. Барнаула нам встретилась запись подобного брака. 13 февраля 1859 г. под № 43 сделана следующая запись: «Барнаульский меща-

нин Иван Иванов сын Шарпоналов (?), православного вероисповедания, в возрасте 41 года вступил в брак с лишенной всех прав и сосланной в каторжную работу Евдокией Максимовной Кузнецовой, 30 лет, православного исповедания» [22].

Изредка на страницах церковных книг встречаются браки с иностранцами. Так, в том же соборе в 1860 г. был записан брак вдовы умершего поручика, Агафьи Владимировны Никитиной, 28 лет, со швейцарским подданным Карлом Фридрихом Матилеском (?), 30 лет, из Невшательского кантона, лютеранского вероисповедания [23].

Несомненно, метрические и брачно-обыскные книги сибирских церквей содержат еще немало ценных и интересных сведений о людях, когда-то в далекие от наших дней времена живших в этих местах и не оставивших о себе яркую память у потомков, но внесших свой вклад, пусть и не столь значительный, и вполне заслуживающих того, чтобы мы знали и помнили о том, что они были.

1. ГАНО. Ф. Д. 92. Коллекция метрических книг.
2. ГАНО. Ф. Д. 92. Оп.1. ДД. 102, 109, 112, 114, 122, 127, 182, 186, 188.
3. Подсчитано нами: ГАНО. Ф. Д-92. Оп.1. ДД. 109, 112, 114, 122. 127, 182, 186, 188.
4. Подсчитано нами: там же.
5. Посчитано нами: там же.
6. Подсчитано нами: там же
7. ГАНО. Ф. Д-92. Оп. 1. Д. 112. Л. 54.
8. ГАНО. Ф Д-92. Оп. 1. Д. 188. Л. 468.
9. ГАНО. Ф. Д-92. Оп. 1. Д. 186. Л. 46.
10. ГАНО. Ф. Д-92. Оп. 1. Д. 122. Л. 312.
11. Подсчитано нами: ГАНО. Ф. Д-92. Оп. 1. ДД. 109, 112, 114, 122, 127, 182, 186, 188.
12. ГАНО. Ф. Д-92. Оп. 1. Д. 188. Л. 56.
13. Там же, Д. 122. Л. 152.
14. Там же, Д. 127. Л. 38.
15. Там же. Д. 122. Л. 55.
16. Там же, Л. 54.
17. Там же, Д. 122, ЛЛ. 93, 94, 96, 97, 98. 99, 101.
18. Посчитано нами: ГАНО. Ф. Д-92. Оп. 1. ДД. 109, 112, 114, 122, 127, 182, 186, 188.
19. ГАНО. Ф. Д-92. Оп. 1. Д. 122. ЛЛ. 273-277.
20. *Подсчитано нами:* ГАНО. Ф. Д-92. Оп. 1. ДД. 109, 112, 114, 122, 127, 182,186, 188.
21. Миненко Н.А. Русская крестьянская семья в Западной Сибири (XVIII — первой половины XIX в.). Новосибирск, 1979. С. 191.
22. ГАНО. Ф. Д-92. Оп.1. Д. 114. Л. 54.
23. Там же. Д. 186. Л. 53.

О ФОРМИРОВАНИИ ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ РОССИЙСКИХ НЕМЦЕВ В СОБРАНИИ АЛТАЙСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО КРАЕВЕДЧЕСКОГО МУЗЕЯ

И.В. Попова

Основу этнографического собрания музея длительное время составляли коллекции материальной и духовной культуры русского и алтайского народов. В 90-е гг. расширились его этнические рамки, были заложены основы новых коллекций: украинской, казахской, немецкой. Цель данного сообщения - показать некоторые результаты формирования историко-этнографической коллекции российских немцев.

Сегодня на территории Алтайского края проживают немцы - потомки добровольных переселенцев конца 19-начала 20 вв. и тех, кто был насильственно переселен в 40-е годы 20 века. Началом коллекции можно считать уникальные книги исследователей Алтая (Г.М. Ренованц, А.Ф. Гумбольт, Б.И. Герман и др.) и специалистов-немцев, работавших в Алтайском округе в 18-19 вв. В 70-е годы в музее были собраны личные комплексы передовиков производства (Ф.Ф. Шнайдера - председателя колхоза имени Кирова Славгородского р-на и др.). Систематическое формирование немецкой коллекции было начато в конце 80-х годов со сбора документов, фотографий, книг немцев, репрессированных в 30-40 г. 20 в. Сборы вели в Барнауле, Славгороде и Рубцовске. В этот период были собраны книги на немецком языке, материалы редакции газеты «Роте фане», фотографии из истории Немецкого района, комплексы репрессированных немцев.

Несомненно, огромный интерес представляет комплекс (более 500 единиц) талантливого инженера Адольфа Яковлевича Дика (1903-1979), реп-

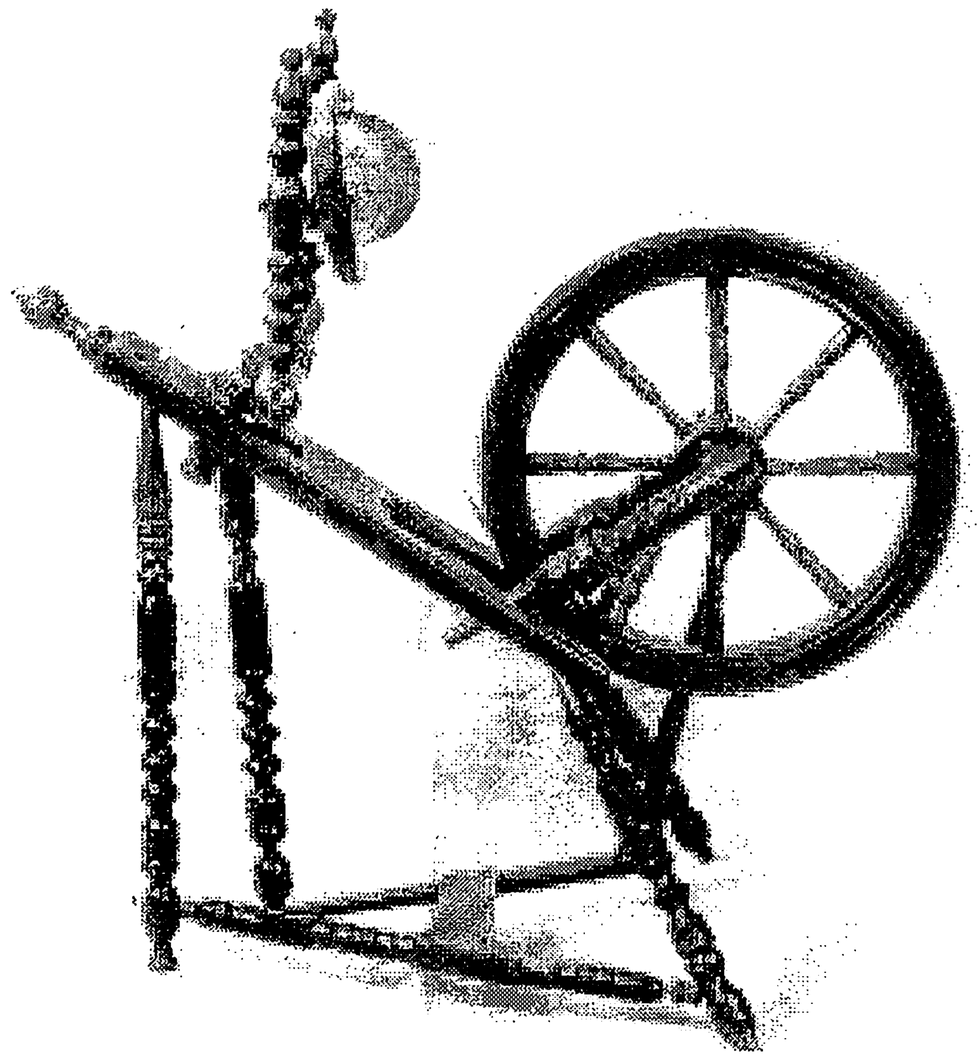


Фото 1. Прялка. Благовещенский р-он.

рессированного в 1938 г., а затем высланного на Алтай (1947-1957). Комплекс включает личные документы, рукописи, техническую документацию, фотографии. Это свидетельство еще одной трагической судьбы. Материалы передал П.Ф. Казанцев - житель города Бийска, с которым работал А.Я. Дик на Бийском котельном заводе. Собранные в этот период материалы были представлены на выставке «Люди и судьбы» в 1989 г.

Основная часть этнографической коллекции была собрана в немецких селах Глядень, Николаевка, Татьяновка, Долинка в 1990 г. во время комплексной экспедиции в Благовещенский р-н. Необходимо отметить, что экспедиция была организована в села, в которых побывал член Алтайского географического общества П.А. Казанский в 1927 г., и который описал немецкую колонию села Глядень в очерке «У кулундинских немцев». Сборы материала проводили О.В. Падалкина (начальник экспедиции), сотрудники И.В. Попова и В.В. - Новомлинская. В последующие годы немецкие материалы поступили из сел Комарское Заринского р-на, Красногорское Красногорского р-на.

В результате проведенных сборов была собрана историко-этнографическая коллекция, включившая фотографии, книги (духовные и светские) и газеты на немецком языке, документы трудармейцев, мебель, утварь, музыкальные инструменты, женское рукоделие и предметы культа. Если учесть довольно раннее проникновение в немецкую культуру городских традиций, то эти предметы характеризуют как сельский, так и городской быт. Хронологические рамки коллекции 18-20 века. Большая этнографическая часть коллекции относится в основном к концу 19 в. - первой половине 20 в., и лишь незначительную часть предметов, вывезенных с места проживания, можно отнести ко второй половине 19 в. Коллекция дает сведения о традиционных занятиях немцев, характеризует их быт и духовную культуру.

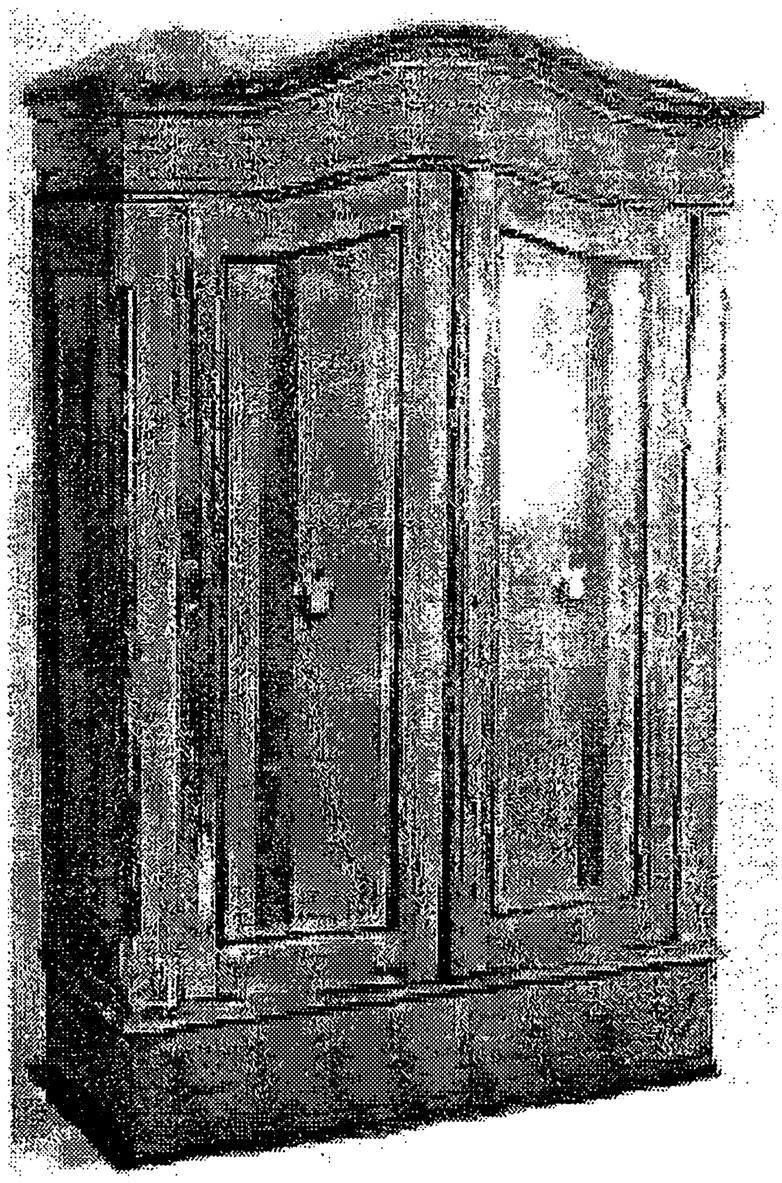


Фото 2. Шкаф для одежды. Благовещенский р-он.

Немецкие колонисты были искусными мастерами. Их навыки в различных ремеслах пригодились и в Сибири. Об этом свидетельствует сохранившаяся разнообразная утварь. Среди наиболее часто встречающихся предметов - орудия труда ткацкого ремесла. Прялка - одно из немногих традиционных орудий труда, которым пользуются и по сей день. В коллекции две прялки - лежаки конструкции, характерной для немецких поселений. Обе прялки (по легенде) можно отнести ко второй половине 19 века, их вывезли переселенцы 40-х годов. Амалия Яковлевна Фишер из села Комарское Заринского р-на — даритель прялки (15977/1), вывезла ее в 1941 г. из села Мессер Саратовской области. Она рассказывает, что буквально «принесла ее в руках на Алтай, очень берегла, постоянно смазывала», никогда не выносила из избы в сени или на улицу, «чтобы не рассохлась». В результате прялка неплохо сохранилась. Жительница с. Красногорское Красногорского р-на передала прялку (16576/5) очень хорошей токарной работы. (Фото 1.)

Наиболее полным получился комплекс, характеризующий жилье и его обустройство. Он включает мебель, часы и предметы женского рукоделия. В с. Глядень нам передали шкаф для белья и буфет второй половины 19 века. (Фото 2.) Мебель принадлежала зажиточной семье переселенцев с Украины. В 30-е годы семья была репрессирована, а мебель передали в контору, с 60-х годов находилась в сельском гараже. Для ее характеристики необычайно точно подходит описание мебели из очерка П. Казанского: «Мебель тяжеловесная, старинного немецкого фасона; нечто подобное можно иногда встретить в старозаветном городском домике, но в деревне, у русских крестьян - ни в коем случае» [1, с. 62].

Характерной деталью многих немецких домов были «старинные стенные часы с маятником» [1, с. 62]. Такие часы не являются редкостью в немецких селах и сегодня. В нашей коллекции появилось несколько образцов (15437/3, 15392/4).



Фото 3. Наволочка. Вышивка гладью Надпись «Спи спокойно». Благовещенский р-он.

Корпус и механизм изготовлены из металла. Циферблат, как правило, украшают цветы. Часы, как и многие другие вещи, в немецких семьях хранят как самые ценные реликвии.

Немецкие женщины большие рукодельницы, их дом обязательно украшают предметы собственного изготовления. Собран комплекс изделий из ткани 50-х г. 20 в.: постельные принадлежности (наволочки, подзоры, накидки); оконные украшения (занавески); настенные и мебельные украшения (панно, салфетки, дорожки). Почти все предметы выполнены из белой хлопчатобумажной ткани. Главный элемент украшения - вышивка, выполненная в технике гладь нитками мулине. Предметы рукоделия украшают растительные и цветочные узоры, птицы. Характерная особенность вышивок - тексты духовного и нравственного содержания на немецком языке, часто выполненные готическим шрифтом: «Спи спокойно» на наволочках (Фото 3.); «С добрым утром» на полотенцах; «Бог есть любовь» на панно; «Порядок экономит время» на занавесках и др. Мария Петровна Феер — жительница с. Николаевка Благовещенского р-на — передала великолепные образцы вышивки 50-х г. 20 в. Художественный вкус, техническое совершенство характеризуют ее работы, выполненные в технике гладь нитками мулине более чем двадцати оттенков. Вышивки рукодельниц 50-х годов, несомненно, были ярким украшением скромного быта, к сожалению, почти не используется в современном интерьере.

Наличие различных музыкальных инструментов в немецких семьях свидетельствует о богатых традициях в культуре народа. В некоторых семьях продолжают использовать музыкальные инструменты начала века, другие — хранят их как семейную реликвию. Сегодня в музейной коллекции две фисгармонии, флейта, гитара.

Собранные материалы заложили основу этнографической коллекции в музейном собрании, требующей дальнейшего пополнения. Уже сегодня она привлекает исследователей. Коллекция широко используется в экспозиционной работе.

1. Казанский П.А. У кулундинских немцев // Алтайский сборник. Т. 12. Барнаул. 1930.
2. Малиновский Л.В. Немцы в России и на Алтае. Барнаул. 1995.
3. Каталог этнографической коллекции российских немцев в собрании Омского государственного историко-краеведческого музея. Омск. 1997.

ПОЛОТЕНЦА РУССКИХ КРЕСТЬЯНОК В СОБРАНИИ ИСТОРИКО-КРАЕВЕДЧЕСКОГО МУЗЕЯ БГПУ

Н.С. Грибанова

В настоящее время в отечественной этнографии четко определилось направление, связанное с изучением информации, закодированной в изобразительных мотивах, сюжетах, композициях, входящих в «декор» предметов быта, как и в самих орнаментированных предметах. Орнамент, как часть народного искусства, отражает отношение своих создателей к окружающей действительности, их представление о прекрасном, особое восприятие ими времени и пространства. С этой точки зрения, полотенца, украшенные вышивкой, тканьем, кружевом, являются ценным источником для освещения некоторых вопросов этнокультурной истории русского населения Алтая на рубежеXIX–XX вв.

В настоящее время, когда почти полностью исчезла традиционная народная вышивка, а полотенца стали семейной реликвией, особый интерес представляют музейные фонды, в которых собраны порой исключительные по своей значимости экспонаты: рушники, стеновые полотенца, рукотерты. Изучение музейных коллекций представляется на сегодняшний день важной задачей. Однако фонды большинства музеев являются недоступными для широкого круга краеведов, учителей, начинающих исследователей. Поэтому публикации материалов, собранные силами краеведческих, сельских, школьных музеев позволят решить эту задачу и ввести в научный оборот значительный пласт народной художественной культуры.

В коллекции историко-краеведческого музея БГПУ представлены образцы домашнего ткачества и вышивки, способные, на наш взгляд, привлечь внимание не только этнографов, но и специалистов по народному искусству. Формирование коллекции по-

лотенец началось с первых лет существования музея и продолжается в настоящее время. Она насчитывает более 20 изделий, собранных в разных районах края. Коллекция охватывает хронологический отрезок с конца XIX – до 50-х гг. XX в. Лучше всего представлена первая четверть XX в. Лишь одно полотенце не вписывается в хронологические рамки коллекции (№ 15 по каталогу). Оно изготовлено в 80 г. XX в., но несмотря на современный материал («вафельная» х/б ткань, нитки «мулине»), автор воспроизвел один из традиционных мотивов орнамента русской народной вышивки («петухи»). Следовательно, полотенце может служить ярким примером трансформации традиционных сюжетов в современную систему декоративной орнаментации.

Большую часть коллекции составляют рушники старожилов и переселенцев Алтая, изготовленные в первой четверти XX в. (№ 3-7). Материалом для полотенец традиционно служил льняной холст домашнего производства. Вышивка рушников небогата. Преобладает техника «простой крест», «болгарский крест». Во всех случаях использованы красные и черные х/б нитки. Наконечники большинства рушников фабричного производства или связаны крючком из белых х/б ниток. Ширина кружева — от 5 до 15 см. Узор кружева неброский. Использовались подобные полотенца в качестве «божников» (т.е. для украшения икон) и «рукотертов» (для вытирания лица и рук). Исключение и наибольший интерес представляют несколько рушников, в семантике декора и в структуре украшенного конца которых угадываются древние представления человека об устройстве мира с его трехчастной структурой, солнцевращением, земледельческим культом плодородия.

Наиболее близкой, из всех имеющихся в коллекции экземпляров, к древней народной традиции является орнаментация рушника, украшенного полосой браного тканья (№ 1). Об этом свидетельствует следующее:

1. Структура украшенного конца полотенца включает в себя три комплекса узоров, выполненных в разной технике. В древности подобное расположение узоров связывалось с представлениями о мироздании и соотносилось с идеей мирового дерева, имеющего три сферы по вертикали: загробный мир предков, мир людей и всего живого, небесное пространство.

2. Наличие в украшении полотенца тканой проставки с архаическим мотивом «крест» в основе орнамента. Крест являлся древним магическим символом воскресения и бессмертия. По мнению В.П. Даркевич, у языческих славян крест служил также «амулетом, оберегавшим его владельца со всех четырех сторон»[1].

3. Использование в тканье традиционного для кержаков красного и белого цвета.

Отдельную группу рушников в коллекции музея составляют полотенца с вышитыми птицами — одним из наиболее распространенных образов русской народной вышивки. При этом из птиц составлены самостоятельные узоры в разных композициях. Так, на свадебном полотенце конца XIX в. (№ 12), петухи изображены в виде ряда, как бы идущими по дорожке вышитых цветов. Головы птиц повернуты назад. На упомянутом выше вафельном полотенце конца XX в. петухи повернуты друг к другу и смыкаются клювами (№ 15). На двух рушниках (№ 13 и 14) изображена трехчастная композиция с деревом в центре и птицами по сторонам. В одном случае легко определяется порода птиц — петухи, в другой же композиции образ птицы обобщен, в нем трудно определить ее вид.

Образ петуха был одним из главных в народных верованиях славян. Его главной идеей являлась победа света над тьмой. «...Своим пением он призывает животворящее светило, прогоняет нечистую силу мрака и пробуждает к жизни усыпленную природу»[2].

Особый интерес вызывают полотенца с изображением мотива «древо жизни», или «вазон», близких по своему значению и связанных с олицетворением сил природы и земледельческим культом.

На двух полотенцах музейной коллекции дерево составляет центр композиции, к которому обращены птицы (№ 13 и 14). В трех других композициях мотив «вазон» повторяется несколько раз в виде ряда. Традиционно «древо жизни» («вазон») выполнялось в строго геометрическом стиле с двумя или тремя особо выделенными длинными ветвями, нередко корнями или на треугольном основании. Характерно наличие в изображении дерева антропоморфных (человеческих) черт, а также изображение птиц около дерева или сидящих на нем. Близкой к традиционной является композиция полотенца (№ 9). Иначе выглядит узор на полотенце переселенцев из Центральной России[3]. В композиции, представленной двумя крупными вазонами (№ 11), сочетаются геометрические и растительные элементы. В отдельных изображениях просматриваются антропоморфные черты. Мотив креста пронизывает практически всю композицию.

Орнаментальная композиция наконечника полотенца (№ 16) служит ярким примером отступления от геометризованных форм в сторону развития более пышных растительных узоров, что является типологически поздним явлением.

---

1. Даркевич В.П. Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси //Сов. Этнография. № 4.1960. С. 57.
2. Дурасов Г.П. Об одной группе архаических узоров в русской народной вышивке и их истоках //Сов. Этнография. №4. 1991. С. 67.
3. Проскурина Н.С. Традиции вышивки Усть-Калманского района. / Этнография Алтая. Барнаул. 1996. с. 134-140.
4. Проскурина Н.С. Традиционная вышивка (Коллекция Тальменского краеведческого музея) // Нижнее Причумышье. Очерки истории и культуры. Барнаул, 1997. С. 193-209.

Таким образом, рассмотренные материалы свидетельствуют о том, что в вышивке конца XIX начала XX вв., несмотря на использование новых технических приемов («крест»), материала («ситец»), широкому распространению растительных мотивов, в значительной степени продолжают сохраняться традиционные геометрические и орнитоморфные мотивы орнамента. С течением времени забывался смысл древних изображений. Происходили сложные совмещения и трансформации разновременных по происхождению элементов, привносящих в вышивку влияния искусства других народов и господствующих вкусов. Но тот факт, что орнамент вышивки конца XX в. сохранил в себе излюбленные мотивы народных мастериц XVIII – XIX столетий, подтверждает значимость орнамента народной вышивки для постижения духа народа, его самобытной культуры.

Каталог полотенец русских крестьянок Алтая конца XIX – начала XX вв.

1. Полотенце (фото 1). Льняное. Холст плотный, серый. Изготовлен из ниток, спряденных ручным способом, простым полотняным переплетением на ткацком станке. Нити основы и утка одинаковые по качеству и толщине. Плотность переплетения на 1 кв. см 18 нитей основы на 17 нитей утка.

Украшенный конец полотенца состоит из трех частей. Верхняя часть — кружево, связанное крючком из льняных ниток домашнего производства (ш. 6,5 см). Узор кружева — четырехлепестковые цветы на фоне простой сетки. Средняя часть представляет собой полосу браного тканья, изготовленного из красных и белых льняных ниток на ткацком станке (ш. 15 см). Орнамент геометрический с мотивом «крест» в основе. Завершает украшенный конец рушника — кружево, связанное крючком из льняных ниток, спряденных ручным способом (ш. 14,5 см). Узор кружева состоит из повторяющегося мотива цветка, заключенного в семиконечную звезду, на фоне сетки. Нижний край наконечника оформлен кистями (дл. 8 см). Боковые стороны всего орнаментированного конца полотенца обшиты полосами белой фабричной ткани.

Детали соединены ручным швом.

Дл. 286 см, ш. 35 см. Сохр. хор.

Использовалось такое полотенце для украшения иконы, зеркала, стен, в быту русского населения Алтая, а также в свадебном обряде в конце XIX – начале XX вв. Данный экземпляр изготовлен предположительно, в конце XIX в.

Алтайский край ИКМ ОФ 131

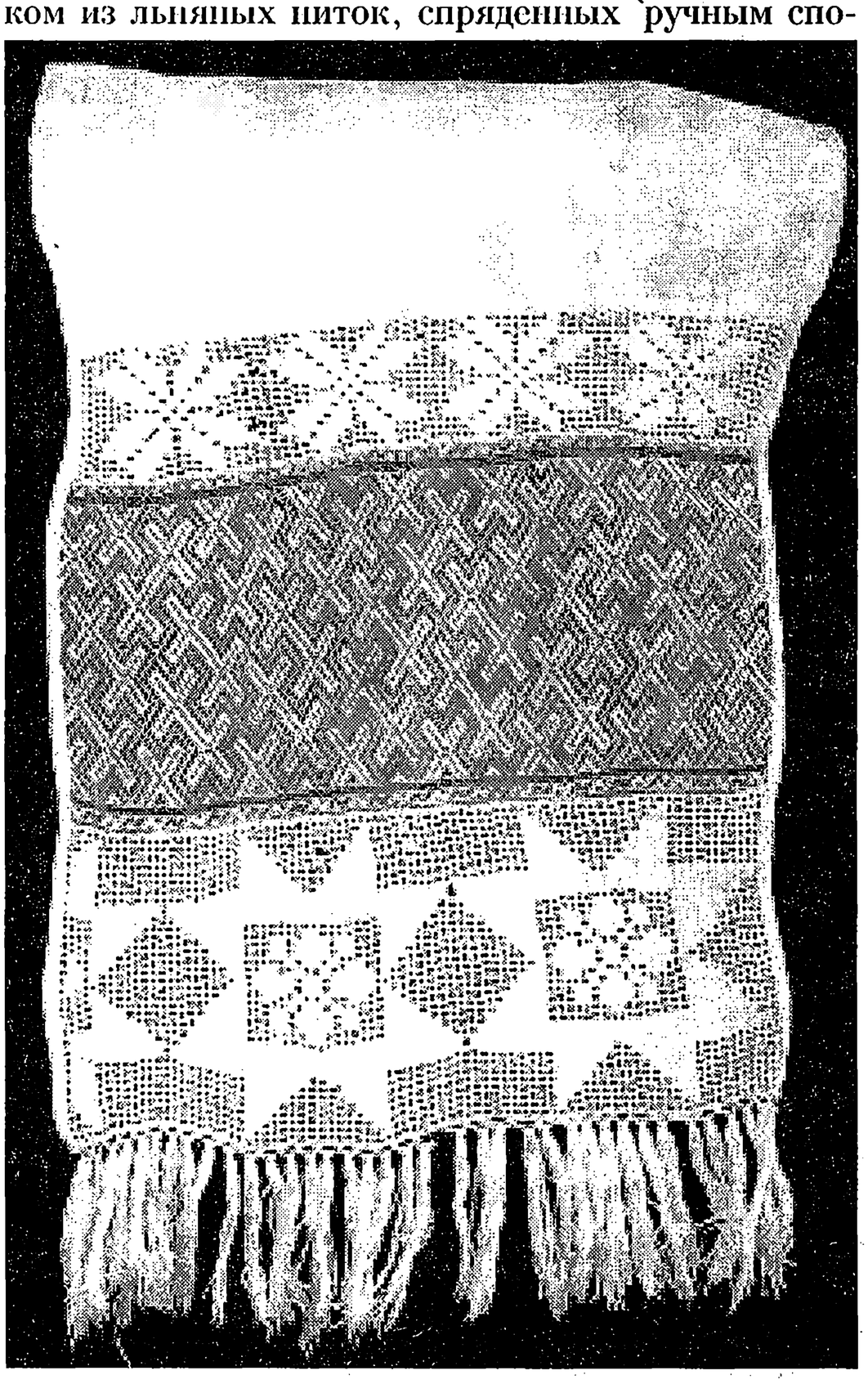


Фото 1.

2. Полотенце (фото 2). Льняное. Холст тонкий, белый. Изготовлен из ниток, спряденных ручным способом, простым полотняным переплетением на ткацком станке. Нити основы и утка одинаковые по качеству и толщине. Плотность переплетения на 1 кв. см - 21 нить основы на 22 нити утка. На концах полотенца для удобства вышивки через 10 нитей основы и утка пропущены соответственно двойная нить основы и утка, что способствует выделению клеток, определяющих размер стежков при вышивке. Полотенце украшено вышивкой (ш. 26,5 см.) и наконечниками (ш. 23,5 см.).

Вышивка выполнена в технике: счетная гладь по счету нитей холста красными и черными х/б нитками. Орнамент вышивки представляет собой стилизованную гирлянду цветов, заключенную сверху и снизу в рамку.

Наконечники связаны на коклюшках из красных и белых х/б ниток. Нижний край наконечников оформлен бахромой. С боковых сторон наконечники обшиты красной х/б тканью. Основное полотно и наконечники соединены ручным швом.

Дл. 245 см, ш. 35 см. Сохр. хор.

Использовалось такое полотенце для украшения иконы, зеркала, стен в быту русского населения Алтая в конце XIX – в начале XX вв. Данный экземпляр изготовлен, предположительно, в конце XIX в.

Алтайский край ИКМ ОФ 132

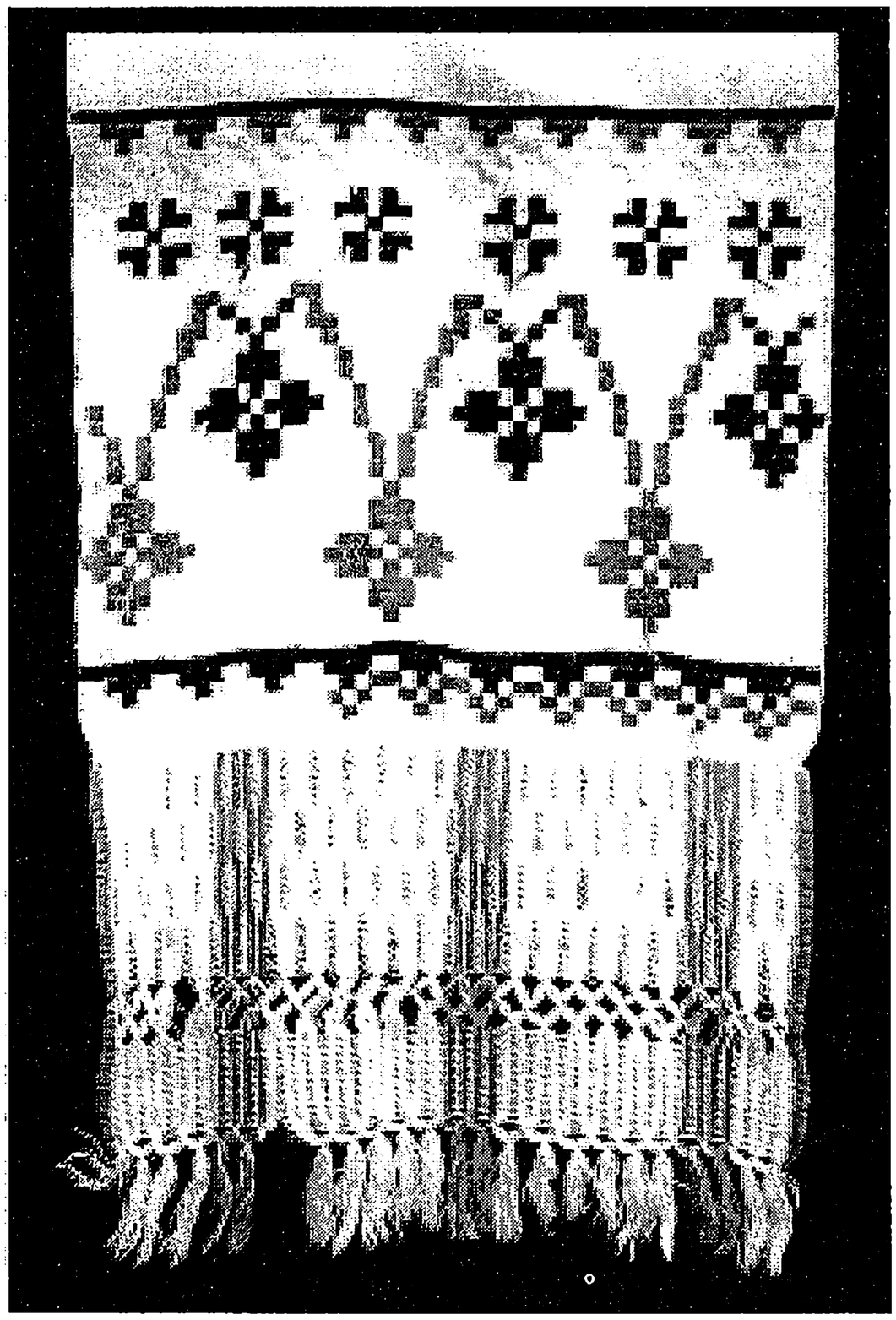


Фото 2.

3. Полотенце (рис. 1). Льняное. Холст плотный, белый. Изготовлен из ниток, спряденных ручным способом простым полотняным переплетением, на ткацком станке. Нити основы и утка одинаковые по качеству и толщине. Плотность переплетения на 1 кв. см. — 16 нитей основы на 16 нитей утка.

Украшенный конец полотенца состоит из четырех полос:

1. вышивка на основном полотне (ш. 18 см.) исполнена в технике «болгарский крест» красными и черными х/б нитками. Орнамент вышивки растительный, в виде дорожки роз со стеблями и листьями.

2. проставка из кружева фабричного производства (ш. 5 см.).

3. проставка из х/б ткани (ш. 8 см.), вышитая красными и черными х/б нитками в технике «болгарский крест». Орнамент растительный, в виде дорожки стилизованных цветов.

4. наконечник, связанный на коклюшках из белых х/б ниток (ш. 20 см.). Нижний край наконечника оформлен бахромой.

Дл. 286 см, ш. 37 см. Сохр. хор.

Использовалось такое полотенце для украшения иконы, зеркала, стен в быту русских крестьян Алтая в конце XIX - начале XX вв. Данный экземпляр изготовлен, предположительно, в начале XX века.

Алтайский край ИКМ ОФ 137

4. Полотенце (рис. 2). Льняное. Холст белый, плотный. Изготовлен из ниток, спряденных ручным способом, простым полотняным переплетением на ткацком станке. Нити основы и утка одинаковые по качеству и толщине. Плотность переплетения на 1 кв. см — 13 нитей основы на 17 нитей утка. Полотенце украшено вышивкой и наконечниками из кружева фабричного производства.

Вышивка выполнена в технике «болгарский крест» по счету нитей холста (5x5 нитей) красными и черными х/б нитками. Орнамент вышивки растительный — розы со стеблями и листьями.

Орнамент кружева — цветы и птицы. Наконечник и основное полотно соединены ручным швом.

Дл. 202 см, ш. 38 см. Сохр. удовл.

Использовалось такое полотенце в качестве «рукотерта» в быту русских крестьян Алтая в конце XIX – начале XX вв.

Алтайский край ИКМ ОФ 121

5. Полотенце (рис. 3). Хлопчатобумажное. К основному полотну пришиты наконечники, состоящие из полос льняного холста (ш 24 см), украшенных вышивкой, и «галунцы» (ш 19 см). Холст изготовлен из ниток, спряденных ручным способом, простым полотняным переплетением на ткацком станке. Нити основы и утка одинаковые по качеству и толщине. Плотность переплетения на 1 кв. см - 17 нитей основы на 19 нитей утка.

Вышивка выполнена в технике «простой крест» по счету нитей холста (5x5 нитей) красными и черными х/б нитками. Орнамент вышивки растительный – гирлянда цветов со стеблями и листьями.

«Галунцы» выполнены крючком из белых х/б ниток. Нижний край оформлен зубцами.

Наконечник и основное полотно соединены ручным швом.

Дл. 233 см, ш. 32 см. Сохр. полная.

Использовалось такое полотенце в качестве «рукотерта» в быту русских крестьян Алтая в конце XIX – начале XX вв.

Алтайский край ИКМ ОФ 133

6. Полотенце (рис. 4). Льняное. Холст тонкий, белый. Изготовлен из ниток, спряденных ручным способом, простым полотняным переплетением на ткацком станке. Нити основы и утка одинаковые по качеству и толщине. Плотность переплетения на 1 кв. см - 20 нитей основы на 22 нити утка. Полотенце состоит из двух полос холста, соединенных между собой ручным швом. Полотенце украшено вышивкой (ш. 20,5 см) и наконечниками фабричного производства (ш. 19,5 см).

Вышивка выполнена в технике незаконченный «болгарский крест» по счету нитей холста (8x8 нитей) красными и черными х/б нитками. Орнамент вышивки растительный, в виде дорожки стилизованных цветов. Наконечники представляют собой кружево фабричного производства, разделен-

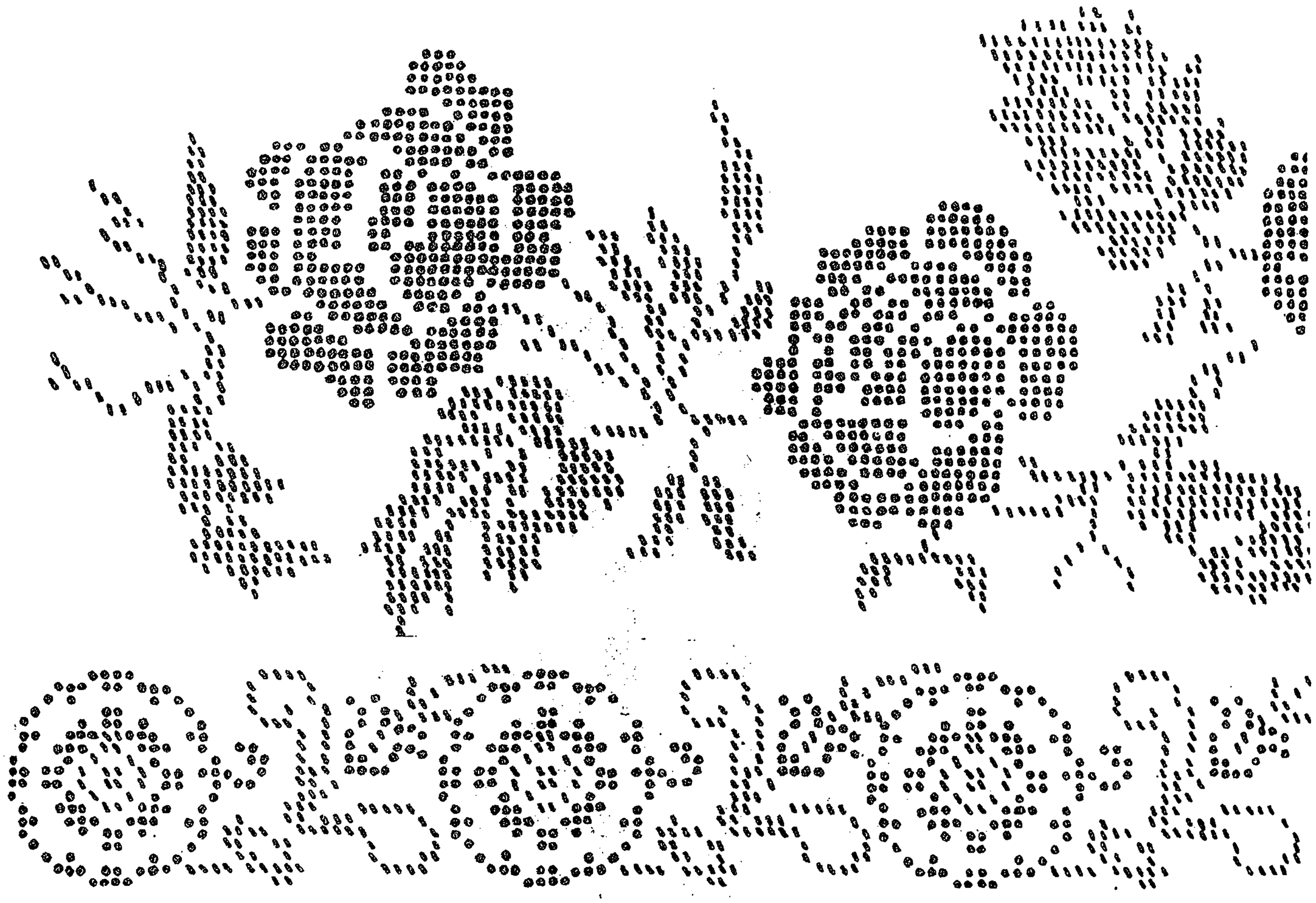


Рис. 1.

ного в верхней части проставкой из х/б ткани (ш. 3,8 см). Узор кружева растительного характера. Наконечник с двух сторон обшит х/б тканью. Все детали соединены ручным швом.

Дл. 200 см, ш. 38 см. Сохр. удовл.

Использовалось такое полотенце для украшения иконы, зеркала, стен в быту русских крестьян Алтая в конце XIX — начале XX вв. Данный экземпляр изготовлен в начале XX в. в местах его приобретения.

Передано: Е.Д. Запруцких (1910 г.р.)
с. Усть-Пристань Алтайского края
ИЭЭ 1997 г ИКМ ОФ 434

7. Полотенце (рис. 5). Льняное. Холст плотный, белый. Изготовлен из ниток, спряденных ручным способом, простым полотняным переплетени-

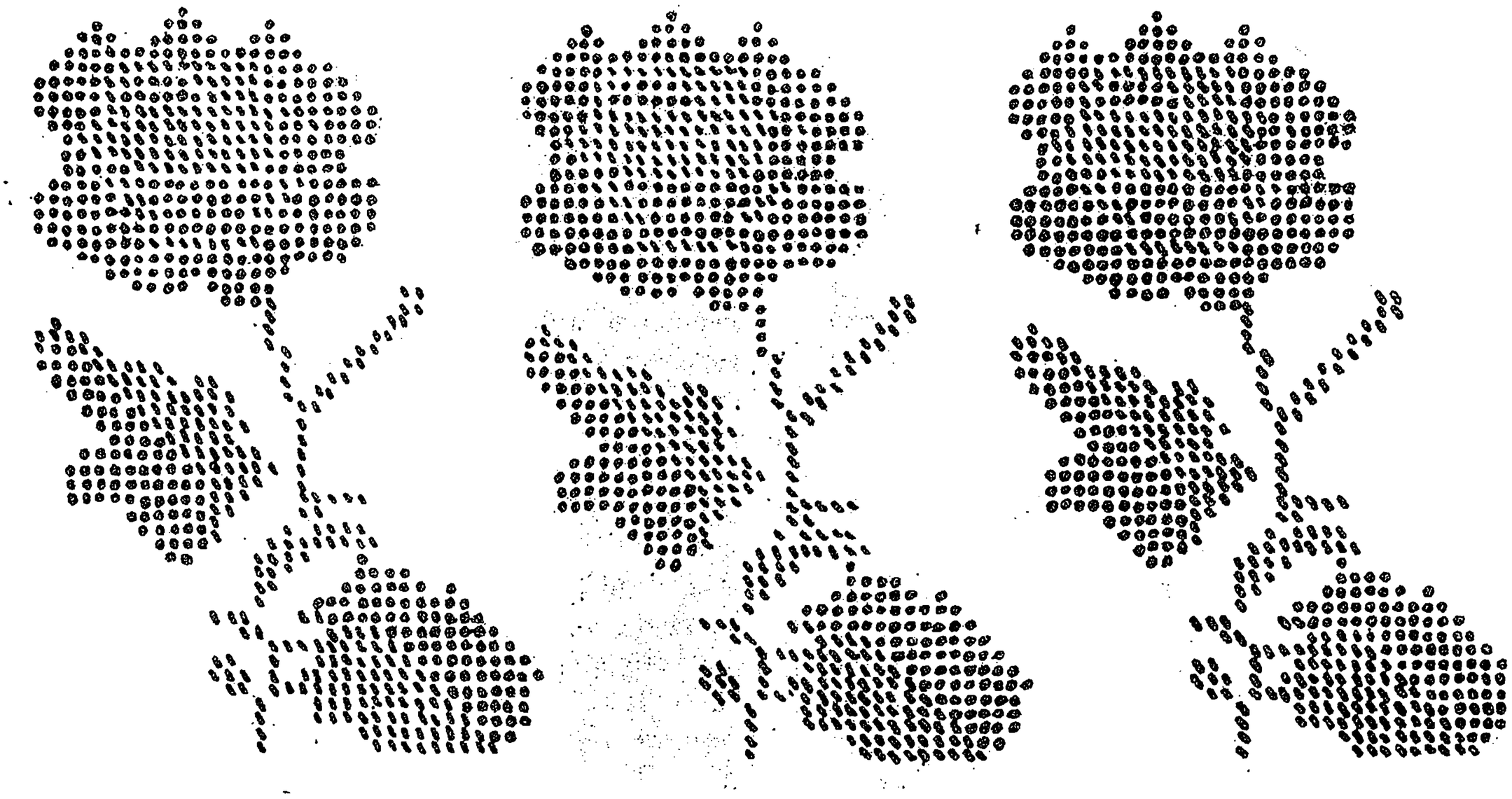


Рис. 2.

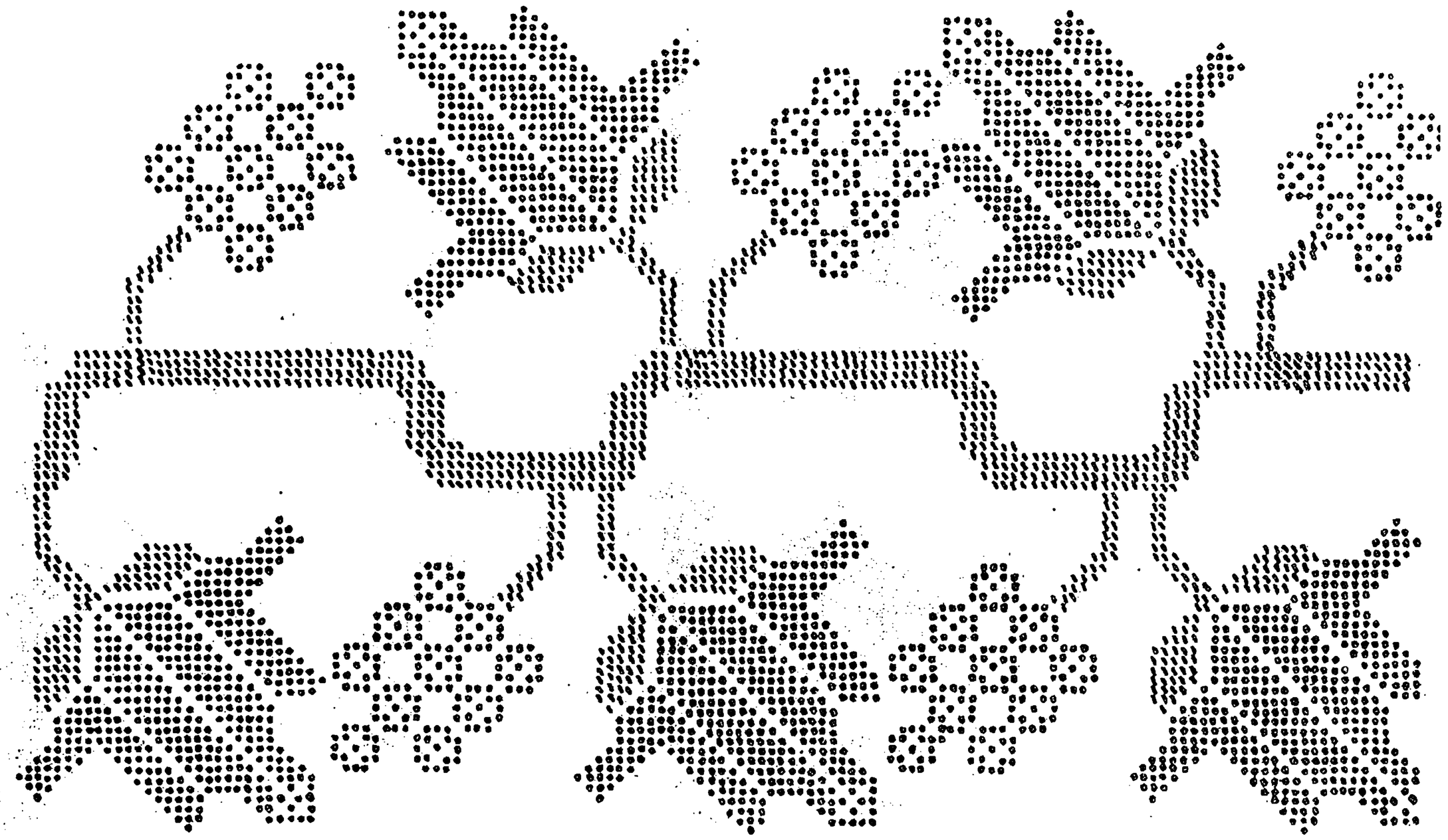


Рис. 3.

см на ткацком станке. Нити основы и утка одинаковые по качеству и толщине. Плотность переплетения на 1 кв. см - 15 нитей основы на 18 нитей утка. Полотенце украшено вышивкой (ш. 12 см) и бахромой (ш. 4,5 см).

Вышивка выполнена в технике «болгарский крест» по счету нитей холста (5х5 нитей) красными и черными х/б нитками. Орнамент вышивки растительный, в виде дорожки стилизованных цветов. Бахрома представляет собой нити основы, связанные в пучки, подобно мережке «козлик».

Дл. 245 см, ш. 32 см. Сохр. полная.

Использовалось такое полотенце в качестве «Божника» или «рукотерта» в быту русских крестьян Алтая в конце XIX – начале XX вв. Данный экземпляр изготовлен в начале XX в.

Алтайский край ИКМ ОФ 134

8. Полотенце (рис. 6). Льняное. Холст плотный, серый. Соткан из ниток, спряденных ручным способом, простым полотняным переплетением на ткацком станке. Нити основы и утка одинаковые по качеству и толщине. Плотность переплетения на 1 кв. см - 14 нитей основы на 18 нитей утка. Полотенце украшено вышивкой (ш. 12 см.) и наконечниками «галунцами» (ш. 12 см).

Вышивка выполнена в технике «болгарский крест» по счету нитей холста (4х5 нитей) красными и черными х/б нитками. Орнамент вышивки четко скомпонован и традиционно ограничен сверху и снизу узкой вышитой полоской. Орнамент сочетает в себе элементы растительного и геометрического характера. Наконечники связаны крючком из белых х/б ниток. Плотность вязания слабая. Низ наконечника оформлен зубцами

Дл. 190 см, ш. 36 см. Сохр. полная.

Использовалось такое полотенце в качестве «рукотерта» в быту русских крестьян Алтая в конце XIX – начале XX вв. Данный экземпляр изготовлен, предположительно, в 90-х годах XIX в. Медведевой Улитой («кержачка»).

с. Усть-Калманка Алтайского края

ИЭЭ.1995 г. ИКМ ОФ 250

9. Полотенце (фото 3). Льняное. Холст серый, плотный. Изготовлен из ниток, спряденных ручным способом, простым полотняным переплетением на ткацком станке. Нити основы и утка одинаковые по качеству и толщине. Плотность переплетения на 1 кв. см - 17 нитей основы на 17 нитей утка. Полотенце украшено вышивкой (ш. 14 см) и наконечниками (ш. 10,5 см).

Вышивка выполнена в технике «простой крест» по счету нитей холста (4х4 нити) красными и черными х/б нитками. Орнамент вышивки состоит из трижды повторяющегося мотива «мирового дерева» и горизонтальной дорожки геометрических мотивов.

Наконечники связаны на коклюшках из белых х/б ниток. Орнамент – «розетки». Нижний край наконечника оформлен четырьмя зубцами. Основное полотно и наконечники соединены ручным швом.

Дл. 246 см, ш. 37 см. Сохр. хор.

Использовалось такое полотенце для украшения иконы, зеркала, стен в быту русских крестьян Алтая в конце XIX – начале XX вв. Данный экземпляр изготовлен в 90-е годы XIX в. переселенкой из Рязанской губернии Можельской Василисой Михайловной (1875 г.р.).

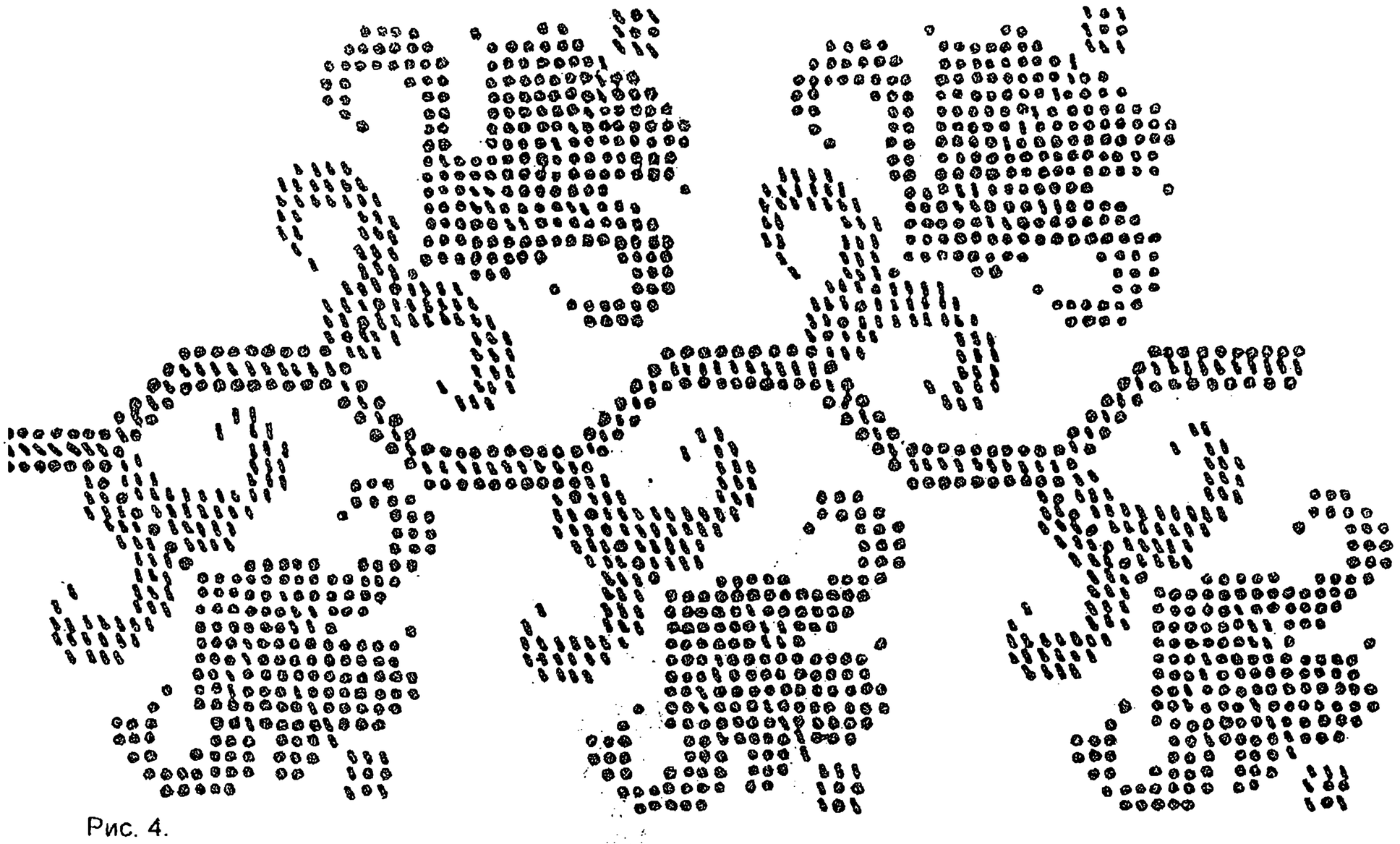


Рис. 4.

Передано: Л.С. Чигишевой (1939 г.р.)
р/п Тальменка
Алтайского края
ИЭЭ.1996 г. ИКМ ОФ 234

10. Полотенце (рис. 7). Льняное. Холст плотный, белый. Соткан из ниток, спряденных ручным способом, простым полотняным переплетением на ткацком станке. Нити основы и утка одинаковые по качеству и толщине. Плотность переплетения на 1 кв. см - 19 нитей основы на 14 нитей утка. Полотенце украшено вышивкой (ш. 10,5 см.) и наконечниками (ш. 6,5 см).

Вышивка выполнена в технике «простой крест» по счету нитей холста (4х5 нитей) красными и черными х/б нитками. Орнамент вышивки состоит из двух частей. Нижняя часть — стилизованная ветка со цветами и листьями. Верхняя часть - ряд геометрических фигур, чередующихся по цвету.

Наконечники связаны крючком из белых х/б ниток. Плотность вязания средняя. Узор кружева представляет собой четырехлепестковые цветы на фоне простой мелкой сетки. Низ наконечника оформлен зубцами.

Детали соединены швом «через край».

Дл.247см, ш. 38см. Сохр. хор.

Использовалось такое полотенце в качестве «рукотерта» в быту русских крестьян Алтая в конце XIX — начале XX вв. Данный экземпляр изготовлен, предположительно, в начале XX в. в местах его приобретения.

Передано А.В.Климовой
ул. Школьная, 11
с. Новозыряново Алтайского края
ИЭЭ.1998 г. ИКМ ОФ 618

11. Полотенце (рис. 8). Льняное. Холст тонкий, плотный, белый. Соткан из ниток, спряденных ручным способом, простым полотняным переплетением на ткацком станке. Нити основы и утка одинаковые по качеству и толщине. Плотность переплетения на 1 кв. см. - 18 нитей основы на 19

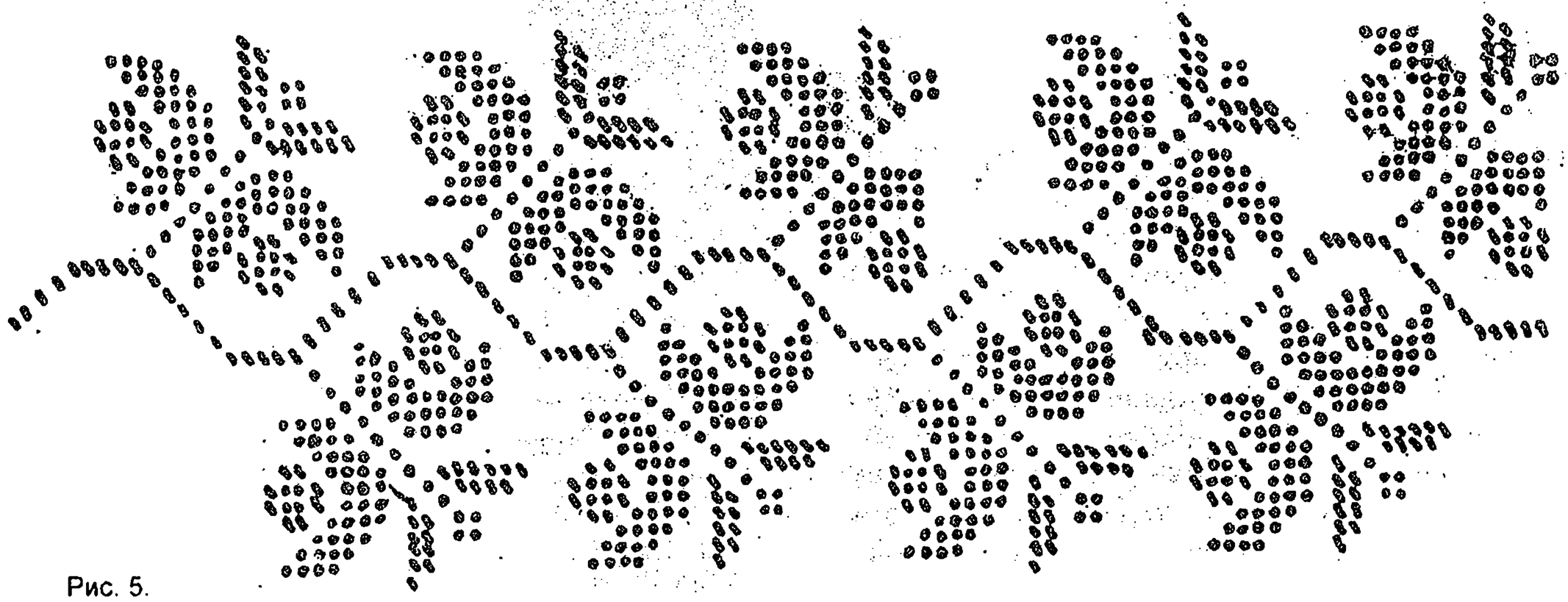


Рис. 5.

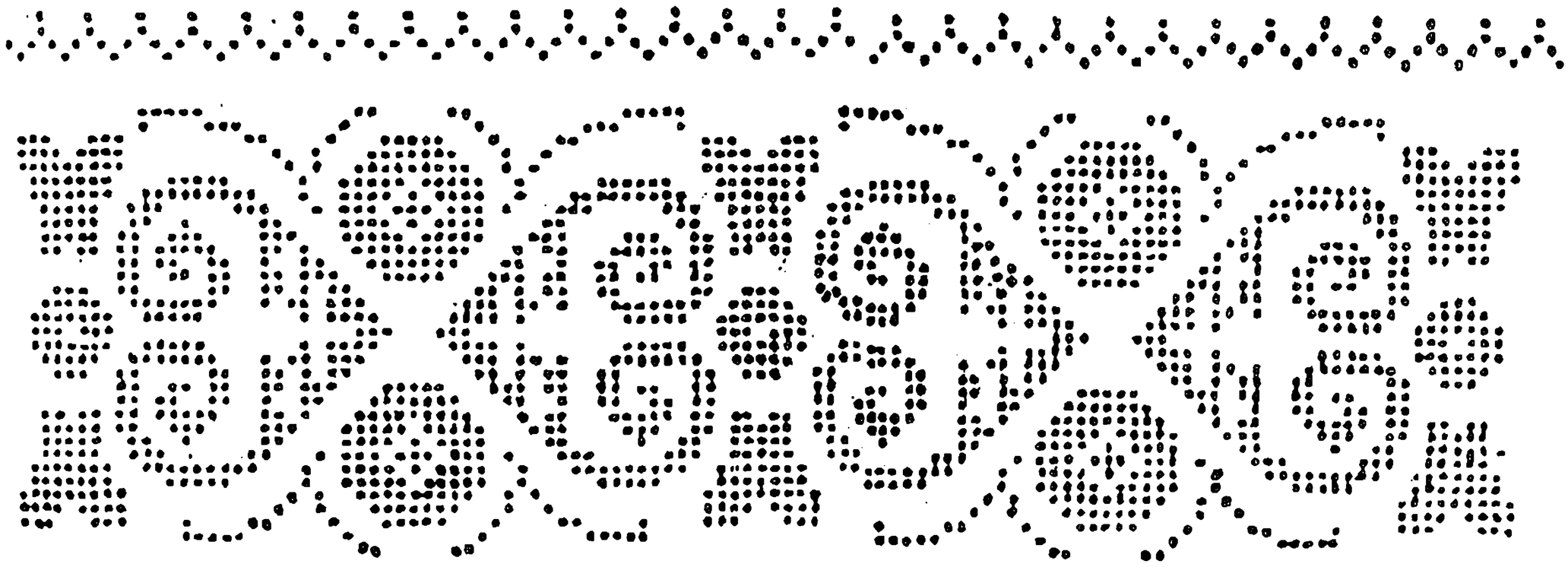


Рис. 6.

нитей утка. Две части полотна по центру сшиты швом «через край». Полотенце украшено вышивкой (ш. 29 см.) и наконечниками (ш. 15 см).

Вышивка выполнена в технике «болгарский крест» по счету нитей холста (6х6 нитей) красными и черными х/б нитками. Для воспроизведения отдельных геометризованных мотивов орнамента использован незаконченный «болгарский крест», состоящий из перекрещивающихся двух диагональных и одного вертикального стежков. Орнамент - разреженный, представлен двумя крупными «вазонами» и рядом геометрических элементов.

Наконечники представляют собой фабричное кружево с мотивом «меандр» на фоне сетки. Боковые стороны кружева обшиты белой х/б тканью. Детали соединены ручным швом.

Дл. 170 см, ш. 34 см. Сохр. хор.

Использовалось такое полотенце в качестве «божника» или «рукотерта» в быту русских крестьян Алтая в конце XIX — начале XX вв. Данный экземпляр изготовлен, предположительно, в конце XIX в. русской переселенкой из центральной России в местах его приобретения.

Усть-Калманский район
Алтайского края
ИЭЭ.1995 г. ИКМ ОФ 236

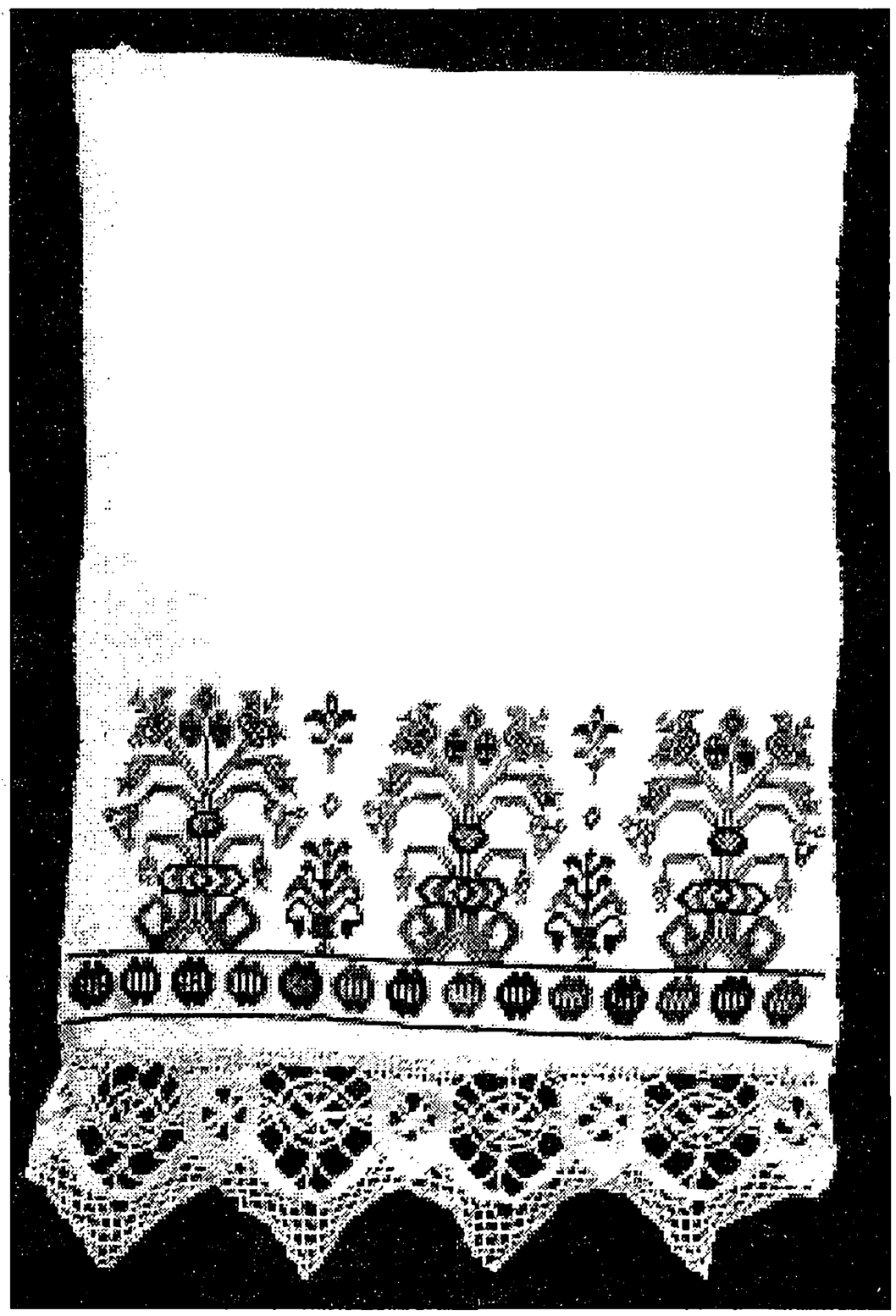


Фото 3.

12. Полотенце (фото 4). Льняное. Холст плотный, серый. Изготовлен из ниток, спряденных ручным способом, простым полотняным переплетением на ткацком станке. Нити основы и утка одинаковые по качеству и толщине. Плотность переплетения на 1 кв. см - 19 нитей основы на 21 нить утка.

Украшенный конец полотенца состоит из четырех частей:

1. Вышивка на основном полотне выполнена в технике «болгарский крест» по счету нитей холста (4х4 нити) красными и черными х/б нитками (ш. 16 см). Орнамент вышивки зооморфный с элементами растительного характера. Основной мотив — «петухи». В нижней части полотна расположен меандр из веток растения.

2. Проставка, связанная крючком из белых х/б ниток (ш. 9,5 см).Плотность вязания средняя. На фоне простой сетки вывязан растительный орнамент: восьмилепестковые цветы.

3. Проставка, представляющая собой полосу льняного полотна (ш.8,5 см), украшенного вышивкой в технике «простой крест» по счету нитей холста красными и черными х/б нитками. Орнамент растительный — гирлянда цветов с листьями и бутонами.

4. Наконечник, связанный крючком из белых х/б ниток. Плотность вязания средняя. Орнамент

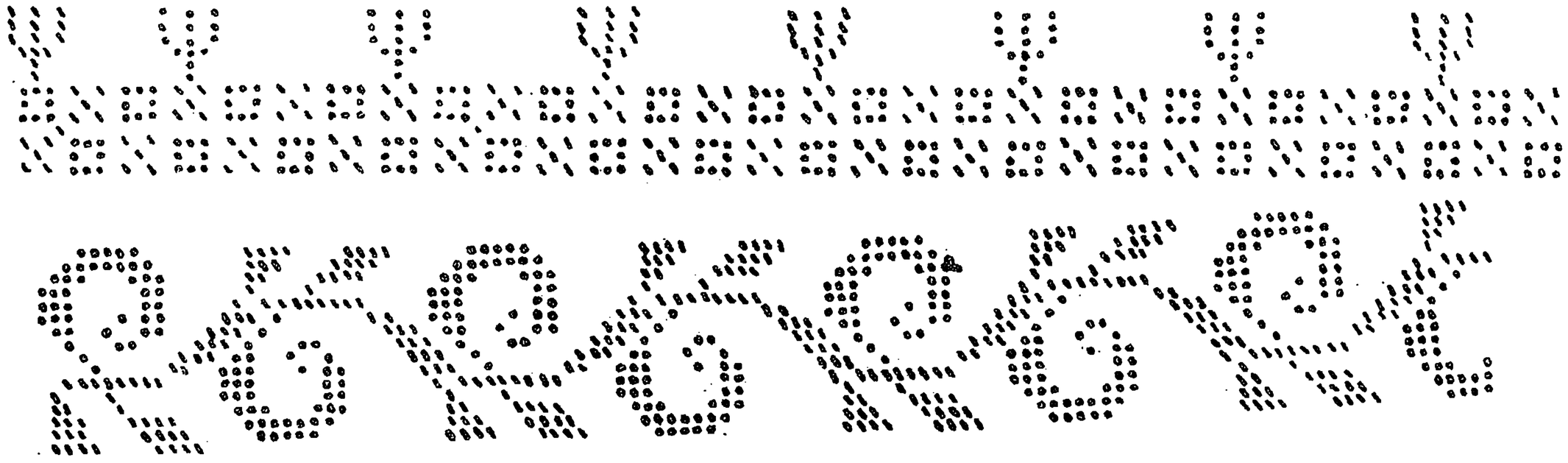


Рис. 7.

представляет собой восьмилепестковые цветы, заключенные в ромбы, расположенные в шахматном порядке (ш. 45 см). Нижняя сторона наконечника оформлена кистями.

Детали соединены швом «через край».

Дл. 360 см, ш. 37 см. Сохр. хор.

Использовалось такое полотенце в свадебном обряде или для украшения стен в быту русских крестьян Алтая в конце XIX – начале XX вв. Данный экземпляр изготовлен, видимо, в конце XIX в. в местах его приобретения.

с.Залесово
Алтайского края
ИЭЭ.1998 г. ИКМ ОФ 502

13. Полотенце (рис. 9). Льняное. Холст тонкий, белый. Изготовлен из ниток, спряденных ручным способом, простым полотняным переплетением на ткацком станке. Нити основы и утка одинаковые по качеству и толщине. Плотность переплетения на 1 кв. см - 21 нить основы на 18 нитей утка. Полотенце украшено вышивкой (ш. 16 см) и наконечниками фабричного производства (ш. 19 см).

Вышивка выполнена в технике «болгарский крест» по счету нитей холста красными и черными х/б нитками. Орнамент вышивки представляет собой трехчастную композицию с мотивом «мировое дерево» в центре и петухами по сторонам. Основное полотно и наконечники соединены ручным швом.

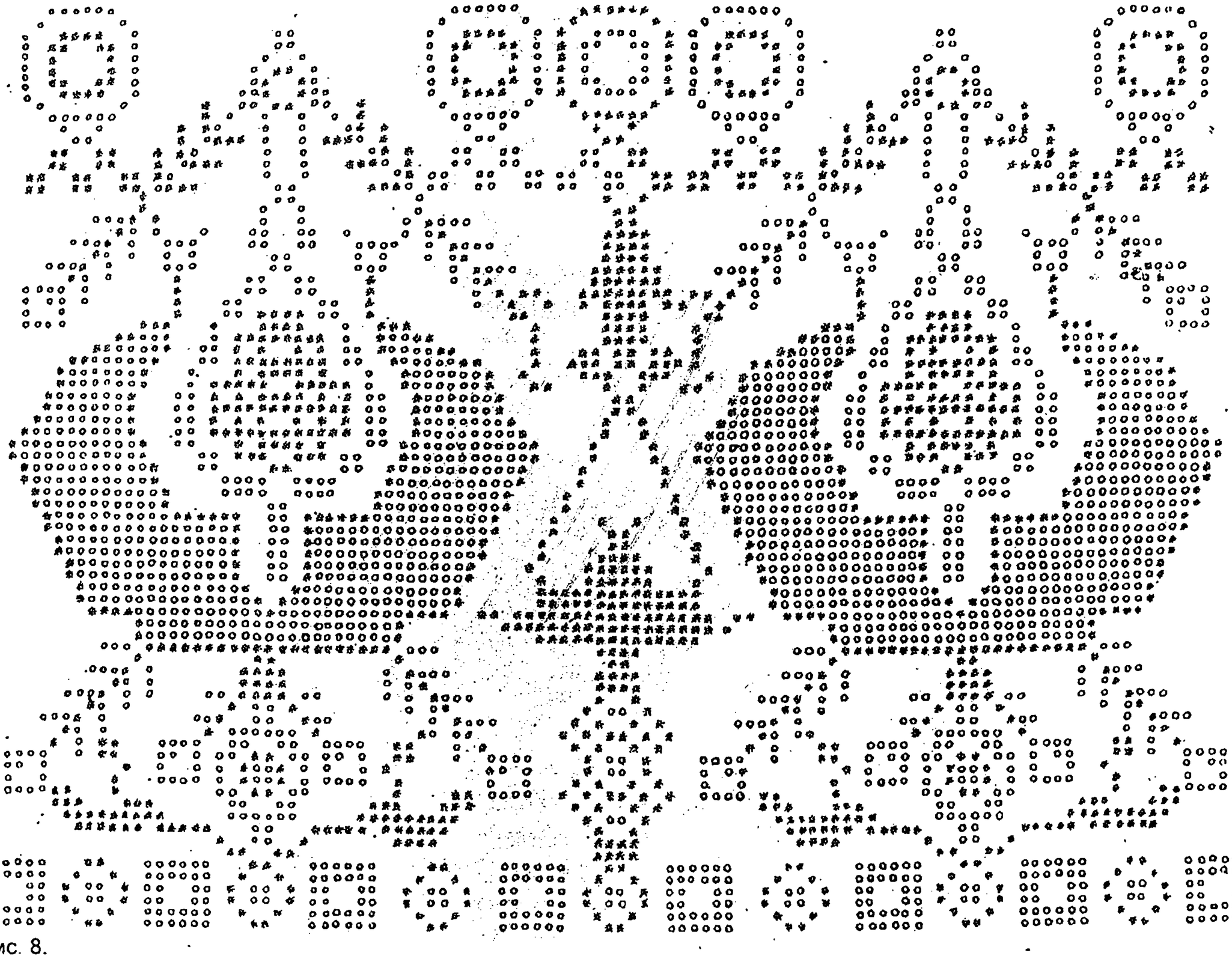


Рис. 8.

Дл. 220 см, ш. 37 см. Сохр. удовл.

Использовалось такое полотенце для украшения иконы, зеркала, стен в быту русских крестьян Алтая в конце XIX – начале XX в. Данный экземпляр изготовлен в конце XIX в. в местах его приобретения.

с.Усть-Калманка
Алтайского края
ИЭЭ.1995 г. ИКМ ОФ 237

14. Полотенце (рис. 10). Льняное. Холст плотный, серый. Изготовлен на ткацком станке в домашних условиях из ниток ручного прядения. Рельефное мелкоузорчатое тканье. Нити основы и утка одинаковые по качеству и толщине. Плотность переплетения на 1 кв. см. - 20 нитей основы на 17 нитей утка. Полотенце украшено вышивкой на основном холсте.

Вышивка выполнена в технике «болгарский крест» по счету нитей холста (8х8 нитей) красными и черными х/б нитками. Орнамент вышивки представляет собой трехчастную композицию с деревом в центре и птицами по обеим сторонам.

Края полотенца подвернуты и прошиты машинной строчкой. Наконечники отсутствуют.

Дл. 272 см, ш. 35 см. Сохр. удовл.

Использовалось такое полотенце в качестве «рукотерта» в быту русских крестьян Алтая в конце XIX – начале XX вв. Данный экземпляр изготовлен, предположительно, в начале XX в. в местах его приобретения.

Передано Г.И.Протопоповой (1912г.р.)
ул. Юбилейная, 6
с. Казанцево
Алтайского края
ИЭЭ. 1999 г. ИКМ ОФ 617

15. Полотенце (фото 5). Хлопчатобумажное. Изготовлено из «вафельной» ткани фабричного производства. Полотенце украшено вышивкой (ш. 30 см) и наконечниками (ш. 22 см).

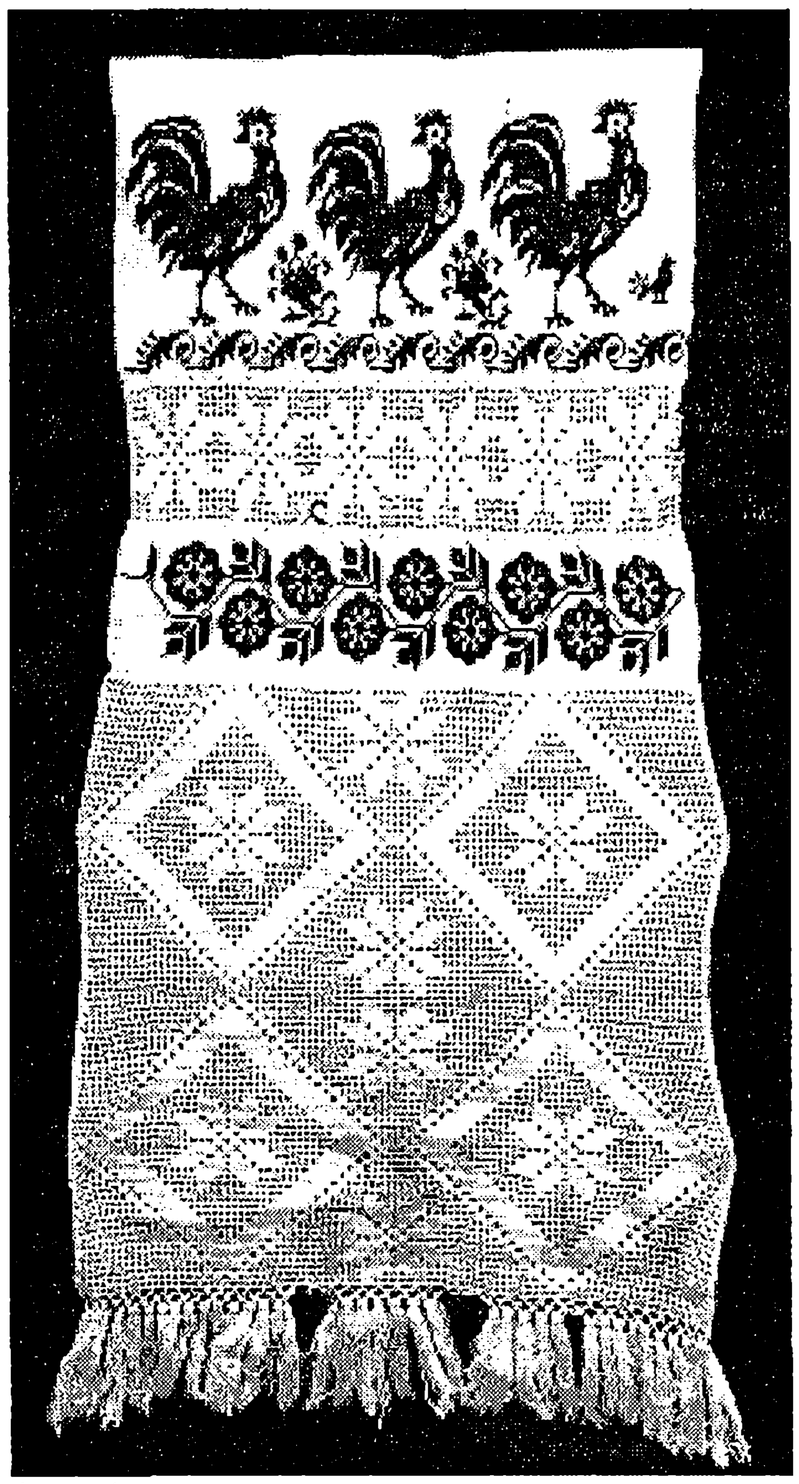


Фото 4.

Вышивка выполнена в технике «болгарский крест» нитками «мулине» десяти цветов. Орнамент вышивки состоит из двух частей. В нижней части изображена полоса стилизованных четырехлепестковых цветов. В верхней — два петуха, обращенные друг к другу с сомкнутыми клювами.

Наконечники связаны крючком из белых х/б ниток. Плотность вязания средняя. Узор кружева представляет собой четыре восьмилепестковых цветка, заключенные в ромбы. Низ наконечника оформлен зубцами.

Дл. 200 см, ш. 37см. Сохр. полная.

Используется такое полотенце в качестве «божника» в быту русского населения Алтая в настоящее время. Данный экземпляр изготовлен, предположительно, в 80-х гг. XX в. Ф.М. Белкиной (1912 г.р.).

Передано автором.
с. Михайловка Усть-Калманского района
Алтайского края

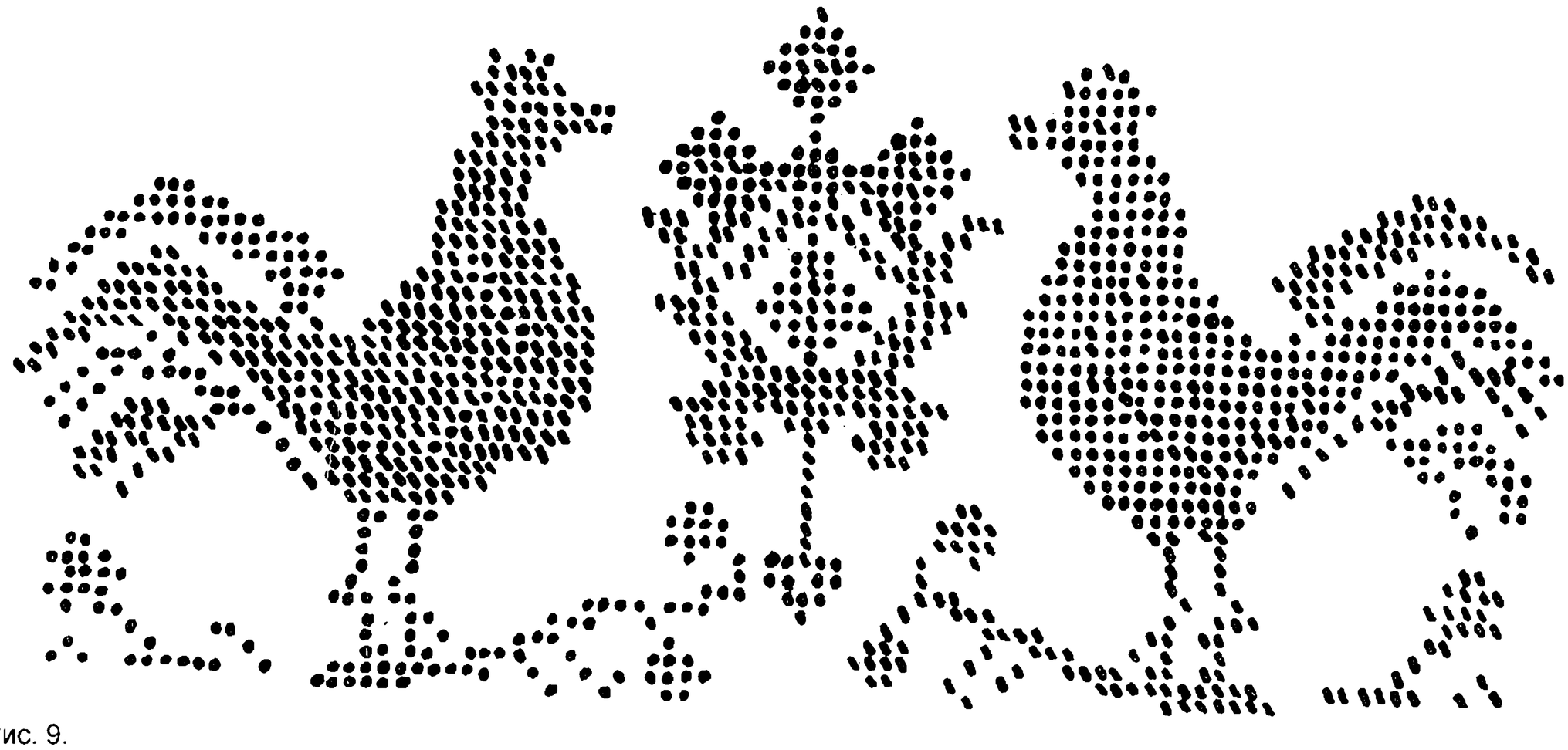


Рис. 9.

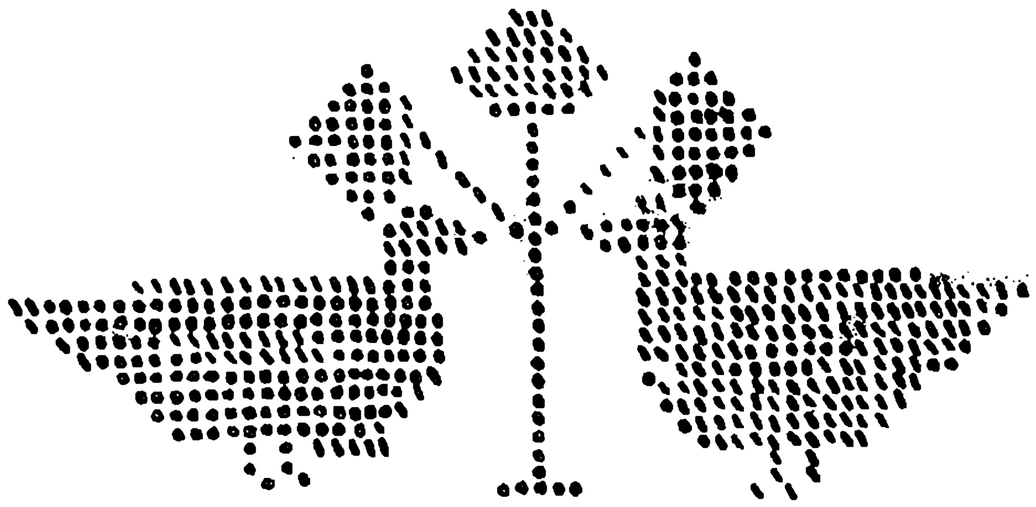


Рис. 10.

ИЭЭ. 199 г. ИКМ ОФ 251

16. Наконечник полотенца (рис. 11). Состоит из трех частей:

1. Верхняя часть представляет собой кружево, связанное крючком из белых х/б ниток (ш. 8 см). Орнамент растительный.

2. Средняя часть — льняной холст домашнего изготовления, украшенный вышивкой в технике «простой крест» красными, черными х/б нитками. Орнамент вышивки — «вазоны» (ш. 11 см).

3. Нижняя часть — кружево фабричного изготовления. Орнамент — цветы и птицы.

Боковые стороны наконечника обшиты белой х/б тканью.

Дл. 35 см, ш. 35 см. Сохр. удовл.

Использовался такой наконечник для украшения рушников в быту русских крестьян Алтая в конце XIX — начале XX вв. Данный экземпляр изготовлен, предположительно, в первой четверти XX в.

Алтайский край ИКМ ОФ 127

17. Наконечник полотенца (рис. 12). Состоит из двух частей:

1. Верхняя часть представляет собой полосу х/б ткани (ш 7,5 см) фабричного производства, украшенную вышивкой в технике «болгарский крест» красными и черными х/б нитками. Орнамент вышивки геометрический.

2. Нижняя часть — кружево, связанное крючком из белых х/б ниток (ш. 14 см). Кружево заканчивается зубцами. Орнамент растительный.

Детали соединены ручным швом.

Дл. 67 см, ш. 25 см. Сохр. удовл.

Использовался такой наконечник для украшения рушников в быту русских крестьян Алтая в конце XIX — начале XX вв. Данный экземпляр изготовлен, предположительно, в первой половине XX в.

Алтайский край ИКМ ОФ 252

18. Полотенце (фото 6). Конопляное. Холст грубый, редкий. Коричневого цвета. Соткан из ниток, спряденных ручным способом. Нити основы и утка одинаковые по качеству и толщине, волокно плохо обработанное. Нити толстые неровные. Холст изготовлен ручным способом,усиленным саржевым переплетением на ткацком станке. Плотность переплетения на 1 кв. см. - 11 нитей основы на 11 нитей утка. Полотенце украшено девятью тканными полосками из красных х/б ниток, расположенными на каждом конце полотенца 3 по 3. По низу полотенца оставлена бахрома (ш. 7 см).

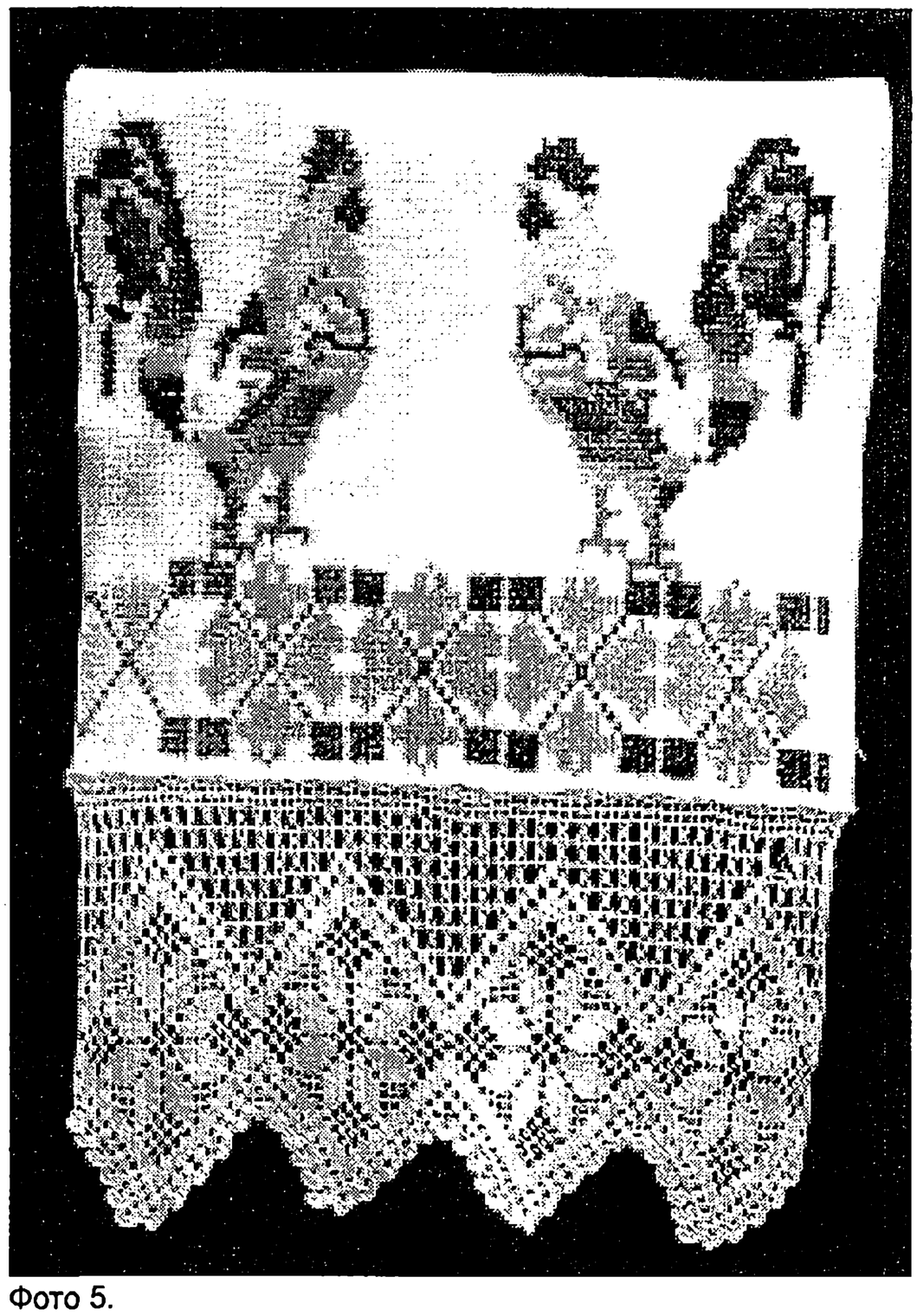


Фото 5.

Дл. 160 см, ш. 27 см. Сохр. полная.

Данный экземпляр изготовлен в начале XX в. переселенкой из Виницкой обл., Подольского района, с. Юрковцы М. И. Чепижан (1892 г.р.)

Передано студенткой БГПУ
Е. Чеботаревой
г. Барнаул
Алтайского края ИКМ ОФ 466

19. Полотенце. Льняное. Холст плотный, белый. Изготовлен из ниток, спряденных ручным способом простым полотняным переплетением на ткацком станке. Нити основы и утка одинаковые по качеству и толщине. Плотность переплетения на 1 кв. см - 17 нитей основы на 17 нитей утка. Полотенце украшено наконечниками - «галунцами», связанными крючком, из белых льняных ниток домашнего прядения. Вязка плотная. Узор — мелкие и крупные ромбы. Низ наконечника оформлен зубцами

Кружево и полотно соединены швом «через край».

Дл. 135 см, ш. 36 см. Сохр. полная.

Использовалось такое полотенце в качестве «рукотерта» в быту русских крестьян Алтая в кон-

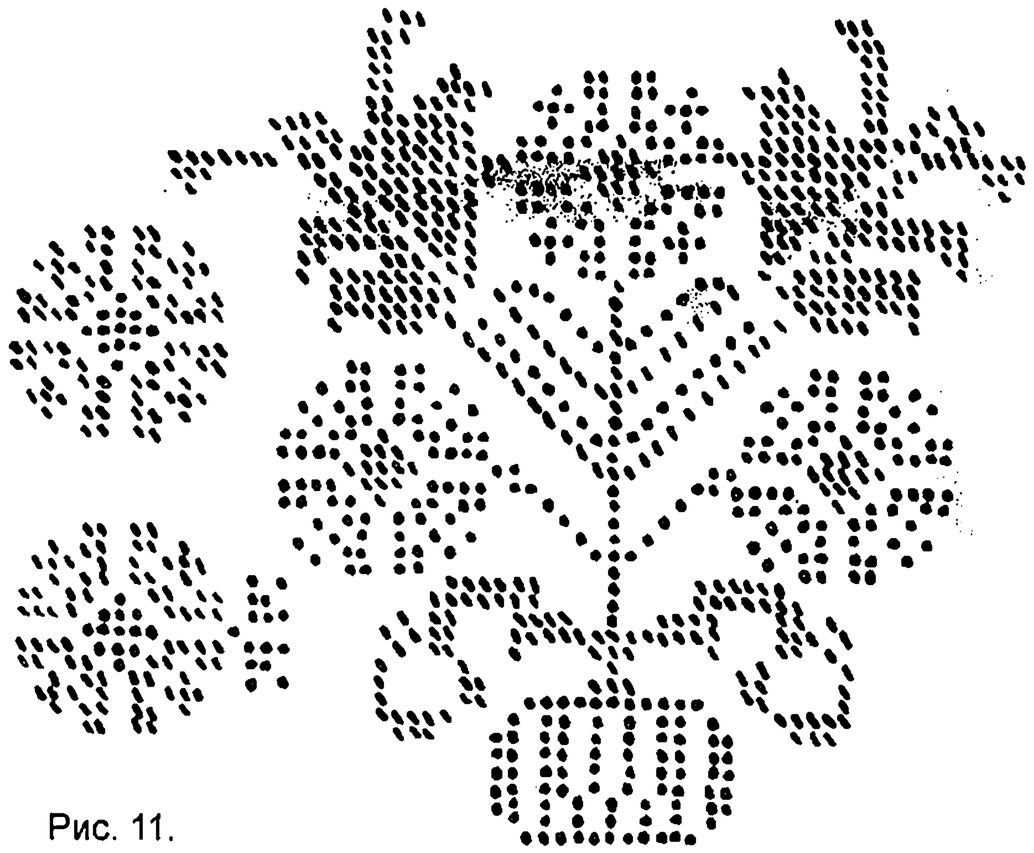


Рис. 11.

це XIX – начале XX вв. Данный экземпляр изготовлен, предположительно, в начале XX в. Красновой Степанидой Корнеевной (1910 г.р.), проживавшей в поселке Жуланиха.

Передано дочерью автора, Т.И. Красновой (1930 г.р.)

г.Заринск
Алтайского края
ИЭЭ. 1999 г. ИКМ ОФ 654



Рис. 12.

20. Полотенце. Льняное. Холст тонкий белый. Изготовлен из ниток, спряденных ручным способом простым полотняным переплетением на ткацком станке. Нити основы и утка одинаковые по качеству и толщине. Плотность переплетения на 1 кв. см - 22 нити основы на 22 нити утка.

Украшенный конец полотенца состоит из двух проставок и наконечника. Проставка (ш. 6 см) и наконечник (ш. 8,5 см) связаны крючком из красных и черных х/б ниток. Их разделяет проставка (ш. 4,5 см) из х/б ткани.

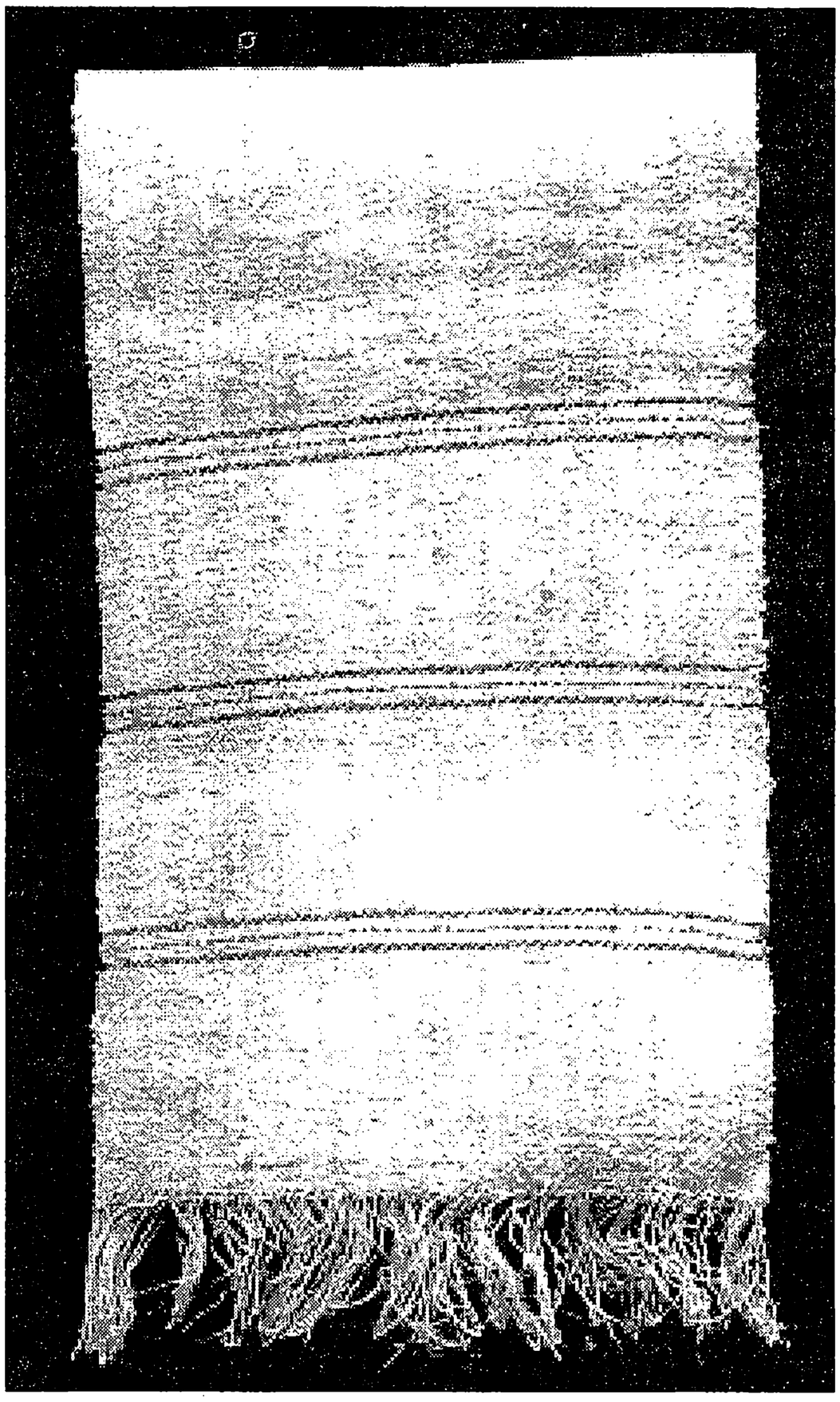


Фото 6

Детали соединены швом «через край».

Дл. 230 см, ш. 36 см. Сохр. удовл.

Использовалось такое полотенце в качестве «рукотерта» в быту русских крестьян Алтая в конце XIX – начале XX вв. Данный экземпляр изготовлен, предположительно, в начале XX в. в местах его приобретения.

Алтайский край ИКМ ОФ 249

КОЛЛЕКЦИЯ ПРЕДМЕТОВ ТКАЧЕСТВА В РАЙОННОМ КРАЕВЕДЧЕСКОМ МУЗЕЕ С. УСТЬ — ПРИСТАНЬ*

Л.Н. Попова

В произведениях народного искусства живет не только стремление наших предков к красоте, но и извечная забота о продолжении и сохранении рода. В узоре расшитого рушника, в декоре деревенской избы, ее убранстве, умельцы помещали традиционные символы-обереги, сохранившиеся от языческих времен. Они присутствовали в предметах быта и ритуальных принадлежностях.

Большую ценность для этнографов представляет коллекция полотенец из музея с. Усть-Пристань. Остановимся подробно на их семантических особенностях. Узор каждого полотенца — это код, где зашифрована образная картина мира.

Крупным планом на полотенце (фото №1) вышиты три цветка, олицетворяющие временные формы человеческого бытия: прошлое, настоящее и будущее. Полураскрывшиеся лепестки указывают на связь с грозным славянским божеством Перуном. Остроконечные раздвоенные лепестки похожи на стрелы молнии. Перед дождем цветы некоторых растений закрывают свои лепестки, и эта

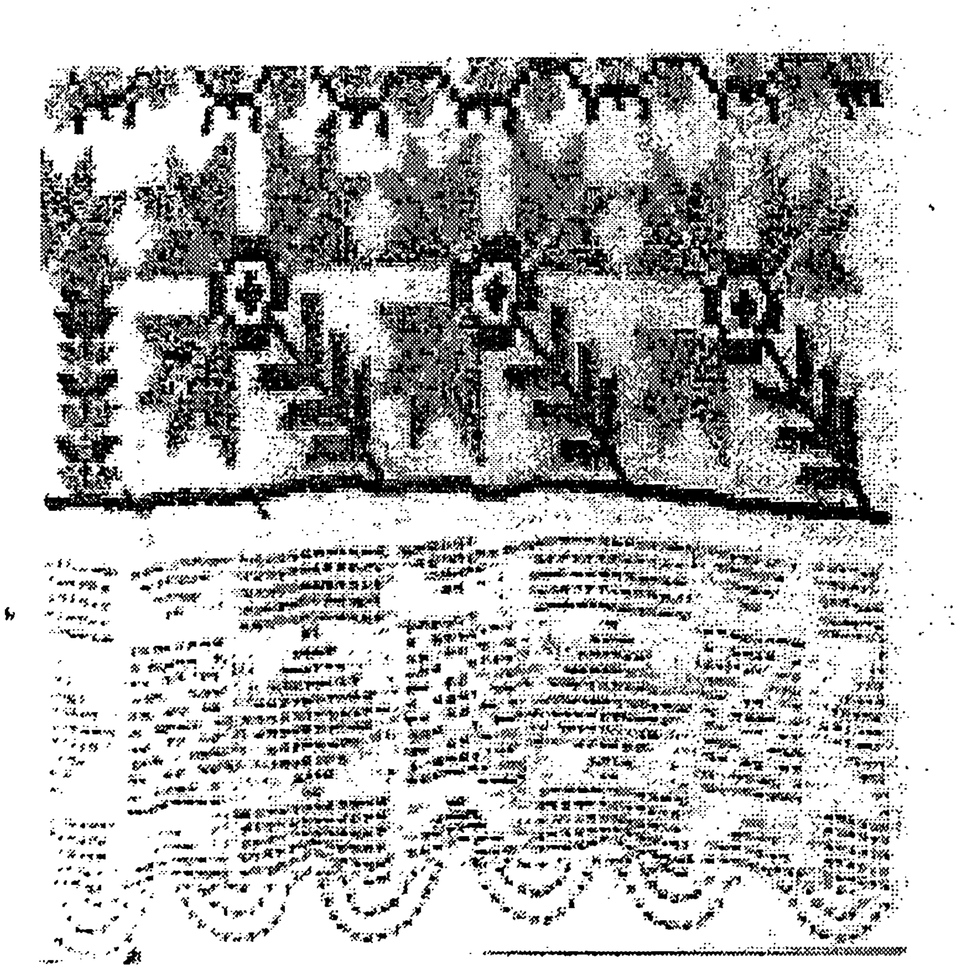


Фото 1. Полотенце. Усть-Пристанский районный музей

особенность не укрылась от пытливого взгляда мастерицы. Полураскрывшиеся цветы имеют соответствующий смысл: не все должно быть доступно постороннему глазу. Как в Домострое сказано: «Все как следует припрятано», чтобы не накликать беды. Лепестки, попарно соединяясь, образуют стрелы, которые вливаются в сердцевину каждого цветка, представленную в виде распахнутого окна. Окно олицетворяет жилище и одновременно око Неба. В окне, т.е. сердцевине цветка, — крест, древний славянский символ Солнца. Солнечный луч упал на землю и пробудил ее к жизни. От земли потянулись ростки к солнцу. Солнечный луч, по воображению мастерицы, стал стеблем, на котором три попарно соединенных листа олицетворяют три поколения семьи. Стебель заканчивается цветком с шестью лепестками, их количество соответствует грозовому знаку Перуна, означает небесный мир. Слева от цветов — мотив мирового древа. Над цветами вышит вьющийся побег с плодами, символизирующий репродуктивную способность земли. Вся композиция вышивки отражает мифологические представления славян о вечном брачном союзе Земли и Неба. Круговорот природы, идея ее животворных сил продолжается в кружевном наконечнике. Трехмерность мира воплощена в геометрическом узоре кружева, где центральный ромб символизирует землю плодоносящую. По бокам от него расположены знаки рожаниц. В старинном узоре были заключены, по представлению предков, магические силы, способные уберечь свой род.

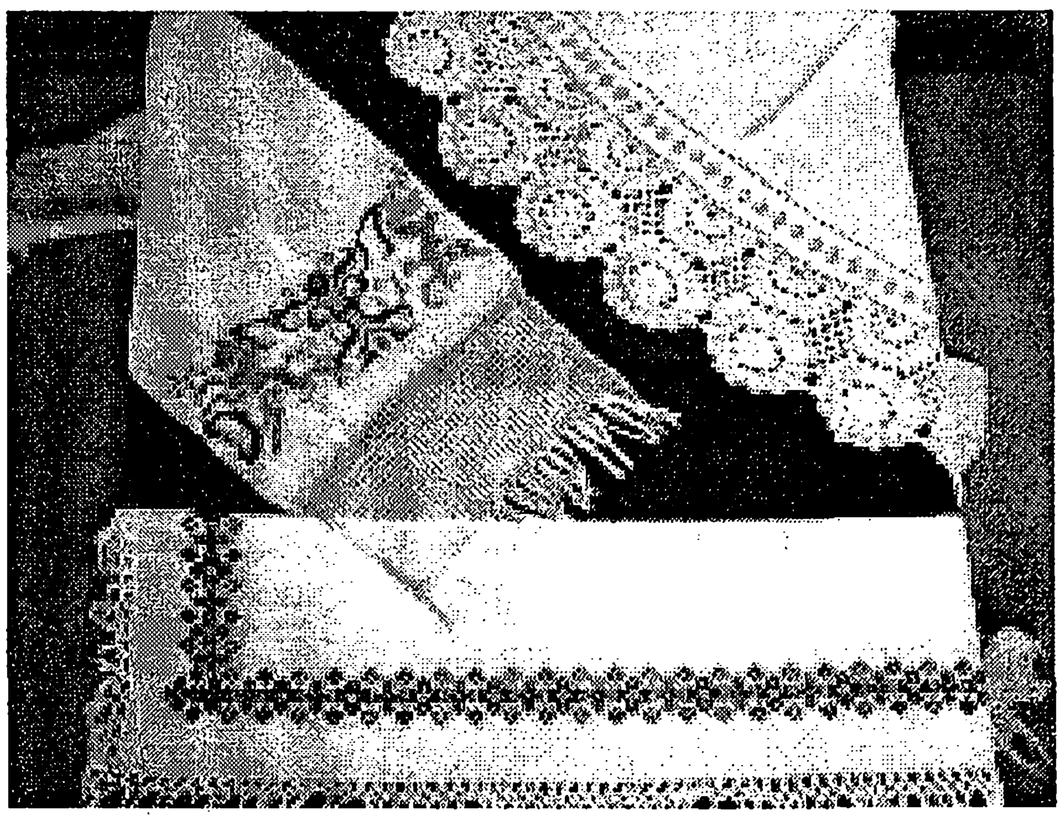


Фото 2. Свес на кровать (Шабанова А.С.). Фрагмент скатерти (Роганова М.Ф.

Эта же идея отражена и в вышивке скатерти. Скатерть сдала в музей Мария Федоровна Роганова (1908 г. р.). Ее вышивала ее бабушка, когда до переезда на Алтай проживала в Рязани (фото 2). Работа относится к 1850-1860 гг. В вышивке использованы кроме традиционных черного и красного цветов еще желтый и синий цвета. Крестообразные цветы красного и черного цвета соответствуют двум солнцам: дневному и ночному. Четыре лепестка олицетворяют четыре стороны света. Вокруг каждого цветка по четыре листа наподобие сердечка, внутри их изображения крестов — солярные знаки, означающие союз сердец перед не-

* Материалы собраны и предоставлены директором музея Е.А. Штайнрайс.

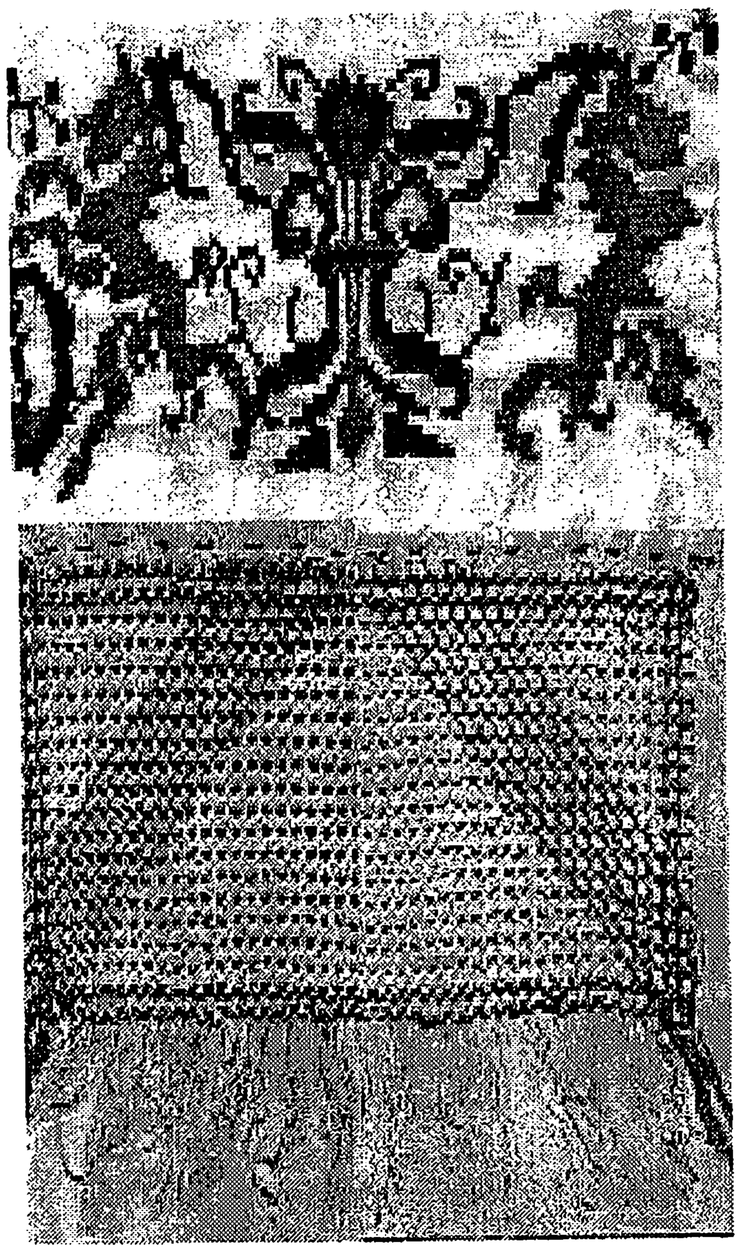


Фото 3. Полотенца с изображением пляшущего Велеса.

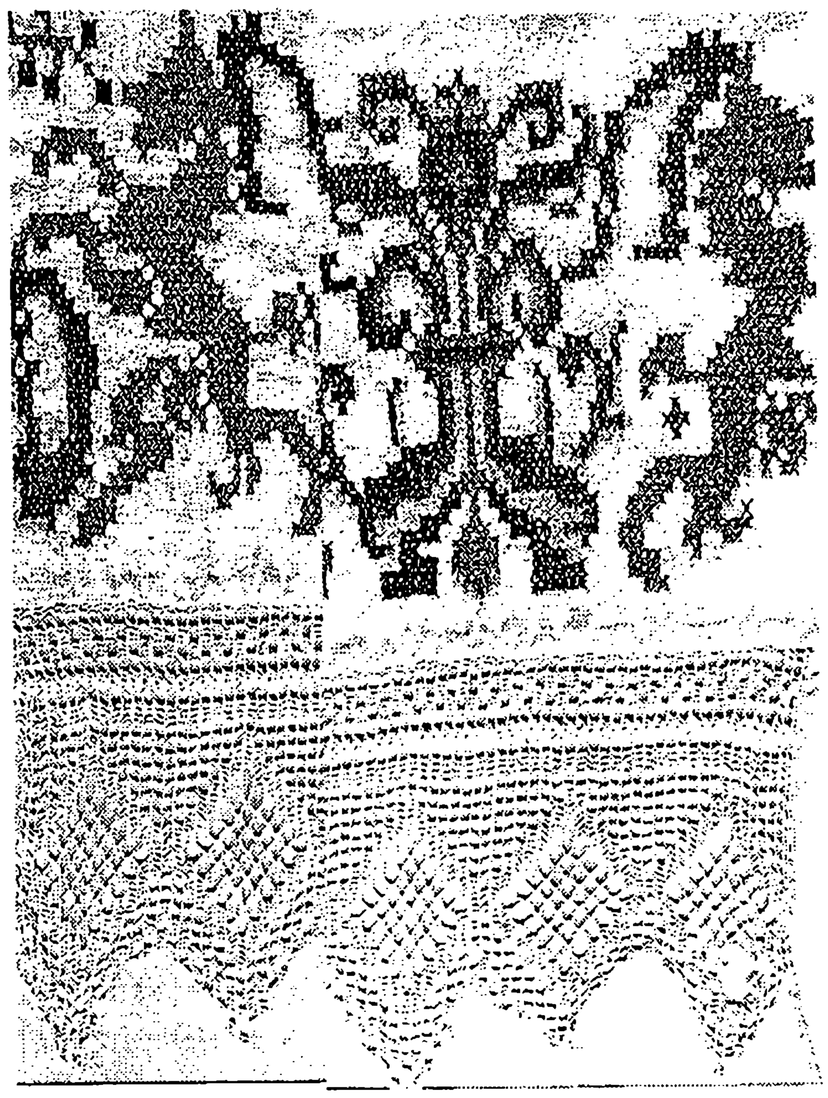


Фото 4. Полотенце

бом. Если учесть и то, что это еще и христианская символика, суть символов от этого не изменяет значения узора — оберега. В узоре скатерти мастерица выразила идею вечного движения.

Кружевной свес (фото 2) использовался в убранстве кровати. Длина свеса — 210 см, ширина кружевной полосы 25 см. Работа выполнена Александрой Степановной Шабановой (1910 г.р.) в 40-е годы XX в. Образцом для мастерицы вполне могло служить более старинное изделие. Кружевницы свои навыки передавали молодым. Поэтому есть смысл говорить о традиции. Символика кружева отражает идею плодородия, подчеркивая единство земного мира с небесным.

Особую ценность представляют два полотенца, вышивка которых изображает сюжет из древней славянской мифологии. Узор одного полотенца (фото 3) выполнен в традиционной цветовой гамме красного и черного цветов, а на другой (фото 4) мастерица использует дополнительные цвета: зеленый, желтый, синий. Скорее всего, она попыталась раскрыть содержание сюжета. Использование такой цветовой гаммы говорит о традиционной технике вышивки, характерной для Рязани и получившей распространение в районах приалейской зоны (фото 3).

Композиция вышивки выполнена болгарским крестом. В центре ее антропоморфная мужская фигура, увенчанная рогами и украшенная ветвями. Она на мгновение замерла в присядке вместе с пляшущими козликами. В изображении мужчины подчеркнута его производительная сила. Прослеживается связь с греческой мифологией и культом бога производительных сил природы Приапом. Культ Приапа достигает своего апогея в римскую эпоху. Его изображали с огромным фаллосом, с рогами изобилия, садовым инвентарем, музыкальными инструментами. В честь его устраивались праздники, которые сопровождались сексуальным неистовством и весельем.



Фото 5. Мастерица Быструшкина Евдокия Афанасьевна, с. Усть-Пристань

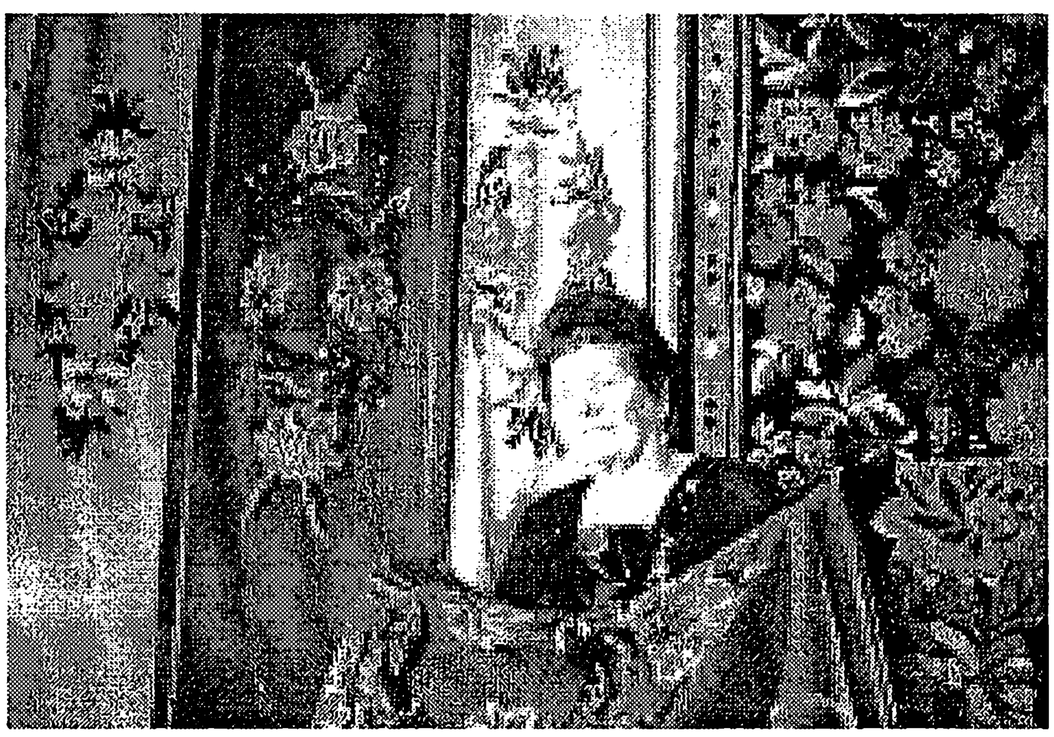


Фото 6. Ковровница Филиппова Полина Дмитриевна и ее работы, с. Усть-Пристань

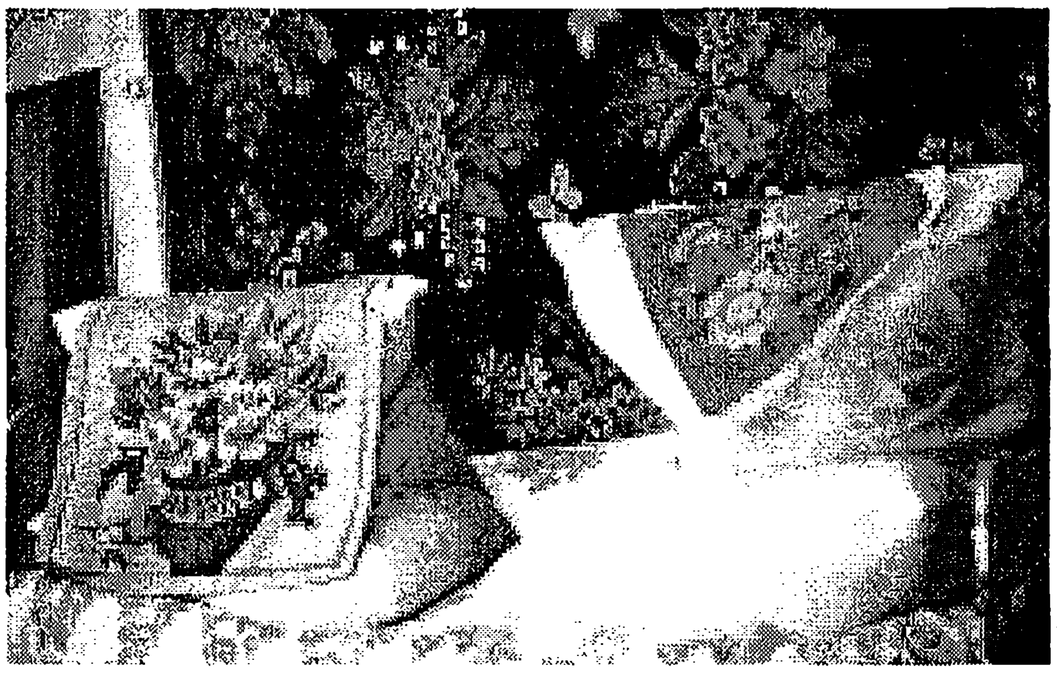


Фото 7. Работы Филипповой П.Д. с.Усть-Пристань

В славянской мифологии свойством плодородия обладал бог Велес или Волос, покровитель охотников, позднее бог домашнего скота. «Его связь со «скотьим» (т. е. животным) царством вытекает уже из его имени: волос — волосатый — мохнатый.

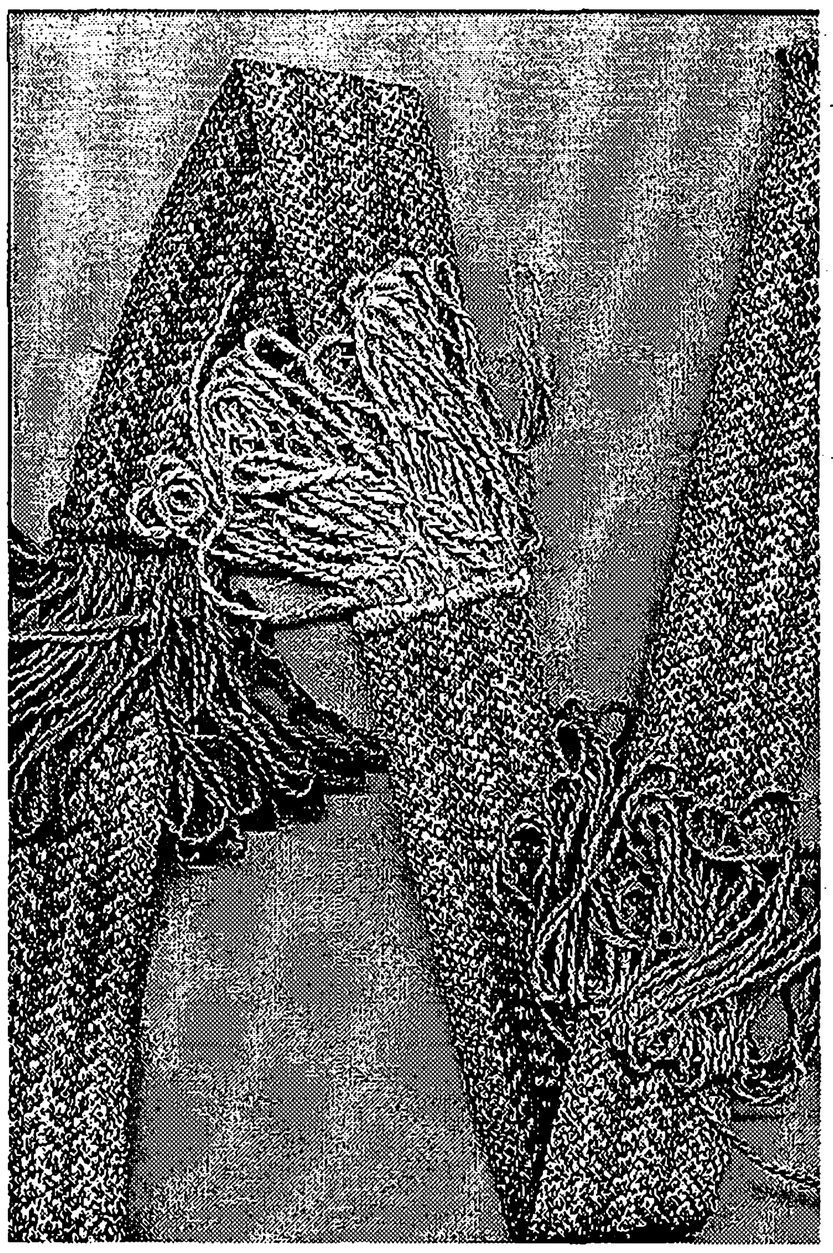


Фото 8. Свадебные вожжи, с. Чеканиха.

Возможно, что слово «волхв» происходит от имени этого бога и от обычая его жрецов одеваться в вывороченные мехом наружу «волохотые» шубы для подражания своему божеству» [1, с. 222]. Сюжет вышивки отражает пережитки древней религии тотемизма. Славяне считали, что род ведется от бога, который показывается в образе животного, а потом возвращается на небо. Таким образом, культ «скотьего» бога тесно связан с культом предков.

Изображение бога скота, по мысли мастерицы, должно было быть мощным оберегом. Кружевная часть полотенца представляет сетчатое полотно, выполненное техникой обвива нитью с помощью иглы. По сетке еще продернуты красные нити, олицетворяющие мир небесный. Кружево второго по-



Фото 9. Рубаха-косоворотка. Сшита в 1927 г. Свадебный наряд невесты, крестьянский.

лотенца воспроизводит символы плодородия. Традиции вышивки и ткачества продолжаются и в наши дни. Сделать мир красочнее, добрее — таково главное назначение в жизни старожила с. - Усть-Пристань Евдокии Афанасьевны Быструшкиной (фото 5). Всю свою жизнь она посвятила рукоделию: игрушки из соломы, конского волоса, вязание, вышивка, которые занимают достойное место в районном музее.

Для таких мастериц как Полина Дмитриевна Филлипова мир сказочно прекрасен (фото 6, 7). Полыхают неземной красоты цветы на ее ковре, рожденные фантазией самобытной художницы. Войти в ее дом — это «как в рай войти».

В 1998 г. Усть-Пристанскому музею подарила свадебные вожжи жительница с. Чеканиха А.М. Мазалова (фото 8). Это была семейная реликвия. Сотканы они на дощечках. В узоре семь елочкообразных полос: две лиловые по краю, две красные, две желтые, по центру зеленая полоса, что соответствует цветам радуги. По народным представлениям, радуга — дорога в рай. Вожжи украшены бахромой по кругу, которая повторяется от нижнего конца в сторону середины вожжей семь раз, что соответствует древним мифологическим представлениям некоторых народов индоевропейской языковой группы о семи солнцах.

Свадебную парочку подарила в музей жительница с. Клепиково Усть-Пристанского района Елена Григорьевна Дорофеева в 1929 г. (фото 9). Традиционно готовясь к свадьбе, каждая девушка

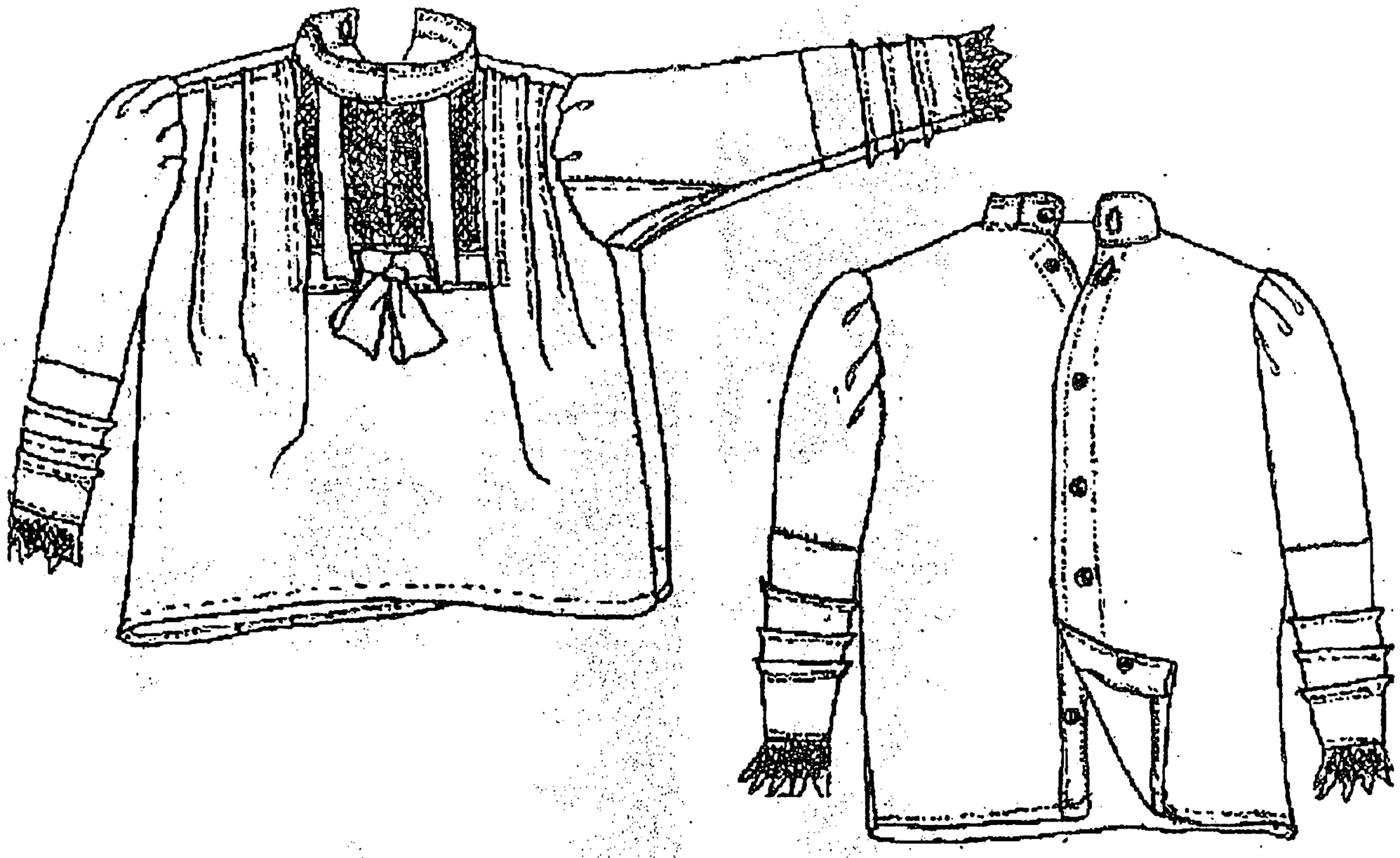


Рис. 1. Крой одежды

должна была приготовить от двух до шести парочек, в зависимости от состояния. Парочка представлена оранжевой кофтой и зеленым подъюбником, юбка не сохранилась. Ворот и рукава кофты украшены кружевом, в узоре которого использованы знаки плодородия. Грудь рубахи украшают попарно расположенные от линии плеча сборки, ворот кофты - стойка. Мужская рубаха красного цвета, сшита из сатина. Работа выполнена в 1928 г. Дарила ее невеста жениху на свадьбу. Ширина узора рубахи говорит сама за себя. Невеста вложила в узор желание сохранить любовь, душевную теплоту будущего мужа. По центру рубахи трижды повторен ромб, символ плодородия. Внутри каждого ромба кресты. В нижнем черном ромбе четыре креста, означающих четыре стороны света, в среднем оранжевом ромбе тоже четыре. Верхний черный ромб олицетворяет мир небесный. На нем вышит один крест - древний знак солнца. По бокам ромбов вышиты православные кресты. В узоре языческие и христианские символы, призванные с удвоенной силой оберегать семейный союз. Под ромбами мастерица трижды повторила мотив брачной пары — три пары лебедей склонились головками друг к другу, а над ними возвышается, раскинув лепестки, росток — символ жизни. Мотив ростка так же повторен трижды. От центральной полосы узора веером в обе стороны расходятся изображения мирового древа, отражающего три ипостаси: правь, явь, навь. Этот мотив трижды повторен с каждой стороны. Верх дерева венчает плод, внутри которого православный крест. Узор рубахи в обобщенной форме отражает мировоззрения народа, где воедино слились две веры. Узор горловины и рукавов олицетворяет вечность, торжество жизненных сил.

1. Мифы древних славян. Саратов: Надежда, 1993. Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск: Наука, 1997.

РАЗДЕЛ 8

Этнография в системе образования и культурного досуга



- Развитие этнических представлений младших школьников
- Роль школы в национально-культурном возрождении
- Использование этнографического материала в преподавании спецкурса по истории Алтая
- Инновационные методы в работе музеев и их этнографических отделов
- Традиционная русская культура: собирательство, обработка материала, воспроизведение

РАЗВИТИЕ ЭТНИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ МЛАДШИХ ШКОЛЬНИКОВ В ПРОПЕДЕВТИЧЕСКОМ КУРСЕ ИСТОРИИ СИБИРИ

Н.Н. Родигина, О.Н. Сидорчук, О.М. Хлытина

Сторонники различных концепций этноса: теоретики социо-биологического и эволюционно-исторического подходов, инструменталисты и конструктивисты - солидарны в том, что этническое самосознание — один из ключевых признаков этноса.

Основу этнического самосознания составляет этническая идентичность — тип самоопределения, который базируется на комплексе культурно-психологических характеристик личности, большинство из которых усвоены в так называемый «докритический» период социализации индивида и часто неподконтрольных ему. В современной психологии и этнопсихологии, благодаря работам Ж. Пиаже, существует представление о том, что дети приобретают начальные этнические преставления и учатся патриотизму в возрасте от 6 до 10 лет, в первую очередь от своих родителей. Учитывая эту возрастную особенность младших школьников, а также принимая во внимание сложную и драматичную этнополитическую ситуацию в стране (затяжные этнические конфликты, существование очагов этической напряжённости, вспышки национализма на государственном и бытовом уровне), представляется необычайно важным участие педагогов-историков в формировании и развитии этнических представлений тех, кто через десятилетия будет определять судьбу страны и народов её населяющих.

Под этническими представлениями мы понимаем присущие индивидуальному сознанию представления о своём и других народах, которые соединяют в себе не просто набор определённых сведений, но и выражают эмоциональное отношение к объекту.

В большинстве учебных пособий по отечественной истории, рассчитанных на учеников младших классов, присутствуют сюжеты, посвященные истории русского этноса, его праздничной культуре, традиционной одежде, жилищу [1]. К сожалению, вне сферы внимания авторов учебников, а, следовательно, и школьников остаётся прошлое других народов, населяющих территорию России, неизвестными остаются особенности их жизни и быта. Между тем, даже по самым приблизительным подсчётам в одной лишь Сибири проживают представители более 100 этносов, из них более 30 считается коренными или аборигенными народами нашего края. Излишне напоминать о том, что каждый из народов имеет богатую историю, уникальную культуру...

В Новосибирске издан комплект пособий по истории Сибири «Сибирь: 400 лет в составе России» для основной и средней школы. В настоящее время кафедра отечественной истории Новосибирского государственного педагогического университета и издательство «ИНФОЛИО-пресс» готовят к выпуску учебное пособие для 3-4 классов «История Сибири. Начальный курс».

По нашему мнению, именно в начальном курсе истории Сибири у детей должны быть сформированы представления об образе жизни и культуре народов, населяющих Сибирь.

Пособие состоит из двух частей. Первая часть — «История заселения Сибири» - предназначена для учеников 3 классов. Она знакомит школьников с особенностями жизни и быта различных групп населения нашего края.

Примерное содержание первой части учебника:

Глава 1. Как жили и во что верили коренные народы Сибири

Природа Сибири и её влияние на образ жизни и мировосприятие коренных народов Сибири.

Что такое «народ»? Группы коренных народов Сибири. Расселение. Занятия. Жилище. Пища. Национальный костюм. Особенности духовной культуры: верования, фольклор, пословицы, игры, праздники.

Глава 2. Когда и зачем русские люди впервые пришли за Урал

Пути проникновения русских людей за Урал. Торговые и военные экспедиции в Сибирь в IX-XVI веках. Участники экспедиций. Ход и итоги экспедиций. Источники знаний о первых экспедициях в Сибирь.

Глава 3. Когда и как Сибирь присоединилась к русскому государству

Сибирская экспедиция Ермака.

Первые остроги и форпосты на территории Сибири. Возникновение городов. Быт и занятия первых поселенцев.

Первопроходцы и исследователи Сибири.

Глава 4. Как русские люди заселяли Сибирь

Политическая и административная ссылка в Сибирь. Декабристы и Сибирь.

Переселение крестьян в Сибирь и его причины. Откуда о Сибири узнавали русские крестьяне. Как переселенцы добирались до Сибири. Отзывы переселенцев о новой Родине.

Глава 5. Русские сибиряки на селе и в городе

Как выбирали русские сибиряки место для строительства поселений.

Село, деревня, слобода. Сибирские города.

В каких домах жили русские сибиряки. Чем питались и как одевались русские в Сибири. Праздники сибиряков на селе и в городе.

Глава 6. Как жили вместе и чему учились друг у друга русские люди и коренные народы Сибири

Взаимоотношения коренных и русских жителей Сибири. Взаимовлияние культур населения Сибири.

Думается, что этнографический материал, представленный практически во всех главах первой части учебника, поможет школьникам осознать многообразие своих корней, познакомиться с богатым культурным наследием предшествующих поколений сибиряков.

Ведущие идеи курса:

— в мире не существует «больших» и «малых» народов, каждый - уникален и интересен своей культурой. Опыт жизни в гармонии с природой, накопленный коренными народами Сибири, актуален для нас - представителей индустриальной цивилизации, живущих на рубеже II и III тысячелетий;

— Сибирь — место встречи и взаимодействия разных культур и вариант относительно успешного осуществления диалога культур разных народов её населяющих.

Методический аппарат учебника (иллюстрации, система вопросов и заданий, обращение к актуальным для детей вопросам) способствует как формированию этнографических знаний, так и становлению эмоционально-ценностного отношения школьников к истории и культуре русского и коренных народов Сибири.

1. См.: Ворожейкина Н.И., Виноградова Н.Ф. Наша Родина в прошлом: Беседы по истории России для 3 класса четырёхлетней начальной школы. Смоленск, 1999; Саплина Е.В., Саплин А.И. Введение в историю (4 класс). М., 1998; Студеникин М.Т. История России: учебная книга для 2 класса. М., 1998.

РОЛЬ ШКОЛЫ В НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОМ ВОЗРОЖДЕНИИ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

В.И. Матис

Задаче возрождения русской цивилизации посвящается сегодня немало работ, в которых главной фигурой выступает человек. Настоящее и особенно будущее России во многом будет зависеть именно от человека, от его образованности, его духовного богатства, нравственной чистоты, т.е. от социальной зрелости [3]. Эти качества может дать или не дать система образования, сфера общественной практики. Судьба России сегодня решается не только на политическом Олимпе или в экономических реформах. Она, по меткому замечанию русского философа И.А. Ильина, «лежит в руках русского учителя — преподавателя школы, а также профессора, который есть учитель учителей» [1, с. 5]. Возрождение, сохранение и развитие национальной культуры невозможно без активного участия школы в этом процессе. Для решения непростых задач необходимы соответствующие изменения в самой системе образования.

Учителя школ довольно критически оценивают межнациональный микроклимат в своих педагогических коллективах. Следует заметить, что межнациональную ситуацию в педагогических коллективах школ в целом нельзя считать оптимальной.

В первую очередь, по мнению тех же респондентов, межнациональный климат зависит от политической и социально-экономической ситуации в стране (около 40% опрошенных), от позиции и поведения отдельных людей в коллективе (25%) и от позиции администрации школы (25%).

Происходящий сейчас процесс национально-культурного возрождения, восстановления исторических памятников, национальных традиций и т.д. по-разному воспринимается опрошенными. Учителя школ Алтайского края в целом поддерживают этот процесс. Однако при этом около 70% из них отмечают, что процесс возрождения традиций возможен и необходим только при условии его сочетания с современными традициями, а главное — их соответствия.

Довольно часто высказывается мнение, что возрождение этноса возможно только через религиозное сознание, через приобщение к религии молодого поколения. Как показали опросы, около 40% учителей согласны в той или иной степени с такой установкой. Не согласен только каждый десятый опрошенный.

Доля верующих среди учителей составляет около 20%, а колеблющихся около 30%. Убежденными атеистами себя считают не более 5% как учителей, так и старшеклассников. Наиболее высока доля верующих среди учителей из сельской местности и несколько больше их, по сравнению с другими этническими группами, среди педагогов-немцев. Более половины учителей отмечают рост интереса учащихся к религии. Сами учащиеся отмечают значительный рост интереса к религии среди 33% старшеклассников. Так или иначе, налицо повышенный интерес к религии как у педагогов, так и у школьников, как у русских, так и у представителей других национальностей.

Роль и степень влияния религиозного сознания на мировоззрение учителя и на процесс социализации личности молодого человека, как мы полагаем, требует специальных исследований.

Если возрастание интереса к религии есть атрибут национально-культурного возрождения, то, несомненно, еще большее значение в этом процес-

ее принадлежит знанию традиций и обычаев, истории и культуры своего народа, музыки и т.д., т.е. всего того, что составляет духовный пласт этноса и его память. Как же обстоит дело с этим с учетом самооценки знаний учителя в области народной духовной культуры? Сами учителя оценили эти знания (по 5-бальной шкале) в среднем в 3,8 балла. Что касается традиций и обычаев народов, проживающих на Алтае, то и того меньше — 3,2 балла.

По мнению учителей, современная школа не способствует общему процессу национально-культурного возрождения. В национальных школах укрепляется этническая сплоченность, а в традиционной школе лучше решаются вопросы межэтнической интеграции, что в целом совпадает и с мнением старшеклассников по этому поводу. Но ни та, ни другая не решают все проблемы в комплексе.

Общественное мнение, являясь целостным образованием, неоднородно и включает в себя несколько различающиеся мнения социальных групп: учителей, учащихся и родителей. Учителя, как правило, делают акцент на восприятие национальной школы как учебного заведения с однородным национальным составом (30%) и наличие в ней национально-культурного компонента в содержании образования (25%). У родителей (33%) образ национальной школы ассоциируется, прежде всего, с заниженным уровнем требований (по сравнению с общеобразовательной, традиционной школой). Учащиеся отмечают, прежде всего, языковую специфику национальной школы (31%).

В России можно условно выделить несколько типов национальных школ. К первому типу относятся школы тех национальных меньшинств, которые не имеют своей государственности (например, болгары, немцы, поляки, финны, вепсы). Проблемы этих школ связаны с политическими процессами в стране и упираются в соблюдение прав национальных меньшинств.

Ко второму типу относятся школы различных ветвей русского этноса, речь которых отличается существенными диалектологическими особенностями от общерусского литературного языка (школы украинского, белорусского этносов, а также казачьего сословия в местах их компактного проживания на территории России, а также сибиряков или волжан и некоторых других). Проблемы этих школ заключаются в специфике региональных и национальных особенностей образования. Решение этих проблем, как правило, связано с усилиями и заинтересованностью местных органов управления.

К третьему типу относятся инородческие школы тех этносов, которые начали возрождаться и либо не имеют пока своей сформированной культуры и письменности, либо давно утратили или утрачивают таковые. В эту группу входят калмыки, киргизы, буряты, татары, северные и южные группы алтайцев, ханты, манси и т.д. Проблемы этих школ связаны с объективными трудностями, а их решение зависит от темпов развития общества в целом и желания этносов иметь свои школы.

Таким образом, в России сложились стереотипы понимания «национальной школы», из которых вырисовывается общая модель. Во-первых, это учебное заведение с преобладанием коренного (не русского) контингента обучающихся или с однородным национальным составом. Во-вторых, отличительная особенность такой школы — специальная программа обучения на родном языке. В-третьих, в таких школах, как правило, заниженный уровень требований по сравнению с типовой общеобразовательной российской школой.

Имеющийся мировой опыт по созданию национального образования представляет несколько моделей национальной школы, которые в свою очередь могут также включать различные типы.

Первая модель — ассимилирующая, которая основывается на предположении о стремлении всех этносов к ассимиляции с общей культурой. Это нашло свое выражение в теории «плавильного котла» в США и некоторых других странах. Ассимилирующая модель в нашей многонациональной стране включает несколько типов школ. Такого типа школы функционируют в местах проживания народностей бассейна Амура, Крайнего Севера, Сибири. Процесс обучения в таких школах строится на родном языке в течение всей начальной или даже неполной средней школы с помощью параллельных учебников по общеобразовательным предметам. Благодаря усилиям педагогов и ученых, а также научно-исследовательским подразделениям, разрабатывавшим учебные программы и планы, в школах такого типа ученики усваивали основы национальных языков. Однако культура родного этноса при этом остается неосвоенной. Неуверенно чувствуют себя выпускники таких школ в контакте с другими этническими культурами, при поступлении в русскоязычные учебные заведения, при продвижении по службе.

Другим типом ассимилирующей модели можно считать обыкновенную советскую, а теперь и российскую общеобразовательную русскоязычную школу. Такая школа ассимилирует не только малочисленные народы, живущие в инонациональном окружении, но и русских. Долгое время, не имея концепции национальной школы и продуманной государственной политики в этой сфере, органы управления в нашей стране не утруждали себя созданием русской национальной школы, в результате чего существующая общеобразовательная российская школа стала не чем иным, как «плавильным котлом», в котором смешиваются все имеющиеся в стране культуры, методы и формы образования. На выходе общество получало личность, у которой не сформированы чувства любви и уважения к своей стране, ее истории и истории свос-

го этноса, а также к собственной деятельности и к труду, к себе и к другим людям. Именно этот тип школы получал поддержку на государственном уровне, являясь продолжением или логическим развитием национальной и языковой политики, основанных на (переплавке) русификации всех этносов и «стирании» национальных различий.

Несмотря на зарождавшиеся традиции формирования русской национальной школы в начале столетия, в настоящее время мы можем лишь констатировать отсутствие русской национальной школы, своеобразных этнопедагогических методов обучения и игнорирование этнопсихологических особенностей русского человека. Отсутствие или ослабление внимания со стороны государства, привели культуру, традиции и обычаи самого многочисленного народа в состояние неустойчивости. Выпускники наших школ, получая довольно прочные и качественные знания, особенно по естественным и математическим дисциплинам (что подтверждают различные международные конкурсы, олимпиады и научные исследования в этой сфере), проявляют неуверенность в знаниях общественных проблем, когда речь идет о принадлежности к русской нации, ее культуре.

Вторая, компенсирующая, модель национальной школы характерна для регионов, где есть территории, компактно заселенные представителями одной национальности. Решение об открытии такой школы обычно определялось количеством и плотностью национально-этнической диаспоры, проживающей в данной местности; реальным социальным и культурным статусом и функциями национального языка в обществе (имеется в виду степень владения им населения, сферы его применения, культурологическая и филологическая развитость, что означает наличие книг на языке и авторов, пишущих на нем, словарей для перевода, учебников, разговорников и прочей методической литературы); потребностью и желанием самого населения обучаться, получать тот или иной уровень (начальный, основной, средний) общего образования на родном языке. Это, как правило, оказывалась сельская местность, где жители вели традиционный образ жизни, занимались национальными ремеслами, общались на родном диалекте, который существенно отличался от литературного языка. В таких школах некоторые предметы изучались на родном литературном языке, а русский оставался языком обучения. Особенное распространение подобный тип имел перед Второй мировой войной на территории всего Советского Союза. Выпускники этих национальных школ, овладевая родным языком, усваивая культурные ценности, однако при выборе жизненного пути могли ориентироваться лишь на национальные послешкольные учебные заведения, которых явно не хватало, а поэтому сталкивались с серьезными трудностями при поступлении в вуз.

Третья, поликультурная, модель национальной школы, способная снять противоречия предшествующих, может быть характерна для многонациональных регионов и предполагает сосуществование государственных институтов образования, которые принимаются всеми этносами в обществе, создание этноспецифических институтов, через которые культуры различных народов сохраняются в живом и активном состоянии, а также формирование дополнительных образовательных институтов, восполняющих недоработки официальных образовательных структур.

Процесс возрождения национальной школы, который можно в какой-то степени рассматривать как часть общего процесса национально-культурного возрождения, требует решения многих вопросов: языковых, учебно-методических, кадровых и т.п. Но, пожалуй, не менее сложная проблема социально-психологическая.

Подводя итог нашего исследования, отметим:

1. В сфере образования решение задач сохранения и развития национальной самобытности, интеграции национальной культуры в мировую невозможно без перехода к поликультурной модели национальной школы, означающего решение кадровой проблемы (подготовки и переподготовки кадров), изменение содержания образования (введения дополнительных предметов — национально-регионального компонента), совершенствование методики преподавания (использования этнопедагогических и этнопсихологических особенностей в обучении).

2. Необходимо формирование стереотипа понимания национальной школы поликультурной модели как школы нового типа, способствующего социализации молодого поколения.

3. Неотъемлемой задачей школы поликультурной модели становится воспитание культуры межнациональных отношений. Русская традиционная и поликультурная модели школ должны иметь одинаковый всероссийский статус, где под национальностью понимается не этничность, а включенность в культуру и определение собственного пути решения как своих, так и общероссийских и общечеловеческих проблем.

---

1. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Собр. соч. М.: МП «Рарог», Т. 1. С. 400.
2. Матис В.И. Проблема национальной школы в поликультурном обществе. Барнаул: БГПУ, 1997. С. 326.
3. Матис В.И. Социология образования и формирование личности. Барнаул: БГПУ, 1995. С. 181.
4. Исламшин Р.А. Национально-культурное возрождение глазами учителя // Социс, 1998, № 11. С. 80-84.

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛА В ПРЕПОДАВАНИИ СПЕЦКУРСА ПО ИСТОРИИ АЛТАЯ
(на примере АлтГТУ)

Е.В. Кунгурова, И.Н. Никулина

Этнографические знания являются неотъемлемой составной частью исторической подготовки специалистов. К сожалению, до предела сжатый базовый курс истории Отечества в техническом вузе не оставляет преподавателю возможности уделить специальное внимание этнографическому материалу. Выход видеться в использовании часов, отведенных на элективные или специальные курсы исторического профиля.

В АлтГТУ в течение последних 3-4 лет студенты инженерно-педагогического и гуманитарного факультетов слушают спецкурсы по истории Алтая и Сибири. Примерно 30 часов, включающих лекционные и практические занятия. В рамках предлагаемых спецкурсов нами используется этнографический материал. Так, в теме «Присоединение Алтая к русскому государству» отдельным вопросом рассматривается заселение русскими территории Алтайского горного округа в XVIII - нач. XX. в. (изучается быт, обычаи, одежда выходцев из различных районов европейской России и Сибири, прибывших на Алтай в ходе переселения). Как правило, материал этот очень хорошо воспринимается слушателями, возникает устойчивый интерес к предлагаемой проблеме, желание выявить собственные этно-исторические корни. В процессе дальнейшей работы со специальной литературой студенты готовят доклады-сообщения, которые заслушиваются и обсуждаются на семинарах, например: «Переселенцы на Алтай во второй половине XIX в.: жилища, одежда, питание», «Одежда старожилов во второй половине XIX в.», «Алтайские казаки» и т.д.

В перспективе эти доклады могут вылиться в курсовые и даже дипломные работы. Так, в этом учебном году этнографические темы для своих дипломов выбрали отдельные студенты специальности «Регионоведение». Будущие социологи готовят доклады для студенческой научной конференции.

Накопленный (пусть пока небольшой) опыт работы со студентами позволяет надеяться на перспективность данного направления учебной деятельности. Хотелось бы расширить аудиторию слушателей наших спецкурсов за счет студентов строительного факультета, студентов специальности «социально-культурный сервис и туризм».

В заключение отметим, что более широкому использованию этнографического материала в преподавании спецкурса мешает недостаток учебной массовой, доступной для студентов литературы по предлагаемой тематике. В настоящее время широко используются, пожалуй, работы В.А. - Липинской [1; 2] и Л.В. Малиновского [3]. Что же касается наших учебников по истории Алтая, то в них вопросы этнографии представлены буквально фрагментарно [4]. Даже в 2-х томной «Энциклопедии Алтайского края» этнографический раздел практически отсутствует [5]! Нам представляется крайне необходимым подготовить обобщающее популярное издание о народах, населявших Алтай в прошлом и настоящем.

1. Липинская В.А. Русское население Алтайского края. М., 1987. С. 224.
2. Липинская В.А. Сторожилы и переселенцы. Русское население Алтая XVIII-XX вв. М., 1987. С. 270.
3. Малиновский А.В. Немцы в России и на Алтае. Барнаул, 1995. С. 182.
4. История Алтая. Ч. 1. С древнейших времен до 1917 г. Барнаул, 1995. С. 480.
5. Энциклопедия Алтайского края: В 2-х томах. Барнаул, 1995.

ИННОВАЦИОННЫЕ МЕТОДЫ В РАБОТЕ МУЗЕЕВ И ИХ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ОТДЕЛОВ
(на примере некоторых центральных и сибирских музеев)

Г.И. Витовтова

В 80-е гг. XX в. отечественные музеи под давлением быстро перестраивающегося образа жизни населения и с осознанием своей изменившейся социальной роли начинают активнее включаться в поиск новой стратегии своего развития. Разработка новых технологий шла повсеместно и, в значительной степени, стихийно. К настоящему времени, многие музеи накопили немалый опыт в использовании новых методов работы. Интересен в этом отношении проект создания духовного, научного, просветительского старообрядческого Центра «Преображенское», разработанный группой сотрудников НИИ искусствознания под руководством И.К. Русакомского. Этот проект зародился едва ли не первым из числа подобных, позже появившихся во многих районах страны. «Преобра-

женское» расположено на территории села. Преображенские прежде находилось близ Москвы, сейчас - в черте города. Здесь исследователи и старообрядцы, часто исследователи - старообрядцы, стали заниматься восстановлением истории старообрядчества, его культуры. Культура старообрядчества, как известно, наиболее традиционная линия русской культуры не только в собственной стране, но и во всех концах света, где сохранились общины старообрядцев, покинувших Родину из-за преследований. В Преображенском в прошлом существовал крупный центр старообрядчества беспоповского Феодосиевского согласия. От него сохранились остатки двух монастырей в северо-восточной части Москвы. Центр старообрядчества возник в селе Преображенском, т.е. в том месте, где начинались реформы Петра I, направленные на уничтожение многих исконно русских традиций. Сейчас в Преображенском идет апробация новых технологий музейной работы, которые учитывают интересы старообрядцев, живущих здесь в монастырях, и ученых. Все усилия направлены не на музеефицирование этой культуры, а на создание условий для ее дальнейшего существования и развития. Здесь сформированы фонды певческой культуры, книжной культуры, изобразительного искусства, традиций семьи, художественной обработки природных материалов и т.д. Одновременно Преображенское превращается в Музей городской деревянной архитектуры под открытым небом.

Уникален опыт Коломенского, где с давних пор проводились Фольклорные фестивали. Сотрудники музея, работая по организации праздников, реставрировали некоторые старые праздники: Рождество, Новый год, Масленицу и т.д. Праздники проводились с участием тех людей, которые туда приходили. А они стали приходить на праздники в русских национальные костюмах, которые шили себе сами. Чуть позже стали проводить такие религиозные праздники, как Пасху, Троицу, Яблочный спас. Воспроизвели народные обычаи, игры, танцы, привлекли к участию фольклорные ансамбли, другие коллективы. Уже тогда, в ранний период, отмечали, что огромным успехом у туристов пользуются экскурсоводы в русских национальных костюмах. Еще большим успехом стала пользоваться средневековая русская школа, открытая в Музее. Уникальность этого Музея заключалась в том, что одновременно решался весь комплекс теоретических и практических проблем музейной сферы: разрабатывалась общая стратегия развития, создавалась система экспозиций, реставрировались памятники и пр.

Параллельно с центральными музеями накапливался опыт и на периферии. В Красноярске начали проводить биеннале. Первая Красноярская музейная биеннале состоялась в декабре 1995 г. на площадке Культурно-исторического центра. Первая биеннале была пробой жанра, т.к. ни устроители, ни участники не имели опыта организации подобных мероприятий. Тема экспозиционной программы «Прошлое и будущее музеев» была сформулирована заранее. Все предоставленные на конкурс экспозиции оказались удивительно интересны. Участники биеннале ознакомились с 36 выставками и с нестандартным подходом, идущим вразрез с музейными стереотипами. Уже первая биеннале показала, что музеи сосредоточены не только на прошлом, но и на настоящем, что музеи озабочены не просто собиранием древностей, но и восстановлением тонкой и во многих местах уже разорванной ткани традиционной культуры, которую они увязывают нить за нитью. Чрезвычайно интересным оказался конкурс музейных видеофильмов. Это новый формирующийся жанр музейной работы. На биеннале оценивались только работы, снятые работниками музеев, т.е. операторами — непрофессионалами. Конкурс проходил по нескольким номинациям, одной из которых была «Визуальная антропология» (этнографические сюжеты). В этой номинации победил фильм «Ысыах», посвященный духу лошади, снятый А. Федоровым и О. Старостиной — сотрудниками музея г. Верхоянска (Республика Саха).

Видео — это не только неизведанные еще горизонты документирования — фиксация устной истории, исследование заповедных уголков промышленной, городской и природной среды, но и новые методы самой музейной деятельности, основанные на использовании видеотехнологий. Фактически кое-где складываются сегодня музеи в музеях, т.е. нечто гораздо большее, чем просто музейная видеотека. Речь идет о сложном комплексе деятельности, в котором видео постоянно взаимодействует с экспозиционной и исследовательской работой музея, служит инструментом «обратной связи» музея с посетителями и с городским сообществом.

В Сибири создана ассоциация «Открытый музей», которая объединяет около 100 музеев, галерей, учебных и проектных учреждений. Ассоциация стремится способствовать развитию музейного дела через утверждение в обществе открытой модели музея, культивировать механизмы перспективных изменений в сфере музейной коммуникации, формировать и поддерживать общее информационное пространство. Ассоциация «Открытый музей» стала итогом работы Красноярской биеннале (в 1999 г. проведена III международная музейная биеннале). Примерно с середины 90-х гг. в профессиональных журналах четко зазвучала мысль: в музеях сохраняются не только и не столько вещи, сколько традиции, т.е. по существу найдена стратегия развития музея. Традиция жива, пока есть ее носители. Сотрудники музеев становятся носителями традиций, их аккумуляторами. Алтайский государственный художественный му-

зей вышел на эту стратегическую линию в числе первых. В Барнауле есть уникальный опыт инновационных методов работы с населением в рамках музея. В 1994 г. в результате реорганизации центра фольклора и народных ремесел был создан отдел реконструкции и реставрации традиционной русской культуры в Государственном художественном музее. Видимо, этот отдел музея является прообразом одного из типов музея будущего. За 50 экспедиций (с 1985 г.) по территории Алтая отделом собран громадный материал, который включает аудиозаписи, видеозаписи и т.д. Сравнительно быстро восстановлена технология старинного ручного ткачества и вышивки, бисероплетения, изготовления сложного старожильческого костюма, росписи по дереву, гончарного и игрушечного промыслов. Отдел овладел уникальными способами реставрации и реконструкции традиционного крестьянского ремесла. Артефакты «живой старины» вызывают огромный интерес не только у профессионалов. Из сотрудников музея образован фольклорный ансамбль «Беловодье». Он сумел преодолеть сценические установки в отношении к фольклору и вошел в песенную и танцевальную традицию, главными особенностями которой являются интонирование и исполнительские приемы в пении, вариантность и импровизационность, диалектная основа в пении, народная хореография. Алтайский государственный художественный музей разработал годовой цикл тематических лекций концертов в рамках этнографической выставки, что также входит в число новых методов работы музея. Однако просветительная миссия музея, по материалам бюллетеня Европейского музейного форума за март 1993 г., не самая главная. Музей, прежде всего, является образовательным учреждением. В этой связи показателен научно-тематический семинар «Традиционная культура старожилов Алтая», проведенный музеем в мае 1999 г. Мастер — классы семинара вызвали огромный интерес у учителей, сотрудников музея и пр. Музей помогает институту искусства и культуры готовить кадры музееведов — педагогов и музееведов — историков. Под их влиянием студенты института также становятся носителями традиций. А традиция жива, пока есть ее носители.

ТРАДИЦИОННАЯ РУССКАЯ КУЛЬТУРА: СОБИРАТЕЛЬСТВО, ОБРАБОТКА МАТЕРИАЛА, ВОСПРОИЗВЕДЕНИЕ

(опыт работы отдела реконструкции и реставрации традиционной русской культуры)

Л.И. Клокова

Отдел реконструкции и реставрации традиционной русской культуры существует в Государственном художественном музее Алтайского края с 1994 года. Он был создан в результате реорганизации Центра фольклора и народных ремесел с переходом во вновь организованный отдел всех его основных сотрудников. Учитывая накопленный опыт работы, удалось быстро и четко определить основные направления деятельности отдела и обязанности его сотрудников:

- проведение научно-поисковых экспедиций, стационарных исследовательских работ по сбору материала, выявлению субъектов - хранителей и носителей народных художественных традиций, сбор экспонатов для музейного фонда;

- расшифровка, систематизация и научный анализ полевых наработок, формирование фонда фольклорно-этнографических материалов, ведение научных тем по проблемам традиционной культуры старожилов Алтая, разработка лекций, подготовка буклетов, каталогов, путеводителей, статей, выступлений с докладами и сообщениями на конференциях;

- изучение и воспроизведение праздников народного календаря, песенных, танцевальных, обрядовых традиций, восстановление технологий и изготовление копий образцов старинных ремесел, реставрация тканей, росписи, глиняных изделий;

- создание системы обучения по сохранению и развитию традиционных форм художественной культуры, передачи и освоения традиций, мастерства;

- организация пропаганды, популяризации традиционных форм художественной культуры, проведение ярмарок мастеров, выставок народного искусства на базе коллекции музея, фестивалей традиционного фольклора;

- создание банка данных о хранителях фольклорных традиций и материальной культуре исследуемых районов Алтая.

Алтай рассматривается нами как историко-культурная область, относившаяся к Алтайскому горному округу, с его специфическими особенностями освоения, заселения и формирования старожильческого слоя. Разнородное по этнографическому составу и историческим судьбам население Алтая долго сохраняло в своем быту архаичные черты, имеющие не только древнерусские, но и восточнославянские и даже более глубинные корни. Эта область не совпадает с ныне существующей территорией Алтайского края: помимо него к ней относятся некоторые части современных

Новосибирской, Восточно-Казахстанской областей, Тувы. На Алтае существует уникальное этническое многообразие русского населения: казаки, старообрядцы разных толков, переселенцы поздней волны, предки которых в разное время покинули Европейскую Россию и перенесли в Сибирь своеобразие культурного облика, характерного для покинутых ими территорий. В соответствии с направлениями деятельности отдела экспедиционная, научно-исследовательская работа по задачам и характеру проработки материала приобрела качественно новый уровень. Комплексное, системное исследование всех звеньев традиционной культуры, основанное на преемственности народных традиций с ориентацией на аутентичную достоверность, позволяют сотрудникам отдела понять как взаимосвязаны между собой различные ее стороны. Кроме этого, направленность на воспроизводство отдельных звеньев традиционной культуры дает возможность научным сотрудникам сравнительно быстро восстанавливать технологию старинного архаичного ручного тканья и вышивки, бисероплетения и сложного комплекса старожильческого костюма, домовой и прялочной росписи, гончарного и игрушечного промысла и т.д., т.е. овладевать уникальными способами реставрации и реконструкции традиционного крестьянского ремесла.

Особую ценность представляет создаваемый отделом фольклорно-этнографический фонд, включающий в себя зарисовки с росписью, глиняные изделия, костюмы, технологические карты по их изготовлению, схемы вышивок, бисероплетения, нотные расшифровки, фотографии, реестры аудио-, видеозаписей. Уникальность этого материала состоит в использовании большого количества собранных и приведенных в нем элементов локальных специфических традиций нашего края, зафиксированных при полевых исследованиях в музеях России и Казахстана. Экспедиционные фонды включают в себя материалы 30 поездок (1985–1998 гг.) по территории Алтайского края — в Красногорский, Солтонский, Солонешенский, Чарышский, Заринский, Смоленский, Троицкий, Петропавловский, Тюменцевский, Кытмановский, Алтайский, Третьяковский, Змеиногорский, Залесовский р-ны, г. Бийск, Зыряновский, Глубоковский р-ны ВКО Казахстана, Заячью Заимку (скит) Кемеровской области. Среди этих материалов отрецензировано и расшифровано свыше 150 часов аудиозаписей и около 200 часов видеозаписей.

На основе материалов фольклорно-этнографического фонда в 1991 г. выпущена пластинка «Традиционный фольклор Алтая». Пластинка представляет слушателю записи лирических песен казаков с. Тулаты Чарышского р-на от исполнителей 1920-х—1930-х годов рождения и свадебных песен староверов-«поляков» с. Екатерининского Третьяковского р-на, одного из старейших старообрядческих поселений Южного Алтая. Фольклорно-этнографическая группа с. Екатерининского состоит из жителей деревни от 75-ти до 85-ти лет.

Изучение традиционной культуры невозможно без изучения фольклорных традиций, которое, в свою очередь, не может быть оторвано от исполнительства. Более того, успех полного понимания во многом зависит от глубокого проникновения в разные жанры фольклора. Поэтому с момента открытия Центра фольклора и народных ремесел в 1990 г. из сотрудников образовался фольклорный ансамбль «Беловодье», который существует до настоящего времени. Начало пути было трудным, т.к. шло преодоление сценических установок в отношении к фольклору и вхождение в песенную и танцевальную традицию, главными особенностями которых является:

- интонирование и исполнительские приемы в пении;
- вариантность и импровизационность;
- диалектная основа пения;
- народная хореография.

Начинался этот процесс с освоения вечерочных традиций сибирских старожилов и лирики казаков Алтая по записям. Дальнейшими этапами стали весенние хороводы старожилов, лирика и свадьба староверов-поляков, что происходило уже в тесном общении с исполнителями. Глубокое проникновение в народную культуру, полное понимание и чувствование ее пришло тогда, когда приехали в село к бабушкам и неделями были рядом, прислушиваясь, припеваясь, вживаясь в их традиции. Вместе с ними справили по их обычаям Масленицу и Пасху. Стали с любовью петь их песни, стараясь точнее передавать характерность каждой их них. Это было не просто копированием, а как бы пропусканием через себя - так это преломлялось в творческих индивидуальностях нашего ансамбля. Только тогда наш ансамбль обрел свое лицо. Тогда же возникла мысль назвать его «Беловодье» — как символ той обетованной земли, куда шли с верой в лучшее.

Программы ансамбля полностью основаны на материалах экспедиций, в его репертуаре календарные и обрядовые песни, традиционная лирика, свадьба, святочные и весенние хороводы, плясовые, кадрили, песни казаков, староверов-«поляков», старожилов Алтая. Исполнительская и просветительская деятельность творческого коллектива наиболее ярко раскрылась в организации и проведении многочисленных абонементов, тематические лекций-концертов, целью которых стало знакомство с культурными и бытовыми традициями, праздниками и обрядами старожилов-крестьян Алтайского края: «От Рождества до Крещения — святые вечера» — рассказ о зимних забавах молодежи на святочных вечерках с показом игр, песен и плясок; «Крестьянская свадьба» — рассказ и показ элементов обряда, исполнение свадебных песен в тради-

ционной манере, записанных в с. Екатерининском Третьяковского р-на Алтайского края; «Житейское отложим попечение» - рассказ о духовной культуре крестьян-старожилов Алтая с исполнением духовных стихов; «От Пасхи до Троицы» — лекция-концерт с показом пасхальных игр, троицких хороводов, бытовавших на территории Алтайского края и др.

Ансамбль является действительным членом Российского Союза любительских фольклорных ансамблей, коллективным членом Петровской Академии наук и искусств, принимал участие в 10 фестивалях, организованных Союзом в разных регионах России (в городах Екатеринбурге, Коломне, Санкт-Петербурге, Новосибирске и др.). Целью подобных фестивалей является обмен опытом по воссозданию подлинных образцов народной музыкальной культуры в этнографически достоверном звучании, разнообразных по стилю традиций регионов России.

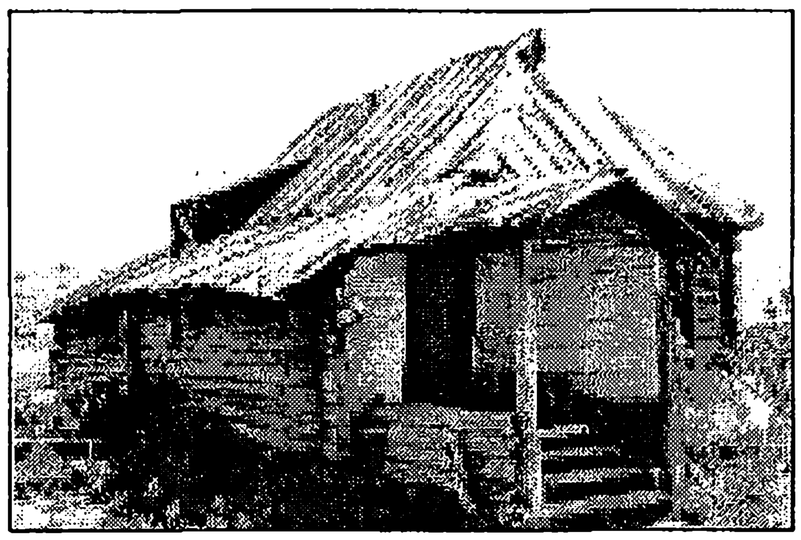
С 1990 г. на краевом и российском радио регулярно звучат передачи, в которых используются материалы фольклорно-этнографического фонда и студийные записи ансамбля «Беловодье».

В 1999 г. проект «Живая старина», представленный сотрудниками отдела в программу «Культура» ИОО на конкурс «Сибирская культурная инициатива», получил поддержку и принят к финансированию.

Возрождение культурных традиций старожилов Алтая — цель, на которую направлена вся деятельность отдела реконструкции и реставрации традиционной русской культуры Государственного художественного музея Алтайского края.

РАЗДЕЛ 9

Материалы и сообщения



- О степени религиозности алтайских крестьян в XVIII столетии
- Просветительская деятельность алтайской духовной миссии
- Этносоциальная характеристика старообрядцев Южного Алтая
- Редкая фотография академика В.В. Радлова
- Численность и этнокультурный состав населения села Бобково
- Этнодемографические процессы в селе Рогозиха
- Социокультурные аспекты в повседневной жизни западносибирских крестьян в 1920-е гг.
- Украинские иконы в Алтайском крае
- Ссыльные немцы на страницах красноозерской районной газеты
- Немецкая диаспора Шемонаихинского района (1940-1990 гг.)
- Фольклорно-этнографическое исследование села Воздвиженка и п. Целинный
- Свадебный обряд украинских переселенцев
- Сельская домовая резьба Среднего Причумышья
- Расписные прялки из села Староалейское
- Народные праздники и игры
- Традиционная культура мордвы в селах Залесовского района
- Памятник традиционной крестьянской архитектуры в селе Ново-Алейское

К ВОПРОСУ О СТЕПЕНИ РЕЛИГИОЗНОСТИ АЛТАЙСКИХ КРЕСТЬЯН В XVIII СТОЛЕТИИ

А.П. Уманский

В докладе Н.Н. Покровского на Всесоюзной конференции, посвященной 400-летию включения Западной Сибири в состав Российского государства, при характеристике общих и особенных черт в народном сознании сибиряков в XVII-середине XIX вв. были приведены факты, свидетельствующие, в известном смысле, о религиозной индифферентности русских крестьян [1, с. 1]. Она, в частности, проявлялась в несоблюдении христианской обрядовости при крещении младенцев, при похоронах умерших и др. Вероятно, не будет ошибкой расценивать эту индифферентность не столько как проявление своеобразного протеста против официальной церкви или выражение стихийного атеизма, сколько как отражение особенностей в постановке самого церковного дела в Сибири: сеть религиозных учреждений в XVIII в. была явно недостаточной, остро ощущалась нехватка квалифицированного церковного персонала, велики были расстояния между населенными пунктами и т.п. В этих условиях вполне объяснимо появление института «разъездных попов», призванного хоть в некоторой степени удовлетворить потребности верующих в деле отправления религиозного культа, в частности, таких не терпящих отлагательства обрядах, как крещение новорожденных и тем более отпевание усопших. В силу того, что штаты «разъездных попов» были невелики, жители отдельных деревень месяцами и даже годами, ожидая их приезда, были вынуждены хоронить умерших без отпевания, годами не крестить детей и жить в браке невенчанными. Все эти церемонии совершались «чохом» во время очередного приезда священника, который отпевал давно умерших, крестил подчас уже подростков и юношей и т.п.

Любопытно, что несоблюдение христианской обрядовости алтайскими крестьянами XVIII в. может быть подтверждено археологическими материалами. Летом 1959 года во время археологического поиска экспедиция Алтайского краевого музея, работой которой руководил автор, в с. Кашкарагаиха (Тальменский район) обнаружила два детских захоронения.

Прежде чем описать их, следует привести некоторые сведения о самом селе. В XVIII в. в русских актах оно называлось деревней Кашкарагайской. По косвенным данным, деревня была основана в 1714 г. [2, с. 2], но достоверное упоминание об этой деревне датируется 1721 годом [3, с. 2]. По преданию, которое ещё хранят старейшие жители села, первое поселение здесь было основано неким Кашкарагом, по имени которого получила название деревня [4, с. 2]. Но по словам И. Гмелина, который во время своего путешествия по Сибири, едучи с Колывано-Воскресенского завода в Кузнецк, проезжал через эту деревню, первооснователем деревни был крестьянин Колесников, оставшийся до конца жизни недовольным тем, что деревня не была названа его именем [5, с. 2]. И. Гмелин мимоходом заметил, что здесь была уже «истинная Сибирь»: местные крестьяне не считали И. Гмелина и его спутников христианами, так как не видели на последних крестов и в разговорах с путешественниками так и отзывались о них — «люди хорошие, но без крестов» [6, с. 2]. Последнее замечание очень любопытно: на основании его можно думать, что жители Кашкарагаихи были людьми набожными, что имеет немаловажное значение для нашей темы.

Что касается названия деревни, то оно явно не русского, алтайского, происхождения: в алтайских диалектах «карагай» означает «сосна». На чертежах С. Ремезова (во всех его собраниях) мы встречаемся с «Карагаем», обозначенным в северо-западных предгорьях Алтая [7, с. 2]; от имени этого «Карагая», ставшего в конце XVII в. «резиденцией» телеутского князька Ирки Уделкова, а затем и орчакского князька Кооксн-Матура, в русских актах той поры сами князьки именовались «карагайскими», а подвластное им население «Карагайской землицей» [8, с .2]. В путевых заметках И. Гмелина неоднократно встречаются еще «Карагаи» в Приобье: это «Киккарагай» («Ик-Карагай») на р. Усни (лев. пр. Оби), «Ор-Карагай» (на западном берегу Оби, напротив с. Орские Юрты) [9, с. 679-681]. «Ик-Карагай» (или «Кик-Карагай») И. Гмелин переводит как «Лосиный бор» (от «кик»-лось и «карагай»-сосна) [10, с. 84]. При этом он исходит из языка местных «татар» (скорее всего, алтайцев — А.У.), которых, по его словам, много живет на Чумыше [11, с. 264]. По нашему мнению, «Кашкарагай,» скорее всего, расшифровывается как «окраина бора», «конец бора», где «каш» имеет значения — «окраина», «опушка», «рубеж», «берег» [12, с. 136]. Это подтверждается данными географии — у этого села, действительно, прерывается сосновый лес (бор), тянущийся от устья Чумыша вверх по его долине.

Мы подробно остановились на названии села потому, что его происхождение, наряду с замечанием И. Гмелина о жизни на Чумыше большого числа «татар», не может быть не принято во внимание при определении этнической принадлежности обнаруженных в Кашкарагаихе детских захоронений.

Погребения обнаружены на так называемой Лысой горке, возвышающейся почти в центре села, на нижней террасе Чумыша. Лысая горка достигает не более 60 м в длину, 15 м в ширину при

высоте 5–6 м. Никаких строений ныне на ней нет, на горке не растут ни деревья, ни кустарник. При осмотре поверхности Лысой горки на юго-западном склоне её был обнаружен небольшой карьер на глину. В стенке карьера на глубине около 1,0 м обнаружились торцы двух гробовищ, на расстоянии 0,60 м друг от друга. Для выявления подлинных размеров могильных ям, в которые были поставлены гробовища, нами была сделана прирезка, параллельная стенке карьера, размерами 1,25х1,50 м. При этом на глубине в 0,30 м четко обозначились контуры могильных ям, заполненных пестроцветом. Обе ямы были ориентированы по линии юго-запад-запад (ЮЗЗ) — северо-восток-восток (СВВ), т.е. с небольшим отклонением от линии запад-восток.

МОГИЛА № 1 имела глубину около 1,0 м, ширину — 0,50 м, (подлинная длина ямы осталась неизвестной), т. к. как юго-западно — западный конец её обвалился в карьер. На дне ямы, поперёк её, в головной части и в ногах были положены березовые кругляши длиной 0.40 м и диаметром — 7-8 см, на которые было поставлено гробовище, обернутое слоем бересты. Само гробовище представляло собою колоду с крышкой, сделанную из одного соснового сутунка. И береста и дерево колоды сохранились относительно неплохо. Колода имела размеры: 0, 83 м в длину, береста — до 1,03 м. Толщина колоды в торце (без крышки) достигала 7-7,5 см, а толщина ее стенок — 1,5-2.0 см. Посредине (ближе к головной части) колода имела ширину 20,5 м, к обоим концам она сужалась: к головному концу до 16 см, в ногах до 14 см. Крышка полностью повторяла размеры колоды. И колода и крышка были выдолблены, но последняя была несколько мельче колоды. Углы крышки и колоды были стесаны топором. Головной частью колода была ориентирована на юго-запад — запад (ЮЗЗ).

Когда береста и крышка были сняты, то оказалось, что колода заполнена слоем тлена, среди которого сохранились лишь несколько косточек от черепа и от крупных трубчатых костей.

Погребение принадлежало ребенку младенческого возраста, не старше 3-х лет. Никаких сопровождающих предметов в гробовище и в яме не обнаружено.

МОГИЛА № 2 имела ту же ориентировку и глубину, что и могила № 1, ширина ее достигала 0,55 м, (подлинная длина также неизвестна по причине обвала юго-западно- западного края могильной ямы. Могила была заполнена смешанной землей, в которой так же, как и в могиле № 1, встречались мелкие угольки. Гробовище и здесь стояло на подкладках-обрубках березовых жердей, размерами до 0,45 м; длиной и толщиной до 8 см. Гробовище также было обернуто берестой, выполнено из обрубка сосны, но размеры его (и крышки) были несколько больше (1,05 м длина, толщина торца около 0,20 м, ширина в головной части 20,5 м, в ногах — 18, в середине — 0,26 м).

От скелета остался только тлен и кусочки костей ребенка лет 4-х. И в этой колоде никакого инвентаря не оказалось.

На первый взгляд, погребения детей принадлежали язычникам (в гробовищах не оказалось крестиков), но смущало полное отсутствие в погребениях каких-либо вещей, характерных для погребального обряда язычников: ни ножа, ни сосуда, ни остатков жертвенной пищи.

Подробный опрос местных старейших по возрасту жителей Кашкарагаихи, как правило ссылавшихся на рассказы своих дедов и бабушек, позволяют предполагать, что вскрытые захоронения не принадлежат татарам, о которых писал И. Гмелин, либо расселившимся по рр. Бурле и Чумышу еще в XIX в. заметно обрусевшим телеутам Кумышской управы.

Прокопий Моисеевич Гордиенко, 1888 года рождения, проживший всю жизнь в Кашкарагаихе, утверждал, что еще в конце XIX в. сибиряки («чалдоны») из числа старообрядцев-раскольников хоронили умерших не в дощатых гробах, а именно в колодах, при этом из одного и того же раскалотого сутунка делали и колоду и крышку к ней. Еще шире это обыкновение было распространено раньше — «при отцах и дедах». Для лучшей сохранности, по его словам, колоду обертывали берестой. Ни о телеутах-кумышах, ни о других «татарах» он уже ничего не знает и не слышал, все жители села, по его уверению, были русскими людьми, говорили на русском языке. На Лысой горке еще до рождения П.М. Гордиенко была построена деревянная церковь, а вокруг нее было устроено христианское кладбище, позже перенесенное за село.

Что касается отсутствия крестов в детских гробах, то П.М. Гордиенко высказал убеждение, что дети были похоронены некрещенными.

Дело в том, что в селе долгое время не было церкви и религиозные обряды-крещение, причастие, отпевание, венчание новобрачных и др. — здесь совершали священники, посещавшие село очень редко — раз в 3-4 года. В течение нескольких дней они усердно («сверхурочно») работали со своей паствой, собирая при этом обильный «урожай» за исполнение треб. При этом, в условиях высокой детской смертности в русских деревнях XVIII-XIX вв., нередко случалось так, что дети умирали, «не дождавшись» крещения, и хоронили их без отпевания. Через 2-3 года разъездной священник пост-фактум и заочно и крестил и отпевал безгрешные души усопших младенцев.

Если разъездные попы практиковали еще в первой половине XIX в., то тем более подобная практика религиозного обслуживания характерна для XVIII в. Но из этого следует, что отклонение от норм христианской обрядовости (погребение без

нательных крестов и т.п.) в значительной степени было вынужденным: наличные кадры священнослужителей явно не справлялись со своими задачами и не могли своевременно удовлетворять насущные потребности верующих.

1. Покровский Н.Н. Общее и особенное в народном сознании Сибири XVII-середины XIX вв. // Сибирь в прошлом, настоящем и будущем. Вып. I. Сибирь в эпоху феодализма и капитализма: Тезисы докладов и сообщений Всесоюзной научной конференции (13-15 октября 1981 г.).Новосибирск, 1981. С. 67-68.
2. ЦХАФ АК. Ф. I . Оп. I. Д. 620. Л. 268.
3. РГАДА. Ф. 214 (Сибирский приказ). Кн. 1626. Л. 434.
4. Такое объяснение нам было дано в 1959 году жителями Кашкарагаихи П.М. Гордиенко и Петром Ефимовичем Бородиным.
5. Gmelin J. Reiss durch Sibirien von dem Jahre 1733 bis 1743, I-IV. Gottingen, 1751-1752.
6. Там же. T. I. S. 264.
7. См., напр.: Эрмитажное собрание № 23. Лл. 51 об., 52; Чертежная книга Сибири, писанная тобольским сыном боярским Семеном Ремезовым в 1701 году. СПб., 1882. Л. 22; Хорографическая книга Лл. 105, 129: The Atlas of Siber ia by Semjon Remezov. Supplement 1, Jmago mundi.
8. Там же; Архив Российской Академии наук. Ф. 21. Оп. 4. Кн. 18. № 177. Л. 331-332 об.; и др.
9. Gmelin J. Указ. соч. С. 79-81, 84, 85 и др.
10. Там же. С.84 (в оригинале: «Kik-Karagaj»).
11. Там же. С. 264.
12. Вербицкий В. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884. С. 136. Впрочем, вероятны и другие толкования, тем более что у И. Гмелина название села известно в транскрипциях «Koschgaragaj» и « Koschgaraguj».

ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ

М.Р. Маняхина

Одним из средств достижения главной цели Алтайской Духовной миссии (АДМ) — обращение алтайцев в христианство — была просветительская деятельность. Просветительство выступало как средство русификации инородцев в духе русско-православной цивилизации. Одним из значительных достижений Алтайской Духовной миссии в области просвещения является научная деятельность. Миссионерами на основе русского алфавита была создана алтайская письменность: составлены азбука, алтайский и щорский буквари, грамматика алтайского языка. В 1887 г. миссией была напечатана первая часть алтайско-аладанко-русского словаря с обозначением отличия наречий по местностям Алтая и Сагайской степи (Абакан, Минусинский округ), проиллюстрированная фразами из живой речи алтайцев и абакацев [1, л. 16].

Большая заслуга в области научной деятельности принадлежала миссионеру Стефану Борисову. Согласно документам ЦХАФ АК именно им были составлены алтайский букварь, а для новокрещеных киргизов — азбука. [2, л. 63]. Миссия занималась издательской и переводческой деятельностью. Она издавала учебную литературу и делала переводы книг на языки коренных народностей и различные алтайские наречия. Но основную часть издаваемой и переводимой литературы составляли церковные книги. Одним из первых миссионеров переводами стал заниматься основатель миссии отец Макарий. Он перевел на алтайский язык краткие молитвы, оглашательные поучения и т.п. В Киргизской миссии переводами на киргизский язык занимался С. Борисов. Им были переведены Евангелие, оглашательные поучения, всеношные бдения и жития некоторых святых, литургии Св. Златоусского, которые были напечатаны. Помимо научной деятельности, С. Борисов писал стихи на киргизском языке, которые были «одобрены знатоками языка, употребляемым в Киргизской миссии» [2, л. 63]. Несколько патриотических стихотворений религиозно-нравственного содержания он написал и на алтайском языке.

Для хранения книг и их распространения среди инородцев устраивались библиотеки при храмах, монастырях и школах. Одна из крупнейших находилась при Спасской церкви в Улале, в ней находилось до 800 книг. В библиотеке Челуховского храма насчитывалось более 300 книг. Алтайцев снабжали большим количеством книг, написанных на алтайском языке в русской транскрипции. Например, к 1906 г. миссией на алтайском языке было издано более 200 книг разного наименования. Таким образом, миссия проводила обращения в христианство алтайцев с помощью их родного языка.

Алтайская Духовная миссия проводила исследования по этнографии, традиционным верованиям, укладу и образу жизни коренного населения.

Значительным достижением этих исследований является книга протоирея Василия Вербицкого «Алтайские инородцы», в которой он впервые описал особенности языка, культуры и быта северных и южных алтайцев. Эту книгу можно назвать научным трудом, она и сейчас представляет большой интерес для науки. В. Вербицкий впервые описал верования алтайцев, опубликовал отрывки их мифологии и шаманского культа. Свои дневники Вербицкий публиковал в миссионерских журналах. Велика роль первого писателя священнослужителя М.В. Ивалкова, который «своими талантливыми рассказами по священнической истории, своим сборником поучительных статей создал литературу на алтайском языке» [3, с. 296].

Одним из главных направлений просветительской деятельности миссии являлось распространение грамотности среди коренного населения. На территории, где проживали алтайцы, действовали миссионерские и церковно-приходские школы, находившиеся в ведомстве Св. Синода. Миссионерские школ, называлась школой грамотности и представляла из себя «домашнюю крестьянскую школу, в которой дети обоего пола под наблюдением священника обучались чтению и письму» [1, л. 10]. Во всех школах миссии обучение должно было вестись согласно программам для церковно-приходских школ, утвержденным Св. Синодом. Например, обучение алтайцев русскому языку должно было вестись следующим образом: «обучив русской азбуке, учитель делал переводы письменные с инородческого языка на русский и обратно, причем дети заучивали русские слова, не знакомые им. Сначала делали переводы одних слов, а потом краткие переводы других» [4, л. 1].

В 1830 г. отец Макарий открыл первую на Алтае школу для мальчиков и девочек с параллельным обучением. Эта была одна из первых школ в Сибири, где еще в1847 г. числилось 9 инородческих школ с 71 учеником [3, с. 200]. Обучение в школах было бесплатным, в них учили в основном читать, писать, считать, но главным было заучивание молитв.

Важную роль для решения стоящих задач перед миссионерами призвано было сыграть образование и в Киргизской степи. Миссия была заинтересована в создании в Киргизской степи широкой сети миссионерских православных школ и выступало против увеличения числа мусульманских, которые «омусульманивали киргизов», и поэтому считала их вредными для проповеди христианской. В деятельности православной школы миссия видела прежде всего возможность распространения русской грамоты, которая «мало-помалу вытесняла бы мусульманскую». Православные школы получили в Киргизской миссии широкое распространение среди киргизов. До поступления миссионера С. Борисова в Больше–Нарымский поселок школа, из-за отсутствия средств, была закрыта. Но с назначением Борисова в поселок общество изъявило желание исправно выдавать половинное содержание учителю, нанять лучшую квартиру и приняло решение о постройке училищного здания. В отчете миссии указывалось, что «желающих поступить в школу оказалось столько, что училищная квартира, состоящая из двух комнат, оказалась тесна и нескольким охотникам учиться пришлось отказать». Все занятия в школе проводил сам С. Борисов, по своей методике. Более способных школьников он обучал пению по цифирным нотам, благодаря этому «дети в последнее время,–констатировали миссионеры, — начали петь довольно правильно и стройно». Миссия также отмечала, что просветительскую деятельность Борисов совмещал с миссионерской, «знакомясь с киргизами оседлых волостей и знакомя их с неведомою им верою христианскою, он в то же время исследовал степень расположения к христианству киргиз, живущих в казачьих поселках» [5, л. 11].

В 1886 г. в Алтайской и Киргизской миссиях было открыто 28 школ, в Кузнецком округе — 4, в Буконском отделении Киргизской миссии — 1, в Бийске — 2, в Бийском округе — 21. Некоторые школы открывали и содержали на свои средства сами алтайцы. Миссия ставила своей целью формирование кадров учителей и миссионеров из среды коренного населения. С самого основания миссии в Улале и Майме были открыты миссионерские училища. Одним из первых учителей училища в Улале была Софья де Вальмонд, а затем студенты Санкт-Петербургской Академии И.В. Солодчин, позднее ставший игуменом Иннокентием, помощником Начальника алтайской Духовной миссии, и П.И. Макушин, позднее томский купец. В училищах совместно обучались русские и алтайцы. В отчете миссии о своей деятельности за 1867-1868 гг. указывалось, что «благодаря этому училищу (в Улале) Алтайская миссия имеет теперь из алтайских инородцев: священников в Киргизской — 1, и почти при каждом стане имеется причетник и учитель, и даже наделяет их приходской церковью» [6, л. 2 об.]. Миссия стремилась к привлечению как можно большего числа «инородцев» к служению в православной церкви и посвящению их в сан священника, а также формированию образованного слоя среди коренного населения, воспитанного на русско-православной культуре, чтобы с его помощью осуществлять «крещение их соплеменников». В этом миссия видела успех в осуществлении христианизации алтайцев. Этой цели и служили училища, церковь стремились использовать их для подготовки кадров миссионеров из детей местных народов. Позднее, с перенесением резиденции Начальника миссии из Улалы в Бийск, туда было переведено и училище, переименованное из центрального в катихизаторское. Училище было устроено при архиерейском доме и находилось под личным наблюдением Начальника миссии.

Огромное значение АДМ придавала работе с детьми. При всех станах миссии было открыто 34 училища, в которых обучались мальчики и девочки. По окончании курса лучшие из них получали от Томского Епархиального училищного совета свидетельства об успешном окончании курсов и право на льготу по отбывании военной повинности. Дети способные, но бедных родителей или сироты состояли «пансионерами» на содержании миссии. Высшее образование для миссионерских целей давалось в катихизаторском училище в Бийске.

Особое место в сети образовательных и просветительских учреждений занимали благотворительные заведения. Для безродных и сирот АДМ был открыт в Улале приют, куда принимались дети со всех станов миссии, по рекомендации священников [7, л. 2 об.]. В приюте дети обучались грамоте, «помогали в ведении хозяйства, обучались церковному пению во дни праздника Рождества Христова. Своим стройным пением в церкви и аилах прихожан дети, как отмечали миссионеры, «способствовали благолепию богослужений и улучшению нравов инородцев». Детский приют в своем домохозяйстве имел около 39 голов скота. Дети вместе со служителями приюта сеяли хлеб до 700 пудов. Для бесприютных и беспомощных во всех станах миссии имелись избы и бревенчатые юрты. «Тем же, которые могли жить в собственных помещениях, выдавались пособия деньгами, вещами, хлебом на пропитание и семенами, сельскохозяйственными орудиями, а также скотом рабочим и молочным» [5, л. 62].

Наряду с просвещением алтайцев миссия занималась врачеванием. В своих отчетах она отмечала, что «некоторые миссионеры лечат как своих прихожан, так и ближайших к ним некрещеных «инородцев» от разных болезней. Способами гомеопатическими, электрогомеопатическими и аллопатическими и преподают наставления сельскохозяйственные, а причетники и учителя... прививают предохранительную оспу» [5, л. 8]. Оспа считалась страшным бедствием, «с которой не смели бороться даже камы (шаманы), имеющие, по их понятию, силу в шаманском бубне от всех болезней, исключая оспу». Первоначальник миссии отец Макарий собственноручно прививал некоторым предохранительную оспу. И, как отмечали миссионеры, «рассудительный язычник стал питать благорасположение к оспопрививателю» [5, л. 5]. В катихизаторском училище в Бийске был введен специальный курс «оспопрививания». По окончании этого курса учащимся выдавалось свидетельство на право оспопрививания, выпускник давал расписку в получении свидетельства, что «он оказался сведущим как теоретически, так и практически в деле оспопрививания» [8, л. 1]. Оспопрививателями были псаломщики и учителя, которые принимали участие и в проповеди язычников. Миссионеры вынуждены были заниматься этим потому, что «прихожане-инородцы» имели обыкновение обращаться к своему священнику с просьбою оказания медицинской помощи (и те давали горчицы, перцу для горчичника и для натирания или изготавливали пластырь). И тогда как в языческое время в подобных обстоятельствах алтайцы созывали кама, часто доставляя его из далека, тратя на это последние сбережения, по прибытии который находил нужным кричать в варворский бубен и лишать больного последних сил; затем, чтобы помочь больному требовалось зарезать самую лучшую лошадь или произвести другой (злодейский) поступок, сопряженный с крупным ущербом в домохозяйстве больного, для умилостивления злого духа, в полной власти которого он находиться», — писали миссионеры в своих отчетах [1, л. 63 об.]. Для больных в Улале при училище АДМ были открыты больничное помещение и миссионерская аптека.

Таким образом, медицина имела исключительно важное значение для успеха миссионерской деятельности: с одной стороны, она являлась удобным средством проникновения миссионеров в среду алтайцев, а с другой — через обучение «инородцев» врачеванию осуществлялось их знакомство с элементами научного знания.

Оценивая просветительскую деятельность миссии, необходимо отметить, что она носила экспансионистский характер. Главными средствами ее осуществления являлось создание письменности и распространение религиозной литературы среди коренного населения, а основным механизмом было развитие системы образования через организацию школ, училищ, приютов.

В целом, культурно-просветительская деятельность миссии оказала положительное влияние на развитие культуры коренного населения, вносила в нее новые элементы. В свою очередь миссия через научную деятельность знакомилась с нравами бытом, историей, верованиями и языком алтайцев, что в результате приводило к аккультурации, взаимовлиянию двух культур.

1. ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп 1. Д. 112.
2. ЦХАФ АК. Ф. 26. Оп 19. Д. 98.
3. Потанов Л.П. Очерки по истории алтайцев.М: Академия наук СССР, 1953.
4. ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп 1. Д. 46.
5. ЦХАФ 1АК. Отчет Алтайской духовной миссии (реквизиты не пронумерованы).
6. ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп 1. Д. 199.
7. ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп 1. Д. 157.
8. ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп 1, Д. 93.

ЭТНОСОЦИАЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА СТАРООБРЯДЦЕВ ЮЖНОГО АЛТАЯ

Л.Н. Мукаева

Южно-алтайские старообрядцы (бытовое название — каменщики) являются субэтнической группой русского населения Сибири. На формирование этносоциального и этнокультурного облика этой общности оказали влияние духовные, исторические, хозяйственные, природные и этнические факторы.

Неприятие церковных реформ XVII в. толкнуло часть русского этноса на поиски «заповедного места», недосягаемого для государственных структур и официальной церкви. В таких «заповедных местах» раскольники надеялись сохранить в неприкосновенности религиозные устои и традиционный уклад жизни, отождествляемый ими с истинным православием. Подобные мечты старообрядцев в конце XVIII в. оформились в некую социально религиозную легенду о богатой и привольной стране «Беловодье» или «Белогорье». Беловодские и белогорские легенды имели широкое хождение в раскольничьей среде.

Спасаясь от религиозных преследований, старообрядцы скрывались в глухой и труднодоступной уральской и сибирской тайге. Наиболее удобным прибежищем для них оказались алтайские горы. Алтай стал классическим местом прибежища для русского раскола. В его дебрях, долинах, за высокими горными хребтами, при отсутствии путей сообщения, старообрядцы могли сохранить свои традиции и образ жизни. Вольные старообрядческие сообщества являлись питательной средой для укрепления и распространения слухов о свободной крестьянской стране, надежно укрытой в горах. Что касается алтайских раскольников, то они эту мифическую страну соотносили с китайской территорией.

Беглые раскольники, до этого проживавшие в равнинной лесной зоне, быстро смогли вписаться в новый природный ландшафт, несмотря на то, что природная среда закрытых горных систем Южного Алтая представляла прямую угрозу для жизни и здоровья человека. Освоение новых мест проходило в крайне суровых, приближенных к экстремальным, природно-климатических условиях с очень низким температурным режимом в зимнее и большими паводками рек в летнее время. Нередко имели место повышенная лавиноопасность в горах и неравномерность выпадения осадков. Положение южно-алтайских старообрядцев усугублялось еще и тем, что они, спасаясь от преследований, на новые места проживания добирались с минимумом имущества и необходимых жизненных средств, а порою даже без них. Южно-алтайская старообрядческая культура сформировалась в условиях сурового экологического режима. Для первых поколений поселенцев-раскольников новые места представляли много нового, неизвестного, не сообразующегося с их прежним хозяйственным и экологическим опытом. Но им за очень короткий срок удалось адаптироваться к новым условиям и вжиться в непривычный для русского человека высокогорный таежный ландшафт. Природно-географическая среда, естественные ресурсы края способствовали выработке новых адаптационных механизмов старообрядцев к данной экологической нише горно-таежного высокогорья. Созданные ими социоприродные сообщества стали примером единения жизни человека, социума и природы.

Пробиравшиеся за «Камень» (так именовался Бухтарминско-Уймонский район) раскольники в первую очередь искали уединения в потаенных местах, которых в горах Южного Алтая было великое множество. Первые скитники, подражая древнерусским угодникам, выбирали под поселение красивые места, чтобы соединять спасение своей души с созерцанием горной природы. Обилие голубых и бело-молочных рек, высоких причудливых гор, покрытых лесами, величественных скал, альпийских лугов с пышной растительностью, разнообразие диких зверей, дичи, рыбы — все это делало «Камень» земным раем для беглецов. Несмотря на то, что процесс освоения этого «рая» потребовал от староверов максимального напряжения физических и духовных сил, Южный Алтай быстро покрылся промысловыми избушками, небольшими мельницами, заимками, пашнями и т.д.

Природа и климат Южного Алтая во многом определили основные черты старообрядческого хозяйственно-культурного типа жизнедеятельности, сложившегося уже к началу XIX в. Круг хозяйственных занятий раскольников в новой среде обитания значительно расширился по сравнению с их прежними европейскими традициями. Ориентируясь на своеобразие природно-климатических условий Южного Алтая, староверы создали новые высокодоходные отрасли экономики (мараловодство, горное пчеловодство) и подсобные промыслы (охотничий, кедровый). Русское население горных деревень практически за два поколения сумело приобрести новые приемы агрикультуры и традиции в земледелии, животноводстве, пчеловодстве. Старообрядческие традиции природопользования в своей совокупности составляли единое целое. Крестьяне-раскольники учитывали поясную зональность Южного Алтая с его речными долинами, высокогорными степями, альпийскими лугами и обширным таежным массивом. Здесь, в горах, они заново создали земледельческий календарь и другие циклы природохозяйственной деятельности, приспособив их к большим температурным перепадам, быстротечному лету и долгой зиме, сезонным

разливам Бухтармы, Катуни и их притоков. Хозяйственная практика старообрядцев учитывала каждый день жизнедеятельности.

В процессе эволюции природопользования отбирались наиболее надежные способы хозяйского отношения к окружающему миру. При хозяйственном освоении раскольники практиковали дисперсный способ использования природных ресурсов. Несмотря на обилие естественных ресурсов края, крестьяне-раскольники выработали бережное отношение к использованию природных богатств (животного и растительного мира, пахотных и охотничьих угодий). Такие ресурсосберегающие технологии, как неглубокая пахота, обработка земли под «ленивку», переложная система восстановления плодородия почвы, не нарушали экологического равновесия между человеком и природой в этом регионе. Дореволюционный исследователь В.В. Сапожников высоко оценил экономический потенциал старообрядческого населения Южного Алтая. Для В.В. Сапожникова горные деревни раскольников с пашенным земледелием, маральниками, пасеками, сенокосными и таежными угодьями были цветущими оазисами. Особенно удобной, по его мнению, была заимочная форма освоения имеющихся природных ресурсов. Ученый отдельные и находящиеся на сравнительно далеком расстоянии от поселений заимки считал хуторами. Заимки-пасеки, заимки-маральники он рассматривал как специализированную часть находившегося в селе основного хозяйства. В некоторых местах заимки были в то же время торговыми пунктами.

Таким образом, на новом месте старообрядческое население создало своеобразный тип хозяйства, не выходящий за рамки традиционной русской культуры, но имевший специфические особенности, обусловленные спецификой природы и климата Южного Алтая. В необжитом до них горном крае староверы сумели создать высокорентабельное комплексное хозяйство, включающее земледелие, скотоводство и прибыльные промыслы. Они были основателями взаимовыгодной русско-китайской торговли через территорию Южного Алтая. Алтайские старообрядцы сыграли видную роль в развитии рыночных отношений в этом регионе.

Изучение старообрядцев представляет большую научную ценность с точки зрения осмысления их социального опыта, довольно длительного существования вне государственного организма России. Южно-алтайские раскольничьи вольные общества без «опеки» государственной власти просуществовали до конца XVIII в. В последующее время государственное вмешательство в жизнь старообрядческого социума было минимальным. Ощущение своего пограничного положения между двумя империями — Россией и Китаем — обусловило поиск государственного протектората, закончившегося возвращением в российскую государственность с территориальным приращением значительной части Южного Алтая, который до этого был китайским. Включение южно-алтайских земель в состав России значительно ускорило заселение и хозяйственное освоение русскими людьми края. Старообрядцы стали надежными точками опоры страны в этом важном геополитическом регионе России. Российское правительство благодаря именно старообрядческому фактору могло вносить коррективы в уточнение границы с Китаем, добиваясь важных территориальных уступок. Этим объясняется тот исторический факт, что только южно-алтайским староверам были права и льготы, о которых не могли мечтать другие раскольники и подданные сословия. Правительственные указы фактически предоставляли им свободу совести без религиозных ограничений и свободу предпринимательской деятельности.

В социально-правовом отношении староверы были уравнены в правах с местным инородческим населением. Так как они были зачислены в разряд оседлых инородцев и представляли особое сословие, то, следовательно, пользовались большими налоговыми льготами. Они вместо подушной подати платили необременительный, при обилии зверей в лесах, ясак пушниной. На них не распространялись рекрутская и заводские повинности. Староверы, получив такие привилегии, в условиях полной экономической свободы быстро достигли высокого уровня социально-экономического развития.

Традиционными формами социальной организации всех русских раскольников являлись семья, община. В южно-алтайском сообществе наряду с этими традиционными формами большое значение имели такие социально-экономические институты, как простые кооперации — промысловые артели и семейные кооперации. Заслуживает внимания самоуправление старообрядцев, сочетавшее в себе патриархальные отношения, основанные на культе семьи и старших, со стремлением предприимчивых людей к самостоятельности и к «вольнице». Последнее выражалось в расселении последних по заимкам и в активной предпринимательской деятельности. Раскольничьи сообщества Алтая стали своеобразным старообрядческим вариантом крестьянской демократии.

В досоветское время южно-алтайское старообрядчество отличалось как особым социально-экономическим укладом, так и исторически сложившейся психологией. Своеобразие культуры и поведенческих стереотипов старообрядческого населения, резко выделяет его от остальной массы сибиряков и придает неповторимый колорит внешнему облику, образу жизни и быта. Даже в конце XX в. оно имело собственную духовно-религиозную и материальную культуру, отличающуюся от традиционной русской. Длительная изоляция и оторванность от основной части русского этноса привели к консервации тех начал русской жизни, которые старообрядцы принесли с собою в Юж-

ную Сибирь в начале XVIII в. Можно сказать, что раскольники на Алтае законсервировали старые московские традиции допетровского времени. В то время, как у остальной части русского населения Алтая все менялось в соответствии с духом и запросами времени, культура и быт староверов оставались практически без изменений.

Старообрядцы, будучи представителями земледельческой культуры, в алтайских горах стали прекрасными охотниками, меткими стрелками, отличными наездниками. Близкое соседство с другими этносами способствовало развитию дипломатических способностей. Сложное переплетение различных межэтнических контактов, не приводило раскольников к конфликтным ситуациям и противостоянию с другими этносами и этническими группами населения. Так как старообрядцы оказались восприимчивыми к достижениям хозяйственной практики разных народов, то им удалось создать механизм сотрудничества с другими общностями на бесконфликтной основе. При этом, находясь в окружении других цивилизаций и культур, старообрядцы сохранили собственные и бытовые традиции.

Необходимость выживания в экстремальной среде обитания Южного Алтая и трудности использования природных ресурсов в этой части Западной Сибири, а также адаптация к иноэтническому окружению привели к формированию своего ценностного освоения действительности. В системе жизненных ценностей староверов главное место неизменно занимала трудовая аскеза. Отличительными чертами старообрядческого социума были крепкие морально-нравственные устои, твердые этические нормы, строгий семейный уклад, самодисциплина, неприятие человеческих слабостей, книжная культура, общая грамотность. Трудолюбие, бережливость, предприимчивость стали для южно-алтайских раскольников устойчивой нормой поведения. Наряду с коллективистками нормами социального бытия в их жизни большую роль играли и такие культурные ценности, как инициатива, предпринимательский индивидуализм, хозяйственный рационализм. В южно-алтайской старообрядческой культуре всегда существовали ценности зажиточности, материального достатка, жизненного благополучия. Староверы отличались такими чертами характера, как чувство собственного достоинства, смелость, бесстрашие. Известный российский ученый К.Ф. Ледебур, посетивший Южный Алтай в 1826 г., писал, что психология раскольничьих общин представляет явление в этой глуши. Вместо того, чтобы стесняться присутствия иностранцев, которых им не так часто приходилось видеть, они показывали своим поведением открытость, бескорыстие и прямодушие. Заметными чертами их культуры были поразительная чистота и склонность к эстетизации быта.

При всем многообразии знаний об окружающем мире староверов, выделяется их своеобразное восприятие природы в целом и отдельных природных явлений в частности. Этические идеалы старообрядцев соединяли образ жизни и образ мышления в разумном и гармоничном содружестве человека и его среды обитания. Раскольники любили и охраняли окружающие их леса и горы, обихаживали родники, давали красивые благозвучные названия горным вершинам, озерам, урочищам, речкам и ключикам. Как правило, южно-алтайские раскольничьи деревни располагались в наиболее живописных местах по берегам красивых и чистых рек и речек.

Староверы прекрасно разбирались в географии Южного Алтая и прекрасно ориентировались в горах. В.В. Сапожников описал такой случай: когда он во время своего путешествия по Алтаю показал проводнику-староверу карту, которых он вообще никогда не знал и не видел, и объяснил ему, что это план Катунских белков, и показал одну известную реку. Проводник, внимательно рассмотрев карту, правильно назвал все главные реки и нашел даже в карте одну ошибку, которая впоследствии подтвердилась.

В старообрядческой среде накапливались многовековые наблюдения о состоянии лесных, рыбных, растительных ресурсов окружающего мира. Поскольку в лесах в изобилии водились медведи, олени, волки, лисы, росомахи, горные бараны, то крестьяне прекрасно разбирались в повадках и уловках зверей, птиц, хорошо знали остальных живых обитателей тайги и долин. При этом живая природа старообрядцами очеловечивалась, поведению животных приписывались человеческие черты.

Жители горных деревень хорошо знали лекарственные и пищевые свойства трав, в изобилии произраставших на «альпийских» лугах и в долинах. Интересно, что, закупая у китайцев для перепродажи чай и табак, старообрядцы их никогда не употребляли, так же, как и водку. В чай шли кипрей, белоголовник, чабрец, бадан, душица, зверобой. Употреблялись настои золотого, красного корня, левзеи и других растений. На зиму готовили малину, смородину, бруснику, крыжовник, клубнику и другие ягоды, заготавливали горный лук, черемшу.

Высокая трудовая активность старообрядческого населения в сочетании богатыми природными ресурсами края обеспечили раскольникам безбедное существование. Алтайские староверы выделялись зажиточностью среди остальных групп русского населения Азиатской России. Качество жизни было высоким. Как правило, все они были долгожителями.

Эти и другие черты этносоциального облика южно-алтайских староверов вызывают особый научный интерес к исследованиям современного старообрядчества с учетом их исторического опыта.

РЕДКАЯ ФОТОГРАФИЯ АКАДЕМИКА В.В. РАДЛОВА

А.П. Уманский

Как известно, во II-й половине XIX в. в Барнауле начинал свою преподавательскую и ученую карьеру Вильгельм Вильгельмович (Василий Васильевич — по-русски) Радлов: он был учителем немецкого и латинского языков в Горном училище, а в летнее время занимался изучением памятников археологии, фольклором и этнографией алтайцев, хакасов и др. народов Южной Сибири. Он, в частности, производил раскопки курганов в Кулунде, в Горном Алтае (Катанда) и др. местах, много внимания уделил языкам аборигенов этого региона. Успешные экспедиции и в целом научные изыскания в области археологии, этнографии и языка малых народов Сибири обратили на него внимание академических кругов России. Он переехал в Санкт-Петербург, избран был членом императорской Академии, но до самой смерти в 1918 г. сохранял живой интерес к Алтаю. В Алтайском краевом музее хранятся переписка В.В. Радлова с Академией наук, с такими видными учеными как академик Ольденбург и др. Портретов В.В. Радлова известно немного. Тем больший интерес представляет коллективная фотография, обнаруженная нами в художественно-литературном иллюстративном журнале «Искра» (приложение к газете «Русское слово») — № 11 за 1914 г. Здесь помещена краткая заметка о посещении Николаем II музея Петра Великого под названием «Государь император в музее Петра Великого», в которой сказано буквально следующее:

«5-го марта Его Величество Государь Император изволил посетить музей антропологии и этнографии имени Петра Великого в Академии Наук, подробно осматривал все коллекции музея и обратил особое внимание в отделы Северной Америки и Сибири, на предметы, добытые из русских колоний в Америке в начале XIX в., а также на богатые коллекции по шаманству сибирских инородцев. Государь Император изволил затем собственноручно расписаться в книге Высочайших посещений музея, при чем пользовался пером и чернильницей Петра Великого. Его Величество выразил затем свою благодарность за образцовый порядок, в котором хранятся коллекции музея, представляющая огромный научный интерес».

На фотографии император сидит за столом, а за его спиной стоят члены его свиты (герцог Лихтенштейнский, генерал Воейков, барон Мейендорф, академик Ольденбург и др.). В центре фотографии в длинном сюртуке вытянулся во весь свой немалый рост академик В.В. Радлов. Через его плечо видна широкая орденская лента, по обе стороны её прикреплены ордена, которыми был награжден за свои научные заслуги академик (на фото помечен номером 8). Видимо, это одна из последних фотографий Радлова — ёжик волос его поседел, глаза усталые, лицо измученное. Через четыре года, в 1918 г., академик В.В. Радлов умер.



Фото 1. В.В. Радлов (5-й справа) на встрече с Николаем-I. (Из илл.-худ. журнала «Искра», прилож. к газ. «Русское слово»)

ЧИСЛЕННОСТЬ И ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ СОСТАВ НАСЕЛЕНИЯ СЕЛА БОБКОВО АЛТАЙСКОГО КРАЯ С 1749 ПО 1917 ГОД

И.И. Назаров

В минувшем 1999 г. селу Бобково, расположенному в Рубцовском районе Алтайского края, исполнилось 250 лет. Однако, несмотря на столь солидный возраст и богатую историю, в этом селе еще не предпринимались попытки этнографического изучения, тогда как, по глубокому убеждению автора, здесь можно получить ценнейшую информацию о культуре русских крестьян — старожилов и переселенцев.

В настоящей работе речь пойдет о некоторых вопросах этнодемографии села Бобково, которые возможно осветить на основании архивных источников. Нижней временной границей в данном исследовании служит дата основания села — 1749 г., а верхней — 1917 г., т.к. в 1917 г. во многих регионах России прошла Всероссийская сельско-хозяйственная и городская перепись, которая отразила основные показатели жизни деревень.

Возникновение многих населенных пунктов на территории Алтайского горного округа в начале и середине XVIII в. было связано с развитием здесь горно-заводской промышленности. Из-за катастрофической нехватки рабочих рук на местных заводах, на алтайские земли стали переселяться крестьяне из различных областей Сибири. Крестьяне должны были исполнять заводские работы и нести некоторые повинности. Массовое и насильственное переселение произошло в конце 40-х гг. XVIII века. Предварительно, экспедицией во главе с Пименом Старцевым, были намечены места, где переселяемые могли основать новые деревни. Только по реке Алей и его притокам было названо 40 пригодных для поселения мест [1]. Из запланированных мест крестьянами было заселено лишь 15, но зато переселенцы основали еще 22 населенных пункта в местах, ранее не предусмотренных, в том числе и село Бобково [2].

Первое упоминание о Бобково в документах встречается в 1750 г., когда была составлена «Книга настольная, сочиненная в Канцелярии Колывано-Воскресенского горного начальства о пришлых поселенных при здешних заводах, присланных из Тобольска и из Иркутска и из других городов». Среди перечисленных крестьян, поселенных при Колыванском заводе в деревне Бобковой, значится 81 душа мужского пола. Это были государственные крестьяне, переселенные из Тобольского ведомства Сибирской губернии. Потомки некоторых из них до сих пор живут в Бобково: Кунгуровы, Голубцовы, Горбуновы, Плотниковы, Усольцевы и др. [3]. Самым первым поселенцем, который основал в 1749 г. деревню и дал ей свое имя, был Василий Иванович Бобков, переселившийся из Ишимского дистрикта (района) Тобольского ведомства. Ему было уже 65 лет, а его жене Акулине Герасимовне — 36. На момент переселения у них имелось три сына: Дмитрий, Петр, Ефтифей [4].

Стоит заметить, что у села было и второе название — Склюиха, по речке, близ которой оно стояло. В архивных документах на протяжении длительного времени встречается двойное название: «деревня Бобкова, она же Склюиха». Бобково, с момента своего основания, сразу стало одним из крупных населенных пунктов в южной части Колывано-Воскресенского округа. В селе насчитывалось 28 дворов, в то время как в Поспелихе — 10, Гилево — 16, Краснощеково — 9, Краснорке (на Чарыше) — 20 [5].

В Центральном хранилище архивного фонда Алтайского края (ЦХАФ АК) хранятся документы XVIII-XIX вв., «Ревизские сказки», составленные по результатам переписей-ревизий населения, которые проводились раз в несколько лет. Впервые село Бобково попало в «Сказки» в 1763 г., когда проходила третья по счету ревизия (всего их было 10), то есть 14 лет спустя после основания села. «Сказки» являются важным источником истории сел периода феодализма. Они составлялись с целью учета мужского населения, с которого и взимались все подати и которое должно было исполнять заводские работы. По результатам ревизий число мужчин в Бобково составляло [6]:

Таблица 1.

Год	1763	1782	1795	1811	1816	1834	1852	1858
Число душ	139	70	74	109	104	148	Данных нет	158

Точное число женских душ известно в третью и четвертую ревизии — 120 и 73 соответственно. В ревизиях с 1782 г. учитывалось только мужское население, и узнать точное число женщин невозможно. Приблизительно их число равно числу мужских душ. Достоверно известно общее количество жителей деревни в 1763 г. — 259 и в 1782 г. — 143 человека. Чтобы узнать общее число жителей деревни в годы других переписей (опять же приближенно) надо удвоить число мужских душ.

Сравнивая результаты третьей (1763 г.) и четвертой (1782 г.) переписей, замечаем, что численность населения с 1763 по 1782 г. уменьшилась почти вдвое. Объяснение этому имеется в материалах четвертой ревизии — в разные годы 20 семей переселились из Бобково в другие деревни по указу Канцелярии и самовольно. Результаты такого переселения можно представить в следующей таблице [7]:

Таблица 2.

Место переселения	Переселившихся семей по указу (1764 г.)	Самовольно переселившихся семей (1764-1775 гг.)
Боровое	10	-
Устьянское	1	5
Кабаново	1	-
Нечунаево	-	1
Красноярское	-	2

Канцелярия прибегла к переселению из Бобково, чтобы образовать новые села (с. Боровое) или пополнить население в малочисленных деревнях. Самовольное переселение крестьян поощрялось Канцелярией в том случае, если крестьянин переселялся ближе к заводу. В целом, по утверждению алтайского историка Ю.С. Булыгина, «...причины миграций были по преимуществу экономического порядка, среди них главная: истощение земли, а это было обычным при тогдашней экстенсивной системе земледелия» [8].

Из материалов четвертой ревизии узнаем о судьбе семьи Бобковых. Там сказано, что «Василей сын Иванов Бобков переселился вместе с семьей по указу в деревню Бобровую в 1764 году» [9]. Дальнейших потомков Бобковых следует искать там.

Увеличение численности населения в Бобково в последующие годы происходило за счет естественного прироста. Так, например, в списках третьей ревизии из 259 жителей можно выделить три семейных клана: Плотниковы, Голубцовы и Кунгуровы. Численность их была такова:

Плотниковы — 17 человек (2 семьи),
Голубцовы — 13 человек (4 семьи),
Кунгуровы — 10 человек (3 семьи) [10].

По данным сельскохозяйственной переписи 1917 г. из 716 человек старожилов эти кланы уже насчитывали:

Плотниковы — 46 человек (9 семей),
Голубцовы — 142 человека (32 семьи),
Кунгуровы — 173 человека (27 семей) [11].

Особую ценность представляют материалы третьей и четвертой ревизии, так как в них представлена наиболее полная информация о крестьянских семьях. По третьей ревизии в Бобково имелась 51 семья, 12 человек были вдовыми, среди них одна женщина. Шесть семей, в которых возраст партнеров составлял 20 — 25 лет, были бездетными. В деревне имелось 173 ребенка: 65 девочек и 108 мальчиков. Есть также информация о деревнях, откуда жители Бобково брали девушек в жены [12]:

Таблица 3.

Место сватания	Количество невест
Местные	23
Чаусский острог	15
Томский острог	2
Бочатская слобода	1
Боровская слобода	1
Белошейская слобода	1
Город Кузнецк	2

Средняя разница в возрасте между мужем и женой составляла 9,3 лет. Не имели разницы в возрасте 9 пар. Максимальная разница — 35 лет (один случай). В четырех случаях жены старше мужей на два, три, восемь и двадцать один год.

Вызывает удивление возраст крестьян. Многие из них к моменту ревизий находились в преклонном возрасте: Иван Васильев Попов — 81 год, Ховронья Аксенова — 80 лет, Алексей Фотеев Плотников — 79 лет, Семен Григорьев Замираев — 89 лет и многие другие. В ту далекую эпоху, когда отсутствовала элементарная медицина, это говорит о крепком, истинно сибирском здоровье крестьян.

Конфессиональный состав бобковских крестьян не был однородным. В массе своей крестьяне были православными. Переселялись сюда и старообрядцы-раскольники, притесняемые властями и церковью. По данным 1834 г., в Бобково существовало две группы старообрядцев. Первая — старообрядцы, приемлющие священство и поклоняющиеся иконам: 23 мужчины и 26 женщин, вторая — раскольники, не признающие священство, но поклоняющиеся иконам: 28 мужчин и 27 женщин, всего 104 человека или одна треть населения Бобковое [13].В дальнейшем число старообрядцев уменьшается и в начале XX века, как вспоминают сегодняшние старожилы (В.А. Назаров, 1920 г.р., русский), в Бобково их вообще не было и даже не помнили о них. Население было преимущественно православным. В 1899 г. здесь построили церковь в честь Архангела Михаила. По воспоминаниям старожилов (Ф.И. Рыбин, 1918 г.р., русский), в конце XIX- начале XX века в селе имелось пять семей баптистов.

В 1882 г. в Бобково проживало 268 мужчин. Село состояло из 82 дворов. В пользовании крестьян находилось 1067 десятин «земли удобной» и 12092 десятины «земли неудобной». Среднее число десятин на одну душу населения составляло — 87,2 [14].

В 1883-1884 гг. в Бобково проживали следующие категории мужского населения: 79 крестьян, один горно-заводской рабочий и два отставных мастеровых [15]. Всего в эти годы в деревне проживало 149 ревизских душ [16].

В 1889 г. в Бобково имелись 94 домохозяина, проживало 94 мужских ревизских душ, из них только 42 человека были трудоспособными. Малолеток мужского пола насчитывалось 100 человек [17]. К 1893 г. с. Бобково уже значительно выросло. В нем насчитывалось 122 двора, проживало 377 мужчин и 378 женщин, обрабатывалось 3040 десятин земли. В селе находилось здание волостного правления, земско-обывательская станция, три торговых лавки и одно литейное заведение [18]. В последующие годы Бобково продолжало расти. В 1896 г. здесь имелось 137 дворов, насчитывалось 535 мужчин, из них в рабочем воз-

расте — 239, старше 60-ти лет — 25, моложе 15-ти лет — 199 человек. В землепользовании находилось 22 599 десятин земли [19].

Значительный прирост населения начинается с переселения сюда крестьян из Европейских губерний. Н.А. Ваганов сообщал, что с 1865 по 1882 гг. в Ново-Алейскую волость, центром которой с 1861 по 1893 г. являлось Бобково, переселилось только шесть человек: пять из Семиреченской области и один из Казанской губернии. Он выделил две причины слабого переселения: «... с одной стороны, нежелание старожилов принимать новоселов, а главная — некоторое отдаление волости от центра переселенческого движения» [20].

В 80-90-е годы прошлого века поток переселенцев в Ново-Алейскую волость значительно увеличился. С 1888 по 1892 гг. сюда приехали 110 семей: 367 мужчин и 333 женщины, всего — 700 человек [21].

Важным источником в изучении переселенческого движения являются материалы сельскохозяйственной переписи 1917 г. Результаты переселения в Бобково к этому году можно представить в таблице [22]:

Таблица 4.

Губерния	Число переселенцев	Из них через Томскую губернию
Тамбовская	336	77
Воронежская	170	23
Томская	34	-
Самарская	30	15
Орловская	21	2
Рязанская	20	11
Черниговская	16	5
Курская	15	7
Саратовская	13	-
Полтавская	13	-
Донская область	10	-
Владимирская	2	-
Вятская	2	-
Тобольская	2	-
Итого:	584	140

Большой наплыв переселенцев заставил старожилов поделиться землей. По данным переписи 1917 г., в Бобково у старожильческого населения (716 человек) в пользовании 122 хозяйств находилось 338 наделов, что составляло 35% от общей суммы наделов. Старожилы обрабатывали 2993,5 десятин, или 35,6% всей пахотной земли. В тоже время 224 переселенческих хозяйства (1428 человек) имели 628 наделов — 65% и обрабатывали 5426,2 десятин [23].

Основной поток переселенцев в Бобково пришелся на конец 70-90 годов XIX века — 195 семей. В последующие годы переселение не было уже столь массовым. С началом Столыпинской аграрной реформы, с 1906 г. по 1917 гг., в Бобково прибыло только 20 семей [24]. Политика П.А. Столыпина по переселению крестьян из Европейской России в Сибирь слабо отразилась на Бобково. Вероятно, к моменту реформы большая часть земель в селе была переделена между старожилами и переселенцами второй половины XIX века, свободных земель уже не было, и поэтому с 1906 г. крестьяне искали другие места с обилием свободных земель.

Селились переселенцы неподалеку от старожильческого села, образовывая свои поселки. В результате село Бобково оказалось разделенным на две половины: «Сибирь» — где жили старожилы — и «Рассея» — где жили новоселы.

Сохранился ситуационный план Бобково, который, к сожалению, не имеет даты. Условно его можно датировать второй половиной — концом XIX века. На карте подробный план деревни, где обозначены каждая усадьба, дом и некоторые строения. Село состояло тогда из четырех поселков. Один из них располагался на месте современного поселка Красный борец, в нем было 29 дворов. Другой поселок, поменьше, в 14 дворов, находился рядом, но на другом берегу Алея. Третий поселок располагался на месте современной Меркуловой горы за Алеем, там насчитывалось 19 дворов. И четвертый поселок, самый большой, находился на месте современного центра села. Здесь было 49 дворов. На карте обозначены шесть отдельно стоящих зданий и брод (мост?) через Алей [25].

Обращают на себя внимание особенности застройки крестьянских усадьб, отраженные на карте. Можно выделить два типа застроек. Первый — когда дом стоит в центре усадьбы и со всех сторон обнесен оградой. Второй тип — когда дом и все постройки находятся на границе усадьбы или даже полностью вынесены за ограду. Первый тип застройки преобладает в поселках, расположенных на правом берегу Алея (см. карту), а второй тип господствует в посслках на левом берегу. Бросается в глаза и размер усадеб. На правом берегу они меньше, чем на левом. Различные типы застроек усадьб в Бобково, отраженные на плане, можно объяснить наличием разных этнокультурных групп. Второй тип застройки, когда дом стоит перпендикулярно по отношению к улице и изба выходит на улицу, а вход в нее прямо с улицы или сбоку, по классификации Е.Э. Бломквист, можно отнести к среднерусскому типу жилища, распространенному в районах от Псковщины до Среднего Поволжья и Вятско-Камского края [26]. Другими словами, в этих поселках жили переселенцы из различных областей Европейской России: Рязанской губернии. Тамбовской, Орловской и др. Тип застроек на левом берегу Алея, по-видимому, следует отнести к северному русскому типу жилища и связать со старожильческим населением.

Вначале XX века, по воспоминаниям старожилов, Бобково состояло из четырех поселков: Кабаново, Чувалово, где жили старожилы, Орлово (пе-

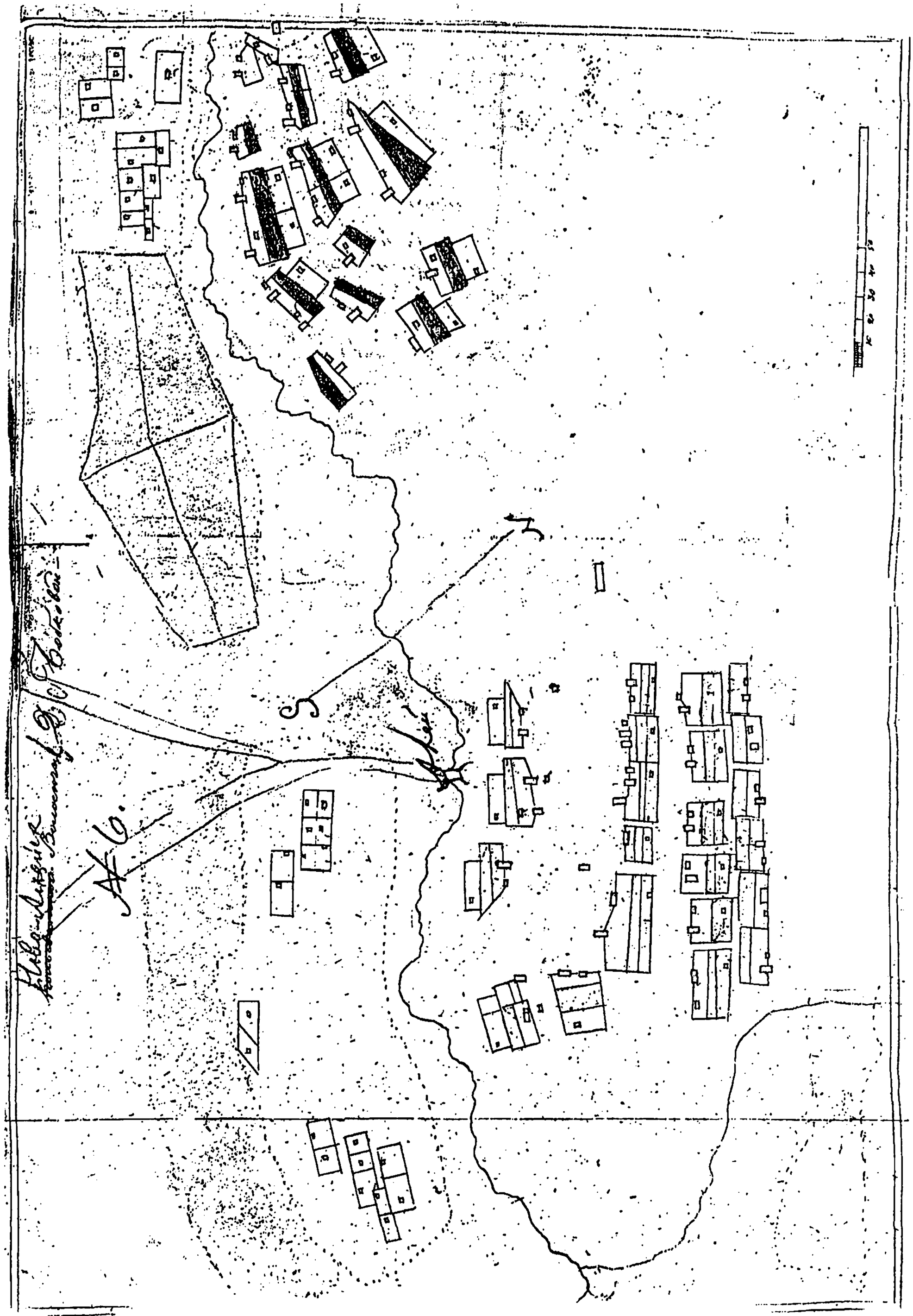


Рис. 1. Ситуационный план деревни Бобковой Змеиногорского уезда Томской губернии. Без даты. (ЦХАФ АК. Ф. 50. Оп. 3. Д. 127)

переселенцы из Орловской губернии) и Белоглазово. Самая старая часть села — собственно Бобково, находилась на Меркуловой горе, теперь это место смыто Алеем.

Ценные сведения о демографии села Бобково начала XX века содержатся в метрических книгах бобковской церкви [27]. В 1901 г. (с этого года начинается ведение книг) в Бобково родилось 50 мальчиков и 36 девочек. Всего по приходу (Бобково, Усть-Склоиха и Захарово) родилось 136 мальчиков и 112 девочек. В том же году совершено 36 таинств бракосочетания, из них бобковские — 16. Двенадцать невест бобковских женихов были местные, три — из Захарова и одна — из Усть-Склоихи. В том же году по приходу умерло 201 человек [28]. Накануне первой мировой войны, в 1913 г., по Бобковскому приходу (Бобково и Захарово) родилось 112 мальчиков и 113 девочек. Заключено 37 браков, из них — 17 бобковские, умерло 133 человека [29]. В 1917 г. по приходу родилось 138 человек, сочетались браком — 34 пары, из них бобковских — 26, умерло 148 человек [30].

При сопоставлении данных за несколько лет, выявляются некоторые закономерности. Мальчиков всегда рождалось больше, чем девочек. Отмечается высокая младенческая и детская смертность. В 1901 г. в возрасте от одного дня до одного года умер 71 ребенок, а в возрасте от года до пяти лет — 80 детей [31]. В 1913 г. в возрасте от одного дня до одного месяца умерло 22 ребенка, в возрасте от месяца до полугода — 34, от полугода до года — 17, от года до пяти лет — 28 детей [32]. Смертность детей в возрасте до пяти лет составляет 79% от общего числа смертей. Среди причин такой высокой смертности младенцев можно назвать отсутствие медицины, болезни и эпидемии, а также антисанитарию (чаще всего смертность увеличивается в тот период, когда мать переставала кормить ребенка грудью и начинала поить его через соску, которая редко промывалась и являлась местом скопления болезнетворных микробов). Частыми были случаи эпидемий холеры и брюшного тифа. Как утверждают старожилы, тела умерших от инфекционных болезней не хоронили, а сжигали в песчаных карьерах, рядом с кладбищем.

В августе — сентябре 1917 г. при Временном правительстве проводилась Всероссийская сельскохозяйственная земельная и городская перепись. Сохранились данные переписи по Бобково. Всего в том году в Бобково имелось 2143 человека, из них мужчин — 1082, женщин — 1061. К числу старожилов относилось — 716 человек, переселенцев — 1427. В переписи отражен и национальный состав жителей села: русские — 2093, украинцы — 36, киргизы — 13 человек. Анкетная перепись зафиксировала 351 домовладельца, том числе: приходскую церковь, сельскую школу и запасной школьный участок. Из них 300 состояли в сельскохозяйственных кооперативах, расположенных в Бобкове и Каткове. К найму сельскохозяйственных рабочих прибегали 96 домохозяйств с различными земельными наделами.

На все население приходилось 973 надела земли. Без наделов было всего 12 хозяйств. Безземельными были только 10 хозяйств. Всего в пользовании бобковских крестьян находилось 8 419,7 десятин земли.

В селе имелось 12 рабочих, нанимавшихся на срок более года, 10 месячных рабочих. Рабочих остальных категорий: поденных, сроковых, сдельных — подсчитать сложно, так как один человек мог исполнять и поденную работу, и сроковую, и сдельную одновременно.

На год переписи в селе держали 1192 лошадей, 1884 голов крупного рогатого скота, 72 коз, 2766 овец, 862 свиней [33].

В материалах переписи содержится информация о грамотности крестьян. Грамотными в селе были 368 из 2143 человек, то есть 17,2 %. Данные о грамотности по группам населения (в том числе дети) можно представить в таблице [5]:

Таблица 5.

Группы	Количество человек	Из них грамотных	% грамотности
Старожилы мужчины	373	112	30%
Старожилы женщины	343	16	4,7%
Итого старожилы:	716	128	17,9%
Переселенцы мужчины	907	209	29,5%
Переселенцы женщины	718	31	4,3%
Итого переселенцы:	1427	240	16,8%
Всего:	2143	368	17,2%

Таким образом, с 1749 по 1917 г. численность населения в Бобково постоянно возрастала, при этом этнокультурный состав не был однородным. В начале это были русские крестьяне, православные и старообрядцы. Затем сюда переселяются крестьяне из европейских губерний: русские и украинцы. Имелось также небольшое число киргизов. Архивные данные позволяют решить вопросы происхождения населения Бобково. Отмечено своеобразие формирования этнокультурной картины села, заключающееся в постоянном притоке и смешении разных групп населения.

---

1. ЦХАФ АК Ф. 1. Оп. I. Д. 152. ЛЛ.15 об. - 18.
2. Булыгин Ю.С. Колонизация русским крестьянством бассейнов рек Чарыша и Алея до 1763 года // Вопросы истории Сибири. Вып.1. Томск, 1964. С. 26.
3. ЦХАФ АК. Ф.1. Оп.1. Д. 105. ЛЛ. 19, 19 об. 21, 22 об. 24, 24 об. 25, 25 об. 26, 26 об. 27, 28, 28 об.
4. Там же. Л. 28 об.

5. По книге Н.Я Савельева «Сыны Алтая и Отечества. Т.II. Механикус Иван Ползунов». Барнаул, 1988.
6. ЦХАФ АК. Ф. 232. Оп. 1. Д. 9.
7. Составлено автором по материалам третьей ревизии: ЦХАФ АК. Ф. 1. Оп. 1. доп. Д. 8. ЛЛ. 146-154.
8. Булыгин Ю.С. Колонизация русским крестьянством ... С. 29.
9. ЦХАФ АК. Ф. 169. Оп. 1. Д. 192. Л. 41,
10. ЦХАФ АК. Ф. 1. Оп. 1. доп. Д. 8. ЛЛ. 146-154.
11. Подсчеты автора по ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 16. ДД. 391, 392, 393.
12. Составлено автором по материалам третьей ревизии: ЦХАФ АК. Ф. 1. Оп. 1 доп. Д. 8. ЛЛ. 146-154.
13. ЦХАФ АК. Ф. 2. Оп. 1. Д. 2057. Л. 314 об. 315.
14. Ваганов Н.А. Хозяйственно — статистическое описание волостей Алтайского округа. СПб., 1886. С. 286.
15. ЦХАФ АК. Ф. 3. Оп. 1. Д. 583. ЛЛ. 12 об. 13.
16. ЦХАФ АК. Ф. 3. Оп. 1. Д. 594. Л. 43 об.
17. ЦХАФ АК. Ф. 3. Оп. 1. Д. 747. Л. 128.
18. Список населенных мест Томской губернии за 1893 год. Томск, 1893. С. 184-185.
19. ЦХАФ АК. Ф. 3. Оп.1. Д. 1653. ЛЛ. 5,6,11 об. 12.
20. Ваганов Н.А. Хозяйственно-статистическое описание ... С. 130.
21. Материалы по переселению в Алтайский округ в 1888 — 1892 гг. // Алтайский сборник. Т. 1. Томск, 1894. С. 244.
22. Составлена автором по ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 16. ДД. 391, 392, 393. В 1917 году в Бобково насчитывалось 1426 переселенцев, включая потомков, то есть родившихся после переселения — 842 человека. В таблице представлены сами переселенцы без потомков.
23. ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 16. ДД. 391, 392, 393.
24. ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 16. ДД. 391, 392, 393.
25. ЦХАФ АК. Ф. 50. Оп. 3. Д. 127.
26. Бломквист Е.Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов // Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956. С.3-458.
27. ЦХАФ АК. Ф. 144. Оп. 6. ДД. 216, 303. 401, 505, 710, 614, 817, 948, 1074, 1293, 1597, 1964, 1772, 2206, 2559, 2777, 2971, 3198.
28. Там же. Д. 303.
29. Там же. Д. 2206
30. Там же. Д. 3198.
31. Там же. Д. 303.
32. Там же. Д. 2206.
33. ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 16. ДД. 391, 392, 393. Материалы переписи обрабатывались автором при помощи компьютера.

ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В СЕЛЕ РОГОЗИХА С СЕРЕДИНЫ XVIII ДО КОНЦА XX ВВ.

Р.Г. Юркина, Т. Дорошина

На любой территории постоянно происходят демографические процессы: внутренние миграции изменяют численность населения, меняют и естественный прирост.

Легко заметить, что все демографические процессы тесно связаны с историческими событиями. В данном материале сделана попытка проследить это на примере истории села Рогозихи.

В работе использованы: Ревизские сказки, материалы сельскохозяйственной переписи населения 1917 г., похозяйственные книги Рогозихинского сельского совета, материалы миграционной службы и статистического отдела Павловского района; материалы анкет и другие источники.

Самое раннее бесспорное известие о существовании деревни Рогозихи относится к 1751 г. Всеми делами тогда занималась канцелярия Колывано-Воскресенского горного начальства, в том числе и открытием церквей.

Для строительства новой церкви необходимо было наличие определенного числа прихожан. Поэтому на имя горного начальства писали просьбы об открытии церквей, к этим просьбам прилагались списки с названиями деревень и фамилиями их жителей.

В описи по ведомству Белоярской слободы записано [1]: «Слобода Белоярская, в ней построенная во имя святых Эпостола Петра и Павла церковь деревянная к которой приходские дворы».

Имена деревни Рогозихинской	Число дворов	Число мужеска	Душ Женска
89 Андрей Сизиков	1	5	6
90 Козьма Кокшаров	1	7	6
91 Данило Голубин	1	2	3

Вероятно, эти 29 человек и были первыми жителями Рогозихи.

С 1723 г. по 1856 г. проведено было 10 ревизий. По Рогозихе сохранились и находятся в архиве Алтайского края материалы пяти из них.

По административному делению деревня Рогозиха относилась к Белоярской слободе Барнаульского уезда до 1782 г., с 1795 г. к Шадринской волости Бийского уезда. В этот период состав и численность изменились незначительно, в основном за счет внутренних миграций. Численность мужских душ с. Рогозиха: 1763 г. — 42; 1782 г. — 51; 1795 г. — 41; 1811 г. — 20; 1816г. — 22; 1834 г. — 37; 1856 г. — 53 [2].

Часть крестьян к деревне причислена «по указу», часть приехала самовольно, «по своему произволу». За самовольный переезд крестьян наказывали, «чтобы им и другим на то смотря вперед того чинить неповадно было». Однако крестьяне «на то смотря» все-таки самовольно переезжали [3].

Резко изменилась численность жителей села в конце XIX в., когда устремились сюда переселенцы из центральных губерний России.

В середине XIX в. деревня Рогозиха по административному делению относилась к Шадринской волости Барнаульского уезда Томской губернии и насчитывала всего 20 дворов. Период с 80-х годов XIX в. и первое десятилетие XX в. — время, когда прошло два потока переселенцев, сначала это были крестьяне, переехавшие после реформы 1861г., а потом — в результате столыпинской аграрной реформы. Это и привело к резкому увеличению численности жителей села. Самые точные сведения содержатся в Всероссийской сельскохозяйственной и городской переписи 1917 г. [4].

В 1917 г. в Рогозихе живет 669 семей, так резко выросла численность жителей села.

Только 53 из них - старожилы, все остальные-переселенцы. Больше всего их было из Тамбовской губернии — 385 семей, Курской — 176 семей, Черниговской — 28 семей, Вятской — 11 семей, Самарской — 6 семей. А так же по несколько семей переселились из Рязанской, Пермской, Киевской, Костромской губерний. Таким образом, в Рогозихе в начале XX века проживало более 4 тыс. человек. Так окончательно сформировалось население Рогозихи. Сейчас в Рогозихе в основном живут потомки тех крестьян, которые переселились сюда в разное время.

В XX в. на демографические процессы влияли разные события. Одним из них была Первая мировая война. В переписи 1917 г. есть графа — «взятые по наборам мобилизации». Их насчитывается около 500 человек, и больше никаких сведений нет: ни года призыва, ни даты возвращения или гибели. Интересный факт: во время войны в селе работали пленные австрийцы, некоторые из них женились, в 30-е годы их арестовали, и, скорее всего, расстреляли, а их дети и внуки живут в Рогозихе.

Гражданская война и борьба с колчаковцами сильно не затронули село, хотя рогозяне участвовали в партизанском движении. Но крупных боев в Рогозихе не происходило, многочисленных жертв не было.

В 20-е годы население увеличивается, создаются новые семьи, строят много новых домов, удобные для постройки места в Рогозихе заняты, и люди ищут их в окрестностях: так, в 1919 г. появилась деревня Журавлиха.

И еще одна заметная страница в истории населения — недолгое, тридцатилетнее существование села Большевик и появление в Рогозихе большой группы новоселов. А было это так: в 1927 г. создается коммуна «Победа». Новую жизнь решили начать на новом месте. Коммунары съехались из разных сел: Шелаболихи, Клочков, Зеленой Рощи, Павловска, Боровляпки, Барановки, Красной Дубравы. Перевозили в коммуну дома, перегоняли скот. Построили там школу, клуб, пекарню, столовую. И проживало там 458 человек [5]. Потом коммуна распалась, часть коммунаров уехала. Оставшиеся создали колхоз «Большевик». В 1950 году здесь жили 221 человек [6].

Село попало в разряд бесперспективных, и уже в 1957 г. люди переехали из «Большевика» в Рогозиху и в Барановку.

Репрессии 30-х годов не обошли стороной Рогозиху. Жертвами политических репрессий стало более ста человек, многие расстреляны, умерли в лагерях, и только несколько человек вернулось. Эти цифры уточняются после того, как были рассекречены все следственные дела репрессированных. Точные данные есть за 1933 г. Арестовано было 28 человек [7].

На фронтах Великой Отечественной войны погибло 303 наших земляка [8]. Это безвозвратные потери, и они для нашего села были значительные.

В целом, демографическое развитие села в XX в. выглядит следующим образом. В начале XX в. в селе около 4 тыс. жителей. Семьи были большие и, несмотря на высокую детскую смертность, население не сокращалось. В 30-40-е годы численность населения стабильна. Демографическая картина меняется с середины 50-х годов. Население уменьшается за счет оттока сельских жителей в город. Причин было несколько. Во-первых, колхозникам разрешили выдавать паспорта, и они могли устроиться на работу в город, поступить учиться. Во-вторых, в 1950 г. было очередное укрупнение колхозов. На территории Рогозихинского сельсовета из 8 колхозов образовалось два: «Коммунар» и «Знамя Октября». Это добавило людям проблем. Появилось понятие «неперспективное село». Люди начали переезжать из Журавлихи и Большевика. В-третьих, оплата труда в колхозах была натуральная. За работу получали трудодни, а в конце года выдавали зерно.

Кроме того школа в Рогозихе была семилетка; чтобы учиться дальше, детям нужно было ехать в

Лебяжье или Павловск. Поэтому начинался отток населения в город, уезжали люди среднего возраста и молодежь.

С середины 50-х годов население Рогозихи постоянно уменьшается. Новые явления в демографической картине происходят в период перестройки и экономических реформ. Во-первых, это появление дачников. Резкий рост цен на продукты питания вызвал интерес к сельскому хозяйству у горожан, все заколоченные дома в селе были проданы. 26 домов в Рогозихе занимают дачники — это явление чисто перестроечное.

Во-вторых, приток беженцев из бывших республик СССР, эта проблема возникла с распадом СССР. Сначала начали возвращаться домой рогозяне, уехавшие давно в Казахстан, Узбекистан и др. республики. В 1992 г. в Павловском районе образовалась миграционная служба. В том же году были официально признаны вынужденными переселенцами граждане, выехавшие из Таджикистана, Узбекистана, Молдовы по причинам межнациональных конфликтов, а с 20.03.1993 г. остальных республик бывшего СССР. По данным миграционной службы в Павловском районе зарегистрировано: 573 семьи, 1481 человек. Наибольший приток из Казахстана, Узбекистана, Киргизии, Таджикистана. В Рогозихе зарегистрировано вынужденных переселенцев 13 семей, 45 человек. Их приехало гораздо больше, но не все получили этот статус, потому что вынужденными переселенцами признаются те, которые выехали по причине межнациональных конфликтов.

На основе материалов анкет можно обобщить и сгруппировать причины возникновения такой ситуации, когда люди вынуждены покидать бывшие республики СССР:

1. Перевод делопроизводства на национальный язык;
2. Увольнение с работы, перевод на низкооплачиваемую;
3. Сокращение преподавания русского языка;
4. Принудительное гражданство;
5. Информационный вакуум;
6. Оскорбление, унижение, разборки, угроза физической расправы. Всего приехавших из Казахстана сегодня в Рогозихе около 30 семей, 90 человек, из них 13 семей, 45 человек, получили статус вынужденных переселенцев, за счет них и сохраняется сейчас численность населения.

Третья особенность демографической ситуации — резкое сокращение рождаемости. В газете «Новая жизнь» за 15.01.2000 г. есть заметка «Вымираем как мамонты?!» В ней говорится о том, что в районе в прошедшем году умерло 632 чел., а родилось 326 чел., т.е. вдвое меньше. Цифры по Рогозихе еще более безрадостные. Начиная с 1988 г. число умерших превосходит число родившихся, а в отдельные годы даже в несколько раз [9].

Причины этого, скорее всего, в слабой социальной защищенности населения. И еще одно обстоятельство: «старение села». Сегодня в Рогозихе 1224 жителей, из них — 250 детей, работающие в ТОО «Рогозихинское» — 148 чел., в ООО «Краснодубравское» — 51 чел., в фермерских хозяйствах — 28 чел., в социальной сферс — 61 чел., безработных — 38 чел., пенсионеров — 404 чел. Из этого можно сделать один вывод: вследствие развала колхоза остро возник вопрос занятости, людям трудно найти работу, молодежь уезжает из села, население Рогозихи «стареет» — пенсионеры составляют значительную часть.

---

1. ЦХАФ АК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 45. Л. 141.
2. ЦХАФ АК. Ф. 169. Оп. 1.Д. 221. Л. 333., Д. 832. Л. 170., Ф. 1. Оп.2. Д. 1881. Л. 189, Ф. 2. Оп. 1. Д. 8269. Л. 266.
3. ЦХАФ АК. Ф. 169. Оп. 1. Д. 832. Л. 165.
4. ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1. Д. 537., 538, 539.
5. Похозяйственная книга Рогозихинского сельского совета 1930 г. Т. 4.
6. Похозяйственная книга Рогозихинского сельского совета 1950 г. Т. 6.
7. ОСДУАДАК. П. 7547. Л. 387-401.
8. Книга памяти 1994 Т. 4. С. 165-172.
9. Архивный отдел администрации Павловского района. Ф. 11. Д. 629. Л. 18-25 (статистика).

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ В ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ ЗАПАДНОСИБИРСКИХ КРЕСТЬЯН В 1920-е гг.

С.И. Мальцева

Культура различных слоев общества базируется во многом на традиционном опыте восприятия мира и себя в нем. Крестьянство – это слой, который наиболее чтит традиции. По мнению В. В. Бабашкина «Крестьянство – то главное, что унаследовала Россия советская от России царской» [1, с. 101]. На территории Сибирского края (вместе с Иркутской губернией) в 1925 г. находилось 8.945.700 жителей, из них городских 928.800, т.е. не более 11% [2, с. 167]. Несколько городков тонули в крестьянском море.

Хрестоматийная двойственность крестьянской души: трудолюбие и праздность, бунт и смирение, доброта и жестокость затрудняла понимание крестьянской души. А ведь закрепление результатов Октябрьской революции во многом зависело от позиции крестьянства. Провозглашенная В.И. Лениным «культурная революция» с наскока изменить культурный облик деревни не смогла. Изменить общественный строй оказалось легче, чем поменять традиционный уклад жизни. В 1920-е гг. особенно ярко сталкивались в повседневной жизни «новые культурные веяния» и старые традиции.

«Разрывая цепи темноты», государство стремилось не только «образовывать» взрослых, но и детей. Новая советская школа должна была быть принципиально иной, отличаться от царской. Руководителям советского государства школа мыслилась распадающейся на ряд ступеней. Первая должна была дать детям, кроме грамотности, ряд других элементарных навыков, которые помогут ребенку ориентироваться в окружающей среде. Школа II ступени представлялась распадающейся на два концентра. Цель I концентра - «воспитать развитого человека, сознательно относящего к явлениям природы и явлениям общественной жизни» [3, с. 30]. Второй концентр должен был дать возможность воспитать подростка – сознательного строителя новой жизни.

Для крестьянских детей доступной школой являлась, в основном, школа I ступени, которая оформилась как 4-х летка. Школа мыслилась как трудовая с самого начала. В докладе Н.К. Крупской «Система народного образования в РСФСР (1923 г.) было уже, более четко определено, что такое трудовая школа. «Под трудовой школой мы понимаем школу, содержание работы которой построено так, что в центре программы всей школы должен быть человеческий труд и его организация» [4, с. 30]. Здесь же Н.К. Крупская указала на то, что неправильное толкование «понятия «трудовая школа» уже пережитый этап, но на местах еще долгое время это было спорным понятием. Наиболее совершенным методом признавался труд. Это было относительно понятно создателям нового просвещения, но никак не широким слоям крестьянского населения. Поскольку в связи с переходом к НЭПу содержание деревенских школ перешло на местный бюджет, на финансирование за счет самообложения крестьян, им необходимо было объяснить, чему и как будут учить их детей в новой школе, и какая от этого будет польза. В газетах и журналах с этой целью появляются статьи, которые были призваны объяснить крестьянину работу новой школы. В 1924 г. журнал «Алтайская деревня» (№1,2) публикует большую статью Красноусова «Чему и как мы будем учить наших детей в школе?» Автор ставит задачу простыми словами объяснить крестьянину, чему и как будут учить его детей, ободрить его, позвать на помощь новой школе. Вначале автор рисует положение крестьянских детей в царской школе в отрицательном аспекте, затем освещает задачи новой деревенской школы. Тезисно они звучали так:

«1. Это школа, где труд и знание нераздельны.

2.Школа должна познакомить ребенка с настоящей, культурной, хорошей жизнью и культурным трудом, чтобы он знал, как ему лучше прожить свой век.

3. Пусть ребенок возненавидит деревенскую тьму и дикий быт. Не у попа и знахарки, а в науке и книжке ищет ответы на вопросы жизни.

4. Пусть они учатся жить и работать сообща, на общую пользу и с этой общественной пользой связывают каждый шаг в своей школе.

5. Новая школа – детище Октябрьской революции, пусть ее питомцы с честью понесут знания Октября, повсюду разрушая классовое общество и создавая общество коммунистическое» [5, с.49].

Ну, скажем прямо, не очень мирные задачи, и спектр трактовки их в крестьянской среде был весьма широк. Новая школа предполагала на 1-м году обучения изучить семью ребенка, школу, на втором -деревню, на третьем – губернию, на четвертом – познакомить ребенка с СССР и всем миром, а чтобы это сделать, предполагалось научить детей на практике применять науку, знать болезни родной деревни и способы их лечения. От крестьян требовалось, чтобы оно само пришло на помощь школе, отказывалось содержать попов и тратить хлеб на самогонку.

Отношение западносибирских крестьян к новой школе, методам ее работы, учителям в повседневной жизни было неоднозначным. Поскольку ключевой фигурой в жизни деревенской школы, а во многих случаях и жизни всей деревни, являлся учитель, то от того, как складывались его отношения с крестьянством, партийцами, каков был его

социальный статус, материальное положение, зависел успех работы деревенской школы в целом.

Не является секретом, что хроника взаимоотношений между учительством и местной властью села в Сибири, и в Западной Сибири, в частности, полна скандальных историй. Это не могло не влиять на социальный статус учителя в деревне и отношение к нему крестьян. Официально считается, что к 1923г. произошел перелом в сознании учительства, по отношению к политике партии и период перемирия завершен первым Всесоюзным учительским съездом в Москве в январе 1925 г. Но в повседневной жизни это было не так.

Серию фактов о взаимоотношениях между учителями и партийцами из нескольких сел Барнаульского уезда приводил Топоров в статье «Дни нашей жизни». [6, с. 70]

«Учителя С. травили три года за его социальное происхождение. Он сын попа. Ничего дурного за ним не числилось. Работал он, что бык. От партийца Г. много хватил за того, что хотел уволить неграмотную учительницу. А Г. был к ней неравнодушен».

«Учитель А. потерял место заведующего школой за выступление в газете против бесчинств «столпов села». Педагог Б. накликал на себя опалу партийцев своего села совсем по комической причине: не напоил их на новоселье».

«Учитель У. Подвергалась жестокой немилости партийца В-ва, вывшего председателя с. Р-го, за то, что отказала ему в любовной взаимности, когда он ночью пьяный вломился к ней в квартиру».

«До невероятности нелеп был повод к переводу учительницы Ф. Из школы, где она прослужила 20 лет. Партиец К. потребовал у нее балалайку — ехать на концерт. Она не дала, так как балалайка была в ремонте. Он не поверил. Предположил «саботаж». Ее перевели» [7, с. 70].

Материалы обследования Мурманского района Омской губернии также выявили некоторые «неправильности» по отношению к учителям. Например, в одном селе учительницу уволили как «неблагонадежный элемент», как бывшую дочь попа по заявлению учеников в РЛКСМ из-за того, что задавала много уроков и строго спрашивала» [8, л. 30].

Комиссия по обследованию Панкрушихинского района Каменского уезда Ново-Николаевской губернии выявила чрезвычайную загруженность сельской интеллигенции, в частности, учителей, которые состоят «в тысяче комиссиях обществах и организациях, везде они председатели, секретари, докладчики пр.» [9, л. 30]. Загруженность сельского учителя общественной работой наблюдалась во многих селах Западной Сибири. Причем на общественно-культурную работу на селе в среднем нагрузка учителя в Сибири в 1927 г. составляла 2 ч.18 мин., в то время, как в общем по России 1 ч. 30 мин. [10, л. 120]. «В селе Усть-Калманка, Углово-Пристанского района на учителей (где на 1 учителя приходится 52 ученика) сельсовет возлагает работу, выполнять которую они не обязаны» — пишет «Алтайская деревня» (17.01. 1927 г.) «часто вызывает учителей и заставляет писать бумажки или ходить по селу с переписью. Учителя предложили сделать это через учеников 4-й группы, но сельсовет не согласился и приказал: "Предлагается явиться для переписки листков. Сельсовет работников просвещения превратил в своих депутатов. Нечего смотреть на учителишку, заставим его бумажки писать, сказали усть-калманские сельсоветники"» [11, л. 11].

По данным ЦСУ за март-апрель 1927 г. деревенские учителя-женщины в течение всей недели тратили на неоплачиваемую общественно-политическую работу 6,49(%%) времени, в то время как городские 2,86(%%) на самообразование соответственно 8,11(%%) и 6,00(%%) [12, л. 1]. После 1927 г. общественная работа сельской интеллигенции начинает вводиться в плановое русло.

А вот в деревне Сусловка Мариинского уезда Томской губернии, как пишет в «Крестьянскую газету» (18.04.1925г.) ученик местной сельской школы Третьяков Григорий — наоборот, «ячейка с 2-мя преподавательницами ни какой связи не держит и не хочет к ним обратиться или попросить помощь в «ихний» работе, а смотрят на них, как на каких зверей, а учительницы смогли бы помочь в «ихний» работе, в виду того, что работой не перегружены» [13, л. 5].

Но были и села, где все же удавалось найти общий язык учителям и партийцам. Материалы обследования Покровского района Рубцовского уезда Алтайской губернии по отзыву самих учителей показали, что «самую большую моральную поддержку школа получает от ячеек. Не было при этом случая, чтобы ячейка РКН, РЛКСМ вмешалась в непосредственную работу школ. Были встречены случаи, когда беспартийные учителя оказывали большие услуги ячейкам (Усть-Камышенка)» [14, л. 30]. Крестьяне с уважением относились лишь к тому учителю, которому доверяли, ценили как работника, к молодым учителям чаще относились снисходительно и особенно не доверяли. Так, например, в Панкрушихинском районе Каменского уезда Ново-Николаевской губернии жаловались на учителей «они сами должны еще учиться, а не учить детей» [15, л. 2].

Нечасто, но все же встречались случаи халатного отношения учителей к своим обязанностям, что, естественно, вызывало недовольство населения. Селькор из села Ново-Омское, той же волости в заметке газету «Новая Деревня» просил Калачинское УОНО дать нагоняй школьному работнику из села Ново-Омское, который продлил себе каникулы с 15 до 27 января и школьному работнику в поселке Камышанка за аналогичный произвол [16].

В 1920-е годы на сельскую школу пытались влиять попы, сельсовет, партячейки. «Сельская

правда» от 14 февраля 1923 года писала: «В сельской школе начинают командовать все, кому не лень, а прежде всего, попы. Так в селе Кончарук Томского уезда наша школа находится в помещении бывшего молитвенного дома, и в нынешней комнате учительницы был алтарь. Когда граждане пожелали провести богослужение, поп поставил условие выселить учителку, и ее выселили» [17].

Но командовать школой пытались не только попы. О конфликте между сельской ячейкой и учителями говорит доклад по отчету СибОНО Резника (село Куликово, Каменский округ [18].

«Учителя не хотят, чтобы ячейки ими руководили. У нас в селе Куликово есть ШКМ. Некоторые учителя по неделе и больше не выходили на занятия, а когда ученики им говорили, они — это, мол, не ваше дело, хочу работать — работаю, хочу гулять — буду гулять. В деревне Перубочево, Куликовского района имеется 2 учителя, которые никак не согласны с тем, чтобы без их руководства проводилось в жизнь какое либо мероприятие. Вот и получается», - заключает Резников, «что между учителями и ячейками идет полная неурядица, и все из-за вопроса о руководстве. Это имеет место не только в нашем районе, но и в ряде других районов и округов». Далее Резников отмечает нетерпимость учителей к замечаниям и некорректное поведение во время выборов в сельсовет «играли в карты и преферанс» [19].

Понимая роль школы, учительства в формировании нового мировоззрения отношение к учительству во второй половине 1920 гг. становится активным предметом обсуждения не только центральных, но и местных властей. Так, например, в августе 1928 г. Сибрайком ВКП(б) принимает постановление «об отношении к учительству», в котором звучит призыв беспощадно бороться с невнимательным, грубым отношением к учителям. Но в повседневной жизни «перегибы» наблюдались еще долго, несмотря на большой процент (92%) вовлечения сельских учителей в общественную жизнь к 1928 г. [20].

Таким образом, в 1920-е годы проблема взаимоотношений между учителями и партийцами в западносибирской деревне не была полностью решена.

Но проблемы у учителей были не только с партийцами, которые спешили продемонстрировать свою власть, но и с крестьянством. В дневнике одного сельского учителя Алтайского села читаем: «21 октября. Вот уже целую неделю по селу ходит слух:

- Учительница уезжает: бабам не понравилась... Позавчера была у меня сама героиня шумной деревенской истории. Со слезами на глазах, она мне рассказала:

- Не знаю, что и делать? Понимаете, пошла я с ребятами на экскурсию, хотела кое с чем их познакомить, собрать коллекцию листопада... Идем по селу... Ребята песни поют... Всем весело, хорошо.

Смотрю... со всех дворов и из хат на нас смотрят любопытные, насмешливые лица. Подходим к последней хате. На дворе, у амбарушки сидят три бабы и треплют лен. Только я поравнялась с ними, одна их них вскочила и размахивая трепала в воздухе, завизжала на меня: «Ах ты, шелабоха этакая, бесстыжие твои глаза, стерва та подчигарная, куда тебя домовой несет с ребятами?... Сама никово не делаешь, и ребятишек в грязи вязишь! Тут и так обужи-одежи на них не напасешься, а ты сволочь, такая, чвякаешь с ними по такой трясине! ... е хочешь делом займоваться, вот и пошла мызгаться, паскуда! Некому тебя к делу приструнить, чтоб ты порядок знала! Не пусти рабят в школу, ежли так...Да постой уж, мы тебе завяжем пук из юбки... Мы тебе покажем дорожку на чистополе!»

Моя собеседница расплакалась. Затем продолжала:

- Вздумала я еще лепкой заняться. Смотрю, - зовут меня на сборню. Орут на меня, ругают, - к чему это мазаться выдумала в школе?

- Они и так у нас из песка, да из глины целую лету не вылазят!

- Придут из школы, - как свиньи из согры! Рубах бабы на них не намоются.

- А еще говорят: чистоту мужики не соблюдают. Кака тут чистота, ежели в школе им велят гваздаться

- А потом руки заставляют бесперечь мыть.

- Не надо нам такой учительши!

- Я не знаю, что мне теперь делать, - спрашивала меня затравленная культурница.

- Что я мог ей ответить, если сам не раз был в ее положении! Посоветовал терпеть. Но сегодня услышал, что она не вытерпела и поехала «искать» по свету, где ...»

Школа со 120 учениками, осталась на руках одного учителя. Мудрый Эдип, разреши как ему теперь быть?» [21, с. 70].

- «На районной беспартийной конференции слушали доклад о просвещении, о новой школе. Слово взял молодой парень с подвижным нервным лицом

- Нам тут говорят, что теперешняя школа лучше старой.

... Будто теперь учеба будет для практичной жизни. А я так думаю, что-то: не поймешь — не то занятия, не то смех. Каво мое дите теперича в школе делат? Нонче его вешают, - худобу узнают; завтра щупают, как курицу с яйцом; послезавтра — волокут его по мокредине в согру пакость всякую собирать, да реку глядеть. Да чо он тут не видал? Тыщу раз он тут летом шлындал, чему не было

...Все на речке гиб. А тут опять за то же в школе взялись!

- А то еще заставляют на кой то ляд фингифлюшки лепить, вилки-грабли разные выстругивать — страм глядеть. Вот она нонче школа то какая!.

До сих пор спокойно – сонный зал ожил. Раздался гром рукоплесканий.

-Правильно.

После было сказано много хороших речей в защиту новой школы и в посрамление, некстати прорвавшийся, аудитории, но в моих ушах до сих пор звучит это жуткое:

-Правильно!!!» [22, с. 11].

-Читая внимательно этот дневник, начинаешь понимать суть конфликта, в основе которого лежало абсолютное непонимание жизни крестьянского мира. Повальное увлечение родной деревней, связь школы с трудом не были поняты крестьянами, т.к. они не представляли себе реальной пользы от такой учебы. По их представлению детей нужно было учить писать, считать, а не листья собирать. Как показывают материалы обследований западно-сибирских деревень крестьяне были просто возмущены такими методами обучения. На деревенских сходках часто звучал вопрос – зачем это в школах проводится образование каким-то гулянием, то навезли глины и лепят какие-то пустяки (с. Самохвалово, Тарский уезд, Омская губерния).

В Славгородском уезде Омской губернии крестьяне также были недовольны комплексным методом преподавания. О новой системе образования отзывались так «Вместо грамоты ребята учатся рисовать собачек» [23].

Ведь задача школы в традиционном понимании крестьянства сводилась к обучению детей чтению, письму, счету, т.е. то, что могло пригодиться в хозяйственной жизни. Поскольку в крестьянских семьях в дореволюционное время учителей нанимали на непродолжительное время, то нужно было научить главному: счету, чтению и письму в короткий срок и не задерживать нужные в работе детские руки.

Безусловно, узость информационного пространства, традиционализм не способствовали быстрому развитию культуры, но очевидно и другое: крестьянство не являлось «tabula rasa». Российское крестьянство имело уже определенную систему народной культуры, которая включала в себя зачатки научных знаний, хозяйственный опыт, определенные нормы поведения и морали.

Исследователь русского крестьянства А. Чаянов в начале XX века писал: «Задачей русского возрождения является передача крестьянству современного научного миросозерцания без ломки его векового эпоса» [24, с. 254]. Но об этом реформаторы забыли. На вооружение был взят принцип социального переустройства, который резко и торжествующе заявил о себе в «эпоху великого перелома», и любой анализ судеб русского крестьянства в эту пору останется неполным, если забыть о том заряде ненависти, который уже в начале 20-х годов был обрушен на традиционно деревенский уклад жизни – хозяйствование, чувствование, мышление, быт.

Как видим, повседневная жизнь западносибирской деревни в 1920-е годы была соткана из противоречий. Это был этап параллельного существования новых веяний и старых традиций, который во многом породил и подтолкнул общество к переменам 1930-х годов.

1. Бабашкин В.В. Крестьянский менталитет // Общественные науки и современность 1995. №3. С.101.
2. Сибирские огни. 1925. №5. С 167.
3. Сибирский педжурнал. 1923. Кн. №3-4. С. 30.
4. Там же.
5. Алтайская деревня. 1924. С 49.
6. Топоров С. Дни нашей жизни // Просвещение Сибири. 1927. №1-2. С. 70.
7. Там же.
8. ГАНО-П. Ф. 2. Оп. 1. Д. 566. Л. 30.
9. Там же.
10. ГАРФ. Ф. 1562. Оп. 9. Д. 131. Л. 120.
11. Алтайская деревня. 1924. №2. С. 11.
12. ГАРФ. Ф. 1562. Оп. 9. Д. 152. Л. 1.
13. РГАЭ. Ф. 396. Оп. 3. Д. 92. Л. 5.
14. ГАНО-П. Ф. 2. Оп. 1. Д. 566. Л. 30.
15. ГАНО-П. Ф. 5462. Оп. 9. Д. 152. Л. 2.
16. Новая деревня. 1925, 15 января.
17. Сельская правда. 1923, 14 февраля.
18. Молодая деревня. 1927, 14 июня.
19. Там же.
20. Сибирский статистический сборник //Народное образование в Сибирском крае. 1927. С. 5.
21. Алтайская деревня. 1924. №2. С. 70.
22. Алтайская деревня. 1924. №2. С. 11.
23. ГАНО-П. Ф. 2. Оп. 1. Д. 77. Л. 8.
24. Чаянов А.А. Избранные произведения. 1988. С. 254.

УКРАИНСКИЕ ИКОНЫ В АЛТАЙСКОМ КРАЕ

В.К. Вистингаузен

Одним из последствий реформы 1861 г. явилось переселение части крестьян из Европейских губерний Российской империи, где ощущался земельный голод, в Сибирь. В дальнейшем миграционное движение со спадами и подъемами продолжалось до начала гражданской войны и даже после. Большинство переселенцев прибыли из Рязани, Поволжья, Польши, Украины. Значительный удельный вес украинских переселенцев в Сибири отмечается с 1880–90-х гг. [1]. В Боровлянскую и Тальменскую волости (современный Тальменский р-н) особенно много украинцев приехало в 1911–1914 гг. До сих пор те части населенных пунктов Нижнего Причумышья, где селились выходцы из Украины, носят название «хохлы».

Благодаря переселенцам в Сибири появились новые элементы материальной и духовной культуры, одним из которых является религиозная живопись. К настоящему времени нами выявлено на территории Тальменского р-на четыре украинские иконы второй половины XIX — начала XX века. Одна икона отнесена к этой группе предположительно.

«Св. Серафим Саровский» [2]. В настоящее время эта икона не доступна изучению. Имеется только черно-белая фотография, снятая в искажающем икону ракурсе. Высота иконы — около 1 метра. Глубокий ковчег с отвесной лузгой, толстый слой левкаса. О прочих технологических особенностях судить трудно. Сохранность довольно хорошая. В нижней части видна сетка глубоких трещин по левкасу, но красочный слой утрачен только на двух небольших участках (Фото 1).

Композиция. Сюжет решен традиционно для этого типа икон. На переднем плане — Св. Серафим Саровский с непокрытой, склоненной головой, в левой руке — четки, правая прижата к груди. За его спиной — строения монастыря. Наиболее примечательной деталью является фон иконы, сплошь состоящий из сложных переплетающихся узоров геометрического и растительного орнамента, сочетающего барочные и народные традиции. Среди деталей орнамента — стилизованные листья и мальтийские кресты. Орнаментом украшены и поля иконы. Икона любопытна сочетанием старых и новых принципов. К первым относится следование классической технологии, ко вторым — применение приемов профессиональной живописи западноевропейского стиля. Орнамент фона характерен для поздней «парадной» украинской иконописи. Икона изготовлена в хорошей мастерской, предположительно в Киеве, во второй половине XIX века.

«Жены — Мироносицы» [3]. Размер — 62,5 x 43,5 x 3. Дерево, левкас, темпера, масло. Состоит из трех досок шириной 16; 32,5 и 14 см. Сзади по всей длине иконы прямоугольная врезная шпонка 3,6 x 4 см. Для крепления шпонки использованы железные гвозди. Верх доски вырезан по контуру фигур. Сохранность: кракелюры красочного слоя по неровностям основы. Незначительные утраты красочного слоя в виде выщерблин, особенно по нижнему краю. На лице левого персонажа — глубокие трещины (Фото 2).

Композиция. Три погрудные фигуры. Центральная выступает вперед, частично закрывая две другие. В левой руке сосуд с (мирром), правая — приподнята в жесте обращения, взгляд устремлен на зрителя. Левая фигура с наклоненной головой, глаза потуплены. В левой руке сосуд. Правая фигура — голова приподнята, взгляд устремлен вверх, в левой руке — ларец.

Икона выполнена с большим мастерством и производит сильное впечатление на зрителя. Лица персонажей не портретны, с очень схожими чертами, но различны психологически по запечатленным на них эмоциям. Можно сказать, что это один и тот же человек в разных психологических состояниях. На наш взгляд, в образах жен — мироносиц здесь запечатлены Вера, Надежда, Любовь. Об этом говорят сосредоточенность левой фигуры (Вера), целеустремленность средней (Надежда), эйфоричность правой (Любовь). Икона — великолепное произведение религиозной украинской живописи второй половины XIX века. Возможно, обращение к украинским собраниям позволит установить школу и автора «Жен — Мироносиц».

«Богоматерь Знамение» — «Христос Вседержитель» [4]. Двусторонняя икона. Составлена из трех досок длиной по 353 мм и шириной 107,68 и 117 мм, толщина 24 мм. Вверху торцевая шпонка. На нижней части доски и прилегающих боковых краях — следы неровного обруба. Предположительно икона являлась частью какой-то более крупной композиции. Ковчега нет. Паволока из фабричной ткани бордового цвета, левкас, темпера, масло, золочение. Сохранность: шпонка сломана, икона распадается на доски. Паволока разорвана. По разрывам и краям красочный слой и левкас утрачены. На лице богоматери красочный слой так же утрачен.

Композиция. «Богоматерь Знамение» — поясная. По краю досок красная опушь. Двойная рамка со скругленными краями — с краю белая (1 мм), внутри черная (4 мм). На черных углах — белые виньетки. Фон золоченый гладкий. Нимб изображен тонкой красной чертой. Поднятые руки повернуты раскрытыми ладонями к зрителям. «Христос Вседержитель» — поясная. Оформление рамки — как у предыдущей стороны. Глава не-



Фото 1. Св. Серафим Саровский

покрыта. Лицо юное, розовощекое, черные кудри до плеч. Правая рука благословляет, в левой — держава и скипетр. На кайме одежды — белой краской имитация вышивки. Предположительно икона выполнена одаренным художником — самоучкой на рубеже XIX — XX веков.

«Предста Царица» [5]. Составлена из двух досок. Общий размер 690 x 570 x 12. Две встречные сужающиеся шпонки трапециевидного сечения. Не деформирована. Ковчега, паволоки, левкаса и вообще грунта нет. Краска нанесена прямо на дерево, возможно только промазанное клеем. Со-



Фото 2. Жены-мироносицы



Фото 3. Богоматерь Елецса

хранность: по неровностям основы красочный слой местами утрачен вертикальными полосками шириной до 15 мм, длиной до 5 см, то же — по углам иконы. В левой части — незначительное повреждение в виде черных тонких полос.

Композиция. В центре на троне, спинка которого обрамлена украшениями в барочном стиле, — Иисус Христос в царском облачении, короне, с державой и скипетром. У трона вполоборота стоят: слева — богоматерь, справа — Иоанн Предтеча. Фон зеленый, гладкий, в нижней части — голубовато-зеленый. По краям желтая опушь шириной 1,5 см. Украшения спинки стула — желтое. Иисус Христос изображен анфас, с раздвоенной бородкой и черными кудрявыми волосами, лежащими на плечах. На голове, от которой исходит сияние, — желто-розово-голубая корона. На нем одеяние красного цвета, с голубым отложным воротником

и золотая и коричневато-золотая узорная мантия с горностаевой оторочкой. Под его ногами — черная подушечка с золотыми кистями. Под левой рукой на колене держава (более напоминающая пушечное ядро), в руке золотой скипетр. Правая рука поднята в благословляющем жесте, указательный и средний пальцы перекрещены. Мария и Иоанн изображены в профиль. Мария протягивает Христу правую руку. На ней белый плащ, синяя туника, розово-коричневая одежда неясного покроя. У Иоанна Крестителя в руках крест, на нем сандалии, зеленый плащ и одежда, обнажающая левое плечо, из шкур. С обеих сторон спинки трона дугой надпись желтыми буквами: *«селъ еси на престоле су дай правду»*.

Икона относится к довольно редкому типу «Предста Царица», сводящему трех главных персонажей деисусного ряда — Иисуса Христа, Богоматери и Иоанны Предтечи — в одном сюжете [6]. Особенностью данной иконы является царственный образ Иисуса Христа и более простонародные и приниженные образы Богоматери и Иоанна Предтечи. Лику Иисуса Христа придано определенное сходство с внешностью императора Александра III. Предположительно, икона написана к его восшествию на престол, а надпись над троном — наивный крестьянский призыв к монарху о соблюдении справедливости. Живопись иконы аляповата и неискусна и, наверное, принадлежит одному из народных украинских «богомазов». Датировать икону следует началом 1880-х гг.

«Богоматерь с младенцем» (тип Одигитрия). Отнесена в данную группу предположительно. Происхождение иконы не установлено [7]. Доска 242 х 190 х 17. Торцовые, клиновидные в сечении шпонки (верхняя утрачена полностью, нижняя частично). Вся доска, включая лицевую часть, тонирована чесночным соком, торцы дополнительно покрашены. Ковчега, левкаса, паволоки нет. Темпера, масло, золочение. Сохранность: Икона, вероятно, обновлялась с применением обильного золочения. На углах и ребрах незначительные механические повреждения. Сильно потемневшее изображение со значительной утратой верхнего красочного слоя, золочения. В нижней части иконы по всей ширине доски утрата красочного слоя на расстоянии 5-25 мм от ребра. Слой утрачен так же на верхних углах, пятнами до 1 см, и вдоль боковых ребер, полосками 2-3 мм, а в нижней части сюжета — полосами шириной 0,5-3 мм, длиной до 10 см. В сюжетной части есть так же несколько свежих механических повреждений размером 2-7 мм и более старые царапины длиной 4-8 см. По всей иконе пятна спитой краски диаметром до 10 мм, а местами — чернильные пятна (Фото 3).

Композиция. Изображение поясное. Лицо богоматери обращено к зрителю и склонено вправо, к младенцу. Младенец сидит на левой руке матери, развернут в 3/4, правая рука в благословляющем жесте. Видны босые ступни младенца. Цвета одежд трудноопределимы. Гиматий младенца красный, как и туника матери. Мафорий, очевидно, зеленый. На голове — городчатый венец, украшенный жемчужником. Нимб, в виде золоченого диска, окаймлен белой окружностью, украшенной венчиком из тройных гроздевидных групп белых точек. Лица и кисти рук персонажей, а так же ступни младенца рельефно выделяются. Сюжетная часть окаймлена: сначала двойной рамкой из прямых черных линий толщиной 1–1,5 мм, затем белой фигурной лентообразной линией шириной 1,5-2 мм. В верхней части иконы — четыре клейма с надписями. Верхние (в углах белой рамки) — овальные, с верхними фигурными лентообразными полурамками. Внутри них золоченые фигуры с черной каймой в виде крестов с овальными концами, с черно-золотыми буквами (в левой — «МР», в правой — неразборчиво). Нижние клейма — прямоугольные, со срезанными углами, красные, в рамке из белой и черной линий. Внутри неразборчивые надписи золотом. Извивающиеся лентообразные рамки обычно считаются признаком барочной украинской традиции. В тоже время икона имеет сходство с некоторыми образами уральского происхождения.

---

1. Липин А.М. Украинские переселенческие поселки на Алтае (конец 80-х — начало 90-х гг. XIX в.) // Краеведческие записки. В. 3. Барнаул, 1999. С. 139-144.
2. Неизвестный автор. Икона «Св. Серафим Саровский». Находилась в музее школы с. Новотроицкое Тальменского р-на, куда была передана в 1986 г. Р.П. Городецкой, получившей ее от жительницы с. Митюшово М. - Кононовой. В 1996 г. директором школы Н.А. Никитиным была передана священнику церкви с. Прутского Павловского р-на.
3. Неизвестный автор. Икона «Жены — Мироносицы». Музей школы с. Новотроицкое. Хранилась в семье Карел, переселившихся в 1907 г. из Черниговщины (г. Лиски). В 1912 г. была подарена в новопостроенную церковь с. Новотроицкое М.П. Гриценко (в девичестве — Карел). При ликвидации церкви в 1936 г. спасена М.П. Гриценко. Около 1980 г. передана в музей школы с. Новотроицкое ее внучкой, Г.П. Гриценко.
4. Неизвестный автор. Икона «Богоматерь Знамение» — «Христос Вседержитель» (двойная). Частное владение. Происходит из с. Шадринцево Тальменского р-на, куда попала в начале века с украинскими переселенцами.
5. Неизвестный автор. Икона «Предста Царица». Тальменский краеведческий музей, инв. оф № 236/57. Поступила в 1996 г. от А.Б. Криволап, из с. Шадринцево Тальменского р-на.
6. Осташенко Е.Я: Об иконографическом типе иконы «Предста царица» Успенского собора Московского кремля // Древнерусское искусство: Проблемы и атрибуции. М., 1977.
7. Неизвестный автор. Икона «Богоматерь с младенцем», тип Одигитрия. Тальменский краеведческий музей, оф № 2022/2. Происхождение неизвестно.

ОТ ГААЛЯ ДО ГАРТВИГА
Ссыльные немцы на страницах красноозерской районной газеты «На колхозной стройке» (1944–1955 гг.)

А.Ю. Охотников

В «Правде» нет правды, а в «Известиях» нет известий.
Каламбур прошлых лет.

Пребывание и деятельность немецких спецпоселенцев в Западной Сибири — относительно новая тема в отечественной историографии. Исследования в этом направлении стали возможны лишь в девяностые годы уходящего века, благодаря падению «режима секретности» — системы жёсткого государственного контроля за информацией. На сегодняшний день опубликованы работы В.И. Бруля (сбор архивного материала и воспоминаний, интерпретация в духе этногенетического мифа российских немцев) [1], А.А. Германа, А.Н. Курочкина (описание и характеристика принудительного использования немцев в «рабочих колоннах») [2], А.А. Шадта (статьи по источниковедению в области «спецпоселения» и «трудармии», а также о деятельности органов власти по приёму и расселению ссыльных немцев в Западной Сибири) [3], О.А. Гербер (источниковедческий обзор по проблеме «использования принудительного труда мобилизованных немцев в угольной промышленности Кузбасса») [4], Л.П. Белковец (статья, посвящённая судьбе нарымской группы спецпоселенцев — немцев Поволжья) [5]. Все указанные авторы используют архивные данные (преимущественно материалы бывших «партийных» подразделений госархивов; в меньшей степени — сведения из информцентров УВД западносибирских регионов). Одна из задач данной работы — восполнение пробела (обусловленного преобладанием среди источников документации органов внутренних дел и партийных подразделений) в нашем знании об обстоятельствах первых лет пребывания ссыльных немцев в Западной Сибири. В основе сюжета этого исследования — начало хозяйственного освоения немцами территории Краснозёрского района Новосибирской области. Указанный этноэкологический процесс рассматривается здесь в русле взаимоотношений советской тоталитарной и традиционных культур коренного населения и ссыльных немцев.

Как же происходила встреча этих знаковых потоков в Краснозёрском районе Новосибирской области? В качестве места контакта здесь выступает газета «На колхозной стройке» — печатный орган РК ВКП [6] и районного Совета депутатов трудящихся. Соответственно, территория для встречи предоставлена властью, сю же регламентируется характер и частота высказываний сторон. Для жителей района в 1940-е гг. это был единственный источник местных новостей, информации о стране и мире, а для некоторых из них — и возможность приобщиться к власти в должности селькора. На январь 1948 г. был оснащён радиоточками лишь районный центр [6, от 06.01.48.]; двух полосная (с 02.07.54. — 4 полосы) газета с тиражом в 1500 экземпляров и ценой в 15 копеек — таким «окном в мир» располагали краснозёрцы. «Лица» колхозников в описании районных журналистов весьма однообразны: «интервью» с передовиком производства являло собой, скорее всего, заранее подготовленный текст-шаблон, в который добавляли немного профессиональной и (в меньшей степени) биографической специфики. Фоторепортажи застают респондентов исключительно в рабочей обстановке. Частная жизнь граждан подаётся в газетных материалах почти всегда с негативной позиции. Заслуживают одобрения лишь факты участия в спортивных соревнованиях, походы в кино и посещения библиотеки. Как и довоенное население сибирского села, районная пресса 1940-х частной жизни почти не знает. Материалы, предоставленные селькорами, также не отличаются большой оригинальностью. Для внештатных корреспондентов с 1948 г. каждой весной устраивался слёт, где обновлялся список тем, перекраивались в духе времени планы публикаций. На одном из таких совещаний даже было высказано предложение о предоставлении селькорам не только планов и тем, но и вариантов текста (от 03.03.50.). К счастью, эту идею так в жизнь и не претворили. Заметки селькоров, отличаясь косноязычием, всё же доносят до нас колорит места и времени. Среди сельских корреспондентов — «колхозники, рабочие МТС и совхозов, работники местной промышленности, интеллигенция и специалисты сельского хозяйства» (от 10.03.48.). Хронологические рамки этой работы обусловлены степенью репрезентации немецкой общины на страницах газеты «На колхозной стройке»: от почти полного отсутствия информации о жизни и деятельности спецпоселенцев на территории района (1941-1945 гг.) до появления первых публикаций селькоров-немцев (1954-1955 гг.). Речь здесь идёт о группе поволжских немцев, прибывших 28 сентября 1941 г. в количестве 2320 человек на станцию Карасук Омской ж/д и отправленных затем в Краснозёрский район Алтайского края [7; с. 205–206].

Большая волна миграции здесь прошла в 1907-1910 гг. — переселение по столыпинской аграр-

ной реформе. Основной поток переселенцев шёл с Центральной Украины, меньшая их часть — с территории лишенных Курской, Воронежской и Рязанской областей (газета от 25.11.51). Чаще всего на страницах газеты «На колхозной стройке» в 1937-1938 гг. упоминаются славянские: украинские(50%) и русские(40%) — фамилии. Затем идут тюркские: казахские (8%) и татарские (2%) фамилии. В случае упоминания «чужого», замешанного в какой-либо криминальной истории, к фамилии добавлялся этноним. Конокрад Иванов в судебной хронике проходит как «цыган» (от 04.07.37.). Однако этническая принадлежность его «коллеги» Исснова в уточнении не нуждается (от 09.09.37.).

Вплоть до начала 1950-х гг. в районе сохранялась этническая специализация по отраслям сельского хозяйства. Лучшими чабанами считались казахи, пастухами и конюхами — лица украинского происхождения. На пахоте, уборке зерновых и покосах, а также среди колхозных охотников отличались русские. Председатели колхозов носили русские и украинские фамилии. До 1947 г. украинцы преобладали среди работников РАЙПО. Агротехнические термины, упоминающиеся на страницах газеты «На колхозной стройке» до 1952 г. отражали местную специфику: так, в овцеводстве использовались тюркские слова («чабан», «сакманщица»); в сфере крупного рогатого животноводства — славянские («скотник», «доярка», «поярка»). Производство зерновых наиболее плотно опекалось государством, и во второй половине 1930-х г. районная пресса по этому поводу местных названий не использует. Господствуют общепринятые в средней полосе СССР термины. Единственное исключение — англо-американские наименования сеялок и косилок на конной тяге («виндроуэр», например). Однако и они исчезают с газетных полос после кампании «по борьбе с низкопоклонством». Через три-четыре года исчезают и сами агрегаты. Их сменяют новые — с советскими названиями-аббревиатурами. По мере освоения «целинных и залежных земель», территория района оказывается разделённой между несколькими совхозами-«латифундиями». Вместе с официальным переходом земли в руки государства из газетной лексики исчезают и остатки местного колорита. В частности, с 1953 г. не употребляются термины «поярка» и «сакманщица», под напором тракторов и комбайнов блёкнут былые достижения пахарей и косарей.

Биографию новых жителей района газета «На колхозной стройке» начинает строчками судебной хроники: «В военном трибунале. ...Не менее коварным и злобным является подсудимый — *немец* (курсив автора — А.О.) Гааль. Пробравшись в колхоз, будучи назначен Заикиным (председатель колхоза — А.О.) бригадиром транспортной бригады, Гааль не только занимался хищением хлеба, но и вовлёк в это дело возчиков бригады и был организатором хищения зерна» (газета, от 02.11.44.). За полцентнера украденной «в военное время» пшеницы гражданин Гааль Пётр Иванович был приговорён к высшей мере наказания.

Судебные процессы (по бытовым преступлениям) с участием немецких спецпоселенцев Краснозёрского района дискриминационного, по этническому признаку, характера в целом не носили. Вместе со спецпоселенцами на скамье подсудимых оказывались и старожилы, получая «срока» соразмерно участию в преступлениях. Из девяти немцев, осуждённых Краснозёрским районным судом в 1944-1949-х гг. за бытовые преступления, шестеро обвинялись в хищениях государственной и колхозно-кооперативной собственности, двое («подельники») — личной собственности граждан, один — в халатности. Было бы некорректным интерпретировать эту статистику как специфический пример немецкого правосознания. Военные и послевоенные сороковые — время почти полного отсутствия личной собственности у граждан, эпоха нищеты среди сельских жителей. Сельхозналог, скудные трудодни, беспрестанные займы, произвол председателей и бригадиров, жестокие дисциплинарные нормы делали жизнь крестьянина безрадостной и жалкой. Жестоки были и приговоры краснозёрских судей: «За кражу из районного Дома культуры лозунгов, написанных на мануфактуре, осуждена гражданка М.А. Фрих к 7 годам заключения с конфискацией лично ей принадлежащего имущества» (от 21.09.37.). Крайняя «суровость закона» не останавливала «расхитителей» — судя по количеству украденного (50-100 кг зерна) люди хотели просто поесть досыта, предел их мечтаний — откормить поросёнка. Несколько более масштабные хищения совершались в системе государственных заготовительных органов и потребкооперации. Первое упоминание о немце-работнике Краснозёрского РАЙПО относится к 1954 г. (газета от 17.09.54). Занижение качества принимаемого от населения продукта, недовес, обсчёт — подобным путём заготовители избавлялись от нищеты на год-полтора, до тех пор, пока поток жалоб не приводил к ревизии. «Быть у ручья и не напиться» — «танталовых мук» голодные люди не выдерживали. Среди подсудимых — все непосредственно причастные к производству, перемещению, хранению и переработке сельхозпродукции: от председателя колхоза до возчика, от сторожа до заместителя директора маслозавода.

В Краснозёрском районе середины 1940-х гг. проживало лишь 40–50 зажиточных семей. Достаточные доходы могли иметь председатели колхозов, бригадиры, районная партийная номенклатура, руководство РАЙПО, работники заготовительных органов. За допущенный падёж колхозного племенного жеребца в мае 1946 г. с председателя были взысканы две коровы и 10 овец, лично ему принадлежавшие. Всё это оценили в 20132 рубля

(от 13.05.46.). В том же году районная газета с похвалой отзывается о колхознике, который смог внести 200 рублей наличными, подписываясь на облигации государственного займа (от 18.08.46.).

Как уже отмечалось, моноэтничных преступных немецких сообществ в Краснозёрском районе в 1940-х гг. мы в материалах судебной хроники не встречаем (как, впрочем, и чисто немецких бригад, отличившихся в сельскохозяйственном производстве). Вообще «трудовые победы» спецпоселенцев газета «На колхозной стройке» начинает фиксировать с января 1946 г. Первым упоминается звеньевой Клюс, занятый в канун Нового года вывозом навоза на колхозные поля (газета от 01.01.46). Он же упомянут как организатор «хорошо и культурно оборудованного полевого стана» (от 18.08.46.). В том же году «письменную благодарность получает Шейт В.» (от 13.05.46) (правильно: Шейн. Вплоть до 1955 г. ошибки в немецких фамилиях не редкость на страницах газеты, что косвенным образом указывает и на слабую востребованность её публикаций среди немецкого населения. Кроме того, до недавнего времени «хромала» и «литературная» транскрипция немецких имён собственных: к примеру, заменяли мягкий «Н» радикальным «Г»). В 1947 г. мы находим уже десять подобных сообщений. Немцы-передовики работают пахарями (на волах (газета от 24.05.47.) и тройке лошадей (от 07.08.47.)), отмечены доярка Рейдер (газета от 07.08.47), косарь Глек (от 04.09.47.), пастух Вейт (от 02.10.47.), тракторист Пайч («поощрён промтоварами на 100 рублей» (от 06.05.47.)), а заведующий МТФ Лауб бодро рапортует: «Тёплая и сытая зимовка скота обеспечена» (от 12.10.47.). Однако значительная часть состава передовых коллективов района скрывается в 1947-м г. под целомудренным «и другие», в особенности «молодёжная» часть комсомольско-молодёжных бригад. В 1948-м г. ситуация уже ясна. «Комсомольцы на решающих участках: Бондаренко Мария и Локтионова Мария вместе с Декер Идой подвозят корм к месту зимовки скота» (от 28.07.48.). «Комсомольцы и молодёжь в дни декады... В колхозе имени Яровой комсомольцами на дни декадника также создана комсомольско-молодёжная бригада, старшая — комсомолка Носачёва, члены бригады: Лейман Егор, Полынкова Наталья...» (от 22.08.48.). «Получили дополнительную оплату... звено высокого урожая, звеньевая Зенина В., члены звена Сорокина, Вторушина, Бем» (газета от 17.11.48.).

Перед нами почти идиллическая картина успешной совместной деятельности представителей разных этносов. Однако «идиллия» здесь — советского тоталитарного образца, а успех районных стахановцев нивелируется в общем зачёте некомпетентностью руководителей и тем обстоятельством, что немалое число колхозников работает гораздо хуже передовиков. Получение «бригадой высокого урожая» дополнительной оплаты — событие знаковое. До того получение передовиком мизерного поощрения (денежного или вещественного) — длительная и унизительная эпопея (от 24.07.47.). Господствуют внеэкономические меры достижения «трудовых побед». Вот один из таких нехитрых способов: «Бригадир Загоруйко Л. допускает грубости в обращении с колхозниками. Однажды он набросился с палкой на сгребальщика Вейт М.» (от 23.07.53.). В 1953-м г. подобные действия уже вызывают публичное возмущение. Большинство стахановцев 1944-1946 гг. в последующий период времени на страницах газеты не упоминались, то ли «сгорев» на работе, то ли переключившись на собственное приусадебное хозяйство. Культурные контакты «пришлых» и местных, 1941-1948 гг., есть контакты неполноценные, происходящие на жалком бытовом уровне, унизительный союз голодных людей ради добычи куска хлеба. Стороны почти лишены этничности — отсутствует культурно-хозяйственный комплекс, годный для её репрезентации; само существование немецкого этноса как культурного феномена запрещено государством. Этот случай кросскультурного взаимодействия сродни задушевному шёпоту двух сокамерников, которые на воле предпочтут не встречаться.

«Плохой» этноним после процесса Заикина-Гааля газетчики к немецким фамилиям более не добавляют. Более того, в послевоенное время происходит его «реабилитация». Победа в Великой Отечественной войне есть великая победа; Сталин есть величайший полководец всех времён и народов; советский народ-победитель есть великий народ, а СССР — могущественнейшая держава мира. Развивая далее эти идеологемы, следует признать, что и противник в великой войне был велик и страшен. Одно из правил тоталитарной морали: боятся — значит уважают. К тому же по русской традиции битого жалеют. Особенно, если битые европейские немцы начинают строить социализм по русскому образцу. Пик интереса к германскому вопросу в советской прессе приходится на 1950-1952 гг., в связи с началом ремилитаризации Западной Германии. Газета «На колхозной стройке» здесь не исключение. Из номера в номер на протяжении двух лет «немецкий народ» стремился «к миру и объединению страны», оказывал «*единодушное* сопротивление англо-американскому блоку», и только малочисленная группа «агентов американского империализма» не давала Германии объединиться под знаком подлинной демократии. Политически грамотному краснозёрцу в 1953 г. было трудно относиться к немцам без неприязни. Немцы СССР, небольшой народ, оказавшийся жертвой большой политики, теперь косвенным образом выигрывал за счёт европейских интересов великой державы.

В 1949–1955-х гг. продолжается процесс освоения немцами всё новых профессий, укрепляются

позиции диаспоры в экономике района. Наибольшее впечатление оказывают на журналистов достижения трактористов и комбайнёров, в большом почёте также доярки и телятницы. До трети состава ремонтных бригад МТС района к 1954 г. составляют немцы: токари, кузнецы, слесари. В должности колхозного охотника отличается А. Вейт (газета от 15.11.53), к списку профессий немцев-передовиков (выработка не менее 120% плана) можно причислить следующие: пимокат, плотник, портной, чабан (Анна Вальдман (от 29.12.54.)), свинарка, столяр, колесник, строитель, саночник. Скверной репутацией пользуются на страницах газеты немецкие шофёры: двоих лишают прав за управление автотранспортом в нетрезвом виде, водитель промартели Р. «продёргивается» сослуживцами за использование служебной машины в личных целях (от 17.09.50). По разным поводам упоминаются также врач, медсестра, учитель, инженер-землемер. Лучшие бригадиры, звеньевые, заведующие МТФ — Миллеры, Алерборн, Глок, Роппель, Вейт. Немцы участвуют в самодеятельности, показывают отличные результаты в легкоатлетических соревнованиях, проявляют отвагу при пожаре. В 1951 г. среди слушателей районной партийной школы был упомянут Давид Гольцман (как неуспевающий (от 15.11.51.)), в 1949 г. курсант Алерборн учился в колхозной районной школе (от 15.06.49.). Немцы, рождённые уже в Сибири, замечены в тимуровском движении: «Я — инвалид 1-ой группы... Пионеры 4-го класса Гербаевской семилетней школы изъявили желание провести уборку у меня в квартире... Нет сомнения, что такие пионеры, как... Глок Эрна, Гейм Лидия, Денк Эля, Миллер Лидия... вырастут настоящими советскими людьми, чуткими и отзывчивыми» (от 25.03.55).

Кроме освоения уже существующих секторов районного хозяйства, власть неожиданно даёт немецкому населению целинных земель возможность вспомнить поволжский опыт хозяйствования. В частности, навык выращивания «царицы советских полей» — кукурузы. По этому поводу в мае 1955 г. публикуется небольшая заметка. Это один из первых аутентичных (т.е. не обезличенных редакторской правкой) высказываний немцев на страницах районной газеты. Быть может, именно в силу своей пионерской природы, этот текст изобилует декларациями и по смыслу перерастает простое суждение о выращивании зерновой культуры. «*Проживая ранее в одном из приволжских колхозов,* — начинает П. Миллер, звеньевой колхоза имени Сталина,- я занимался возделыванием кукурузы в початках... Скажу прямо, что эта культура неприхотливая по затратам труда, но требует к себе особого внимания и заботы, хорошей земли и изобилия удобрений. Кукуруза любит, чтобы при возделывании соблюдались *все правила агротехники, сроки и хороший уход. Только при этих условиях* можно рассчитывать на получение высокого урожая» (6, от 11.05.55.). Таков очень краткий, образца 1955 г., немецкий рецепт выращивания кукурузы.

1949-1955 годы — время «растущего благосостояния» среди населения Краснозёрского района. «Если сравнивать 1948 год с 1954 годом, то количество вкладов и вкладчиков по району увеличилось в три раза», — пишет в августе 1954 г. инспектор центральной районной сберкассы Петренко (газета от 06.08.54.). В 1952 г. официально одобряется авансирование и премирование колхозников. Уже в 1953 г. в десятку самых «состоятельных» людей района попадает комбайнёр А. Миллер (за сезон он заработал около 6000 рублей и 23 пуда хлеба) (газета от 26.11.53.). Сезонный заработок передовых комбайнёров и трактористов в 1953-1955 годах колебался от 4000 до 8000 рублей. (Для сравнения: помощник прокурора района получал тогда в месяц 790 рублей.)

В ноябре 1953 г. районную газету украсил первый со дня основания кроссворд. Это свидетельство наличия досуга у трудящихся и желания власти занять его ещё чем-то, кроме работы и политики. На последней странице новогоднего выпуска «На колхозной стройке» 1954 г. появляется головоломка. Зашифрованная Дедом Морозом фраза гласит: «Живите богато!» Богатство с точки зрения семиотики лишено коннотации — это лишь дополнительные ресурсы для репрезентации собственных культурных начал, а в данном случае — этничности. Воссоздание культурно-хозяйственного комплекса, пригодного для полноценного диалога культур — вот стимул для «трудовых побед» пятидесятых. Весьма активно обогащаются в это время представители этнических групп, связанных, в основном, с земледелием и молочным производством. «Колхозник Заостромных Д. продал государству 16 центнеров молока, М. Макаров — 11 центнеров. Более 14 центнеров молока продал государству колхозник Шейн В. По новым закупочным ценам они получили большие суммы денег» (от 21.01.54.). «Многие семьи получили богатые авансы хлеба. Плотник Гейланд Р. получил 20 центнеров зерна, колхозник Мезенцев — 9 центнеров, доярка Дорошенко — 6 центнеров». «Колхозники артели имени Сталина продолжают сдавать излишки хлеба государству... 44 центнера сдала Кискап Марта, 31 центнер — Антонов Семён» (от 15.09.54.). «Колхозник Шейн М. в феврале продал государству 434 литра молока» (от 11.03.55.).

Участники диалога отнюдь не стремились реставрировать довоенный быт. В возросшем качестве жизни трудно уловить и момент немецкого культуртрегерства (а это один из часто встречающихся сюжетов этногенетического мифа российских немцев). Ведь в начале 1950-х спецпоселенцы были самыми нищими из конкурирующих сторон,

их язык был непонятен и презираем, а достойное прошлое позабыто. Уклад жизни степного сибирского села середины пятидесятых — продукт либерализации аграрной политики государства, решившего всё же повернуться «к лесу задом». В 1954 г. целинный Краснозёрский район наводнён новыми людьми и техникой. В первый год «освоения целинных и залежных земель» высокие заработки местных механизаторов оказались под угрозой существенного снижения, ведь приезжие комбайнёры тоже «оказывались в доле». Статистика «социалистического соревнования» осени 1954 г. показывает картину странного диссонанса: местные рекордсмены Гамалеев и Миллер работают днём и ночью, а семеро приезжих вместе скосили несколько гектаров (от 12.09.54.). Так в 1954 г. (возможно, ненадолго) немцы стали «местными» и «своими». Районная газета публикует в тот период даже незначительные случаи правонарушений со стороны приезжих «целинников».

Приобретённые богатства крестьяне обменивали на велосипеды и мотоциклы, посуду и швейные машины, иные мечтали о покупке автомобиля. «Тракторист Шейн пожелал пойти на курсы мотоциклистов и шофёров» (газета от 20.12.53.). «Только на швейные машины за январь-февраль дали заявки сорок сдатчиков зерна» (от 18.02.55.).

Одежда коренных краснозёрцев, довоенного кроя, была непритязательна на вид и изготавливалась долгими зимними вечерами. Но в лихолетье сороковых не было ни средств на покупку «мануфактуры», ни времени на ручное шитьё. С одной стороны, перешивать на детей старые вещи взрослых со швейной машиной было быстрее и удобнее; с другой стороны, немецкие вещи изощрённого кроя, с обилием швов смотрелись куда изящнее, чем родные.

Середина 1950-х гг. была отмечена и появлением немца-селькора. Владимир Гартвиг, токарь Мохнато-Логовской МТС, передовик на основной работе, и в газетном деле оказался плодовитым автором. С 22 декабря 1954 г. по 11 декабря 1955 г. из-под его пера вышло семь заметок, в то время как обычный селькор печатал три-четыре. Будучи знатоком поточной системы производства, Гартвиг пользовался своими «заготовками» — клише для написания очерков. В частности, его первая публикация «Где купить зимнюю обувь для детей?» (от 22.12.54.) мало чем отличается от октябрьской заметки «Где купить зимнюю одежду для детей?» (от 07.10.55.). Видимо, он понял, что напал на «вечную» в Стране Советов тему.

В 1954 г. в штате газеты «На колхозной стройке» появляется фотограф, а в выпусках — фотографии среднего качества. Один из первых фоторепортажей — о стригале Марте Кунц (от 03.08.55.). В течение 1955 г. у своих рабочих мест фотографу Павлу Буторину позируют доярка Анна Рейн (от 12.06.55.) и токарь Гартвиг (от 11.11.55.).

В июле того же года публикуются впечатления двух экскурсантов о Всесоюзной сельскохозяйственной выставке. Вот как начинает свой рассказ один из них — комбайнёр Бесфамильный: «Дирекция совхоза и партийная организация *удостоили меня великой чести*, послали экскурсантом на выставку в Москву». Тон высказывания токаря Рейда — несколько иной: «На ВСХВ в г. Москве я побывал уже два раза в качестве экскурсанта. Первый раз — в 1940-м году, и второй раз в этом, 1955-м году» (от 27.07.55.). Это позиции двух граждан огромной страны, двух *советских людей*. За гражданином Бесфамильным — опыт поколений предков по освоению сибирских просторов (неосознаваемый им самим, отсюда верность навязанным штампам и раболепная признательность «за оказанное доверие»), крестьянская «жилка»; на стороне гражданина Рейда — владение технологиями сельскохозяйственного производства, надежды на дальнейшую реабилитацию. Освоение целинных пространств оказалось возможным в результате сочетания трудовых навыков представителей разных этносов, в силу соответствия интересов державы их стремлениям и чаяниям.

Итак, 1941–1948 гг. можно описать как латентный, крайне скудный на проявления этнического период в существовании немецкой общины Краснозёрского района. Среди причин этой скудости уместно выделить следующие факторы:

– крайняя бытовая неустроенность, *нищета*, не только в среде ссыльных немцев, но и у коренных обитателей района;

– отсутствие у коренного населения информации о культуре вынужденных соседей, негативизм официальной пропаганды по отношению к ним;

– преобладание жёстких дисциплинарных мер в судопроизводстве и внеэкономического принуждения в хозяйственной практике.

Период 1949–1955 гг. (на основании представленных здесь данных) характеризуется качественным увеличением вклада немецкой общины в хозяйственную жизнь района, освоением всё новых и новых профессий, некоторым карьерным ростом отдельных представителей диаспоры. Становится возможным продуктивный культурный обмен между представителями разных этнических общин района. Отметим предпосылки этих изменений:

– улучшение материального положения населения района;

– относительное смягчение наказаний за экономические преступления;

– востребованность квалифицированных сельскохозяйственных кадров в рамках государственной программы по освоению целинных и залежных земель;

– изменение предписываемого пропагандой отношения к Германии и немцам.

Последнее обстоятельство открывает для исследователя богатые возможности для суждений о

германо-российском культурном диалоге. Кроме того, после отмены режима спецпоселения административные границы района проживания играют второстепенную роль в идентификации и контактах немецких общин Сибири. Напротив, их относительная условность после 1955 г. делает возможным существование немецких анклавов в естественных географических и социокультурных пределах. Однако эти сюжеты требуют более масштабных исследований, нежели то, которое было представлено здесь.

1. Бруль В.И. Немцы Западной Сибири. Ч. 2. Топчиха, 1995.
2. Герман А.А., Курочкин А.Н. Немцы СССР в трудовой армии (1941–1945). М.: Готика, 1998.
3. Шадт А.А. Материалы о немцах-спецпереселенцах в ГАНО // Российские немцы. Историография и источниковедение. Материалы международной научной конференции. М.: Готика, 1997. С. 118–125; Шадт А.А. Приём и расселение спецпереселенцев-немцев в Западной Сибири (1941–1942) // Миграционные процессы среди российских немцев...: Материалы международной научной конференции. М.: Готика, 1998. С. 314–322.
4. Гербер О.А. Источники изучения проблемы использования принудительного труда мобилизованных немцев в угольной промышленности Кузбасса в 1940-е гг. // Российские немцы. Проблемы истории, языка и современного положения. Материалы международной научной конференции. М.: Готика, 1996. С. 97–115.
5. Белковец Л.П. Нарымская эпопея немцев Поволжья в 1941–1945 гг. М.: Готика, 1997. С. 284–313.
6. «На колхозной стройке» за 1937, 1938, 1944–1955 годы.
7. Депортации народов СССР (1930–1950-е гг.). Ч. 2. Депортация немцев. М., 1995.

КРИЗИС НЕМЕЦКОЙ КУЛЬТУРЫ
На материале немецкой диаспоры Шемонаихинского района (1940-1990 гг.)

И.Д. Никифоров

В течение почти полувека после массовой депортации немецкого населения в Советском Союзе, история российских немцев в отечественной историографии была предана тотальному забвению. И только с конца 80-х — начала 90-х гг. началась ее разработка. В последние 5–7 лет исследовательская работа активизировалась.

Исследованиям истории культуры немцев, проживающих в Центральной Азии, посвящены работы историков дальнего и ближнего зарубежья [1].

Активизации исследования этнодемографических процессов, происходящих в Центральной Азии, в Казахстане, способствовали подготовка и проведение Международных научно-практических конференций в 1997 г. в Алматы, в 1999 г. — в г. Усть-Каменогорске, выход в свет сборников научных докладов и сообщений указанных конференций [2].

Открытие закрытого для исследований 698 фонда Государственного архива РК, издание в Казахстане сборника документов «Из истории немцев Казахстана: 1921-1975 гг.» будет способствовать улучшению изучения народонаселения в Республике Казахстан и сопредельных государствах, культуры народов [3].

Источниковой базой сообщения послужили материалы музея г. Шемонаиха, собравшего предметы культа, домашней утвари, фотографии, воспоминания немцев и т.д. Всего около 200 наименований. Материальная культура представлена домостроениями немцев, их одеждой [4]. Под культурой народа мы понимаем совокупность материальных и духовных ценностей. Немецкая культура создавалась на территории Российской империи — Советского Союза и стран, возникших после его распада. Она несет на себе отпечатки культурного наследия, перенесенного из немецко-язычных княжеств и территорий в Россию, сохраненная там или видоизмененная под влиянием окружающей среды, но имеющая отличительные черты, свойственные национальной группе [5].

На земли нынешнего Шемонаихинского р-на Восточно-Казахстанской области немцы переселились в конце XIX — начале XX вв. в результате внутренней миграции; с этого момента ведется отчет времени образования на Рудном Алтае селений с чисто немецким населением. Переписью 1897 г. зафиксировано, что в северных приграничных с Россией территориях Восточного Казахстана в волостях: Александровской, Бобровской, Бухтарминской, Владимирской, Зыряновской, Нарымской, Усть-Каменогорской, входивших в дореволюционный период в состав Томской губернии, — проживало 95972 чел., в числе которых немцев было 434 чел. (0,5 процентов) [6].

Первыми немецкими селами на территории Шемонаихинского района, обоснованными немцами, были Кенохово, Пруттерово, Горкуново, Америка. Названия поселений Кенохова, Пруттерова, Горкуново имеют историческое обоснование. Их названия носят фамилии основателей — немцев. Мы не в состоянии однозначно объяснить происхождение названия с. Америка, можем лишь предположить, что это связано либо с сильными миграционными настроениями среди немцев, желаю-

щие выехать в Канаду (Америка), или же первопоселенцами здесь были выходцы из той далекой заокеанской страны. Село исчезло, было ликвидировано, получив ярлык «неперспективного» в 60-е гг., жители его расселились по соседству в Пруттерово, Кенохово, Сугатовку, Горкуново. В период коллективизации часть немцев расселилась в Выдрихе, Березовке, Камышинке, Убинке.

В 1950 г. примерно 30 семьям из немецких сел было «предложено» переселиться для обустройства вновь образованного колхоза «Новая жизнь» в село Медведку [7].

Документы музея проливают свет на духовную и материальную культуру немцев. Время появления первых уникальных предметов культуры датировано началом 90-х гг., т.е., несмотря на «освобождение» немцев (Указ Президиума Верховного Совета СССР от 13.12.1955 г. «О снятии ограничений в правом положении немцев и членов их семей, находящихся на спецпоселении»), коренного изменения статуса немцев Указ не принес. Ученые-историки отмечают, что «политической реабилитации немецкий народ не получил и продолжал терпеть чинимые на местах унижения» [8].

В силу этих обстоятельств продолжало иметь место сокрытие фамилий, нежелание и даже боязнь передавать имевшиеся у них документальные материалы кому бы то ни было и тем более давать сведения о своей родословной.

К 1989 г. к моменту переписи в районе еще оставалось 4802 человека немецкой национальности — носителей немецкой культуры, хотя к этому времени уже был зафиксирован отъезд в Германию 89 чел.; уже можно было не боятся указать свою национальность. Немцы тогда составляли 7,5 процентов от всего населения района (67600 чел). В 3-х селах Сугатовского сельского Совета немцы составляли четвертую часть всего населения, а в Горкуново их было 92,7 процента, в Кенохово — 91,7 процента; в с. Пруттерово Камышинского сельского Совета — 100 процентов. К сожалению, предварительные итоги переписи населения 1999 г. не дают сведений о численности немцев в районе. Можно только предположить, что их теперь не больше 1 процента в составе населения района, и оставшиеся немцы «сидят на чемоданах», ожидая окончательного решения вопроса их выезда в Германию. Но то, что в межпереписной период все население района сократилось с 67,6 тыс. до 57,8 тыс. человек (на 9,8 тыс.чел.); говорит об усилившихся миграционных настроениях среди населения, в первую очередь среди немцев и русско-язычных, в то время, как численность казахов осталась на прежнем уровне -5,1 тыс.чел., а удельный вес их в составе всего населения изменился с 7,5 процентов до 8,8 процентов (плюс 1,3 процента) [9].

Материальная культура немцев представлена прежде всего типом жилищ. Выбор места застройки и планировка сел, подбор строительного материала, внешняя и внутренняя отделка зданий имеют качественные отличия от домов русско-язычного и коренного населения. Особенно интересно в смысле материальной культуры село Пруттерово. Характерной отличительной чертой здешних строений является их добротность: четырехстенный дом из кирпича или дерева обычно накрыт одной крышей, преимущественно кровельной оцинкованной жестью, с хозяйственными постройками — хлевом, сеником, летней кухней, баней, колодцем (как обязательный атрибут сельской жизни, хотя имеется водопровод). Улицы села ровные и широкие. Заборы выполнены одной высоты и выстроены по одной линии, обязательно окрашены. За зелеными насаждениями организован постоянный уход. Имеющиеся большие приусадебные участки с тыльной стороны застройки не ограживаются, т.к. весной они обрабатываются механизмами, в каждом дворе разводится много скота и птицы. Село по нынешним меркам имеет полную инфраструктуру, и таким оно представлено людям в журнале «Эхо планеты» (№7, 1995, с. 43). Очень большой пласт духовной культуры связан с религией, с музыкальной культурой. Российские немцы исповедуют протестантство и католицизм. Среди местных немцев большинство составляли протестанты: лютеране и баптисты, есть адвентисты седьмого дня. На протяжении длительного времени религия была своеобразным мостом, связывающим российских немцев с исторической родиной их предков. Из Германии они получали религиозную литературу, там учились немецкие священники из России. И то, и другое было совсем не просто.

Немцы, проживавшие в Шемонаихинском районе, имели Библии, сборники религиозных песен, изданные в Германии и Швейцарии в конце XIX — начале XX века. Не будем утверждать, что в России не издавалась подобная литература, но у большинства немецких семей сел Сугатовка, Кенохово, Пруттерово, Убинка Библии, сборники религиозных, новогодних песен, песен ко Дню урожая были изданы именно в Германии или Швейцарии. Так, «Книга песнопений» для евангельско-реформаторской немецкой церкви была издана в г. Берне в 1891 г., как и все старинные издания, она напечатана готическим шрифтом. Книга принадлежала немецким колонистам Одесской губернии, впоследствии хранилась в семье Екатерины Генриховны Фер — жительницы села Пруттерово (династия Вертмиллеров, в середине 90-х годов выехала в Германию). Книга содержит 400 песен, сгруппированных по четырем разделам:

1. Хвала и поклонение Богу;
2. Праздничные песни;
3. Христианская церковь;
4. Христианская жизнь.

Согласно указателю, самая ранняя песня создана в 1524 г., последняя сложена в 1818 г. Молитвен-

ная книга, содержащая 959 молитв хранится у проповедника И.И. Книсфатор, из с. Убинка. Издана в 1902 г. в г. Лейпциге, а немецкий песенник издан в 1908 г. в г. Саратове, в нем 878 песен. Многие из этих песен поются верующими на молитвенных собраниях и по сей день. Вообще в протестантском культе большое место отводится общинному пению на родном языке.

Мелодии к таким песням обычно заимствованы из немецких народных песен, а тексты сочинялись по библейским мотивам или представляли собой переводы псалмов и католических песен. И у католиков, и у протестантов среди религиозных обрядов, которые пронесены через века и сохранены до настоящих дней, есть один особенный, называется он «конфирмация».

Конфирмация — это обряд приема в церковную общину подростков, достигших 14-летнего возраста. Эта церемония обычно проводилась очень торжественно и праздично. Подросткам здесь же на память об этом событии вручаются свидетельства, владельцы которых потом их вставляли в хорошо обрамленные рамки под стекло и вывешивали на самом видном месте в гостиной комнате. В селах Кешохово, Пруггерово осталось совсем немного немецких семей, а градация эта сохранилась. Из религиозных праздников особо почитаемы немцами Благовещение, Рождество Христово (25 декабря), Воскресение Христово (Пасха), Вознесение и Троица.

Большим семейным праздником считается Новый год, а общинным — День жатвы. К каждому празднику члены общины учат специальные песни, затем исполняют их, нередко в музыкальном сопровождении. Интересно само совершение религиозного обряда, куда, кстати, не запрещен вход не членам общины. Но, несмотря на ряд принятых документов партийных советских органов в республике Казахстан, направленных на реабилитацию немцев, синдром недоверия к народу продолжал оставаться длительное время. Мероприятия культурного плана внедрялись в жизнь очень вяло, не давали должного эффекта и не удовлетворяли самих немцев [10].

Изоляция немцев, особенно в 40-50-е годы привела к тому, что представители этноса стали постепенно утрачивать национальные традиции, свою культуру, забвению стал придаваться родной язык.

В чисто немецких семьях, в большинстве своем, теперь не разговаривают на родном языке, а если и сохраняется разговорная речь, то она не выходит за рамки обыденной жизни. Неслучайно немецкая молодежь подчас не в состоянии понять литературную речь при слушании радиопередач на родном языке. В общеобразовательных школах дается минимум знаний по немецкому языку, понижается год от года интерес к изданиям периодической печати на немецком языке. В 1989 г. на 4800 немцев распространено всего лишь 175 газет и журналов на родном языке, что подтверждало тот факт, что немецкую литературу не читало абсолютное большинство немцев, проживавших в Шемонаихинском районе; в 1999 г. было выписано два экземпляра газеты «Дойче Альгемайне», а на 2000 год — ни одного.

Теоретические установки советской эпохи, нацеленные на форсированное сближение наций и народностей, нивелировали в определенной мере национальное многообразие, все больше появлялось смешанных браков. На территории Вавилонского сельского Совета проживало 176 немцев, заключено было 108 чисто немецких браков, остальные смешанные; в с. Кешохово Сугатовского сельского Совета проживало 483 человека, из которых немцы составляли 92,7 процента (448 чел.), образовано 5 смешанных браков. Таких явлений в каждом населенном пункте немало.

Признак человеческой культуры — есть знание гносеологических корней. Это касается представителей любой нации и народности. Но реалии сегодняшней жизни таковы, что абсолютное большинство немецких семей не знают родины своих предков. Дети знают свою родословную не далее второго поколения. Из беседы с главами семейств Роммель, Шенгальц, Пропп, Саам, Вайнберг, Книсфатор, Штеймец, людьми средних возрастов, выяснилось, что и они имеют весьма смутное представление о местах выхода самих немцев — своих предков. Историческая истина, забытая самими немцами на многие десятилетия, гласит, что на Казахстанской земле немецкие поселенцы были зарегистрированы еще в конце XIX века. Это были рабочие и мастеровые горных разработок, поэтому преимущественно они проживали в городских поселениях. По свидетельству очевидцев, на территории нынешнего Шемонаихинского района немцы поселились в 1902 г. Были среди старожилов те, кто сохранил в памяти многие страницы из жизни своих предков. Виктор Васильевич Шварцкопф — житель с. Кешохово бережно хранит в семейной Библии аккуратные записи происхождения династии. Эти сведения передаются из поколения в поколение. Со слов Шварцкопфа, сюда, к Сугатовскому руднику на конных повозках в начале века из России приехали первые немецкие переселенцы: Аншиц, Якоби, Генкель, Кип, Пекин, Генш, Юнгус, братья Пруггеры и др. Они и были основателями нынешних селений: Кешохово, Пруггерово, Горкуново, Америка.

Удивительное сплетение человеческих судеб проявилось на примере династии Шварцкопфов, родословная которых в России берет свое начало в 1862 г., а приезд их в Россию из Нижней Саксонии относится к середине 18 века. Прадедушка В.В. Шварцкопфа, В.В. Шварцкопф, родился в 1873 г. в г. Елань на Волге, в 30-е годы, как и многие его сверстники, был репрессирован, умер в тюрьме. Место смерти и захоронения осталось для детей и внуков неизвестными.

Дядя В.В. Шварцкопфа по материнской линии — Александр Егорович Пропп, 1891 г.р., офицер русской армии — был пленен в первую империалистическую войну. В Германии женился на русской девушке, там прожил оставшуюся жизнь, умер в ФРГ, где живет его сын Александр. Родители Шварцкопфа до 1932 г. проживали на Волге в местечке Линево озеро, занимались землепашеством. Отец Василий Васильевич Шварцкопф в 1933 г. был сослан в Архангельскую область, как тогда говорили, был раскулачен за то, что на 5 душ семьи имел четыре пары быков, пару лошадей и 20 гектаров земли. Через год ему удалось перебраться в с. Кенигово (Кенохово) Сутатовского сельского Совета. Тогда же, в начале 30-х годов, в эти места из России приехало немало и других немецких поселенцев.

Не обошли немецкие села республики репрессии тридцатых годов. Дядя Шварцкопфа — Андрей Васильевич Шварцкопф, учитель местной школы — был репрессирован в 1938 г., умер в Армении, позднее реабилитирован. В числе репрессированных были еще три семьи с. Кенохово: Якоби, Роу, Шарцкопф. Дети их разъехались в разные концы Союза. Аналогичная судьба Кехтер Андрея Яковлевича и Марии Карловны. В Казахстан приехали в 1900 г. из с. Самарки Локтевского района Алтайского края. Их родители, по версии, в Россию приехали в Поволжье в начале XVIII века. Причина — бежали от гнета немецких феодалов и из-за безземелья.

Таких или подобных семейных трагедий множество. Вероятно, настало время полнее, разностороннее и правдивее освещать вклад немцев в развитие экономики, образования, культуры на всем постсоветском пространстве, чему в немалой степени будет содействовать настоящая конференция. Крупицы культуры немцев, небольшие ее островки в этноисторическом ракурсе на примере небольшого региона позволяют сделать вывод о жизнестойкости культуры этого народа. Но пертурбационные процессы жестокого XX столетия не обошли стороной ни один народ России, прервали эволюционный путь развития их культур. Это в полной мере коснулось культуры немцев России. Справедливые слова исследователя О.Р. Вайдмана: «В результате массовых депортаций 1936-1941 гг. культура этнического немца деградирует от поколения к поколению. Разорвана в клочья демографическая ткань, формировавшаяся на протяжении двух столетий» [11].

---

1. Асфельд А.И. Исследования по истории культуры российских немцев // История немцев Центральной Азии: Материалы международной научной конференции. Алматы. 9-10 октября 1997 г. Алматы, 1998. С. 89-102; Боос Э.Г. Научное объединение немцев Казахстана // Указ сб. С. 165-178; Вензель С.К. Музыкально-песенное творчество и театральное искусство немцев Казахстана (50-80-е гг.) // Указ. сборник. С. 172-183; Сакенова К.А. Характерные особенности этнокультурного облика сельских немцев Казахстана в местах дисперсного расселения (на материалах этно-социологического обследования Алматинской области // Указ. сборник. С. 191-207. Салахова О.А. Участие немецкого населения в развитии экономики и культуры Северного Казахстана (1946-1955 гг.): По фондам материалов Государственного архива Кокшетауской обл. // Указ. сборник. С. 286-290;

2. История немцев Центральной Азии: Материалы Международной научной-конференции. Алматы, 9-10 октября. 1997 г. Алматы, 1998; Этнодемографические процессы в Казахстане и сопредельных территориях: Материалы конференции (14-15 декабря 1999 г.). Усть-Каменогорск, 1999.

3. Из истории немцев Казахстана (1921-1975 г.): Сб. документов. Алматы-Москва, 1997.

4. Воспоминания А.Д. Гилих. Рукопись, Шемонаиха, 1990. 3 лл; Из истории села Горкуново (Воспоминания Я.А. Шенгальца), рукопись, Горкуново, 1990. 99 лл.; Бахман А.А. Воспоминания о деятельности религиозной общины, евангельских христиан-баптистов в с. Горкуново в 1970-80-х гг. Рукопись. Шемонаиха, 1990. 6 лл. Бем Н.Р. Экспозиция: Шемонаихинский район в XVIII — начале XX вв.: Историческая справка. 1990. 57 лл;

Свидетельство о рождении и крещении Иозефа Пруггера за 18.02.1902 г. 1л. Колония Гнаденбург, Пермская обл., 1902. 1л.

Ксерокопия контракта германского подданного О.А. Кенига с Главным управлением Алтайского округа, 1902. 2 лл. Ксерокопия свидетельства о рождении Катарины Цветлинг за 1902 г., 1939 г. 1лл.; Ксерокопия свидетельства о рождении Генриха Гивиндта — страницы семейной библии 1 л. Черников В.М. Очерки о переселенцах. Рукопись. Шемонаиха, 1994. 6 лл. и др.

5. Айсфельд. Исследования по истории культуры Российских немцев // Указ. сборник. С. 89-102.

6. Алексеенко А.Н. Народы Восточного Казахстана. Усть-Каменогорск, 1994. С. 6.

7. Никифоров Н.Д. Немецкое население Рудного Алтая в конце XIX — первой четверти XIX вв. (на материале поселков Шемонаихинского района Восточно-Казахстанской области) // Указ. сборник. С. 40-48.

8. Бургарт В.А. Положение немцев — спецпереселенцев в регионе накануне освобождения, 1955 г. (на примере Восточно-Казахстанской области) // Указ. сборник С. 161.

9. Восточно-Казахстанская область: Предварительные итоги переписи населения РК в 1999. Алматы, 1999. С. 39.

10. Из обзора писем читателей газеты «Фройндшафт», 11 июля 1968 г. // Из истории немцев Казахстана, 1921-1975 гг.: Сборник документов. Алматы-Москва, 1997. С. 253-258.

11. Вайдман О.Р. Возникновение и развитие германо-язычной прессы в Казахстане и Западной Сибири // Феникс, 1995, № 10. С. 262.

ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ СЕЛА ВОЗДВИЖЕНКА КУЛУНДИНСКОГО РАЙОНА И ПОСЕЛКА ЦЕЛИННЫЙ КЛЮЧЕВСКОГО РАЙОНА

Е.В Палевкина

В 1998 г. мной было проведено фольклорно этнографическое исследование в селах Ключевского и Кулундинского районов. Предметом моего исследования стали праздники и обряды народного календаря украинских переселенцев, традиционная свадьба с. Воздвиженка, а также украинский костюм и песни поминального обряда.

Наиболее ярко и подробно сохранилась информация о свадьбе. Главным информатором является моя мама, В.А. Палёвкина. Она рассказала, что свадьбы справлялись осенью, в мясоед, до Филипповского поста. Считалось, что позже этого срока, играть свадьбы нельзя, иначе зачатые в пост дети будут заиками. Длилась свадьба обычно 2-3 дня, а начинался обряд со сватовства.

Сватовство. Когда парень приглядел себе невесту, он засылал сватов. Должно быть нечетное количество человек. Заходят, здороваются и начинают разговор. Все происходит у порога. Жениху подменивают невесту. Он отказывается от других невест, и тогда ему предлагают идти искать свою.

После того, как невеста найдена сваты спрашивают у нее, согласна ли она выйти замуж. Затем спрашивают согласия у родителей, если родители дают согласие, сваты подают булку хлеба невесте, и она разрезает её в знак согласия. Потом жених с невестой идут приглашать родителей жениха и родственников на запой, где и договариваются о дне свадьбы.

Приготовления к свадьбе. Подготавливали невесту подружки. Они помогали ей шить свадебный наряд, делали цветы для украшения дома. Сама невеста вышивала рушники и рубаху, т.е. готовила себе приданое. В этот период в доме невесты проходили девишники, куда собирались подружки невесты и помогали готовиться к свадьбе. На девишниках за работой девки пели лирические песни. Перед свадьбой в доме невесты украшали большую комнату. В доме жениха также готовили комнату, а светилка готовила «гильце». Она украшала её лентами и цветами из бумаги.

Первый день свадьбы. Утром в доме невесты пекли шишки. Подружки и старшая дружка собирали невесту, наряжали её, расчесывали, заплетали косу. Когда невесту нарядят, берут шишки по счету, чтобы одна обязательно осталась дома. Шишки завязывали в белый большой платок. Несла этот платок старшая дружка в левой руке, а под правую руку брала невесту. Невесте на руки вешали рушник. Подружки шли за невестой на расстоянии и пели песни. По дороге невеста кланяется прохожим, детям и старикам. В дом заходят старшая дружка и невеста, а подружки остаются на дороге и поют песни. Невеста с дружкой, зайдя в избу, стоят у порога. Невеста кланяется три раза, старшая дружка достает шишку, а невеста приглашает на свадьбу: «Папа, мама и я звали вас на свадьбу», затем берет шишку у дружки и подает хозяевам. Дружка с невестой выходят на дорогу и идут дальше. Когда всех пригласят, возвращаются домой. А в это время дома мать невесты поет:

Ой ты, маты у(у)тка(а),
Ой ты, маты(ы) утка,
По(о)вэртайся(а) крутко,
Сонычко ныз(э)нько,
Дружачки блыз(э)нько,
Сонце ище ныже,
Дружачки ще блыже,
Сонце на зокати,
Дружачки вже в хати.

У невесты в доме свадьба начиналась раньше, чем у жениха. Жених с другом тоже ходили приглашать гостей, но шишек жених не носил. Перед тем, как жениху посхать за невестой, родители расстилают под ноги ему шубу, он встает на неё, мать берет сито, в котором лежат конфеты, пшеница, деньги, и обсыпает перед дорогой жениха, чтобы богато жил. Родители не ездили, а оставались дома ждать молодых. К дому невесты жених подъезжает не сразу. Он объезжает двор. Их встречают у ворот родственники невесты и не пускают, а требуют выкуп. В дом тоже не пускают без выкупа. Препятствия учиняли девки, подружки невесты. А как на порог ступят жених со сватами им поют:

Мы думалы вы при(и)халы(ы),
Мы думалы вы при(и)халы.
А вы пишким прышлы,
Молодого в мишку н(э)слы,
Свитылку в корзини,
Шоб нэ зъилы свыньи.

А когда жениха и сватов запускают в дом, тут начинается перепалка между родственниками жениха и родственниками невесты. Перепалку начинает невестина родня:

Старший боярын чуба(а)ты(ы)й,
Старший боярын чубатый,
До(о) стола пры(ы)пятый,
Гвоздочком прыбытый,
Шоб нэ був сэрдытый.

А женихова родня отвечает:

Старша дружка ко(о)са(а),
Старша дружка(а) коса,
А(а) друга би(и)з носа,
А трэтья биз уха, и та писню слуха.

Перепалка между родней невесты и родней жениха длилась долго. Доставалось не только боярам, дружке, светилке, но и самому жениху.

1

Стар-ший-бо-я-ран чу-ба- тол-ий, стар-ший бо-я- ран чу-ба-тий,

до- сбо-ла прол- пил-тий, чвоз-до-чкам прол-бол-тий шол ня-буль сэр-дол-тий.

2.

Стар- ша дру-жка ко-о-са- стар-ша дру жка- ко-са, а- дру-га би-ш

но-са, а трэ-тый бш у-ха и та пше-ню сшу- ха.*

3.

Шо хо-ти-лп, то сро- бол- лы- шо хо-ти-лп, то сро- бы-лп,

збу-лки по-ля-ны-шю, зди-вки мо-ло-дю шо.

В свадебных корилках с. Воздвиженка нашло отражение противостояние родов жениха и невесты. До момента венчания они считались чужими, даже враждебными друг другу. В ярких, напористых, мелодических построениях этих корилок с настойчиво повторяющейся интонационной вершиной в начале каждой строфы каждая из сторон стремилась выразить свое отношение к происходящему, к участникам обряда. После окончания перепалки жених занимал место возле невесты. Молодых садили на шубу, чтобы жили богато и счастливо. Сестра невесты тоже принимала участие в обряде, она пела:

Подай,маты, го (о) лку (у),
Подай маты (ы), голку,
Щей ныточку (у) шелку,
Прыш (э) йт (э) квиточку
Своему зятечку.
Зять мою сэстру (у) лю (у) бэ (э),
Зять мою сэстру (у) любэ,
Вин мэнэ ленты (ы) куп (э),
Золотыми бахромамы,
Сэрэбряными концамы.

Та же мелодия, что и в сцене перепалки, звучала теперь не как корилка, а как шуточное обращение к зятю. Затем сестра брала иголку, нитку и пришивала цветок к фуражке жениха. После этого гостей приглашали за столы. Подружки невесты покидали свадьбу. Начиналось застолье.

После того, как собрали дары, молодые и сваты ехали в дом к жениху. Сваты пели матери невесты:

Кидай в печку жа (а) р, жа (а) р,
Кидай в печку (у) жар, жар,
То (о) би дочку (у) жаль, жаль.
Клады у пичь дрова,
Аставайся здорова,

После того, как молодые уедут в дом жениха, пир продолжался. У жениха во дворе тем временем разжигали костер и выпускали двух голубей, при этом палили из ружья вверх. На пороге молодых встречали родители хлебом-солью и с иконой. В дом молодых заводили родители и садили за стол. Затем садились гости, и в доме жениха тоже начиналась «гулянка».

Под вечер с молодой снимали венок, а с молодого фуражку. Снимать должны были замужние женщины. Растягивали покрывало перед молодыми и пели:

Покрывачка пла(а)че(е),
По(о)крывачка (а) плаче,
По(о)крываться (а) хоче,
Нэ так покрываться,
Як поцеловаться.

Эту песню пели до тех пор, пока снимали венок и повязывали невесте платок, после чего покрывало убирали, и молодые целовались. Те женщины, которые держали покрывало перед молодыми, пели:

Шо хотилы, то зро (о) бы (ы) лы (ы),
Шо хотилы, то зро (о) былы,
З булки поляныцю,
З дивки молодыцю.

После этого молодые выходили из-за стола, и свашка вела их в спальню. А свадьба продолжалась.

СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД УКРАИНСКИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ

Л. Высоцкая*

В с. Семеновка проживают люди украинской национальности. Это потомки украинских переселенцев, которые в годы Столыпинской реформы заселяли пустующие земли Сибири. В 1908 г. они основали село. В основном, это были люди с Полтавской губернии. Они привезли сюда свою культуру, обычаи. И вот об одном из обычаев — свадебном обряде — я хочу рассказать. В ходе подготовки этой темы я встречалась с жителями нашего села, представителями второго и третьего поколения украинских переселенцев. Конечно, кое-что в этих обычаях претерпело изменения, но неизменно то, что сам обряд украинской свадьбы отличается от русской.

Во-первых, украинцы не произносят слово «свадьба», они говорят: «вэсилье». Во-вторых, невесту называли молода, а жениха — молодой. В-третьих, на голову невесты надевали венок. Его делали из бумажных цветов, веточек, листочков, шишек и обливали воском. Так же на венке обязательно были прикреплены разноцветные длинные ленты. На груди у молодой и у молодого были букетики цветов, которые окунали в воск и прикрепляли ленточкой. Их называли квитками. Было такое поверье: если у молодого или молодой, у боярына или дружки не было кого-то из родителей, то ленточка была белого цвета, а у остальных — красная. На Украине молодая одевала национальный костюм: вышитая кофта, юбка, фартук или рушник. Украинские переселенцы одевались в простые платья. Цвет мог быть разный: белый, разноцветный, но обязательно светлый. Молодой одевался в расшитую рубаху, шаровары, сапоги, а позже одевали костюм, туфли.

Как же проходило вэсилье? В четверг или в пятницу собирались свашки, подружки и пекли хлеб, каравай, шишки. Шишки пекли для того, чтобы давать их тем, кто будет приглашен на вэсилье молодых. Подготовка к вэсилью шла как в доме жениха (молодого), так и в доме молодой. Молода

* Работа написана под рук. Л.Г. Носковой, Семеновская средняя школа, Славгородский район

заранее ходила и приглашала незамужних девушек дружками, спрашивала у них: «Пойдешь ко мне дружкой?», и та обязательно спрашивала разрешение у родителей. У невесты была главная дружка, она называлась старшая, свидетельница. Старшая дружка обязательно должна быть незамужняя. Молодой выбирал себе главного боярына и бояр из неженатых парней.

Молодой отдельно, с главным боярыном, а молода с главной дружкой ходят приглашают на вэсилье и обязательно дают шишку. Молодой с главным боярыном идут в дом молодой и приглашают ее родителей на вэсилье, а молода с главной дружкой идут к родителям молодого. В руках у главной дружки узел с шишками, а молода по дороге каждому встречному должна поклониться.

Заходя в дом, молода кланяется в угол, где висит икона, а затем кланяется три раза родителям молодого и произносит слова: «Тато, мама и я гукаем вас на вэсилье». Дружка кладет им на стол шишку. Шишка — это приглашение.

В субботу начинается вэсилье, или дивич-вечер.

В доме молодой собираются дружки. Сюда могли прийти все желающие без приглашения — молодежь, дети, старики. Они приходили «подывыця на молоду» (Н.И. Новосёлова.), на дружок, на вэсилье и сами веселились. Молоду наряжали, одевали венок. Наряжала молоду главная дружка или несколько дружек (по-разному, в зависимости от обычая, но обязательно среди них была опытная женщина — крестная или тетя, которая следила, чтобы молода была правильно одета). При одевании пели грустные песни.

Весь субботний вечер дом молодой был полон веселья (вэсилья): пели песни, плясали, но спиртного не пили. Молодой и бояры с музыкой, с плясками, песнями и шутками шли в дом молодой и веселились там. Затем молодой приглашал их к себе домой, и уже веселились в доме жениха (молодого). В этот вечер молода прикрепляла на грудь молодого квиток, который она мастерила своими руками. Все это происходило в первый день.

Второй день. Наступало воскресенье, вэсилье продолжалось, но уже гуляли только приглашенные. Утром в воскресенье молодой с молодой венчались, после чего врозь возвращались в дома своих родителей. Вэсилье продолжается в доме молодого и молодой. Ближе к обеду молодой с боярами и свитылкой собираются за невестой (молодой). Свитылка — это девочка (сестра молодого или племянница). В руках у свитылки букет цветов, посредине которого горит свечка. У бояр в руках гильцэ. Гильцэ — это ветка дерева, чаще всего береза или сосна, украшенная бумажными цветами. Также бояры приносят с собой каравай (его разрезал старший дружко (сват) во время дарения молодым).

Молодого провожают торжественно — на улице, во дворе. У матери в руках узелок, в котором лежит пшеница, конфеты, монеты. Она всем этим осыпает сына. Тем самым она желает ему удачи, добра, благословления на дорожку. Все это падает на землю, дети подбегают и с радостью все подбирают. Молодой с боярыми и свитылкой проходит к дому молодой. Ворота у дома закрыты. Они начинают просить, чтобы их впустили, и поют при этом песни.

За молодой приезжали сваты, свашки, старший боярын и молодой. Их количество должно быть нечетным. Сват открывает ворота, гости заходят в дом и между дружками и сватками начинается перепалка. После перепалки молодой должен пройти к молодой, которая сидит за столом в переднем углу. Братья молодой не пускают молодого: требуют выкупа, бьют колотушками по полу, по столу, по лавке и при этом расхваливают молоду. Молодой должен ее выкупить и предлагает им всякую всячину: горилку, пряники, конфеты и т.д., а братья ему при этом говорили:

Ни совайся ты старилкою
Да со своею ще горилкою.
Полизь у кошелю,
Достань грошей жмэню,
Клады на тарилку
За сестрицу — дивку. Выкупай соби жинку.

После выкупа молодому разрешают пройти к молодой. Все дружки встают на лавки и пропускают его к молодой. Впереди идет сват, за ним молодой, затем свитылка с боярыми. Молодой садится возле молодой, рядом свитылка, а затем старший боярын. Дружки же сидят со стороны молодой. Вэсилье продолжается. Вскоре начинается одаривание (даруванье). Все гости дарят, кто что может, и при этом они много шутят. Например: «мы дарим вам корову, что порпуе полову», а сами достают курицу. Всем, кто дарил, дается кусочек праздничного каравая, и при этом поются песни. А остаток каравая раздается детям. Затем начинается выкуп приданого молодой, после выкупа все складывается на телегу, да так, чтобы это выглядело больше и богаче.

Молода, покидая родительский дом, как правило, плакала и припевала. С молодой в дом молодого шла только старшая дружка, а остальные дружки уходили домой, для них вэсилье закончилось, при этом дружки пели:

Лен — лен, выгоняла подружочек вон-вон.
На ще ты нас набырала, як тэпэр же выгоняешь.

После этого молодой с молодой, старшая дружка с боярыном и остальные гости шли в дом молодого, следом за ними везли приданое — все это называлось свадебным поездом. В доме жениха, молодых встречали родители жениха с хлебом и солью на расшитом рушнике. Свитылка вручала им букет со свечкой, его ставили перед молодыми а после свадьбы, его молодые должны были хранить и чаще всего его ставили на самое видное место.

В доме молодого молодых так же одаривали, и они обязательно кланялись тем, кто дарил. Вэсилье продолжалось. После дарения пели песни прощальные и веселые. Интересно, что невеста и ее родители были грустными. Ближе к вечеру (когда солнце садилось) наступал обряд снятия венка. Вот как вспоминают об этом Лидия Ивановна Яцко и Евдокия Игнатьевна Кащик. Молодых садили на стулья, со стороны молодого стояли его родственники, а со стороны молодой — ее, они держали платок, закрывая ей лицо. Свашка снимала венок и надевала на голову платок. Все это сопровождалось пением. Квитки тоже снимали.

Венок и квитки после снятия вешали в передний угол, где висела икона. Молодые уходили, и с ними уходила вся молодежь, а замужние и женатые продолжали веселиться.

Третий день. Вэсилье продолжалось и в понедельник. Рано утром молоду вели в родительский дом завтракать. Ее сопровождали ряженые. Возвращаясь в дом молодого, по дороге воровали кур, но воровали у тех, кто был приглашен на вэсилье. Затем дружно щипали кур, варили, и все это сопровождалось песнями, шутками.

Каждый гость приходил в понедельник со своей горилкой, хлебом и едой: холодец, варенники, винегрет, кисель и другое.

Кто опаздывал — того «брили». Обряд бритья заключался в следующем: клали опаздывающего гостя на лавку, имитировали веником «парение» в бане, лицо мазали сажей, щеки свеклой, брызгали одеколоном. За это «обслуживание» брали плату: чем больше, тем лучше.

Также был обычай катания родителей. Но только не всех подряд. Катали родителей тех, которые выдавали замуж последнюю дочь. А родителей молодого, женивших последнего сына, не катали, а «вешали» — условно. Молодые должны были выкупать родителей. Гулянье продолжалось до самого вечера.

Вэсилье украинских переселенцев было очень веселым с шутками, прибаутками, песнями, танцами, плясками. В вэсилье принимало участие все село: и стар и млад. Это был поистине народный праздник.

Информаторы:

1. Владыкина Лидия Яковлевна, 1950 г.р., с. - Семеновка Славгородского р-на.
2. Кащик Евдокия Игнатьевна, 1915 г.р., с. Ровны Славгородского р-на.
3. Коробко Татьяна Тихоновна, 1911 г.р., с. - Максимовка Славгородского р-на.
4. Кнаус Галина Анатольевна, 1932 г.р., с. Покровка Славгородского р-на.
5. Новоселова Нина Ивановна, 1947 г.р., с. Андреевка Славгородского р-на.
6. Михайлова Любовь Григорьевна, 1948 г.р., с. Андреевка Славгородского р-на.
7. Огнянник Пелагея Павловна, 1912 г.р., с. Семеновка Славгородского р-на.
8. Смола Екатерина Алексеевна, 1945 г.р., Волгоградская обл.
9. Стоянова Анна Карповна, 1942 г.р., с. Ястребенцы Виницкая обл.
10. Яцко Лидия Ивановна, 1940 г.р., с. Ровны Славгородского р-на.

СЕЛЬСКАЯ ДОМОВАЯ РЕЗЬБА СРЕДНЕГО ПРИЧУМЫШЬЯ
*(по материалам полевых экспедиций 1998–1999 гг.)**

Б.Б. Пушкарев

В ходе полевых экспедиций Среднего Причумышья была исследована традиционная сельская домовая резьба, относящаяся к XIX — нач. XX вв., которой ранее не уделялось достаточно внимания в научных кругах. В основном ее описывали с культурологической и эстетической точки зрения (А.М. Родионов), а научные исследования, проводимые в последнее время, не могут охватить все районы (Т.К. Щеглова) [1]. Сейчас перед нами стоит задача скорейшего изучения этих ценных этнографических источников, так как в силу свойств материала, из которого изготовлена резьба (дерево), они все более приходят в негодность.

Домовая резьба Алтая уникальна в своем роде, так как здесь на довольно узкой территории сосредоточены традиции, характерные для всех районов европейской части России. Но это вносит дополнительные трудности при анализе и описании резного убранства алтайских изб, ибо при такой концентрации происходило не смешение и взаимовлияние мотивов и технологий. Изучение традиционной резьбы с этнографической точки зрения влечет за собой большие перспективы в исследовании традиционной культуры крестьянского общества: возможность выявления мировоззренческих принципов и психологических особенностей наших предков. К тому же в нашем случае такое изучение помогает провести более полную характеристику этнокультурных групп, из которых сформировано население нашего региона.

На территорию Алтайского края, и в частности Среднего Причумышья, резьба была принесена переселенцами из европейской части России, которые начали колонизовать эти земли с нач. XVIII в.

* Научный руководитель: к.и.н., доцент Т.К. Щеглова

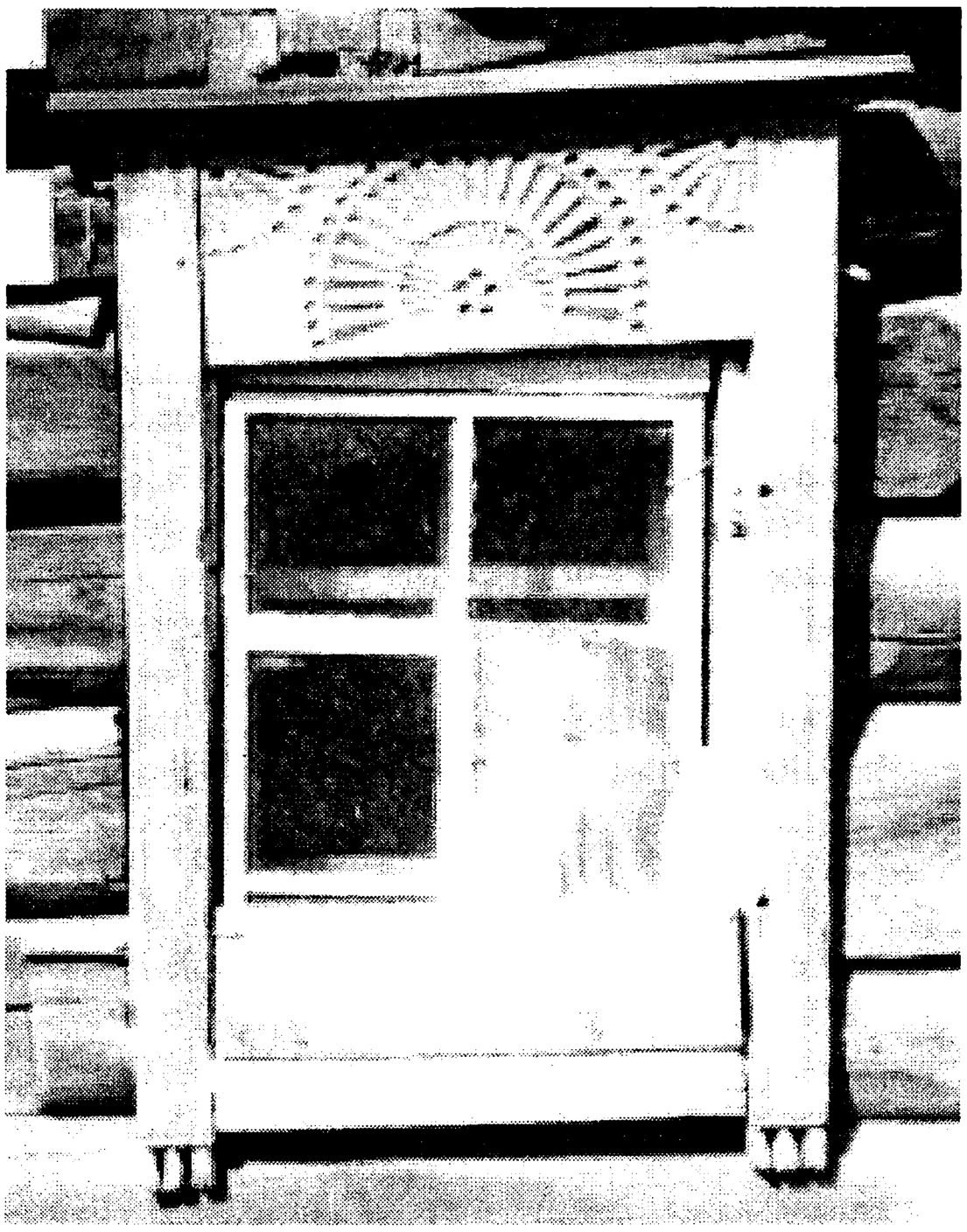


Рис. 1. Солярные знаки.Глухая резьба. Залесовский район, с. Пещерка

До отмены крепостного права местом исхода переселенцев были в основном северные губернии. Это объясняется тем, что в них концентрировалась основная масса государственных крестьян, вынужденных бежать на новые земли от феодального гнета, усилившегося после введения Петром I подушного налога. Из этой группы переселенцев сформировалось старожильческое население, в которое кроме северновеликоруссов вошли и старообрядцы, близкие к ним в этнокультурном отношении. После отмены крепостного права сюда устремилось огромное количество крестьян из средней и южной части европейской России, а также из Мордовии и Чувашии. Они образуют свою, отличную от старожилов, этнокультурную группу, условно называемую переселенцами. Особенности заселения данной территории детерминировали особенности резьбы.

Резьба Среднего Причумышья характеризуется сравнительно узким использованием резных деталей, в основном декорированы только наличники, и лишь изредка встречаются орнаментированные причелины, карнизы и другие детали кровли. Карнизы, отмеченные лишь единичными случаями, отличаются простотой, неизысканностью. (Фото 5.) Обычно это прибитые дощечки, нижний край которых представляет собой зигзагообразную линию. Иногда в них присутствуют сквозные круглые отверстия.

Очень редко встречается и скульптурная резьба, которой украшаются части кровли. Если в европейской части России выступающий конец охлупня вырезали в форме конской головы, а концы других бревен тоже обрабатывались скульптурной резьбой, что имело охранительную символику, то у нас таких ярких, правдоподобных изображений не встречается. Конские головы на охлупнях самцовых крыш в с. Думчево Залесовского района настолько утрированны, что догадаться об этом мож-



Рис. 2. Волютообразная лобань с растительным орнаментом. Пропильная резьба. Залесовский район.



Рис. 3. Пропильная резьба. Зелесовский р-он.

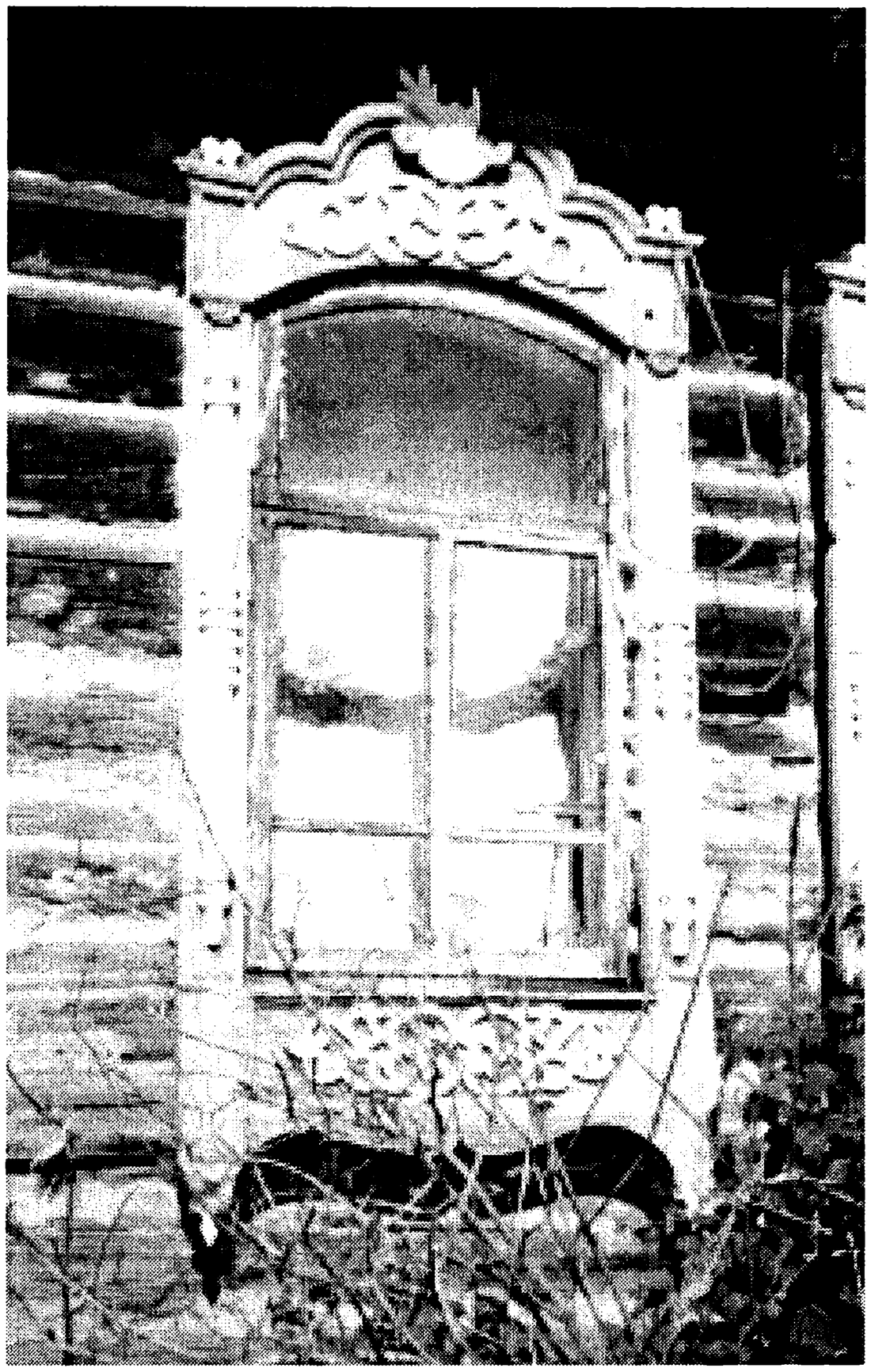


Рис. 4. Волютообразная лобань с пальметтой. с. Залесово

но лишь на основании своих знаний о традиции русских крестьян украшать верхнюю точку дома таким образом. В большинстве случаев нижний край бревна срублен по диагональной, немного вогнутой внутрь линии.

На некоторых двухскатных кровлях резьбой декорированны причелины. Резные узоры на них почти не подверглись позднейшему влиянию изощренных орнаментов и сохранили ранние символы восточнославянской культуры. На верхнем ярусе композиции причелины изображены волнистые линии, а на нижнем — небольшие кружки. Это является свидетельством космологических представлений славян о небесах, дающих дождь. Часто эта композиция разрывается, и резной обработке подвергается лишь нижний край причелины.

В с. Залесово имеется единичный случай использования такой архитектурной детали, украшенной резьбой, как полотенце. Это является типичным элементом резного убранства северных изб. В нашем случае оно украшено простейшей плоской резьбой. Как выяснилось в ходе устного опроса, отец хозяина дома приехал из северной губернии, чем и объясняется появление полотенца.

Основным местом, где присутствуют резные украшения, являются наличники. Их можно классифицировать по технологиям, с помощью которых сделана резьба (пропильная, накладная и плоская), и по основным мотивам: мотив «розетки», мотив «древа жизни», мотив «гирлянды» и мотив «пальметты».

Солярные знаки являются самыми древними охранительными символами, направленными против проникновения ночью через окна внутрь жилища нечистых сил. В этом отношении среднее Причумышье является уникальной территорией, так как здесь можно увидеть почти все виды солярных знаков в самых древнейших их вариантах. Они распространены почти во всех селах северной части этого района благодаря носителям остатков язычества — старообрядцам и близким к ним в этнокультурном отношении северновеликоруссам, у которых этот мотив тоже широко распространен. Встречается несколько форм изображения солярных знаков. Первая — многочастная с прямыми лучами, при которой «солнышко» наполовину или чуть менее обрезано нижним краем лобани, а лучи его состоят из двух частей, окрашенных в белый и

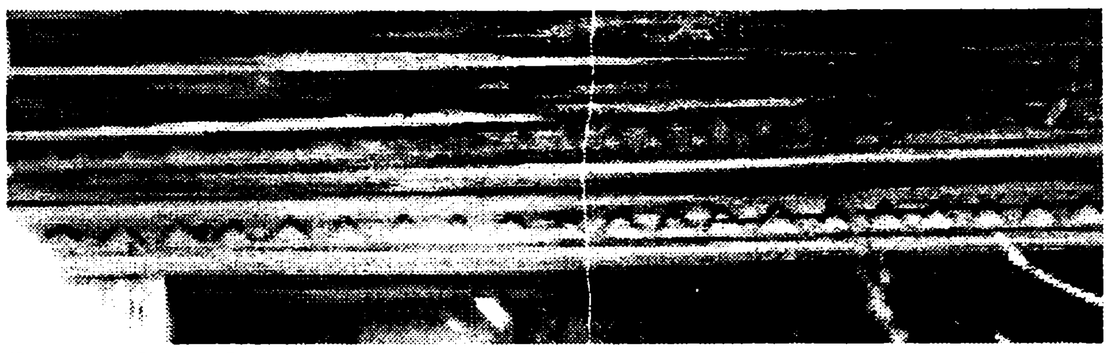


Рис. 5. Резьба. Фриз.

желтый цвета. Такое изображение наиболее часто встречается в селе Пещерка Залесовского района — в месте проживания старообрядцев. В углах лобани вырезаны еще сегменты, равные 1/4 солнечного диска, символизирующие дневной или ночной ход солнца, в зависимости от того в каких углах они расположены. (Фото 1.) Для села Залесово характерно изображение 2/3 диска, в центре которого находится крест, а лучи состоят из трех частей. Первые две выполнены в трехгранной технике — выемчатой резьбы, а третья состоит из круглых углублений. Другая форма, присутствующая на данной территории, — восьмилепестковая розетка. Композиция такой лобани состоит из трех солнышек, крайние из которых вырезаны наполовину и находятся не в углах, а в центре боковых частей лобани. Это более старинный и традиционный вариант резьбы.

Мотив «древо жизни» распространен на данной территории исключительно во всех селах и является преобладающим среди других мотивов. В отличие от «розетки» он появился здесь значительно позднее, вместе с огромной волной переселенцев из центральной и южной части европейской России в пореформенное время. «Древо жизни» всегда выполнено в технике пропильной резьбы и цельной деталью наложено на лобань, а более старые варианты еще обработаны скульптурно. В некоторых случаях на верхней части лобани в технике пропильной резьбы вырезано еще одно «древо жизни», несколько отличающееся от центрального по характеру изображения. В зависимости от высоты лобани меняется вид изображенных веток «древа». При низкой лобани они симметрично вытягиваются по ее оси, образуя незамысловатую, нереалистичную структуру. (Фото 2, 4) При высокой лобани оно имеет более крупные, вытянутые стебли, побеги, фантастично переплетающиеся между собой. В ряде сел Заринского района все встречающиеся «древа жизни» абсолютно одинаковы, можно предположить, что здесь работал один мастер, либо использовались одни и те же рисунки.

В большом количестве на данной территории распространены пальметты в сочетании с волютообразными карнизами. Пальметта является декоративной формой кроны дерева и появилась в городской каменной резьбе в эпоху возрождения, а в село проникла вместе с пореформенными переселенцами. Наряду с колоритными, детально вырезанными пальметтами, встречаются неброские, утрированные, видимо, они появились в более позднее время. (Фото 4.)

Так же из города пришел и мотив «гирлянды». Они порезаны очень детально, с рельефом на цельной пропильной детали, являющейся единственной композицией лобани.

Существование на узкой территории столь различных по технике и содержанию вариантов резьбы невозможно без их смешения и взаимовлияния. Поэтому здесь довольно часто встречаются «компромиссные» резные детали. В основном это сочетание волютообразных карнизов, на которых часто присутствует пальметта, с традиционным «древом жизни». На уровне технологий это проявляется в присутствии городчатых изображений, характерных для северной этнокультурной группы, на лобанях с резьбой, присущей центральновеликорусской этнокультурной группе. (Фото 3.) Пожалуй, это две этнографические группы, определившие основное содержание традиций резьбы Среднего Причумышья, если не учитывать незначительное влияние поволжской, мордовской и чувашской резьбы.

---

1. Родионов А.М. Красная Книга ремесел. Барнаул, 1984.
2. Щеглова Т.К. Сельская домовая резьба Алтайского края кон. XIX — первой пол. XX столетия // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 1998. С. 77.

РАСПИСНЫЕ ПРЯЛКИ ИЗ С. СТАРОАЛЕЙСКОЕ ТРЕТЬЯКОВСКОГО РАЙОНА
*(по материалам экспедиции 1999 г.)**

Н.В. Бурданова

Село Староалейское является одним из наиболее ранних населенных пунктов Третьяковского района возраст которого насчитывает более двухсот лет. Местные традиции в селе складывались в течение веков путем взаимовлияния культур казачества старообрядцев-«поляков» и других общностей [1].

В ходе экспедиции под руководством профессора М.А. Демина, проведенной БГПУ в 1999 г., было зафиксировано 23 прялки, 17 из них украшены росписью. По форме и конструкции прялки довольно просты: лопастка в форме удлиненного прямоугольника оформлена сверху и снизу двумя полукруглыми вырезами; ножка выточена на токарном станке и вставлена в паз — простое деревянное донце.

Самопрялку, как и ее части, информанты называют по-разному:

«...где сидишь-копылок. Это вот — (указывая на лопастку — прим. авт.) — личико»... [2];

«...то, на чем сидят — это донце». [3];

«...Я на ней веретешкой вручную пряла, самопряхи у нас не было...» [4];

«...вот это — лицо, это — изнанка (на лопастке — прим. автора). Привязываешь кудельку, садишься на копыл, дергаешь и прядешь сидишь ...» [5];

«...а по бороздкам (на ножке — прим. авт.) считали: пряха, неряха, пряха, неряха ...» [6].

Лопастки прялок украшены росписью и с лицевой и с внутренней стороны. Для росписи использовались магазинные масляные краски, которые наносились на гладко стесанную деревянную лопастку без какого-либо грунта.

Мотивы росписи традиционные — цветущее «древо жизни». Композиции отличаются разнообразием живописных элементов. При анализе построения различных элементов в композиции, имеющиеся на староалейских прялках, мы использовали типологию, предложенную Л.В. Живовой [7].

Наиболее распространенный среди зафиксированных прялок тип композиции — это несколько вертикально расположенных цветков с отходящими от них листьями.

На одной из прялок это три восьмилепестковых желтых цветка на красном фоне. Композиция ограничена волнообразной рамкой темно-синего цвета (рис.1). Одна из прялок с подобной композицией, подаренная музею БГПУ, ранее, по словам дарителя, принадлежала его бабушке, которая была родом из Черниговской губернии [8]. Роспись состоит из четырех вертикально расположенных цветков на красном фоне. Рамка темно-зеленого цвета. Цветки голубые с белыми оживками, краска нанесена осторожными мазками, и цветки выглядят прозрачными, невесомыми, как будто живыми. С обеих сторон каждого цветка изображены такие же прозрачные листики. Для них мастер подобрал краски трех цветов: основной тон — зеленый, а сверху нанесены желто-коричневые «блики» и белые «оживки». Листики соединены с цветками черными веточками (рис. 2).

Типичным для росписи алтайских прялок является изображение куста с симметрично отходящими от стебелька цветами и листьями (рис. 3). Синие, красные, желтые, коричневые цветки яркими пятнами выделяются на темно-зеленом фоне. Рисунок выполнен графично, цветки обведены черной полосой.

В подобную композицию нередко введены и птицы. Так, на одной из обнаруженных нами в с. Староалейское прялок на ярком красно-оранжевом фоне изображен зеленый куст с сидящими на нем тремя парами птиц синего цвета, напоминающими тетерок. Над каждой птицей висит на веточке розовый семилепестковый цветок (рис. 4). В графичном характере росписи и контрастирующем с холодными цветами рисунка фоне есть общие черты с прялками Вятки [9].

Другой тип композиции — три цветка, расположенные по центру лопасти треугольником (рис. 5). Белые цветки — ромашки с желтыми сердцевинками — соединены черными веточками-приписками и окружены белыми и розовыми листиками. Нанесенная на серо-голубой фон, эта роспись выглядит очень эффектно.

Следующий тип композиции является одним из самых распространенных в домовой росписи на Алтае [10]. Это четыре цветка, расположенные «ромбом» (рис. 6). Роспись состоит из трех больших цветков, отходящих от одного стебля, и двух цветков-колокольчиков сверху. В композиции участвуют четыре птицы. Две из них, по массивному телу и длинным шеям, напоминающие тетерок, сидят на верхних цветках и клюют гроздь красных ягод. Другие две, похожие на уточек, расположены «на земле». Фон росписи темно-зеленый, ограничен красной прямой рамкой. Обратная сторона лопастки частично окрашена в красный цвет. На нижней ее половине изображен синий шестилепестковый цветок с отходящими от него семью цветками-колокольчиками.

Птицы, клюющие гроздь красных ягод, видимо, являлись излюбленным мотивом росписи, так как из 17 прялок 6 имели почти идентичное этому изображение. Те же грозди красных ягод, темно-

* Научный руководитель: д.и.н., профессор М.А. Демин.

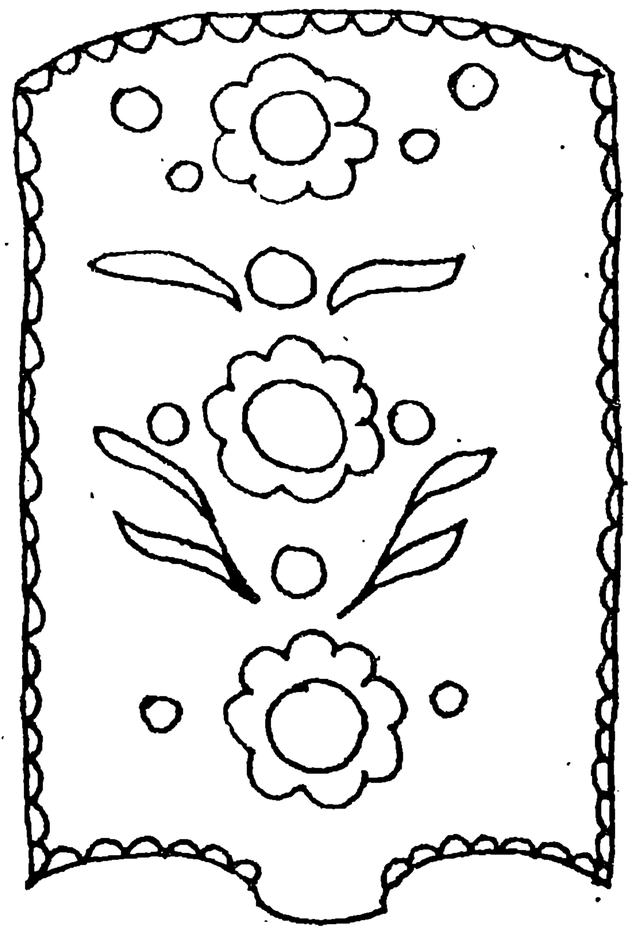


рис. 1

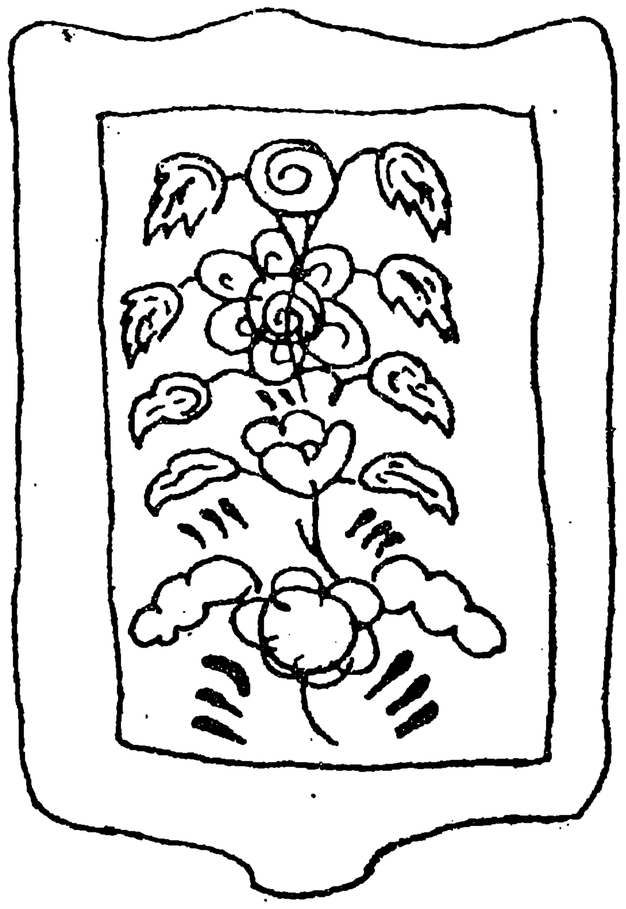


рис. 2

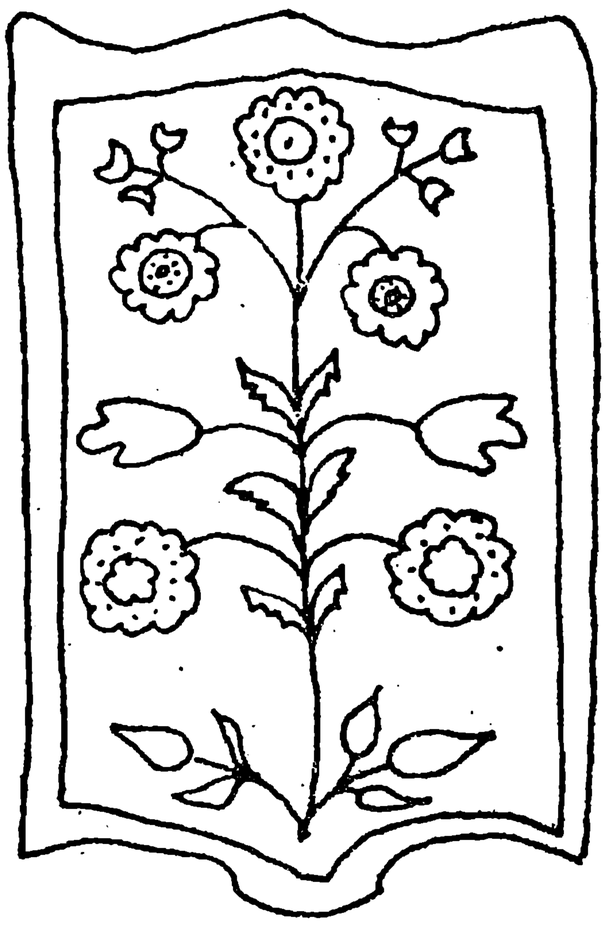


рис. 3

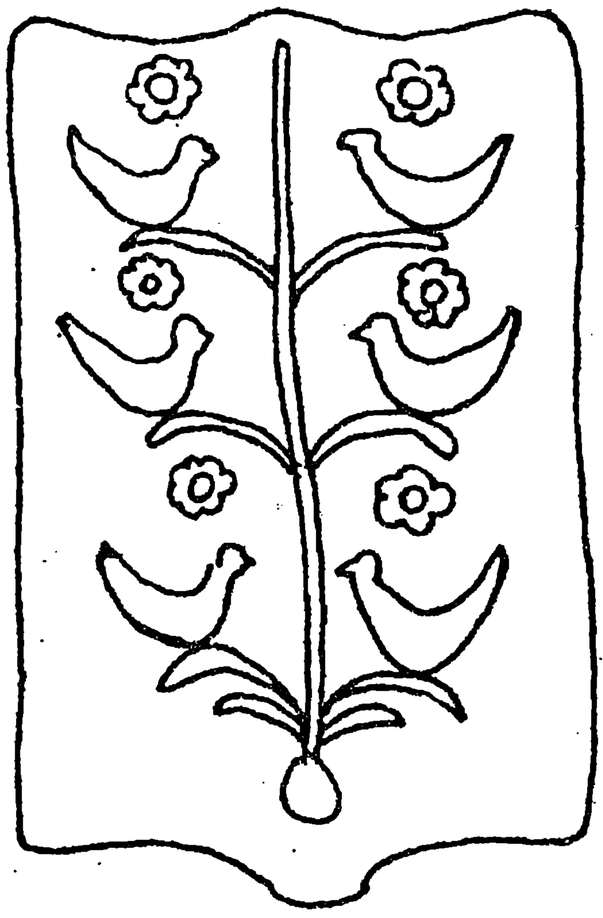


рис. 4

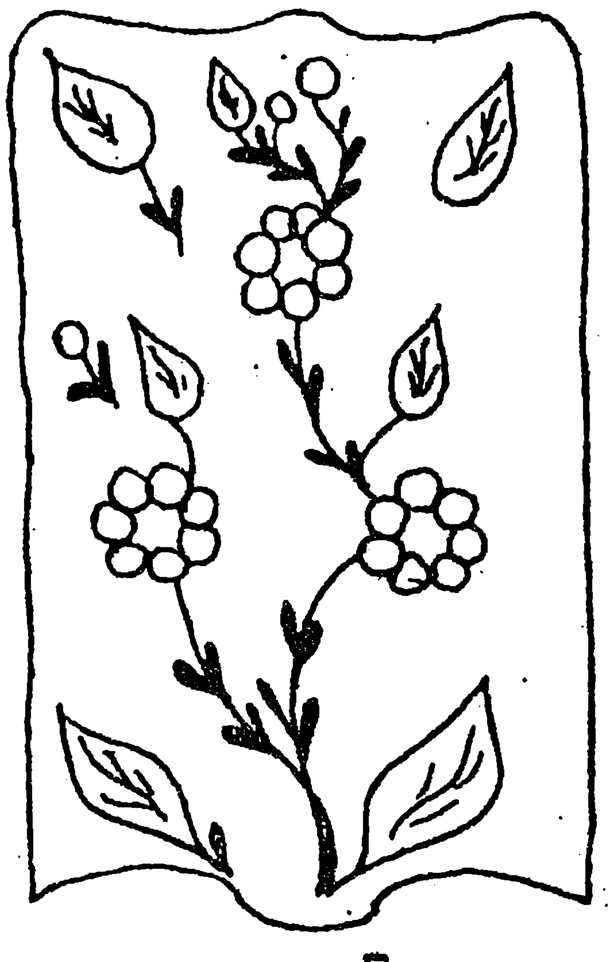


рис. 5

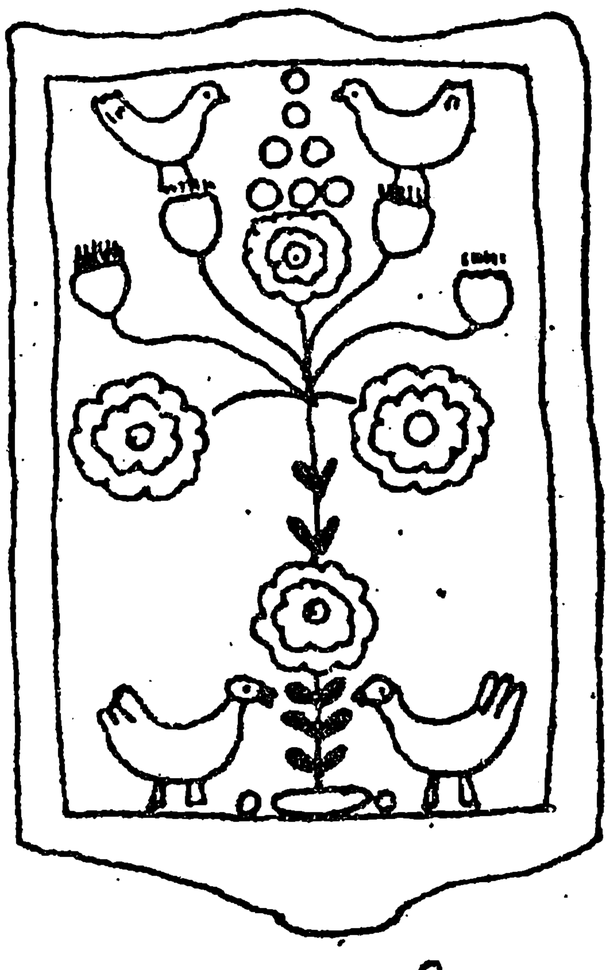


рис. 6

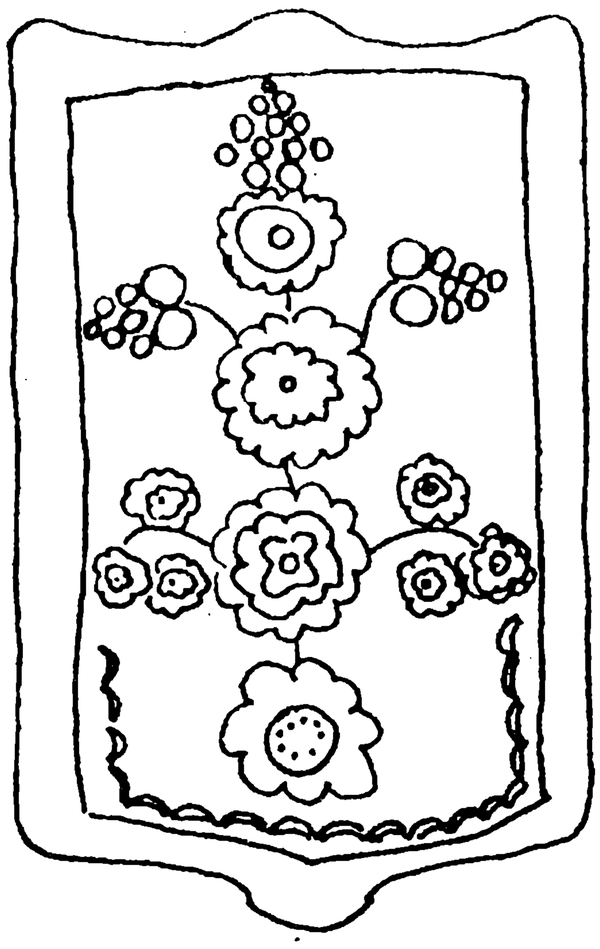


рис. 7

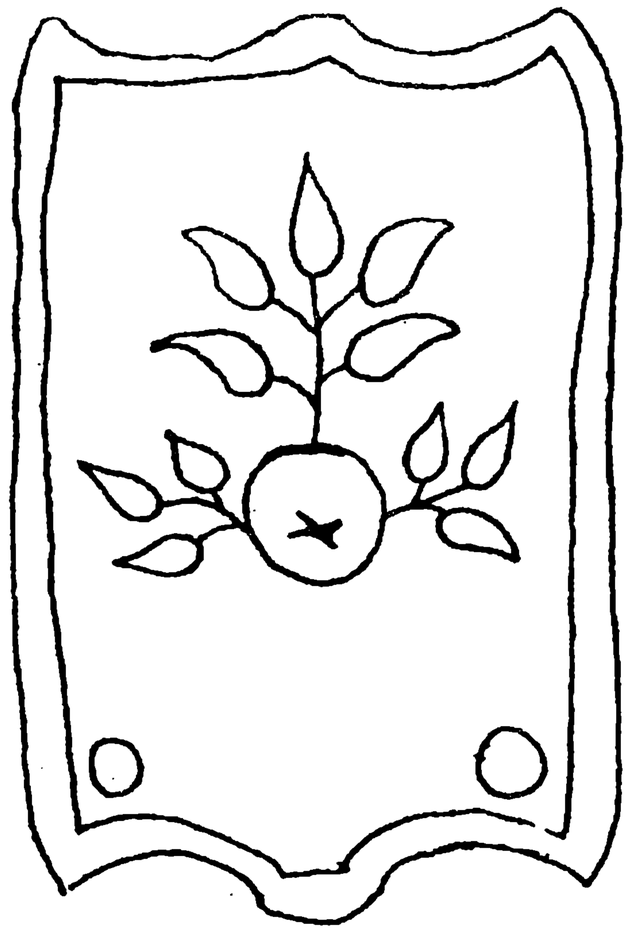


рис. 8

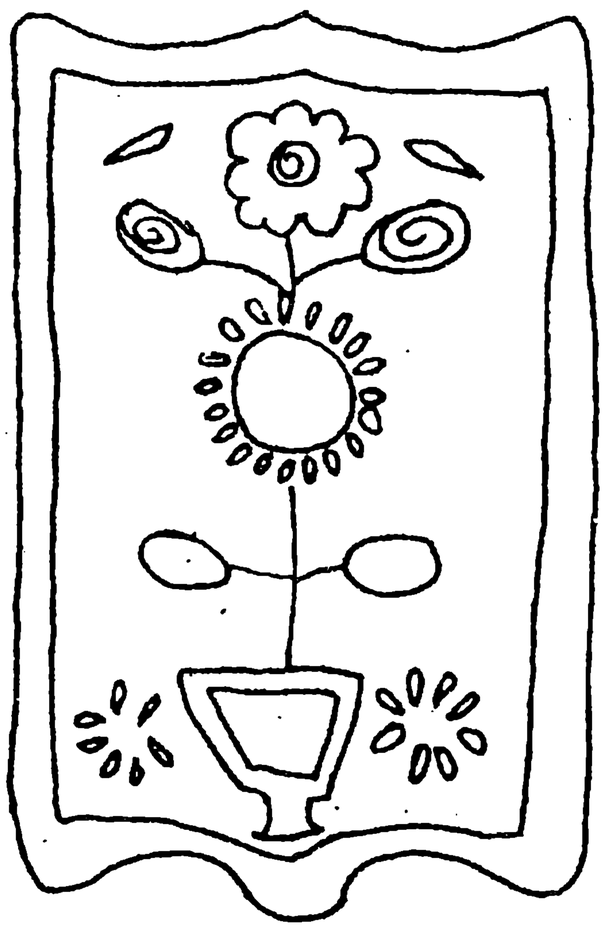


рис. 9

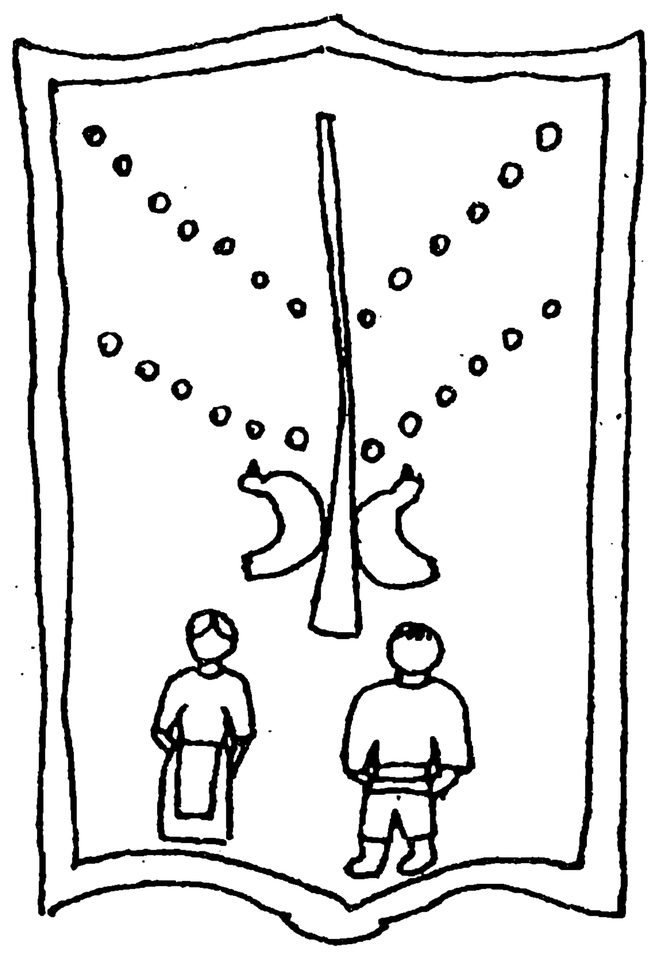


рис. 10

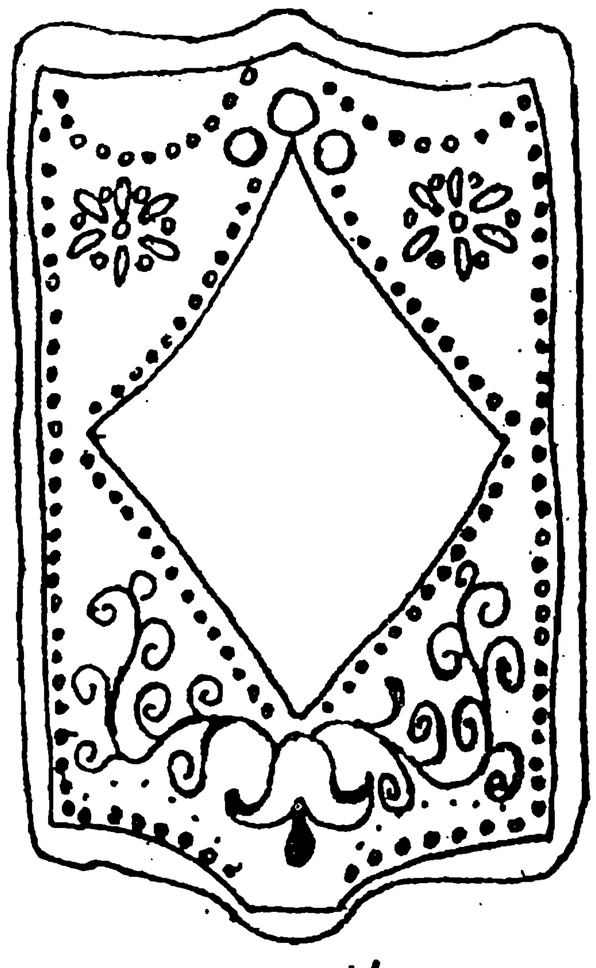


рис. 11

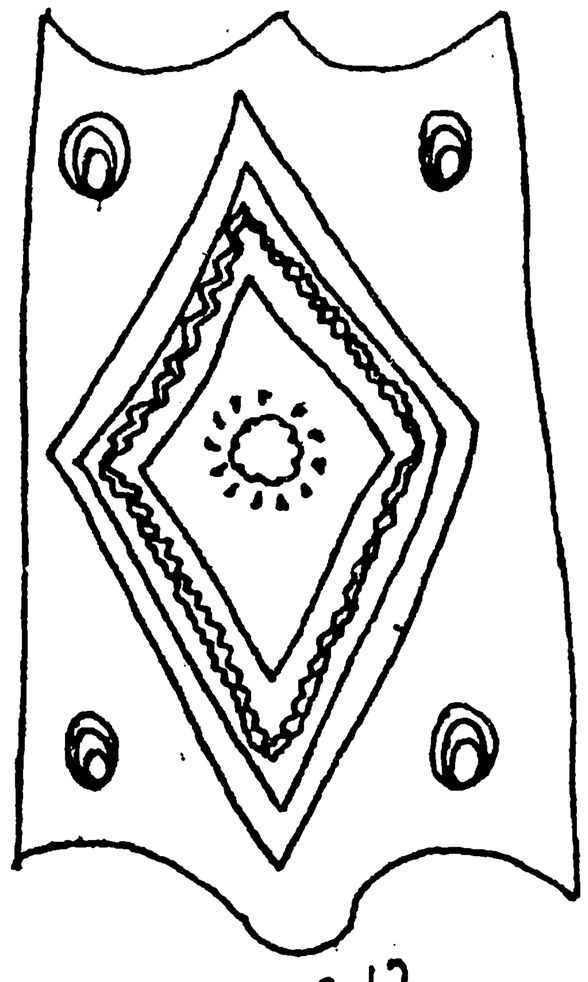


рис. 12

зеленый фон и красные цветки с белыми лепестками имеются на прялке, которая является экспонатом краеведческого музея с. Староалейское (рис. 7).

Известно, что роспись наносится на прялки красками самых различных цветов. Но в Староалейском мы впервые обнаружили не характерную для Алтая роспись «под золото» (рис. 8). На серо-зеленом фоне в центре лопастки изображен золотистый шар-цветок, из которого «вырастают» три ветки с такими же золотистыми листиками. В нижних углах лопасти расположены небольшие шарики — цветочки.

В росписи староалейских мастеров нашел свое место мотив «древа жизни» в виде букета, растущего из вазона (рис. 9).

Букет состоит из пяти розовых цветков, соединенных черными веточками. Вазон обозначен несколькими небрежными мазками красной краски. Обратная сторона лопастки в нижней части украшена росписью из трех красных цветков-пятен на зеленом фоне.

Кроме цветов и птиц, на прялках изображали и людей. Так, на прялке, принадлежащей Елене Матвеевне Исаевой (1910 г.р.), по словам хозяйки, «нарисованы старик со старухой». Елена Матвеевна рассказала нам, что прялку расписал и подарил ее матери крестный, имени которого она не помнит. Роспись выполнена на черном фоне. Под деревом, на котором сидят два голубя, находятся мужчина и женщина. На мужчине красная рубаха, зеленые шаровары, голубой пояс и темно-коричневые сапоги, на женщине — красная блузка и зеленая юбка с фартуком (рис. 10).

На двух зафиксированных нами прялках растительные мотивы сочетаются с геометрическими. Квадраты, круги и ромбы в росписи являются отголосками более раннего вида украшения прялок — резного орнамента. Цветы или букеты, заключенные на рисунке в ромб, более характерны для росписи дверей, простенков, нежели прялок [11].

Лопастка первой из данных прялок окрашена в темно-зеленый цвет. В центре линией голубого цвета выведен ромб, сверху он украшен разноцветным пунктиром. В верхней части лопастки по обеим сторонам ромба находятся цветки с желтой сердцевинкой и лепестками чередующихся красного и голубого цветов. К двум нижним сторонам ромба прилегают симметрично расположенные от вершины веточки с затейливо изогнутыми листочками. Нижняя вершина ромба заканчивается розовым цветком, напоминающим лилию (рис. 11).

Лопастка второй прялки прямоугольной формы немного сужена в верхней части. В центре лопастки изображен ромб желтого цвета, обведенный синей и красной полосами. По контуру ромба вырезан едва заметный узор в виде волнистой линии. В центре расположен синий цветок с отходящими от него капельками-лепестками. По краям лопастки разбросаны голубые цветочки-пятна с белыми «оживками» (рис. 12).

Таким образом, роспись на прялках с. Староалейское Третьяковского района имеет как традиционные для Алтая, так и своеобразные черты. Полученный нами материал позволяет дополнить уже имеющуюся информацию и составить более всестороннее представление об особенностях росписи прялок в Алтайском крае.

---

1. Булыгин Ю.С. Историческое прошлое Третьяковского района (в рукописи). М. С. 10.
2. Записано от Валентины Антоновны Петровой, 1932 г.р.
3. Записано от Зои Константиновны Хрусталевой, 1935 г.р.
4. Записано от Евдокии Владимировны Выходцевой, 1925 г.р.
5. Записано от Ульяны Лукьяновны Егоровой, 1912 г.р.
6. Записано от Зои Ивановны Кушнаревой, 1930 г.р.
7. Живова Л.В. Традиционные и своеобразные черты росписи на прялках Чарышского района // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул: Изд-во БГПУ, 1998. С. 167.
8. Записано от Бориса Павловича Наумова, 1949 г.р. Прялка принадлежала Наталье Петровне Наумовой, 1916 г.р.
9. Гончарик Н.П. Коллекция прялок в ГХМАК: Некоторые вопросы изучения // Этнография Алтая. Барнаул, 1996. С. 191.
10. Живова Л.В. Традиционные и своеобразные... С. 167.
11. Арбат Ю.А. Русская народная роспись по дереву. М.: Изобразительное искусство, 1970. С. 107.

НАРОДНЫЕ ПРАЗДНИКИ И ИГРЫ
*(Усть-Пристанский, Залесовский и Заринский районы)**

А.В. Зинченко

Основа крестьянской жизни — это семья [1]. Самые главные ценности крестьянина были связаны с этим понятием. За всю историю крестьянства сложился устойчивый институт семьи, который был не только формой жизни, но нес в себе множество функций, сохраняющих и организующих весь уклад жизни. С изменениями в стране, связанными со сменой строя, помимо старых хозяйственных отношений подверглась внутреннему и неизбежному изменению сама семья. Многие функции, которые прежде выполняла семья, стало выполнять общество. Это такие функции, как организация хозяйственной деятельности (строгое разграничение сфер деятельности всех членов семьи, времени и последовательности сельскохозяйственных работ), воспитывающая (когда дети с малого возраста постепенно вводились в трудовую жизнь семьи, воспринимая весь социальный опыт поколений). Все эти задачи семья выполняла в рамках сложившихся традиций, в формах передачи социального опыта. В организации хозяйственной деятельности и в воспитании большое место занимали игра и праздник.

Праздники являются неотъемлемой частью семьи и села в целом. Они являлись мерой времени, которая делила народный календарь на рабочие дни и отдых, определяли смену сезонов в году и сроки проведения различных работ (сеяние, жатва и др.). Праздник — форма отдыха, которая основывается на народном творчестве и отражает психологию крестьянина. Поэтому праздники должны изучаться в контексте знаний условий и особенностей быта крестьянина. Цель нашего исследования — изучение сохранившихся традиций народного праздника на основе воспоминаний старожилов Алтайского края. Как показали полевые исследования 1990-1999 гг., в старожильческой среде края до настоящего времени хорошо сохранилась память о подобных традициях. Это позволяет провести сравнительный анализ полевого материала и данных, опубликованных в работах ряда исследователей.

Все праздники русского крестьянства были построены на православном календаре, т.е. были прямо связаны с праздниками церковными, но были и такие, которые перешли из языческого прошлого. Из них наиболее интересный и самый любимый народом — Масленица. Именно об этом празднике наши информаторы вспоминали наиболее полно и эмоционально: «Поглядели бы эту жизнь, вот жизнь-то правда!» Картина праздника восстановлена нами на основе воспоминаний Анны Ивановны Ачкасовой (1911 г.р., с. Пещерка, Залесовский р-н Алтайского края) и Веры Алексеевны Щукиной (1918 г.р., с. Думчево, Залесовский р-н Алтайского края).

Масленицу праздновали всю неделю — «с воскресенья до воскресенья». Она сопровождалась всеобщим гуляньем, в котором участвовало все село. В течение этого времени можно было делать, что хочешь, заниматься любой работой, но нельзя было топить баню. В начале недели строился снежный город, представлявший собой замкнутое кольцо из снежной стены с воротами из двух столбов, поверх которых укладывалась доска — «поперечка». Всю неделю город никто не трогал, и только когда приходила «Масленка», внутрь города ставили своеобразный приз — «лагун пива или четверть вина». Мужчины на лошадях пытались сбить «поперечку». Тот, кому это удавалось, забирал выигрыш. Остальных «катали в снегу». Все информаторы отмечают, что всю масленую неделю катались на лошадях: «Запрягали коней из села и подальше круг. Ездили с песнями три дня, или хоть всю неделю». Маленьких детей катали в санях по несколько человек сразу. Катались также и с горок на «лотках» — небольших деревянных санках — и ребятишки, и взрослые. В.А. Щукина вспоминает также о сжигании чучела, наряженного в «ременную (составленную из лоскутков — А.М.) юбку». «Вокруг чучела скачут, поют песни», а затем сжигают. Одним из важных моментов масляной недели было Прощеное воскресенье или «прощеный день». Женщины ходят к подругам, прощаются, отвечают: «Бог тебе простит».

Таким образом, в праздновании участвовали все члены семьи: и мужчины, и женщины, и дети. Праздник носил семейный характер, т.к. содержал в себе забавы для всех возрастов и полов, что и было свойственно многим традиционным народным праздникам. Вместе с тем существовали и забавы, предназначенные только для мужчин или только для женщин, только для детей или только для взрослых.

Исключительно мужской забавой были кулачные бои, воспоминания о которых записаны от Федора Ивановича Никифорова (1924 г.р., с. Нижнеозерное Усть-Пристанского р-на Алтайского края), Ивана Степановича Шушпова (1917 г.р., с. Гоношиха Заринского р-на Алтайского края) и Натальи Порфировны Усольцевой (1925 г.р., с. Новокрасилово Заринского р-на Алтайского края). Бои чаще всего проходили на праздники. «Народу съедется в Миронскую (Заринский р-н — А.М.) со всех сторон: и сорокинские, и новозыряновские, и койновские, и старокопыловские — все! А в другой день в Старокопылово ходили бороться — это по праздникам, у кого какой праздник был». В

* Научный руководитель: к.и.н., доцент Т.К. Щеглова

последнем случае респондент имеет ввиду престольный праздник той деревни, где происходили кулачные бои. Исследователи выделяют несколько видов кулачных боев: «стенка на стенку», «один на один», «сцеплялка-свалка», «палочный бой». По материалам экспедиции восстановлено описание боя «стенка на стенку».

Сложившиеся условия, географические и психологические, позволили этой традиции сохраниться до конца 1930-х гг. Кулачные бои периодически происходили между соседними селами — Нижнеозерное и Коробейниково (Усть-Пристанский р-н), которые разделяла только дорога и которые имели одинаковый административный и религиозный статус, что привело к формированию постоянного соперничества между ними. В праздники, а иногда и в выходные дни, села собирались на кулачные бои. Начинался бой с «затравки»: дети 10-12 лет начинали «сцеплялку-свалку», где каждый был «сам за себя». В защиту проигрывавших вступались ребята более старших возрастов: «и хто-то ково-то одолевает, тогда более взрослые начинают». Сначала это 15-летние, потом парни и «холостяки», потом наступала очередь и «бородачей». Были и условия: не бить до тяжких повреждений, не бить лежачего. Были и свои знаменитые силачи в каждом селе. Этим людям оказывалось особое почтение. С начала боя они сидели дома, до тех пор, пока их специально не позовут. В задачу силачей входило пробить «стену» и свалить побольше соперников. Против них также были свои приемы: на них наваливались всеми силами «лишь бы завалить», вывести из строя.

В Нижнеозерном были такие известные бойцы как Лука Трофимов, Парахин. Последний был невысокого роста, но очень сильный, задиристый. Тех, кто был выше него, он брал испытанным средством — подпрыгивал и бил.

По полевым исследованиям выявлен и другой вид кулачного боя — «один на один». Устраивали «круг» — место, где проходил бой. Тех, кто входил в «круг», завязывали «опоясками». Борьба между деревнями происходила на победителя — проигравший схватку выбывал из борьбы, а его соперник участвовал в следующей. Победивший во всех схватках «уносил круг» и считался победителем этих боев.

Борьба также начиналась с самых маленьких. Для того чтобы победить, нужно было уронить соперника, «сшибить его с ног». Для этого существовали специальные приемы — поймать в захват и бросить через бедро либо свалить, поставив подножку. Также можно было бросить соперника через себя «перекатом». Захват назывался «крюк». В с. - Гоношиха был свой силач — Иван Васильевич, который много раз «уносил круг». «Бегут за Иван Васильевичем на паре лошадей, привозят его, и он разувается и босиком выходит. А тот - в сапогах. «Я бить по ногам буду!» — «Бей!» А он как поймает «в крюк» — и все, готов! И вот сколько раз он «уносил круг». В с. Новокрасилово также был свой силач — Никита Иванович Долгов, «такой худенький, корявенький, маленький, но попробуй его положи на лопатки. Он еще 3—4 положит, а потом плясать пойдет, трех женщин перепляшет».

Наши исследования показывают, что, несмотря на свою важную культурную и воспитательную функцию, традиции кулачного боя до настоящего времени сохранились фрагментарно. Причинами этого стали, с одной стороны — разрушение традиционной культурной среды, которой являлось крестьянство, а с другой — сокращение мужского населения после войны.

1. Материал подготовлен на основе полевых исследований историко-этнографических экспедиций 1997, 1998, 1999 гг. в Усть-Пристанский, Заринский, Залесовский р-ны под руководством Т.К. Щегловой.

СОСТОЯНИЕ И СОХРАННОСТЬ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ МОРДВЫ В СЕЛАХ ЗАЛЕСОВСКОГО РАЙОНА*

М. Овчарова, П. Проскуряков

Одной из целей историко-этнографической экспедиции 1998 г. под руководством Т.К. Щегловой являлось изучение состояния самобытной материальной и духовной мордовской культуры.

На Алтае, в связи с большим переселением народов Поволжья, образовалось много моноэтнических поселений, в том числе мордовских сел. До наших дней сохранились не все: часть исчезла (с. Межгорное Тальменского р-на), часть приняла более поздних переселенцев — русских (с. Инюшово, с. Матюшово Тальменского р-на), часть мордвы подселилась в русские села (с. Думчево Залесовского р-на, с. - Щадринцево Тальменского р-на). На сегодняшний день в Залесовском районе в чистом виде существуют такие мордовские села, как с. Борисово, где проживает мордва-эрзя, и с. - Большой Калтай, где проживает мордва-мокша. Население сел говорит на мокшанском и эрзянском языках волжской подгруппы финно-угорской группы уральской семьи.

В с. Борисово проживает в основном одна мордва-эрзя. Село располагается недалеко от тайги, через него протекает река Татарка. По назва-

* Научный руководитель: к.и.н., доцент Т.К. Щеглова

нию реки раньше Татаркой называлось и село, которое имело долино-приречную планировку. По характеру застройки Борисово имеет уличный тип (6 улиц и 1 улица за рекой). Видимо, ранее село имело линейно-уличную застройку (т.е. дома располагались по обе стороны дороги и были обращены фасадами друг к другу). Но с ростом населения появлялись новые улицы и село в целом приобрело квартально-уличную застройку.

Поскольку село располагается недалеко от тайги, то основным строительным материалом была сосна и пихта. Традиционным жилищем мордвы являются трехраздельные дома, состоящие из жилой избы, горницы и сеней, хотя впоследствии подстраивалась еще одна комната. Ранее горница служила местом для хранения утвари и мелких хозяйственных вещей, а сейчас используется как жилая комната. В селе имеются и старые двухраздельные дома: это более простой тип жилища, он состоит из жилой избы и сеней. Традиционные дома чаще всего расположены по отношению к улице перпендикулярно (горница находится через сени за избой). Но впоследствии многие дома перестраивались, менялось их расположение по отношению к улице.

Как правило, дома ставились без фундамента или на деревянные чурки, которые подкладывались под углы дома. Позже многие дома были поставлены на фундамент, а некоторые и посей день стоят на чурках. Дома преимущественно невысокие, число венцов в срубе колеблется от 17 до 30, сруб конопатили мхом, паклей, льном. В некоторых домах пазы внутри и снаружи промазаны глиной.

В данный момент в селе много домов пятистенков и изб с пределом. Дом с пределом имеет почти тот же вид, что и пятистенок, но дом с пределом строился чаще всего постепенно, новую избу пристраивают к старой и прорубают дверь. Срубы в основном построены «в лапу» и покрыты шифером, редко где тесом.

Для традиционного мордовского жилища характерны определенные виды планировок. В Борисово преобладает среднерусская планировка, при которой русская печь стоит в углу при входе, а красный угол располагается напротив двери по диагонали от печи. Палати располагались над дверью и служили местом для сна. Сейчас они встречаются в некоторых домах, но уже служат только для хранения хозяйственных вещей. Во многих домах вдоль стен идут широкие лавки, а над ними прибитые полки. Рядом с печью находится шкаф для хранения посуды и продуктов. Во многих новых жилищах традиционной планировки не придерживаются, хотя отапливается изба по-прежнему русской печью. Кроме того, в том помещении, где стоит русская печь, всегда имеется вторая небольшая кирпичная печь для дополнительного обогрева зимой.

Застройка усадьбы условно разделяется на три части: она из них занята домом, вторая — двором и третья — огородом и садом. Но в застройке двора

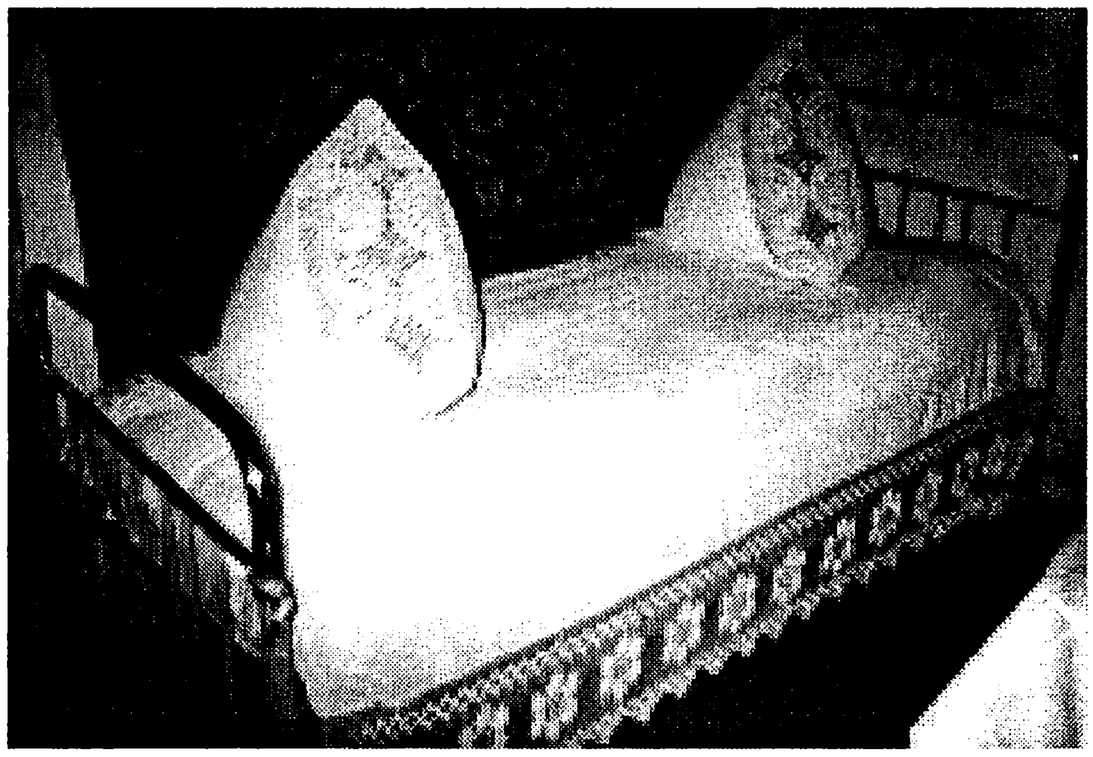


Фото 1. Декоративные украшения. Залесовский р-он, с. Борисово

так же, как и в планировке жилищ, происходят изменения. Традиционная застройка двора, при которой двор непосредственно пристраивался к дому, сменился открытым двором со отдельно стоящими сараями, погребом, баней. В некоторых дворах сохранились еще бани с топкой по-черному.

Традиционные украшения жилища резьбой в XX веке получили большое распространение. Украшают резьбой главным образом фронты и наличники окон. Преобладает накладная резьба. Богатые растительные мотивы переплетаются со стилизованными изображениями животных и птиц.

Ценные материалы были получены и по свадебным обрядам мордвы. Информатор Ксения Григорьевна Зорькина рассказала о том, что до замужества девушки ходили с непокрытой головой, просто заплетали косы. Отсутствие платка на голове у девушки говорило о том, что она не замужем. Существовал специальный обряд подвязывания платка невесте, было это уже на свадьбе, когда из-за стола невесту уводили в отдельную комнату, и там проводили обряд подвязывания платка невесте. Участвовали в этом 4-5 человек со стороны жениха (ни в коем случае не со стороны невесты): сваха, родные и кто-нибудь из приглашенных. Мужчины, в том числе жених, не допускались к этому обряду. По традиции, невеста должна была несколько раз сбросить с себя платок, что символизировало то, что ей не хочется принимать тяжелую женскую долю. Если же невеста сбрасывала платок больше, чем 3 раза, то приглашали жениха, и тогда окончательно повязывали платок и выходили к гостям. Во время подвязывания платка пели песню на родном мордовском языке. Косу делили на две части и заплетали уже две косы, в то время, как в девках носили одну косу. Разделение косы было символом того, что у девушки отнимали «девичью волю». Завязывали платок на затылке, а сверху одевали «обруч» из веревки. Платок невеста выбирала сама. Что касается орнамента на платке, то можно сказать, что здесь не было никаких традиционных вышивок или росписей. Единственное, что было традиционным, это цвет платка, как правило, платок был красный.

За день до свадьбы жених и невеста не встречались. Этот день был банным. Что касается жениха, то он просто ходил в баню перед свадьбой, а вот у невесты это был целый обряд, как говорили в простонародье, над ней «издевались». Заключалось это в следующем: если это была зима, то ее в бани закидывали снегом, если лето, то обливали холодной водой. В этом принимали участие подружки невесты, они же и готовили баню, да и вообще помогали невесте перед свадьбой. Приходили они за три дня до свадьбы. В бане у невесты могли еще украсть веник, который она должна была выкупить. Участвовали в этом подруги и друзья невесты. Веник перематывали лентой и прятали от невесты. Выкупала она его так: если украл парень, то она ему давала, например, рубль, если же девка, то она ей давала ленту или еще что-нибудь.

В баню невесту провожали с песнями. В песнях говорилось про то, что ей нужно хорошо помыться, т.к. она «смывает девичью жизнь». Косу, когда невеста уходила в баню, расплетали и заплетали, когда возвращалась из бани. А если девушка была сиротой или у нее был кто-то один из родителей, то косу заплетали до половины, другую половину оставляли распущенной, чтобы было видно, кто невеста. Когда невеста была в бане, там с ней были и ее подруги, они ей готовили воду, шутили, мыли невесту. И потом оставались у невесты на всю ночь, пели песни, делали венки из цветов. Жених тоже последнюю ночь перед свадьбой проводил со своими друзьями. На свадьбе у жениха был свидетель, которого называли «дружка».

Приданое у невесты забирали за день до свадьбы (скатерти, постельное белье и т.п.), которое она готовила с того дня, как сосватали. Занимались этим ребята, девчата. Несли все это добро (весело, с песнями под гармошку) в дом жениха, где их встречали, приглашали за стол. Ради шутки они могли украсть за столом ложку или даже не одну и отнести потом ее невесте, говорили, сколько ложек украдут, столько и детей будет. Но хозяева, узнав об этом, могли во время торжества уже за праздничным столом положить шутникам одну ложку на двоих. На самой свадьбе невеста из своего приданого дарила свекру и свекрови, например, по рубахе, гостям — кому метра два товару, кому рубаху и т.д., а жених за все это платил.

За день до свадьбы проводили и такой обряд, который назывался «каша», т.е. мать невесты приглашала на кашу. Каждый приглашенный приходил в гости с «чугункой», наполненной кашей, или кастрюлей. В центре этой емкости была какая-нибудь посудина с маслом, чтобы смазывать кашу.

На свадьбе невеста была одета в платье с вышитым воротничком, манжетами, но одежда могла и не вышиваться. Раньше, со слов Александры Ивановны Рябовой, вышитую одежду носили только богатые люди. Вышивали, как правило, белые, синие и черные рубахи. Изображался уже ставший традиционным какой-либо растительный мотив:

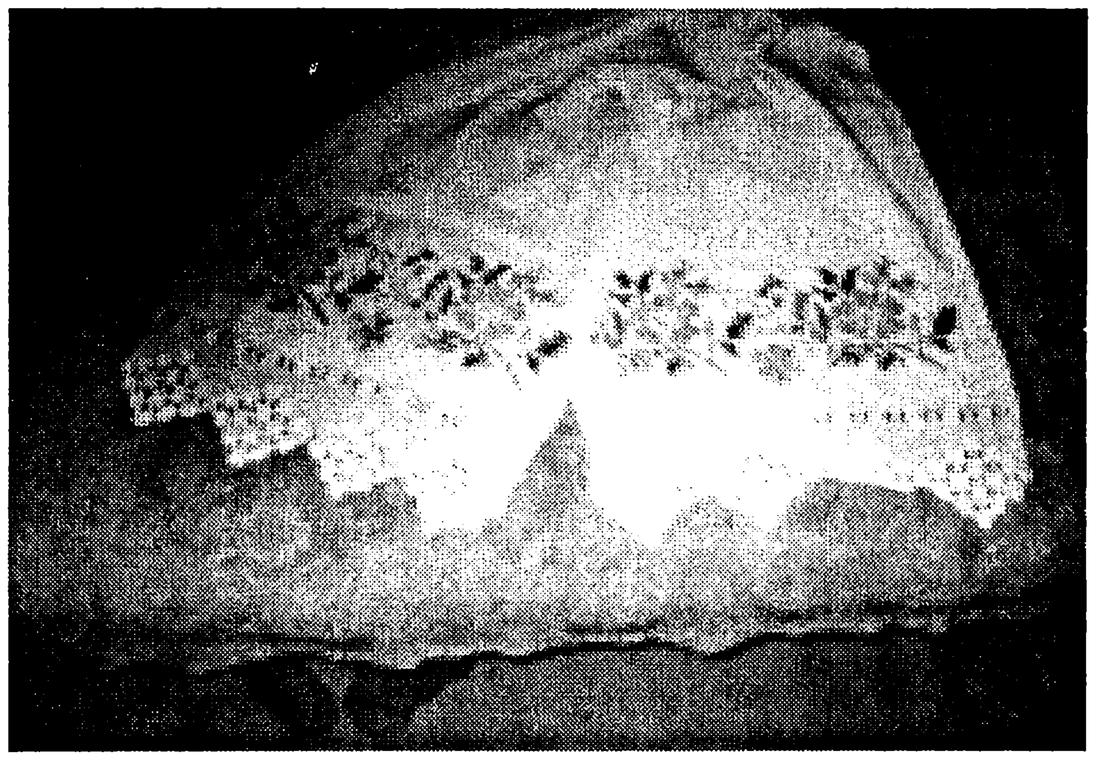


Фото 2. Рушник, вышивка.

листики, цветочки и т.п. Если у невесты не было платья, то одевали юбку с кофтой. Фаты не было. Из украшений были на ушах сережки, на шее могли быть одеты какие-нибудь бусы. На голову повязывали платок, но, как было сказано выше, его потом меняли. Свидетельница была одета почти так же, как невеста, но у нее поперек груди была лента.

Благословляли дома молодых иконой. Когда благословляли жениха, то на иконе должен был быть изображен образ мужчина, а когда благословляли невесту, то на иконе должен был быть изображен образ женщины с ребенком на руках. Икону, которой благословляли невесту, потом передавали свекру, т.к. это считалось залогом семейного счастья, и ее нужно было беречь.

Когда ехали за невестой, с собой везли трехлитровую банку самогона и «лукшу» — это пирог, который пекли родители и родня со стороны жениха. Рецепт лукши: заводили сладкое тесто, густое по консистенции. Делали 7 слоев: первый слой из теста, на него клали уже приготовленную массу на основе взбитых яиц, типа блинов, потом клали пшенную кашу, потом опять эту яичную массу, затем мясо и опять яичную массу. Сверху это все украшалось разными фигурами из теста (елочки, зубчики и т.п.). В завершении всего сверху клали «гульку» (по-мордовски неприличное слово), что означало мужской пол. Сваха старается забрать этого голубя, чтобы его не взяла невеста. А вечером точно такой же пирог собирались и съедали жених и невеста, их друзья, но делали пирог сами. Также в первый день ездили за родителями невесты, т.к. они с невестой не приезжали, потом еще раз приглашали родню со стороны невесты.

В первый день свадьбы жениха и невесту укрывали большим платком, под которым они находились значительную часть времени. Как говорила одна информатор из Залесово: сидели долго, есть захотели и уже не рады были свадьбе, а гости все гуляли.

На второй день уже «бесились», блиновали. Во время того, как пекли блины, существовал такой шуточный обряд, когда в дом тащили сани, на которых были бревна для того, чтобы растопить печь. Дрова кололи в доме. Печь блины начинали, когда уже приедет невеста. Когда пекли блины, то специально закрывали трубу, чтобы дым шел в дом.



Фото 3. Пение сводебных песен

Все это можно комментировать одним глаголом — «бесились».

«Сорили» тоже во второй день. В дом заносили солому, куда вкладывали деньги. Разбрасывали повсюду, и в собирании участвовали жених, невеста, сваха.

Имел место и обряд «кражи» невесты. Ее незаметно уводили из-за стола и прятали где-нибудь в кладовке, жених должен был ее выкупить у тех, кто украл.

Гуляли, как правило, три дня, на второй и третий день все события происходили на стороне жениха, т.е. гости и родители со стороны невесты не принимали уже никакого активного участия. Гулянья могли продолжаться и больше чем три дня или меньше, т.е. кто как мог себе позволить.

Постель молодым стелила сваха, а помогали ей родственники жениха. Под постель могли положить дрова или еще какую-нибудь грубую вещь, вероятно, для того чтобы жизнь маслом не казалась.

Первое время молодые жили у родителей мужа. Потом могли отделиться или могли остаться, как получится.

Свои особенности были у мордвы-эрзя из с. - Борисово и в похоронных обрядах. В гроб под покойника клали березовый веник, стружку и белый лен. Хоронили на третий день, т.к., со слов Александры Ивановны Рябовой, три дня после смерти считалось, что покойник еще слышит. Три дня, которые покойник был дома, на него молились. Провожали усопшего в последний путь всей деревней.

В мордовском селе есть бабушки, которых в народе называют «монашками», потому что они проводят обряд отпевания покойника, поют на поминках и т.д. Основой им в этом служит Священное писание — Псалтырь. Молитвы, с которых начинается обряд поминания, направлены к Господу для прощения грехов. Участвуют в этом практически все бабушки, которые пришли на поминки. Молодежь в этом не участвует. Основной текст молитв поет «монашка», остальные вступают лишь там, где это необходимо. После этого начинают уже петь молитвы, направленные на то, чтобы Господь принял душу Его усопшего раба и простил его. После того, как закончили петь садятся за стол. Затем идут на могилку. Поминки принято справлять на 9, 20 и 40 день со дня смерти и потом на 1 год.

Каждый, кто приходит на поминки приносит с собой что-нибудь из продуктов к поминальному столу, как правило, это какая-нибудь стряпня, например, большой пирог, булочки и т.п. Мордва никогда практически не поминает усопших водкой или другими крепкими напитками, ни за столом, ни на могилке, считается, что покойник не разрешает. Раньше это соблюдалось очень строго, сейчас же претерпело некоторые изменения. Из напитков принято поминать квасом. Нельзя на поминальном столе держать вилки, только ложки. К сожалению, объяснения этому найти не удалось. Каждому хозяева по завершению трапезы дарят ложку и тарелку для того, чтобы человек потом, когда ел из этой тарелки, поминал умершего.

Колдовство и разные поверья. Очень интересно у населения с. Борисово прослеживается сочетание православной веры с различными поверьями в колдунов, причем все они различаются своим колдовством. Так, Евдокия Федотовна Кочеткова рассказала, что раньше существовали так называемые ведуны, которые «воровали» детей, т.е. после того, как они поколдуют, дети умирали. Так, например, однажды женщина рожала, а колдун в это время колдовал, женщина после этого умерла. Так же они могли колдовать и на молодых на свадьбе, как об этом рассказала Н.Ф. Ненечкина, которая раньше была известна в с. Борисово как бабка-поветуха. Колдуны с виду были обычными людьми, но когда они начинали колдовать, их душа превращалась в какую-либо птицу и улетала, при этом

тело оставалось на месте. Если это было в темное время суток, то при этом был заметен синий дым и искры. Попадали в дом и вылетали из дома они через трубу. Колдунами могли быть как мужчины, так и женщины, но все же чаще это были женщины.

Колдуны могли передать свое умение колдовства по наследству: бабка внучке или детям, могли передать и взрослым, но это было редко. А если колдунья не передаст свое колдовство, то ей будет тяжело умирать, будет умирать в муках. Е.Ф. Кочеткова рассказала о том, что когда однажды хоронили женщину, известную в селе как колдунью, и уже опускали гроб в могилу, то гроб сорвался с веревок, и она упала головой вниз. Это, по словам информатора, было ей карой за ее деяния.

Защищались от колдунов силами молитв, нужно было три раза перекрестить двери и окна, при этом говоря: «Во имя отца и сына и Святого Духа». Чтобы защитить ребенка от ведунов, как рассказала Н.Ф. Непечкина, нужно было его сразу после рождения крестить, иначе родители просто обрекали ребенка на смерть или на болезни.

Верява, по мнению Александры Ивановны Рябовой, была матерью леса. И когда человек рубил дерево, то он обязательно просил у Верявы помощи, или если брали воду, то тоже просили помощи или даже разрешения. Как выглядит Верява, никто не знает. Евдокия Федотовна Кочеткова рассказала о том, что Верява это отец леса, и его однажды видела одна девочка, когда собирала грибы в лесу. Он был одет в белые одежды и зазывал ее с собой в лес, хотел что-то показать. Как видно, мнения о том, кто такой Верява, как он выглядит, поклоняются ли ему, расходятся, и твердо сказать, кто это такой, никто не может. Можно лишь предположить, что это бог или богиня леса.

Домовой — это существо, без которого не существует ни один дом, ни одна семья. А.И. Рябова говорит, что он может предупредить о надвигающейся угрозе хозяев дома, т.е. поступает как защитник семьи, домашнего счастья. На вопрос о том, как выглядит ваш домовой или есть ли у него имя, Александра Ивановна, ответить не смогла, а лишь с присущей ей непосредственностью сказала: «Бегает!!!». Существуют лишь предположения о том, что т.к. домовой это приведение, то он бесплотный, как, например, зайчик или кошка.

Суеверия. Как рассказала Александра Ивановна Рябова, когда шли на суд, то с собой в карман можно было положить свинятий пятак. Можно было защититься и молитвой. Или же, когда идешь на суд и уже почти пришел, наступив на первую ступеньку, нужно сказать: «Кто мою слопку проглотит, тот и меня судит».

Крестины ребенка. Основная информация была получена в ходе интервьюирования Н.Ф. Непечкиной. Крестила ребенка бабка-повитуха, происходило это в доме родителей новорожденного. Ребенка окунывали в святую воду, читали при этом молитву и давали имя. На крестинах присутствовали еще и крестные (кумовья), они приносили с собой: крестная — рубашку, а крестный — крест. На обеде в честь крестин присутствовали родители ребенка и кумовья, которые приносили с собой еще что-нибудь к столу. Родители пекли специально по этом поводу большой пирог, и в завершении трапезы перед тем, как съесть пирог, ребенку желали всего самого наилучшего, если девочка, то удачно выйти замуж, если мальчик, то жениться на хорошей девушке, при этом выпивали рюмочку и затем уже съедали пирог.

ПАМЯТНИК ТРАДИЦИОННОЙ КРЕСТЬЯНСКОЙ АРХИТЕКТУРЫ В СЕЛЕ НОВО-АЛЕЙСКОЕ ТРЕТЬЯКОВСКОГО РАЙОНА АЛТАЙСКОГО КРАЯ*

А.М. Бирюков

Село Ново-Алейское возникло в результате перевода ссыльноселенцев, в том числе старообрядцев, под присмотр казаков ст. Верх-Алейское в 60-е гг. XVIII века. Новоселенцы расположились в четырех километрах от казаков. Ландшафт оказался благодатным: наличие реки, угодных земель, леса на правом берегу Алея в стороне от форпоста. Одной из причин выбора места поселения, безусловно, послужило то, что для казачьего сословия был необходим провиант.

С момента основания и хозяйственного освоения местности село стало быстро расти. Так, по переписи 1893 г., Ново-Алейское, расположенное в 400 верстах от окружного города Бийска и в 129 от резиденции земского начальника, насчитывало 87 крестьянских и 17 некрестьянских дворов. Селу принадлежало 14120 десятин земли. Жителей села насчитывалось 633 человека. Из них — 291 «душа» мужского пола [2]. Изучая архивные материалы, касающиеся состава населения, мы можем сделать вывод о том, что грамотных в селе было мало. Сохранились сведения лишь об одном человеке, казаке по происхождению, который исполнял роль сельского писаря. Вероятнее всего, он же и принимал участие в составлении переписи 1917 г., в которую и сам был записан. Подавляющая масса жителей села занималась сельскохозяйственным трудом и вела натуральный образ жизни [3].

По типу планировки село представляло собой, как и сегодня, долинно-приречный (следует отметить, что сегодня село расположено по обеим берегам Алея). При сравнении застройки правого и левого берегов мы в праве сделать следующие выводы: правый берег застраивался уличто-квартальной планировкой. Такая планировка была характерна для казацких поселений. Это понятно: село имело непосредственное отношение к казакам, что придавало опре-

*Научный руководитель д.и.н., профессор М.А. Демин



Фото 1. Дом Г.Я. Мироненко в с. Ново-Алейское, ул. Центральная, 32 (вид с улицы).



Фото 2. Тоже. Вид с улицы (западная сторона).

деленный порядок в создании архитектурных ансамблей. До сего дня это четко наблюдается в общей картине Новоалейского. Квартальная планировка делила село на своеобразные квадраты, которые сохранились до сегодняшнего дня. Левый берег осваивался позднее. Единого архитектурного ансамбля нет, дома расположены хаотично, принцип застройки не прослеживается.

Так как село Ново-Алейское насчитывает более 200 лет и представляет собой несомненную историческую ценность, в июле 1998 г. на территории села работала исследовательская группа, которой руководил доктор исторических наук, профессор М.А. Демин. В ходе работ в данном населенном пункте исследователями был обнаружен дом с традиционным внутренним убранством. Строение расположено по улице Центральной, 32, и принадлежит Г.Я. Мироненко.

Ценность данного дома в том, что он сохранил черты традиционного крестьянского строительства конца XIX в., характерные для крестьянской архитектурной среды Третьяковского района. Среди них: постановка сруба на каменную основу, малая площадь жилых и подсобных помещений, незначительный диаметр бревен, используемых для строительства, традиционное расширение жилой части (изначально была изба, а затем, в результате пристройки, образовался пятистен), лаз на чердак с сеней, украшение наличников сравнительно простым орнаментом.



Фото 3. Полати.

Зачастую при современной фиксации и исследовании крестьянских архитектурных памятников реконструкция их в первозданном виде оказывается очень сложной или практически невозможной из-за многочисленных перестроечных работ. Это может касаться как внешнего вида строения (подливается бетонный фундамент, стены обшиваются рубероидом, утрачиваются наличники, прорубаются новые оконные проемы, меняется крыша или, вопреки всем традициям прошлого, сруб перекладывается заново), так и внутреннего устройства дома (меняются внутренние перегородки, перестраивается русская печь: либо к ней пристраивают подтоп, либо вообще заменяют ее на отопительную печь (с. - Корболиха, дом Имамбаевой), убираются полати и т.д.).

Характеристика дома Г.Я. Мироненко

Из устных опросов было выяснено, что данный дом был отдан отцу информатора Г.Я. Мироненко, Якову Мироненко, колхозом, в качестве компенсации за двухэтажный дом, который был собственностью Якова и располагался, вероятно, где-то на Кубани. Яков Мироненко был хорошим кузнецом, за что и почитался в колхозе. Дом датируется не позднее 1920 г. По типу является пятистеном с прирубом (фото 1, 2).

Дом расположен в восточной части села. Стоит в глубине усадьбы с отступлением от красной линии около 8 м. Узкой стороной поставлен к улице.

Дом — размером 4,50 х 9,50 м и сложен срубной техникой строительства с врубкой «в обло» с толщиной бревен 18 — 25 см. Имеет 14 венцов. Стены дома обшиты тесом горизонтально. Прируб размером 9,5 х 2,40 м.



Фото 4. Русская печь

Фундаментом дома являются камни, расположенные по периметру стен. Также есть завалинка с насыпью высотою примерно 50 см.

Дом имеет четырехскатную стропильную крышу, крытую рубероидом поверх теса. Крыша

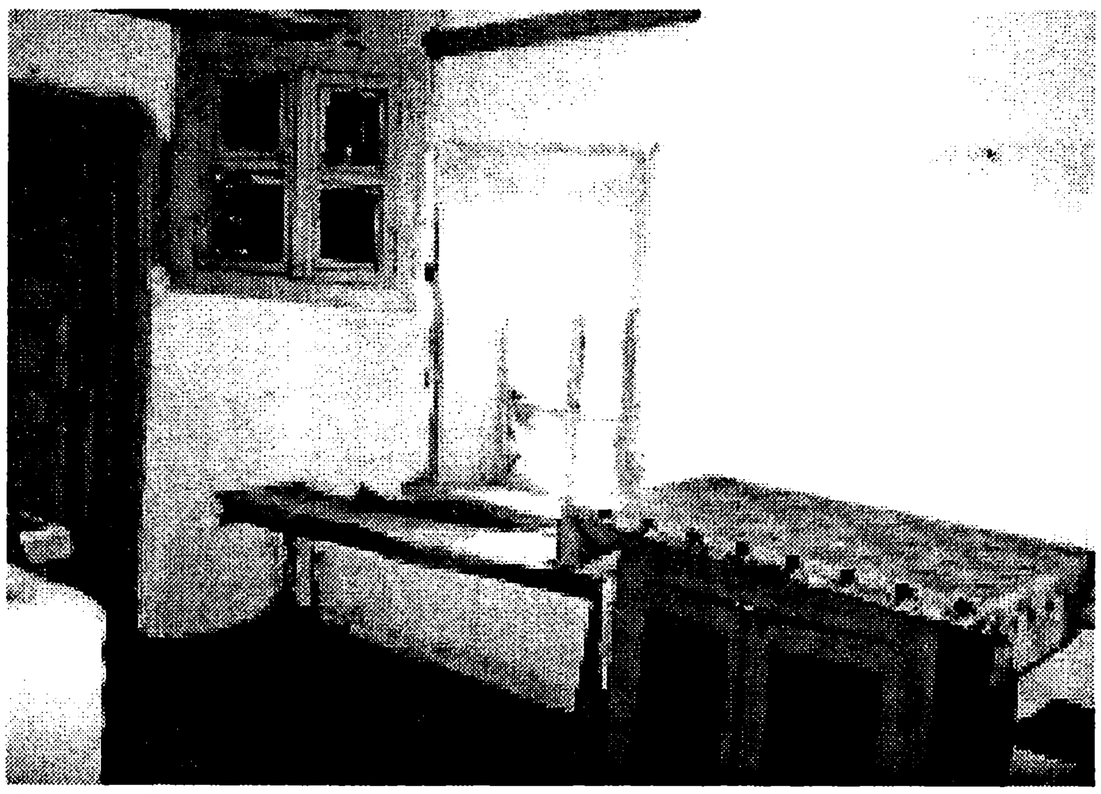


Фото 5. Встроенная лавка и шкаф (фото со стороны двери).



Фото 6. Наличник. Дом Г.Я. Мироненко

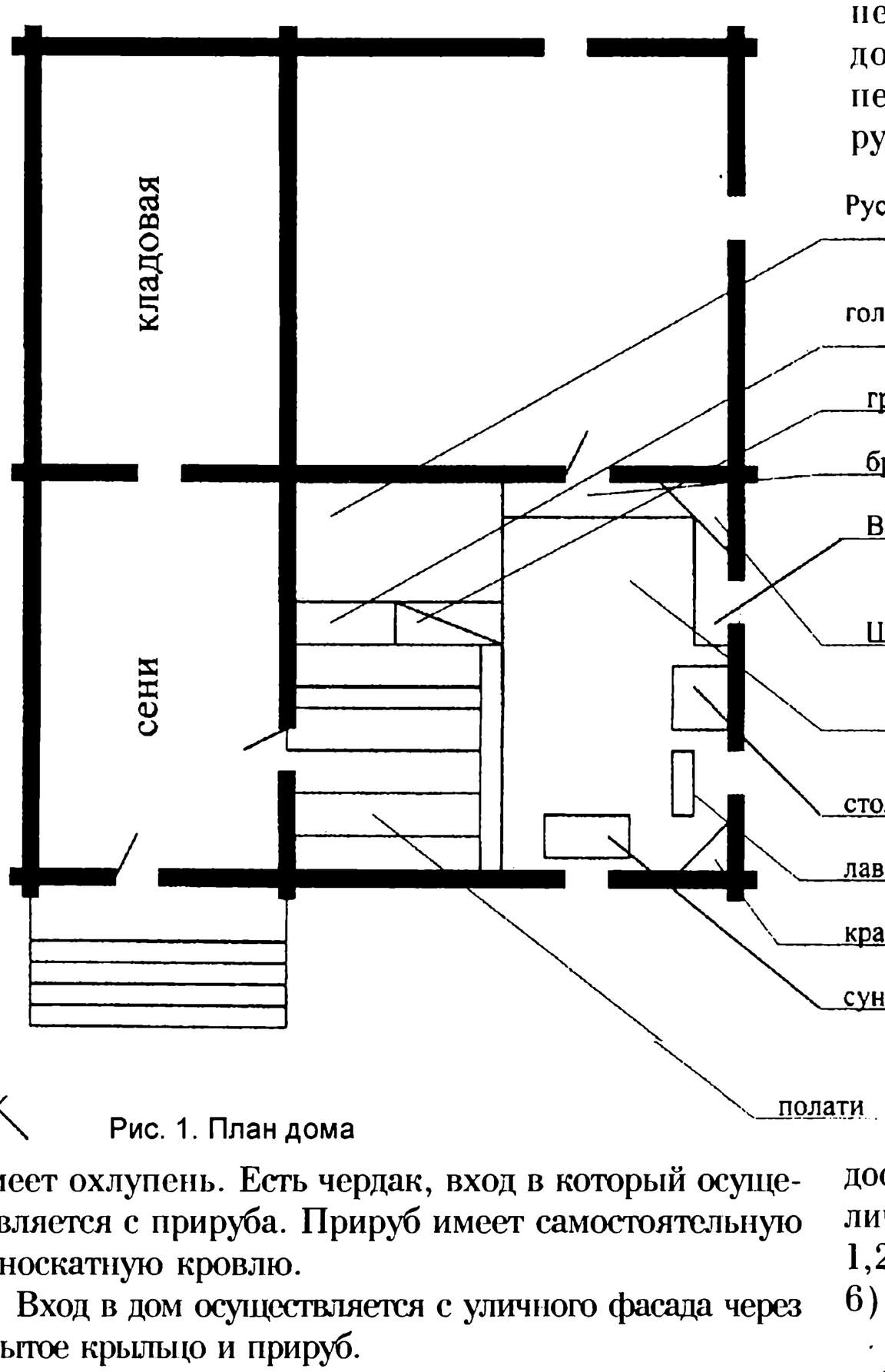


Рис. 1. План дома

имеет охлупень. Есть чердак, вход в который осуществляется с прируба. Прируб имеет самостоятельную односкатную кровлю.

Вход в дом осуществляется с уличного фасада через крытое крыльцо и прируб.

Внутреннее убранство дома следующее: матицы расположены параллельно входу, потолочный тес лежит поверх матиц. Над входом располагаются полати, которые крепятся на перекладине, идущей от столба, расположенного около печи до противоположной стены. Высота полатей 2,10 м, ширина 1,95 м, длина настила 2,65 м (фото 3). Слева от входа расположена русская печь с «грубкой» (фото 4). Русская печь имеет прямой дымоход и боровок на крыше. Чело печи обращено к противоположной от двери стене (фото 5). Печь имеет шесток. «Грубка» была пристроена частично на месте голбчика. Дымоход «грубки» соединен с дымоходом русской печи. Размеры русской печи: 1,90 х 1,45 х 1,60 м. Запечья нет. Около печи расположен голбец размером 1,90 х 0,65 х 0,33 м. В доме имеются встроенная лавка и шкаф, которые крепятся в противоположной стене. Между окнами расположен стол. В правом углу от двери расположен красный угол. От печи до шкафа по верху тянется плаха, которая использовалась для размещения на ней посуды. Хозяин называет ее «брус». Место около печи, где расположено чело, называет «куть». В углу, где расположена икона, стоит красный сундук. Пол дома непокрашен. Пол мыли следующим образом: делали валик из осоки, посыпали пол песком и «скребли этим валиком» (рис.1).

Дом имеет 5 окосяченных окон и одно волоковое в прирубе. На восточном фасаде — 1 окно; на южном — 3; на западном — 1 окно. Размеры окон: 1,03 х 0,65 м. Окна обналичены. Размеры наличника: 1,55 х 0,90 м. Лобань: 0,25 х 1,0 м; Боковая доска: 0,10 х 1,60 м; фартук: 0,70 х 0,10 м. Наличники имеют дощатые ставни размером 0,35 х 1,20 м. Орнамент на наличниках отсутствует (фото 6).

Утраты и изменения: первоначально по типу была изба. В 1952 г. к избе был пристроен троестен и получился пятистенник. В этом же году был пристроен и прируб. К русской печи была пристроена «грубка».

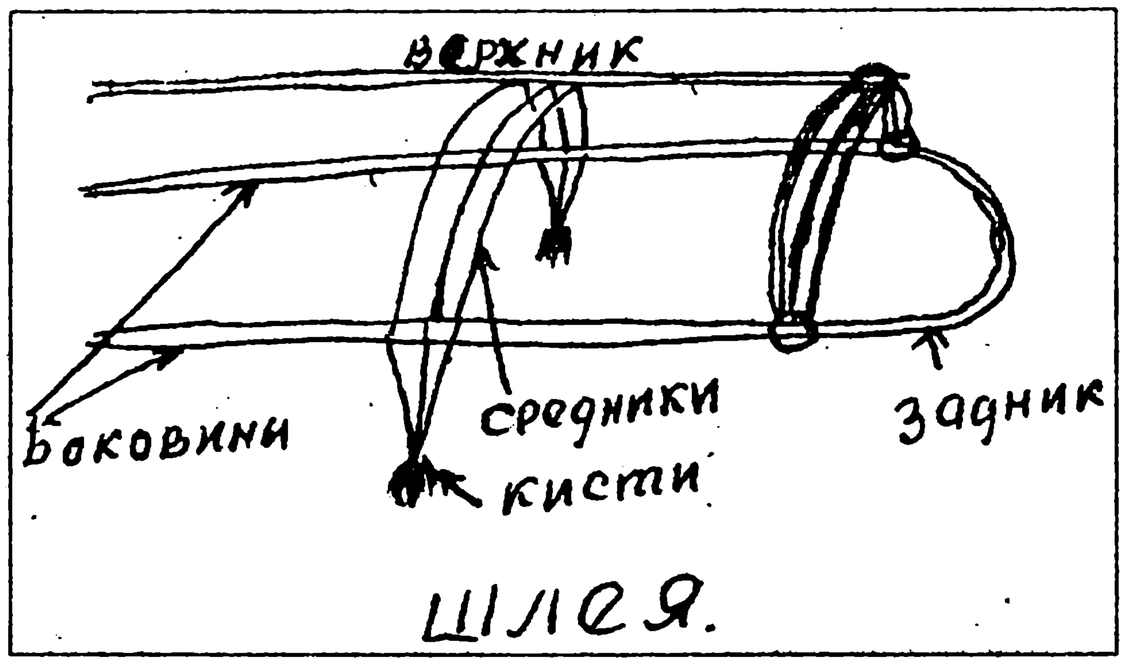
Несмотря на позднейшие изменения, описанное строения из с. Ново-Алейское позволяет судить о некоторых особенностях традиционной крестьянской архитектуры Алтайского края.

---

1. Липинская В.А. Поселение, жилища и одежда русского населения Алтайского края // Этнография русского населения Сибири и Средней Азии. М., 1969. С. 19.
2. Список населенных мест Томской губерни за 1893 год. Томск, 1893.
3. ЦХАФ АК. Ф. Д. 233. Оп. 1б. Д. 22.

РАЗДЕЛ 10

Архивы краеведов



- Промыслы
- В холодной России живет тепло и гостеприимство
- Как рождалась рубашка

ПРОМЫСЛЫ*

П.Ф. Рыженко

Первопроходцев мы и сейчас считаем героями, а Сибирь с древнейших времен была заселена трудолюбивым, упорным и мудрым народом. Трудная и обильная, она была доступна только сильным и одержимым. За тысячи верст на поиски счастья и удачи шли за Каменный пояс «хожалые люди» на промыслы: кто чем — кто охотой, кто золотишком, а кто и «варначил». Многие старожилы утверждают, что кто-то из их предков был сослан в Сибирь на каторгу или на поселение. В своих воспоминаниях они говорят, как в России раньше пугали Сибирью. Сибирь представлялась краем сплошных снегов, страшных морозов, непроходимых лесов, свирепых медведей, неисчислимых волков. А многие гордятся, что их предки были самоходами.

Не от хорошей жизни шли в такие глухие края самоходы (самоходам называли себя переселенцы «по своей воли») «ладить и обустраивать свое жилье-бытье». В Сибирь шли сильные телом и твердые духом. «В Россее и молодой лежит, в Сибири и старый бежит — хочется жить.» Жизнь сибиряка была в постоянной заботе о тепле и хлебе. Зима сурово спроси с нерадивого, что он делала летом. Чтобы прожить, надо труд вложить, надо быть трудолюбивым и рачительным хозяином.

«Трудно свой хлеб добывал человек». К великому сожалению, сейчас, в современных условиях цивилизации с комфортабельным жильем и широким использованием электричества, машин и техники, нами воспринимается прошлое как забавная сказка. Переселенцам же надо было приспособиться самим, приспособиться и освоить все возможное, чтобы противостоять холоду и голоду во благо жизни.

Суровые природные условия Сибири требовали мудрого подхода к ведению крестьянского хозяйства. В Причумышье сразу же за коневодством стало развиваться овцеводство. Сейчас мы мало обращаем внимание на это маленькое животное, которому по нашему невежеству часто приписываем презренное название «глупая овца». Однако это животное играло и играет в жизни человека превеликую роль кормильца и благодетеля. Начать хотя бы с того, что овца дает превосходный мех. «Мех бобра на гордыню, а мех овцы на горбыню». В этом выражении не только доступность бобровой шубы только для господ, но и практичность овечьего меха в повседневной жизни крестьянского Причумышья. И сейчас для города и юга цигейковая шуба — прихоть роскоши, а для деревни и Сибири необходимость и благодать.

Овечий мех — это и тулуп, и шуба, и полушубок, и шапка, и одеяло, и повсть (повевать — укутывать в меховой ковер седока в зимней ямской повозке), но это и шерсть. А шерсть — это варежки, перчатки, чулки и носки, Шубур и кофта, дерюжка и войлок, шарф и валенки (пимы, чесанки и бурки). Поэтому на переработке — «на прибытке даров овечьих возникло и столько трудов человечьих»: выделка овчины, портняжничество, прядение, вязание, ткачество, валяние, пимокатное дело и выделка кож на пошив легкой (праздничной, хромовой) одежды и обуви и других поделок. В данном случае и хочется сказать о трудоемком и мастерском труде сибирского пимоката. Трудно сказать, откуда и как появилось это чудное слово «пим». От того, что шерсть надо умело свалять, скатать, сбить, придавая изделию нужную форму, ясно и название продукта труда — катанки, валенки, сбитни. Но вот что обозначает слово «пим», установить не удается.

Шерсть, снятая с овцы делилась по своему качеству и назначению. Овец стригли два раза в году: весной — «веснина», осенью — «осенина», со старой овцы — «руно», с молодой — «поярок», со спины — «верхник», с головы, с живота и с ножек — «постригжки».

Поярковая шерсть, наиболее мягкая, пушистая и шелковистая, использовалась больше на прядение. Из напряденной шерсти вязали чулки, носки, рукавицы, платки, шарфы, кофты, юбки на льняной основе, ткали рядна, дерюжки, половики, вышивали филейные скатерти, стежили одеяла. Из весниы катали войлок (потник — толстое широкое полотно). Часто можно слышать и название кошма. В войлок добавляли острижки, шерсть с коров и верблюдов. Войлок использовали для поделки зимних хомутов и «лямок» — (легкий хомут без клещин, без гужей для запряжки пристяжных, гусевых в пароконную телегу — бричку на вспашке, бороновали и для других работ с постромками). Из войлока делали подкладки под седло и седелку, использовали его для палаток (матрасов) для лежания, для палаток — одеял — укрыться в повозке или укрыть повозку в извозе. Тонкий и легкий войлок использовали и как подкладку для утепления верхней одежды. Веснину также пряли: чтобы соткать и подкатать полотно для шабура-накидки, делали тканую попону на лошадь. Местные жители использовали кошму для утепления и отделки чума.

Осеняя шерсть ценна тем, что имеет свойство более плотно скатываться. Ее использовали так же, как веснину, но наивысшее ее назначение было для катание пимов, одного из наиболее теплых видов обуви для суровой сибирской зимы. Промысел назывался пимокатным, а мастеров по производству такой обуви называли пимокатами.

Чтобы скатать пимы, шерсть тщательно подготавливали. Сначала ее перебирали: отделяли ко-

---

* Материалы к изданию подготовлены Т.К. Щегловой

роткую шерсть и вытряхивали сор. Потом шерсть теребили, чтобы не было слежалой, и взбивали лучком и прутком для придания «пухлости». Прут-ток делали из тонкой лозы ивы. Лучок состоял из упругого ивового «ободка», стянутого струной из бараньей тонкой кишки. От вибрации прутка или струны шерсть отлетала и принимала пушистую форму, «чтобы не было в шерсти пучков, а у валенок шишек». Позже шерсть стали пушить на «шерстобитках» (машинах для чесания шерсти). Машина стоила дорого. Появились шерстобитные заведения. На пимы в зависимости от размера пимов отвешивали на пару от одного фунта (старинная мера веса в 240 грамм) — на детские — до шести-семи фунтов — на пимы для взрослого мужчины. После этого начинается наиболее ответственный момент: выкладка полотна («ровницы») для будущего валенка. Эта работа поручалась наиболее опытному и аккуратному мастеру. В артелях отдельные пимокаты часто ходили для закладки валенок за плату к мастеру. Шерсть делили по весу на две равные части. Как рассказывали Борис Павлович Вилонов и Андрей Иванович Клоев, надо было иметь очень «тонкое чутье пальцев, чтобы шерсть была равномерно положена по полотну с постепенным утолщением от «верхника голенища до пятки». Полотно должно быть в три раза больше по сравнению с будущим валенком, и шерсть при посадке должна равномерно «сваливаться», без узлов и складок. Отдельно закладывались полотна для пятки, запятника (задняя часть голенища валенка), подошвы и носка.

Соединение всех частей — («сращиванис») — проводилось с вложением в середину «выкройки», чтобы не допустить сращивания внутри и выдержать размеры валенка. Это делалось легкими вращательными движениями ладоней. Мера длины носка пима на 5 — 6 фунтов равнялась длине от локтя до конца среднего пальца руки, длина голенища на 8 четвертей (четверть — четвертая часть аршина, или расстояние от вытянутого большого пальца до конца указательного), на 4 фунта — до безымянного пальца, на 3 фунта — до мизинца и далее — на верхний сустав пальца меньше — на пядь.

Обработанная заготовка сворачивается в «конверт», предварительно вынув выкройку, и помещается в воду с раствором серной (пимной) кислоты на 6-7 часов. После этого заготовку кладут на «обтечку», а затем на запарку — кладут в кипящую воду на несколько минут.

Начинается обкатка — «обваливание». Первый процесс обкатки ведется руками. В голенище после обвалки вставляется «голенище» — круглый брус, 60-80 см длины — и на нем продолжается обвалка. После снятия голенища начинается прокатка при помощи валька («рубеля» — деревянного бруска с рубцами) и четырехгранного железного «прутка». В зависимости от степени посадки, в носок может вставляться «каторушка». Каторушка — это деревянный валик по размеру валенка на колодку. Оправка — придание окончательно формы валенку для посадки на колодку — проводится на большом рубеле. После оправки следовала насадка на колодку и «растяжка» голенищ. Скатанные валенки сушили, чистили пемзой и опаливали на огне ворс.

Так же катали чесанки для осеннего и весеннего сезона. Они были более легкими, их носили с калошами.

Изготовление бурок требовало мастерства и тщательной обработки и обсоюзки мастером сапожником. Головки обшивались кожей, на подошву «ставили спиртовую подошву с каблуком». Часто голенища делали более длинные: «на один и даже два разворота». Это были коленки «форса». Голенища рабочих валенок также катали с козырьком для предохранения коленей от простуды, чтобы можно было стать на снег на колено.

Пимокаты и пимы у сибиряков «в чести были». О них и частушки слагали:

Ох вы, пимики мои, -
- Нету вам износа.
До утра с вами стою, -
- Не боюсь мороза.
Надену чесанки с калошами, -
- Пройдусь по дорожке.
Выйди, милый на крыльцо,
Посмотри на ножки.
Эх, бурочки мои,
На два заворота
Милка выйди посмотри
Меня за ворота.
Мой миленок пимокат
Эх, бурочки мои,
На два заворота
Милка, выйди, посмотри
Меня за ворота.
Мой миленький пимокат
Хорошо пимы катат.
Я надену пимики,
Полюбуйся, миленький.
Мой миленок пимокат,
хорошо пимы катат.
Тир дня катает, а день носит,
На второй уже забросит.

Для домашнего пользования катали «кухлянки». Это мягкая теплая обувь в виде глубоких тапочек или «пимиков» с короткими голенищами для носки в избе и для стариков. Кухлянки делались и в виде катаных носков — чулок для «взувки в бахилы». Они были очень удобны для промысловиков-охотников, которые в таежных зимовниках не всегда могли иметь возможность высушить тяжелые валенки. Кошму-потник катали по тому же принципу, что и валенки, но только металлический четырехгранник (пруток) должен быть во всю ширину полотна; ограниченно использовалась кислота. «Нательник» («теплушка» — безрукавка со стоячим воротником или без воротника) требовал

большого искусства при скатывании, т.к. надо было, кроме выдержки ровного тонкого проката, выдержать форм выкройки, «чтобы не висела как колу». Иногда для пошива теплушек использовали ткань или «вязку» (тонкое вязаное полотно из шерстяных ниток). Полотно для плотности «прокалывали» без кислоты, чтобы было не грубым и теплым, потом кроили и шили теплушку. Так же катали подклады для верхней одежды. Иногда подклады делались простым настилом шерсти с последующей простежкой. Так же на шерсти стежились и одеяла.

Пряденую шерсть использовали и как украшение. Из окрашенной в разные цвета шерстяной пряжи вязали чулки и рукавицы, создавая узор в полосочку и елочку. Из такой же пряжи, но менее скрученной или из «гаруса» делали вышивки на валенках, чесанках и бурках «по вершнику» и по бокам голенища. Вышивку делали по ровнице, и рисунок закатывался. По черному полю использовали белую и красную нить, по белому полю — черную и красную. Это был деликатный художественный вкус мастера, которому надо было вложить в закладку валенка орнамент из крашеной шерсти так, чтобы рисунок не был расплывчатым, т.е. не терял четкости очертания узора и не оказался жгутом в текстуре валенка, не отделялся от полотна. Процесс скатывания тоже отличался. Первоначальная «стирка» требовала легкой равномерной посадки «без огня», т.е. без смещения узора с назначенного места.

Из пряденой шерсти вязали шали, кофты, юбки, шарфы, опояски, рукавицы-варежки. Вязали на спицах, крючком и иглой (специальная большая деревянная или костяная игла). Варежки потому и получили такое название, что их первоначально проваривали в крутом кипятке и слегка прокатывали на руках. Это могла делать в домашних условиях любая хозяйка.

Разноцветной шерстяной ниткой вышивали филейные скатерти. Для этого вязали полотно, как рыболовную сеть, с очень мелкой ячейкой посконной и льняной «суровой» нити. По сетке, как по канве, натянутой на круглые или четырехугольные пяльца, вышивали филей. Такой скатертью покрывали столы в горницах поверх белой льняной скатерти, что создавало яркую видимость узора филея.

Крашеную шерстяную нить использовали для праздничных вожжей, поясов и опоясков, которые для прочности ткали на льняной или посконной основе. Для украшения выездной праздничной сбруи из шерстяной крашеной нитки или кожи делали кисти на седелку, на шею, на лямку, на «ошейну» с бубенцами и шаркунцами, на дугу с колокольцами.

Особое внимание уделялось отделке кавалерийского седла, шитого узорами, украшенного резьбой и теснением по коже, расшитыми бляхами. «Цветной шерстью» вышивали теплушки по вороту, по выему, по борту, по поясу. Делали бахрому на скатерти, на шали, на околотки и подколотки — подзоры; на ширмы и полога (занавес на кровати), на покрывала и салфетки. Шерстяной нитью обвязывали обутки и вышивали тапочки.

Из овечьего меха шили тулупы (большая шуба для извоза, которая надевалась поверх верхней одежды) с широким отложным воротником, шубы прямые, шубы борчатки (с расширенным подолом от пояса), полушубки (короткая шуба с подолом ниже пояса или до колен). Шубу-борчатку и полушубок часто по борту, по полам и по концам рукавов обшивали опушками из мерлушки (мех с маленьких ягнят). Из мерлушек делали шапки-ушанки, папахи и шапки-кубанки (шапка с плоским верхом в форме цилиндра). Шапки-кубанки были гордостью потомственного казачества и переселенцев из южных губерний России. Местные жители больше всего носили «малахаи» (шапка из овечьего меха с длинным ворсом).

Конечно, такая роскошь была доступна не многим, а лишь состоятельной прослойке населения Причумышья. Но вся это работа была промысловая, чтобы добыть хлеб насущный «для животы своего» (животом называлась суть жизни, старообрядческое выражение употреблялось челдонами и переселенцами из средней Руси).

Для дальней дороги из овечьего меха шили «опахала» — это своеобразный меховой ковер, которым застилали кошевку шерстью внутрь, «опахивали»; укутывали седока «с головой» и застегивали «захватку» (деревянная палочка на длинной петельке вместо пуговицы). Этот называлось «схать в конверте».

Мастеров по пошиву одежды называли портными, мастеров по пошиву сбруи называли шорниками. Конечно, мастеровые люди, использовали для пошива меха и других животных: собаку, волка, медведя, бобра, лису, соболя, хорька, каланка, зайца. Из меха собаки и волка шили дохи и полудошки, мохнашки и воротники. Доха это то же, что и шуба, но ворсом наружу. Ценные промысловые меха шли на продажу для господ, а крестьянину Причумышья верно служила овца своим мехом, кожей, шерстью, мясом.

Овечья шкура со снятой шерстью шла на изготовление хрома (особый способ выделки кожи). Она использовалась при пошиве легкой праздничной обуви: «хромовы мужские сапожки с голенищами в гармошку со спиртовыми подошвами и со скрипом на ходу», женские сапожки, женские ботиночки «с длинными голяшками в обтяжку, на шнурках», «взувочки»- обуточки с расшивкой на носу («взуть» — обуть). Это была уже работа сапожников.

Мастеровых портных, сапожников, шорников по селам Причумышья было не много. Артельщики «жили поближе к богатеньким местам, по уездам»: к Тягуну и Салаиру — «там золотишко»; к Бийску, Барнаулу, Кузнецку — «там базары и ярмарки, купчишек вдосталь». «Пошивку на заказ доброт-

ной праздничной одежки и обувки ездили в город и в волости: Тальменку, Сорокино, Верхчумышское, Укунай, Кузедеево. Такую-то одежку носили только по престольным, и то — до церкви боском. Этот скарб в сундуках хранили, передавали потомственно до внуков и правнуков», — объясняет старожил Шакурин.

Для пошива будничной одежды (лопотины) и обуви (обувки) пользовались услугами «перехожих» портных и сапожников, которые сами переходили из одной деревни в другую. В большинстве же крестьяне сами все «ладили» в домашних условиях. Крестьянину «на досхоочу» можно было заказать на пошив крепкие яловые сапоги из кожи крупнорогатого скота. Все остальное: чуни, бахилы, обутки с кожаными и холщовыми голенищами, с завязками под коленом и без голенищ и другая рабочая обувь — все производилось почти в каждой семье «на дому» самостоятельно.

Говорили в деревне, что хозяйство без коня — что печка без огня; не будут работать кони, коль нет супони (сыромятного ремешка, которым стягивают клещи хомута; т.е. многое в крестьянской жизни может зависеть от простенькой веревочки), нет мелочей в ведении крестьянского хозяйства. Важную роль в хозяйстве имело шорное дело: умение шить, плести, вязать — «ладить» конскую упряжку. Знал крестьянин цену труда своей кормилицы, жалел и холил: «коню будет — себе не убудет», «взял шапку — не забудь про лошадку», «накорми коня — и сам за стол садись», «не гони коню кнутом, а они его овсом», «конь в теле и семья в деле», «с конем и в гору — без коня в горе».

Любому делу нет предела. Чтобы ехать на лошадке, надо обеспечиться сбруей. Все это надо сделать прочно и надежно, ибо «плохая снасть отдохнуть не даст». На рабочую лошадь нужно: хомут зимний с покрышкой, с мягким потником-подкладкой, с гужами и шлеею; хомут легки (лямка) с кольцами для веревочных или кожаных: «постромок» для упряжки с вальком в борону, в бричку, в косилку, в телегу пароконку, в пристяжку (с боку от коренника, в оглоблях), в «гусевую» (впереди коренника в зимнее время по узкой колеи дороги — «по зимнику»). Для поддержки оглобель и постромков, для равномерности распределения нагрузки на грудь и спину лошади делаются седелки. Седелка состоит из двух лодочек или «бакулок», соединенных железными или деревянными дужками («бакулки» — ремнями) на кожаной основе с войлочной подкладкой. Легкая переметная седелка на кожаной основе с войлочной подкладкой.

Мало только перечислить сбрую, но необходимо сказать, с какой скрупулезностью и требовательностью к прочности, удобству и красоте относился крестьянин к изготовлению упряжки.

Эх! Тройка! Птица тройка! Воистину, Николай Васильевич: у мудрого родилась народа, «что не умеет шутить в труде». Как отделить одного от другого?...

По лошадям и сбруе в древности судили о состоятельности, рачительности и трудолюбии хозяина.

Узду плели и шили из кожи. Две боковины, перекинутые за уши лошади, соединялись пряжкой застежкой, внизу боковины соединяют удила (железная цепь из двух частей с кольцами на концах), «налобник» соединяет боковины вверху, «нахрапник» соединяет боковины на носу, «перекрестник» соединяет налобник и нахрапник «подбородок соединяет концы верхника снизу под горлом на застежке-пряжке. От колец удил шли две «поводины» с вышитым хлыстиком-наконечником. На узду надевались мелкие бляшки (набор), на местах перекрещений и узлов нашивались крупные тесненные или чеканные бляхи. Резьба по дереву в изготовлении инвентаря и сбруи тоже была промыслом: резьба на клещах хомута, на дуге, на полозу саней, резными делали возки и кошевки. Покрышку хомута украшали мелким набором бляшек и тесненным узором. По краю войлока-подкладки делалась цветная окантовка. Редко на покрышку крепили и шаркунцы.

Шлея имела три продольные линии: две боковины и верхник, которыми шлея крепиться к хомуту. «Подхвостник» соединяет боковухи сзади. Верхник соединяется двумя или тремя перехлестниками, по две или три подтяжки на середине («средник»). На средниках от боковины спускаются кисти. Шлеи плелись или сшивались из кожаных полос. На все детали нашивались наборы бляшек, на местах соединений — чеканные бляхи. Шлея должна быть не только красивой, но и прочной, ибо шлеей лошадь сдерживает повозку на спусках и на остановке. В упряжке в повозку шлея обязательна. В упряжке для боронования и пахоты к хомуту шлею не вяжут. Покрышка седелки тоже украшалась наборами, лодочки и бакулки оковкой, по войлоку делалась окантовка.

Украшением к сбруи была и попона, расшитая бахромой из крученых ниток, расшитая узорами.

Конечно, все эти украшения предназначались на выездную упряжку или ямской путь. Украшение упряжки было гордостью хозяина и служило своеобразным соревнованием по богатству и красоте выездов по всему Причумышью.

Седло в крестьянском хозяйстве использовалось мало, но тоже считалось атрибутом богатства «на выезд». Выездное седло украшалось красиво и дорого: воистину, уздечка, хлыстики златые, седельце шито серебром — это были произведения искусства мастера в единичном экземпляре. Дополнением к седлу был «хлыстик» — плеть с резной ручкой и кисточками у головки хлыста. Это была работа шорника.

Для конных скачек-соревнований делались легкие «скаковые» седла без излишества. Скачки проводились на престольные праздники в крупных селах. Состоятельные мужики держали скакунов в особом режиме и по возможности не использовали в работе. Перед соревнованиями, чтобы сбро-

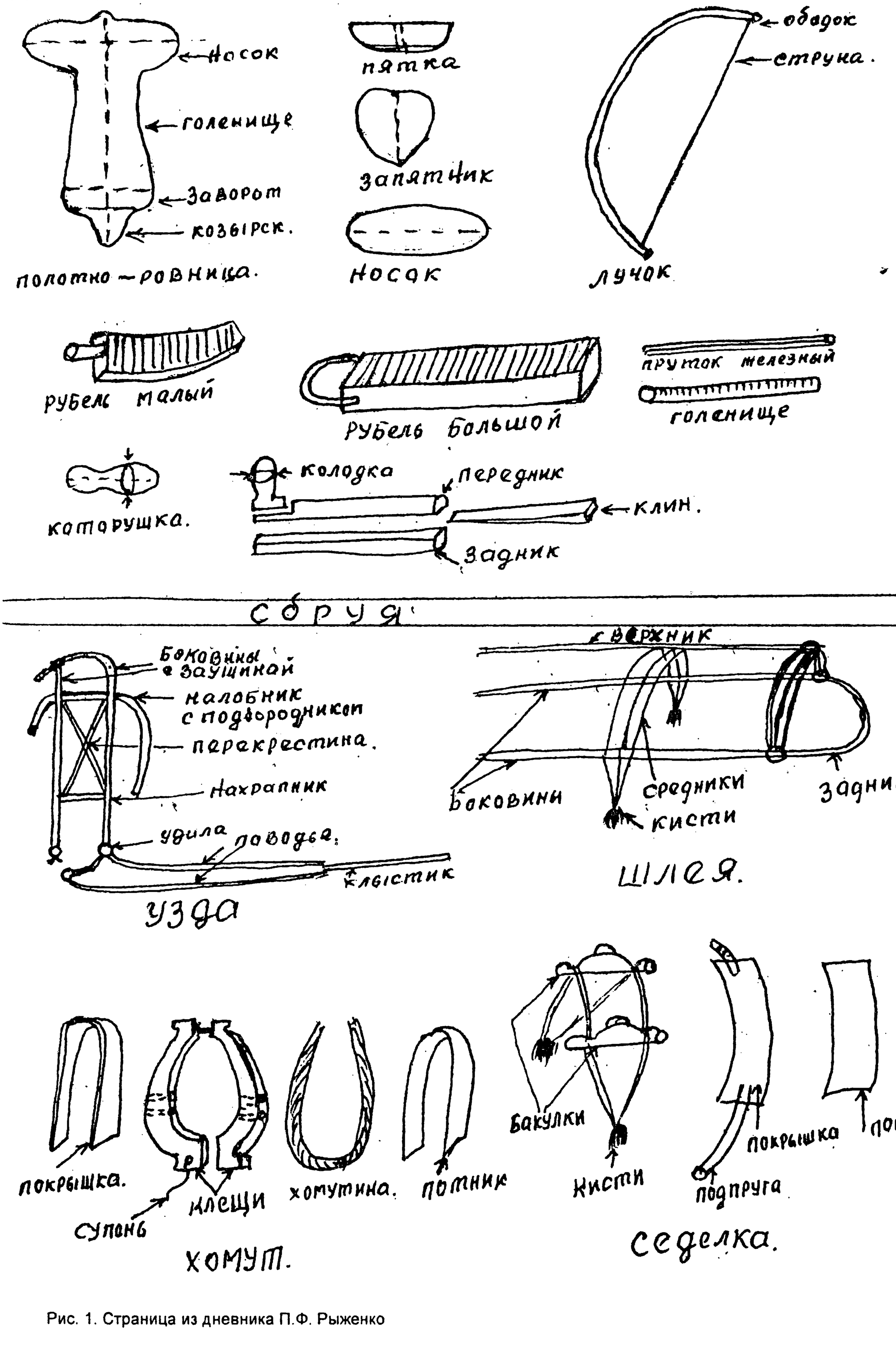


Рис. 1. Страница из дневника П.Ф. Рыженко

сить «дурной жир» и не ослабить силы и выносливости, «скакуна выезживали» (разминали), давали меньше воды, кормили сухарями, т.е. была своя система кормления, которую знали хозяева. Наездники тоже подбирали легкого ловкого. На скачках за первенство присуждали приз, «бились об заклад на лучшего скакуна». Крестьянские дети любили лошадей, любили покататься и совсем без седла, но с детства приучались к труду и мастерству.

Сейчас в деревнях многие стали держать лошадей на личном подворье и интересуются искусством старинных промыслов. К величайшему сожалению, в нашем музее экспонатов не сохранилось.

В ХОЛОДНОЙ СИБИРИ ЖИВЕТ ТЕПЛОЕ ГОСТЕПРИИМСТВО

П.Ф. Рыженко

Сибирское гостеприимство — это не просто «натрескаться до отвала», выспаться «без задних ног», упиться до «не помню».

Суть Сибирского гостеприимства проявляется не во времена праздеств, но во времена буден. Добропорядочный хозяин из уважения к себе, чтобы недобрым слухом не ославиться, принимал гостя для ублаготворения.

Особо дорого ценилось сибирское гостеприимство в зимнем возном деле. «Замерзшему и закуржавевшему вознице поможет хозяин и воз поставит и лошадку прибрать и выстройку. (Лошаде после долгого пути давали время отдыха без воды и пищи, лучше и накрыть тулупом или попоной «удобить» (поставить в удобное место «без сквозняку»).

Просслочная дорога трудна и неторна: рытвины, ухабы. Зима извозу известная мачеха: мороз пурга, бездорожье, безкормица, а то и немочь иль вознице, а то и «обвязка — одна опояска», а то и сани на стяжке (приспособление вместо поломанного полоза в санях). «Вот во ту пору хозяйский глас божьей благодатью, домашний дух райским местом». «Одна самоварная песня ангельским покоем ко сну как саваном покрост. Мороз — то, он, чтобы заморозить, сном упокоит. Так по веку принято: едешь на день — готовься на три, едешь на недельку — ставь месяц в петельку, своя требуха — пусты потроха, и фуражка — торба без дна, и в кармане вошь на аркане, и за пазухой у косяка постой. Вот откуда благодать гостеприимства».

Из-за этих всех дорожных невзгод и тягот слагался неписаный закон гостеприимства — уметь быть хозяином и уметь быть гостем: гость званый, гость нежданный, гость засзжий, гость просзжий, гость данный, гость обратный. В Сибирских деревнях на зимний период были засзжие дома и постоялые дворы, кабаки и «притулы», где можно было притулиться (определение переселенцев южных губерний Европейской России: украинцев, белорусов, — хозяин или хозяйка могли дать приют для ночлега), где можно было получить место на нарах, переждать непогодь, исправить сбрую, починить сани, уходить (получить) лошадь. «Всех невзгод на воз не сложишь, а на добро за пазухой пригрей».

Говорили и так, что сибирского крестьянина если беда дома не погубит, то в извозе замотает. В извоз ходили для перевозки леса на строительство: « на помочах» (добровольная, безоплатная помощь) и по найму — извоз за определенную плату «за ездку» (сколько раз съездишь) и «за вывоз» (вывезти определенное количество груза).

«В извоз ходили на базары и на ярмарки. В извоз ходили «по покупу». Скупщики-приказчики, заезжие купцы закупали у крестьян лен, пряжу, полотно, мясо, шерсть, овчины, кожи, зерно «обменно и за деньги». Товары вывозились в Бийск, Кузнецк, Томск, Кольчугино, Тоштогол. Все это называлось «ближним ходом».

«Дальний ход» причумышцев был с доставкой товаров: пушнины, рыбы, мяса, зерна, масла и других закупок купеческих и «за камень» (Уральские горы). Причумышцы «мало хаживали на Ирбит и то с городским извозом. Предприниматели городов заключали договоры с сельским подрядчиком — «наймитами» «на ходу» (разовый подряд): с обратным возом дешевле, с обратным порожняком дороже. Но это в большей степени был удел пригородных деревень устья Чумыша. Поэтому в Причумышских деревнях знали цену поездок. Через Причумышье проходили так называемые «Кузнецкие тракты» до Бийска, Барнаула, до Салаирских и Спасских приисков, Таштагольские рудники. Про гору Петушок на пути к Спасскому руднику сложена была песня про крутой, длинный, щебенистый подъем. Песня была записана со слов Михаила Тарасовича Хрипушина, жителя села Шалап Ямпиской волости:

Вот и горка Петушок,
Век тебя помянем.
Когда силушке не мочь,
Песенку затянем.
Скребет мухорка по камням,
И мужички в пристяжках.
Пурга бьет по шибурам,
А ветер под рубашку.
Петушок мой Петушок,
Твой не близко гребешок,
Не мало похекаешь.
Пока вылезешь наверх,
То закукарекаешь.

Сибирская природа естественна и прямолинейна в отношениях ко всему ее окружающему. И человеку требовалось всегда быть готовым к ее жиз-

ценным жестокостям. Гостеприимство тоже носило строгую определенность доброжелательности, понимая трудности, жизненные потребности и необходимости. Извоз в Причумышье называли «понудным», т.е. оказавшимся по нужде. Это повлияло на отношение к заезжему гостю. Вопрос выражался не в почестях, а в приоте.

С давних времен в Причумышье были воспоминания о «повинном извозе». Повинными называли административные обязательства жителей Причумышья, приписанных к заводам для выполнения «извоза руды, угля, леса, фуража, и других грузов Змеиногорских рудников и Барнаульских заводов». Подушная повинность отрывала главу крестьянского хозяйства на пол года и более на извоз с тяглом и хозяйственным скарбом. Трудности заключались не толь в тяготах извоза, но и в ведении хозяйства, в отношениях в семье, в материальных затратах. Села разъезжались: на повинный извоз уходили за 500—700 верст, хозяйство рушилось, и все семейство приписывалось ближе к месту работы. Особенно об этом «тяжком времени» много воспоминаний в районах Среднего Причумышья: Верх-Чумышском и Сорокинском. Люди разъезжались, а за них повинности ложились на плечи оставшихся. «Богатые откупались, а бедные задыхались».

Извозные тракты делились по уездам. Так проходили тракты на Кузнецк. Более постоянная дорога содержалась по зимникам. В другое время поездки были «где удобнее и ближе, без перелогов (горы, лога, топи — Б.Ф) и переправ».

Один из трактов от Бийска до Кузнецка назывался Старолинейским (по старой линии охранных маяков): Бийск — Солтон — Верх-Ниия — Старолинейск — Сары-Чумыш — Кузедеево — Калтан — Кузнецк.

Верхняя линия проходила от Бийска по селам: Сухой Лог — Сухую Чемровку — Марушку — Ямской Стан (Ямпиское) — на Тогул или Пуштулим и так далее, но от Тогула «ход был» на Мостовую на Завод или Салаир и до Кузнецкой крепости.

От Барнаула тракты шли по Косихинским и Верх-Чумышским селам на Тягун, на Салир и далее.

Тяжелой для Чумышских деревень была повинность на содержание мостов, переправ, гатей (настилы и засыпки по топким «гиблым» местам) самой проезжей части тракта. В поселке Манжихе был обнаружен интереснейший документ на имя Якова Кречетова на расчистку участка по Тогульскому тракту в «два саженя ширины и сто саженей доли» по проезду епархии». Были «съезды» (обозы от тракта шли по местным гривам и по другим деревням). Из-за этого были «тяжбы за содержание тракта». «Мужиков сваливали на съездах и давали «задания» (штрафные работы). Зимой была необходимость торить дорогу, т.е. после метелей и буранов наметить твердый путь, поставить вешки (колья с пучками соломы, чтобы видно было их друг от друга), отметить «пагубы» (топкие места, провалины или заполняемые вешними водами проезды), переправы и броды). Зимняк прям и прост: по первопутку лошадей прогоняли без упряжки. «По зимнику мороз мосты наведет и дорогу скрепит, да раскатами по косогорам замучит и сворotки спрячет» (сворotки — места, где можно было засхать к ближнему поселению), по нужде кузнецу или разъехаться со встречным обозом, «не то и возы постолкают друг друга и горбушки друг у друга истолкут, убийства случались».

Все то и требовало положить в основу сибирского гостеприимства духовную сторону. Эта сторона не обошла и в приеме традиций: и завета, и привета и услуги, и добра, и от сиеди до «одра» (вид телеги). «Нахвататься до утробы» можно в любой столовой, а настоящее застолье — тонкое искусство, которым должна была овладеть каждая хозяйка. «Люди насыщали желудки, а за спиной росли крылышки благодати наслаждения: каждый вставал из-за стола «уваженный, обласканный, подобревший». И сибирский хозяин не мог жить «безбытно». А уж что есть в печи, то все на стол мечи. Всегда найдется запас, чтобы позабавить душу и глаз. Хозяюшка — «стряпушка забывает все, кроме кухни: ничто не пригорит, ничто не перепрет, ничто не будет пережаренным, ничто не подаст перепаренным». Хозяюшку в достоинствах и по достатку «судили по столу и за ухватку» (удалось по кухарской «торопки» к ухвату — рогачу), за хлебосольство». «Чего и не бывает — на столе вырастает»: легко, весело, незаметно, вовремя и по вкусу, чтобы гости увидели здесь свет истины и духовное исцеление.

Торжественность приятности в сибирском гостеприимстве заключалось в крепком рукопожатии, в «троекратном лобызании» со знакомством. (У староверов было «воздержание от мирских похотей». При близком знакомстве возможно «ликование» — легкое прикосновение лицами). В крепком рукопожатии отражались сердечность, открытость, доброжелательность — «размах учтивости и души нараспашку». В этом была последовательность «разудалого разгула и азарта радости и веселья».

В застолье были знатные и уважительные места под красным углом. Всяк гость знал это и не должен был стать «выше величания»: каждый сверчок знай свой шесток», «хозяину не мешаться, по уважению величаться». Наверное, из этого бытует суесловие в питание и пище в приемах гостей — уважить, удовлетворить. «Ты меня уважаешь?» — и гостю должно из уважения «пригубиться, приклониться, угоститься».

Начало трапезы знаменовалось умной сибирской немногословностью здравницы к лицам или событиям с подтекстом скромности отведать: «что

бог послал», «чем богаты — тем и радеем, тем к душе богатеем», «чем чаем — тем привечаем». Тосты тоже давались по чину. «Байки по интересам, забавки по сердцу».

Захарьин Устим Поликарпович в своих воспоминаниях рассказывал о празднествах на «кураж». Его дед был старостой Уксунайской волости: «Наезжали к нам купцы именитые. Ну, те и в застолье меры не знали и ему в кураж не держали. Уважали себе, а не хозяину. За столом сидеть не умели. Слушали, что сами говорили. Не весть чем тешились, не потребой блажились. Дед потом сколько молился за охульство, за пригрешения. Особо лихой был поп отец Питерим к приезду на гульбище. Бабушка говорила, что попы посланы на нашу твердость на испытание. Такое гульбище по норову отсудно».

В сибирском гостеприимстве был обряд хозяина и гостя.

От настроения от доброжелательности, от нрава хозяйки в застолье и песня такая. «Каков мир — таков и пир». Конечно, нельзя считать, что при исполнение роли хозяина и гостя исполнялось с точностью от буквы до запятой, но все-таки от напутственного, умного, приветливого слова хозяина, от искусства хозяйки, гости познавали, каким сладким может быть каждый кусочек, когда и кто, и с чем съесть, чем закусить, что и куда поставить, чтобы каждому была «свобода обедать прелести услады хозяйского стола». В деревне все обо всех знали. В семье, в селах застолья чаще всего были известны по характеру, по запросам, по манерам. Знали место, где сидит глава семейства, знали и чем кума угостить. Хозяева знали, «как посадить, как посолить, как поставить, как приправить, как и какую поставить братину, чтобы уваженный, ухоженный, обласканный гость почувствовал блаженство упоения». Хозяину тоже приличествовало знать, какой с кем вести разговор — беседу, «о скоте ль, об урожае; о питье ль бытие; об угаре или о базаре».

Гостю не менее приличествовало быть желанным и учтивым, не отвлекать на себя все внимание (не один ты за столом), отведать угощение в пределах приличия: не отвергать брезгливо и хватать в ущерб других, а тем более самой хозяйки, вовремя умолчать, ненастырно восхищаться, своим искусством не кичиться. «Не выбирай «до последа», чтобы хозяйка видела, что «уподобила» потребе. Бери столько — сколько съешь. Насытившись, положи ложку забралом вниз, поставь стакан или чашку пития дном кверху, что значило — доволен, больше не наливать. Не чавкай по сладкому, не прыскай по непотребному, не помешай соседу, поддержи беседу. «Что в застолье гостем не досл, то дополнишь дома, как хозяин».

Слушаешь и удивляешься той культуре «забытого, бескультурного простонародья», как невежественны мы в познаниях традиций культуры.

За семейным столом ставилась «семейная» чаша (большая, общая), и трапеза требовала большого приличия поведения, умение уважать застолье: «каков поросенок в домашних усладах, таков боров в гостевых укладах».

Вера Дорофеевна Мартынова рассказывала, как дед управлял культурой и уважением застолья: «Руками не маши и глазами не пляши, языком и ногами не болтай и что лучше не хватай, а то и ложкой в лоб схватишь. Сбережешь хлеб — сбережешь и голову. Коль за столом чужой человек, детям застолье на полатях. Меньшому — больше, большему — круче. Своего — не зевай, на чужое — не разевай. Уважай себя по совести, ублажай до доблести. От добра никому не тошно».

У доброй хозяйки гости запахом сыты. В добром застолье сытна (пища) и для глаза.

Говорят, то театр начинается с вешалки, то «гостевание» начинается с вереи (от столба входной калитки), а точнее, от понимания... куда и зачем пошел.

Гость за столом, а не над столом. Не носи свой устав на чужой постав. Будь гостем, чтобы бабы про тебя языки об зубы не истрепали. А это значило, чтобы не опозориться своим хамством, чтобы уважить общественное мнение — оно было не последним в правах Причумышья. В гости идешь за гостями. Знай шо басешь, не носы, чого не маешь (говори обдуманно, не говори, чего не знаешь, не похваляйся тем, чего не имеешь — наставляет украинская пословица).

У женщин в гостях была неписаная обязанность: помочь по силе, умению и возможности хозяюшке в «обряде» застолья. Но самая важная сторона сибирского гостеприимства в том, что быть ему как должному, непринужденному, искренне-неподдельному, безобидному и взаимному. Сибирское гостеприимство — суть нравственного воспитания с раннего детства (куклы тоже в гости ходят), традиционная обязанность и общественное достояние.

Сейчас, когда подводятся итоги с перечислением благодати, гостеприимство кажется нудно — наставительным, потому что слишком внимательно присматриваемся — в чем величие нравственности. В будничной обыденности все идет совершенно спокойно, без рассуждений, а потому свободное и деланное, как норма человеческого общения. И, наоборот, нарушение в чем-то этих традиций находило осуждение порочности не только оступившегося, но и в вопросах: «а у них это в породишку, и дед дуринкой маялся». И это могло быть сказано по отношению к любому полу: «От овса родит овес, от пса — пес», «Хрен в Солодку не переродится», «Яблочко от яблоньки не далеко валится». К добру с благодарностью отмечалось: «К земляничке всяк с поклоном». И определение к красоте величалось «красной ягодкой». В том, наверное, и сила традиций нравов поколений, что выбирали то, что нравилось.

К вопросу гостеприимства следует отнести обряды трудовых вечеринок (вечеринок), беседушек, помочей, святцев. Требования к ритуалу гостеприимства были тоже. Только суть гостевания носила рабочий характер. В гости шли со своей работой: пряли, вязали, шили, вышивали. Соседушки на беседушки «сходились краянками». Вместе приятно и семечки щелкать, разделить горюшко, тоску развеять. Девичники отличались только тем, что «собирались молодежью» (приходила молодежь) и имела значимость подготовки к свадьбе своей душеньки-подруженьки.

Особую общественную значимость в селах носили «помочи». Помочи носили хозяйственное направление: рубили и ставили дома и хозяйственные постройки, мазали и штукатурили, делали литое жилье (литухи). Бывали помочи на обмолоте хлебов, на уборке сена, на вывозе дров. Помочи собирали для семей бедствующих, вдов и сирот, многодетных семей, «безтягловых» (безлошадных), помочи «на обработку» (за поделки кузницам, столярам, бочкарям). Помочи могли справляться и «без застолий». Обычно бытует понятие, что о ленивом человеке говорят в общественной работе: «Побыл как в гостях у тещи». Но это высказывание недалекого времени. Старшее поколение помочи называло «гостевым подаркам». Гостевыми называли и гуляния на святцы. Хозяин с хозяйкою приглашали ряженых: «Добро пожаловать гости дорогие, ко столу». Новеньких, прибывших на гуляние, тоже гостями называли: «... у нас сегодня гости с Пузыревки». Наверное, все зависело от норм нравственных отношений в обществе.

Гуляния обычно организовывались в праздные дни, т.е. в те дни, когда в «православные праздники» не следовало работать. Конечно это число условное понятие, т.к. без домашних хозяйственных дел крестьянская семья не обходилась: уход за скотом, бытовые заботы. Гуляния собирались семейные, родственные, уличные. Гуляния собирались на «тырлах», где молодежь водила хороводы, плясала «товарочку», перепляс, организовывала игры, встречалась с любимыми и «нарсченными». Но о них особый разговор.

Любое празднование, любое гуляние, а так же и труд не обходились без песни. Песни исполнялись под музыкальные инструменты: гармонь, балалайка, мандолины и под жужжание «своего веретена». Пляски были под тазик, под заслонку (железный лист, которым закрывали цело печное), под пилу и под ложку, под баклуши и ладошки, под сопилку и свисток, под бересту и язык. Были песни хоровые и сольные, протяжные и напевные (речетативы-причитания на свадебных обрядах). Частушки и песни были традиционные, модные, и импровизированные и по содержанию и по мелодии. Песни плакальщиц, свадебные и похоронные, были в большинстве свободной импровизацией. На свадьбу, и на похороны приходили специально послушать причет (причитания). «Наше житье — причет да вытье».

На все эти сборы и уборы существовали свои морально-нравственные правила и нормы. В Причумышье они были очень разнообразны и имели свои особенности от того, «каких краев переселенцы обосновывали деревни». Часто и в одной деревне можно отличать особенности краев, улусов, клинов, улиц, займищ, выселков. Так назывались отдельные участки, заселенные переселенцами: Рязань, Ивановка, Пузыревка, Зеленый клин, Хохловка, Кержацкий выселок, Вятский починок и сотни других Пушкаревых углов и Зарсченских займищ. Эти названия уже говорят об особенностях укладов, привнесенных переселенцами, обработанных временем, преумноженных от старожилов-инородцев.

Конечно, все это гостеприимство привнесенно на обилие, на богатую щедрость. Деревня же делилась на « богатые» края и на «шантрапу и голодрань».

А у бедного и всей роскоши: хлопоты и «лопоти» (лопотина — одежда), а думы о «суме» (сума — переметная через плечо сумка для сбора подаяния «во имя Христа» от двора к двору).

Дурень (бедняка всегда простоватым считали) богато думами живет, а потому сам с голым задом.

Думать богато, а да без рогатой (без коровы), будешь битым да не будешь сытым.

От этих различий зависели и празднества, и приемы, и гостеприимство: «богатого провожают, чтобы не упал; бедного провожают, чтобы не украл». «За господина кучер мерзнет, зато за кучера господин греется». В этом была своеобразная оценка нравственного содержания богатого и бедного гостеприимства.

Богатый даст есть, чтобы тебе на горбушку сесть, т.е. с выгодой, («горбушкой» называли спину рабочего человека). «Бедный расстелится, а поделится». «Бедный даст кору да без укору». «Богатый даст пить так хочется выть». «Поминай не тем, что дали, а тем, как звали». О недобром хозяине не добрый и суд: стелит мягко да спать твердо; бывает, что мягкая колом в горле стоит. «От гадкого слова и огонь стынет».

«К богатому и мороз в гости ходит». «Богатый гостю душу заморозит, а ледком сердце угостит» (сердце леденеет).

«Добрый хозяин теплее печи». С морозца не кричи, а к чайку бы да к печи. Богатый гость хозяину в убыток. «Лихой (злой) гост за столом льстит, а на похмелье мстит». Дурное настроение не неси в добрую компанию. Купец гостем за товаром, да чтоб все даром.

Так, к «гостеванию» и гостеприимству в нравственных вопросах у нас относили нормы и правила общественных отношений и места каждого человека. В том и смысл, что в гости ходят за гостями. Будет у нас с чем... «все флаги в гости будут к нам».

В истории богатейшую Сибирь не вошли и грязные нравственные наводнения богатейших влас-

тителей мира с их извращением культурного традиционного наследия. Много разного рассказывали старожилы о превратностях гульбищ, «о чудесах правов купцов», золотопромышленников (но особо их приказных), варнаков («разбойников»). Варнаков не отделяли в вопросах нравственности от предпринимателей не в промысле, ни в жестокости, ни в расточительстве, ни в «кураже», ни в чертах бесчестия и нравственного упадка. Наоборот, в какой-то мере (связанные с преследованием законом за преступления) варнаки скромнее выглядели в развращенной похоти к женщине. У варнаков и их предводителей, на подобии Ивана Чуркина, прославлялось рыцарство в отношении дам — «Мурок» (более позднее обозначение). В песне с сожалением поется, что за «кофточку золотом шитую» «сколько я душ погубил». Встречались, конечно, с воспоминаниями и поклонники таких оргий с «Угрюм — реки».

Значительные изменения в вопросы нравственных основ гостеприимства внесли годы советского времени. В нравы гостеприимства и их обряды привнесены коллективные чествования в нормах коммунистического гуманизма и нравственности. Чествование и восславления носили признаки нравственной чистоты и чести, трудолюбия с награждениями и подарками, благодарностями, орденами и медалями, с производственно-профессиональными празднествами, юбилеями в торжественности коллективного приветствия и коллективного застолья. Замечательной ветвью гостеприимства возникали традиции поздравлений, чествования успехов трудовых, награждений, юбилеев, проводов в армию, на пенсию. В честь этого проводились самодеятельные концерты, выдавались материальные и культурные памятные подарки, вымпелы, сочинялись пионерские приветствия, выпуски газет, доски почета, присваивались почетные звания, почетные таблички цехам, дворам или домам, проводились выставки производственных достижений, выставки творчества, выставки умелых рук, выставки цветов, фруктов, овощей, передачи по местному радио, посвящались песни, концерты и вечера.

В всех случаях торжеств и чествований соблюдался ритуал гостеприимства с почетным местом шествия в колонне, в президиуме, почетных мест в зрительном зале, на коллективном застолье. В сельских клубах, домах культуры частыми гостями были концертные группы самодеятельных коллективов, цирков, эстрад. Постоянными стали зимние олимпиады самостоятельных коллективов. В селе Кытманово был организован народный театр оперетты. Но преимущественной любовью пользовались народные гуляния с незабвенной «товарочкой» под неусыпную гармонь — «тальяночку»:

Ой гармонь, моя тальяночка,
Веселый голосок.
Не дала мне темнойноченькой
Уснуть на волосок

Так и гостевала деревня с напрыжками «одиноких» гармоней и в домах, и в клубах, «то уходила в поля за ворота, то возвращалась обратно опять. Словно в потемках кого-то и не может никак отыскать».

За общим застольем, как на причастье: все открывается, как на духу. «Тайные вечери», которые возникали «у начальства в голубых залах» находили в людях всестороннее нравственное осуждение. Их просто называли пьянством.

«Пить умели, петь умели, умели быть людьми», — так с грустью утраты гостеприимства, утраты нравственных начал гостеприимства идут воспоминания старших поколений о «прошедших временах». «На деревне знали двух-трех выпивох, да и в компанию принимать — их обходили. А чтобы женщин выпивох — о них и слыхом не слыхали». «К вопросу женского отношения к гостеприимству, как к женской стати», подходили благосклонно, как и к материнству. Но о материнстве и о материнской значимости в сибирском домострое разговор особый. Пьющих на селе стали называть «аликами», а выпивки не считались гостеприимным застольем. И правду говоря, в них не песен, ни басен. «Закусоном» могли поделиться, но он носит придаточный характер, т.к. «закусывают рукавом или нюхают дуло» (особое сложение пальцев).

О современном гостеприимстве сказать нечего, ибо окончательно утрачено нравственное понятие высших человеческих идеалов общения и общественных отношений. Исчезает понятие уважения личности. Праздники утратили признаки нравственного удовлетворения — стали «поголовным пьянством» (учет скотского поголовья). Идеология направлена на разврат, разгул, посрамление норм приличия, скромности, стыда, чести, совести, достоинств, и гордости — всех нравственных мерил гостеприимства. Утрачена основа названия гостеприимства сибирским. Есть попытки насильственного возрождения старинных народных обрядов, но они в условиях нравственного разврата получаются недоношенными выкидышами, заканчиваются гостеприимством на троих на божеских основах морали и нравственности: песни без слов и смысла, музыка без мелодии. Всю самодеятельность занимала «техпомощь» передач высшего артистического разврата. «Театра» заменено дискотеками, кафе и казино с роковыми конвульсиями при потушенных светильниках.

Хочется надеяться, что здравый смысл восторжествует.

Так знакомясь с сибирским домостроем, невольно приходишь к выводу, что все человечное рождается в обществе, в общении, в труде и радении и соответствует той части общества, которой служит. Так и гостеприимство в морально-нравственном основании носит классовый характер. Всяк по одежде вытягивает ножки.

КАК РОЖДАЛАСЬ РУБАШКА

П.Ф. Рыженко

Несрочных и второстепенных дел у крестьянина никогда не было. И все-таки ткачество нужно отнести к делам судьбоносным. И ко льну крестьяне относились с почтением. Без хлеба нет жизни, но в Сибири и без одежды не проживешь; и одежда нужна разная: и на лето, и на зиму, и на весну, и на осень. Хоть и говорили в старину, что «игла путь жизни кажет, а без нитки не живет». Зачем был нужен лен крестьянину, и перечислить трудно. Избаловал человека хлопок, заменивший лен — современное производство заменило труд, который крестьянин вкладывал в возделывание льна и его обработку.

Возделывали в Причумышье два вида льна: долгунец и кудряш. Долгунец давал длинное, крепкое волокно, кудряш был по своей природе более низкорослым, но давал более обильную семяголовку. Из семени же готовили «постное масло» без которого не обходилась не одна крестьянская семья. Льняное масло использовали в пищу, из масла изготовляли олифу, маслом пропитывали изделия для предохранения от гниение. Возделывали в Причумышье и коноплю для приготовления пеньки и масла. «Конопля — она и мужская (посконь) и даст очень крепкое волокно и семя — жизнеродная». Конопляное масло высоко ценилось за свои вкусовые и питательные качества и использовалось как пищевой продукт.

К возделыванию льна готовились заранее. Выбирали участок не солнечный, но и не теневой, не суходольный, но не мокрый. Сеяли лен по весне в хорошо обработанную, рыхлую землю. «Под белену вбивай землю, как перину. Овес сей в грязь — будешь князь. Сей лен не под сухо — и в избе будет не глухо», будут гулять прялки, стучать кросна, будет веселье и радость.

Мелкое, «текучее» семя льна требовало умения «процедить» через пальцы, чтобы «не загустить и не запустить». Сеяли разбросом из горсти, чтобы на поле было и негусто и не пусто: от этого зависела урожайность и качество продукта. Семя заборонили «крестом, чтобы не скучать постом», т.е. для хорошей заделки семян в почву, боронили поле вдоль и поперек. Это могло обеспечить хорошую урожайность льна. И будет что зимой попрясть (волокно) и на стол поставить (масло) «лен не в прополе, а в возделке поля». На поле надо сделать все необходимое, чтобы не было сорняков — лен не пололи.

Не удалось записать песен и наговоров при посеве льна. А они, наверное, были. Лен не сеяли не благословясь, без просьбы послать голубизну небесную на льняное поле, укрытое морем голубых цветов. Действительно, кто видел цветущее льняное поле, не может не понять смысла «приговора» при посеве: «положи лен полоску неба голубого».

Конопля менее приветлива к почве и менее требовательна к уходу, но чутка на навозное удобрение, хотя в наших краях навоз не вывозили на поля, и на местах содержание скота накапливались тощи навоза, иногда до трех метро и более.

Осенью лен рвали с корнем руками, связывали в небольшие снопки — удобнее для просушки. Снопки ставили в кучки-сослоны для дозрева (на дозорку). На конопляном поле первоначально убирали посконь. Просушенный лен свозили на точки. Специальных точков не делали, т.к. обмолот семян вели на палатках. На палатку клали доску и вальком разбивали головки льна.

Семена просушивали и провеивали на ветру. Соломку (стебель) расстилали ровной полоской на выкошенных сенокосах. Соломку вязали и плотами (соломка укладывалась между крепко скрученными жердями) чтобы вымачивать в воде. Нельзя было допускать касание льна земли, потому что волокно будет землистым и менее прочным (серым). На плоты клали камни для затопления, но не заспали землей. Такая процедура тоже требовала заботы, чтобы под действием воды и солнца стебель стал бы ломким, а волокно хорошо бы отделялось и не подопрело. Когда лен вылежится, или «вымокнет», его снова собирают, связывают в снопки и ставя на просушку. Просушенный лен складывают в клади под навес до времени мялки. Мяли лен осенью, когда кончаются основные полевые уборочные работы и другие хозяйственные дела по подготовке к зиме.

Лен мяли вручную на мялках. В Причумышье очень мало применялась вальцовая мялка. Это была простая машина из двух или трех зубчатых валов, в прорезях которой ломалась соломка и которая приводилась в движение руками. Работали на ней сразу три человека: один вращал ручку, другой равномерно подавал в зажим снопик за снопиком, третий подхватывал размятый лен и складывал в кучку. Потом надо было вручную вытрясать размятую соломку от волокна. Работа была трудоемкая и малопроизводительная, потому предпочтение отдавали традиционной деревянной мялке.

Для подготовки к работе лен закладывали в баню. Баню топили долго и жарко, чтобы соломка стала ломкой. Часто ударяя мотовилом в просвет двух досок по пучку льна, разбивали солому, отбивали о доски мялки измельченные стебли (тресту), а волокно вязали в горсти (пучки льна — волокна, освобожденные от тресты, в обхват пальцами одной руки). Это была и мера льна: «намяли горстей... льна».

Дальнейшая обработка заключалась в трепке льна-волокна. Ударами трепла — обработанная специально деревянная палка — выбивали из волокна оставшуюся после мялки «тресту», которую тут же и использовали как топливо на сушке льна. Отребье (отрепок) — лен низкого качества, который использовали как паклю на строительстве, при изготовлении грубой воровины (пряжи для веревок). Чистый лен предназначался для прядения. Но и это еще был лен-сырец, т.е. сырье для приготовления качественного волокна. Сырец еще нужно было прочесывать на чесалке гребнем, щеткой (щетки делали специально из свиной щетины), чтобы в волокне остались самые длинные и крепкие пряди. Гребни делались из дерева с длинным зубом. Гвоздевая чесалка делалась на поддоне (донце для сидения во время работы).

При чесании тоже получались два вида продукции. Очески шли на прядение для грубого полотна на мешковину, палатки, на уток (поперечная нить в полотне) для ряден (грубое полото для покрытия полов), на подстилки под ноги и для других хозяйственных нужд. Теперь чесаный лен вязали не только в горсти, но и «по пятку» и «по десятку» в «куклы». Такой лен предназначался для прядения на полотно (холсты), которое использовали для пошива одежды, нательного белья и предметов быта обихода. Очес тоже использовался для приготовления полотна для пошива верхней рабочей одежды: юбки, чембары (штаны особого покроя), накидки, голенища для обуви, нарукавники и отделки конской сбруи.

Теперь из чесаного льна предстояло напрясть пряжи для холстов более «тонкого» назначения: рушники, полотенца, скатерти, полога, околотки, занавески, шторы, наволочки, наперники и др. С гордостью за наших сибирячек считаю необходимым отметить, что в экспозиции нашего музея неопытные люди на могут отличить самотканые льняные рушники от хлопчатобумажных фабричного производства.

Для прядения лен привязывали на прялку или надевали намычку (горсть льна, приготовленного для прядения), на большой гребень, чтобы получить более тонкую крепкую и эластичную нить. При свете мерцающей лучины долгими зимними ночами натруженные руки крестьянки тянули бесконечную нить под монотонное жужжание веретена или гудение самопряхи. Говорят, что пряли столько, что нитью протирали пальцы до ран. А ведь не просто это сделать на мозолистой натруженной руке.

Думы мои, думы, так же бесконечны, как нить, плыли они в голове у пряхи. Много за прялкой рождалось раздумий, складывались песни жизни. Под это же гудение оплакивались горести текущей жизни, а прялкой сибирячка жила в ожиданиях своего суженого из постоянных ямских и гужевых разъездов. Этим и жила крестьянка мать и жена, хозяйка и хранительница очага.

Напрядено, наготовлено, но все надо «приспеть к делу» — надо выткать холсты. У крестьянки-ткачихи была своя арифметика, по которой определялось необходимое количество пряжи на аршин полотна: два веретена или одна вьюшка на один пасм (30 нитей на основу), на количество пасмов на ширину в берде: на тройник — 3, на пятерник — 5, на семерик — 7 и т.д.

Напряденную нить наматывал мотовило, и называли такую меру полумотком, в котором должно быть 3,5,7 пасмов. По количеству полумотков определялась длина основы полотна.

Когда пряжа подготовлена ее перематывали на тюрюки, с которых потом сновали основу и сучили циновки для утка. Так, на тюрюках распределялась пряжа по назначению полотна: на основу и уток. Основу наматывали на стенку, на которой определялась длина будущего полотна. Снятую со стенки основу называли «косой».

Наконец наступало время готовить ткацкий станок, чтобы ткать полотно. С косы основу наматывали на навойку (деталь ткацкого станка). Основа имела две горизонтальные линии ниток, поочередно пересекающихся между собою зажимая поперечную нить утка. Меняя систему пересечения нитей, устанавливая определенный порядок положения нитей в полотне, ткачихи достигали создания определенного узора. Для поднятия и опускания нитей в плоскости использовались подножки от двух до шестнадцати. Простое пересечение называли перекрестным, более сложное — укосным, потом — елочкой, зигзагом, кубиком и узорным. Узоры преимущественно использовались для ткачества скатертей, салфеток, колодок, наволочек. На тканых опоясках и выездных вожжах за счет переплетения нитей основы и утка, раскрашенных в разные цвета, могли вытекать не только узоры, но и письмена (буквы) имена тех, кому предназначались вещи.

Для создания широкого полотна иногда за ткацкий стан садились одновременно два ткача. Несколько ближе к нашему времени для создания узора на половиках стали использовать уток разных расцветок. Нитки утка укладывают в полотно по определенному рисунку — узору. Это называют «выкаленными половиками». Выкаленные стали делать туком нитями из шерсти. В наше время это искусство применяется при ткачестве ковров.

Снятое со стана полотно называлось «суровым» т.е. серым и сырым. Чтобы придать полотну белизну, эластичность и блеск, предстояло сделать еще ряд обработок. Для придания суровому полотну «благова вида» его проваривали («щелковили») в щелоке из осиновой золы. В заключение обработки холста его колотили и белили — помоченный в воде холст вальком отбивали на доске, а затем растили на снегу на солнце для отбеливания. Были мастерицы, которые умели восковать холсты, по

процесса воскования установить не удается. К великому сожалению, не удается приобрести для музея всего разнообразия ткачества. Теперь можно и скатать холсты «в трубы» — скатать рулоном, положить на хранение до благих времен, подать и использовать на дело. И дошло дело, «что-почто» сшить традиционный сибирский сарафан, сорочку, сделать рушник (по-сибирски — полотенце), вышить и представить весь труд во всей красе, мастерстве, изяществе и величии.

Третья часть населения нашего Причумышья — безземельные и безлошадные, сами могли сеять лен, а потому могли быть наемными «в работе по льняному делу»: за лен за хлеб. Лен был и посредником товарообмена. Продавался лен от сырца до всех возможных изделий. Лен шел в обмен на хлеб, на предметы быта и обихода, на сельхозинвентарь и другие хозяйственные нужды. Товарообмен и торг шли в деревне, на базарах, на ярмарках. Лен — сырец, лен чесаный закупался льноперерабатывающими предприятиями Бийска, Барнаула и Кузнецка. Говорили, что сибирский лен шел с успехом на ирбитский торг наравне с хлебом, маслом, мехом и рыбой.

Для обработки льна и получения продукта производства необходимо было изготовление целой серии инструментов и оборудования, что служило промыслом отдельных мастеровых и даже артелей. По всей округе славились Бенжеренские артельщики, готовившие на сбыт веретена, самопряхи, ткацкие станы и другое оборудование и сельхозинвентарь. В Причумышье артели были в Мишихе, в Хмелевке, Порошне и других селах.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АВПРИ — Архив внешней политики Российской империи
АГКМ — Алтайский государственный краеведческий музей
АлтГТУ — Алтайский государственный технический университет
АО РГО — Алтайский отдел Русского географического общества
АРГО — Архив Русского географического общества
БГПУ — Барнаульский государственный педагогический университет
ВСОРГО — Восточно-Сибирское отделение Русского географического общества
ГАИО — Государственный архив Иркутской области
ГАКК — Государственный архив Красноярского края
ГАНО — Государственный архив Новосибирской области
ГАНИИЯЛ — Горно-алтайский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы
ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации
ГАТО — Государственный архив Томской области
ЗСО РГО — Западно-Сибирский отдел Русского географического общества
ИАЭ СО РАН — Институт археологии и этнографии Сибирского отделения Российской Академии наук
ИФ и Пр. СО РАН — Институт философии и права Сибирского отделения Российской Академии наук
ИФ СО РАН — Институт филологии Сибирского отделения Российской академии наук
ИЭА РАН — Институт этнологии и антропологии Российской академии наук
ИЦГ СО РАН — Институт цитологии и генетики Сибирского отделения Российской Академии наук
КемГУ — Кемеровский государственный университет
КСИЭ — краткие сообщения института этнографии АН СССР
МАЭ — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого
ОРРТРК ГХМАК — Отдел реконструкции и реставрации традиционной русской культуры Государственного художественного музея Алтайского края
ОСД УАДАК — Отдел спецдокументации управления архивного дела Алтайского края
ОФ ОИИФФ СО РАН — Омский филиал Объединенного Института истории, филилогии и философии Сибирского отдела Российской Академии наук
РА — Республика Алтай.
РГАДА — Российский государственный архив древних актов
РГАЭ — Российский государственный архив экономики
РГИА — Российский государственный исторический архив (г. Санкт-Петербург)
РГВИА — Российский государственный военно-исторический архив
РГНФ — Российский гуманитарный научный фонд
РФФИ — Российский фонд фундаментальных исследований
СО РАН — Сибирское отделение Российской Академии наук
СПФА РАН — Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук
СРНГ – Словарь русских народных говоров
СЭ — Советская этнография
ТФ ГАТюм О — Тобольский филиал Государственного архива Тюменской области
ЦХАФ АК — Центр хранения архивного фонда Алтайского края
ЭО — Этнографическое обозрение

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ 1. ЭТНИЧЕСКИЕ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ КОНТАКТЫ И ВЗАИМОВЛИЯНИЯ

А.М. Малолетко
Этническая карта Алтайского региона в I тыс. до н.э. (по археолого-топонимическим данным) 4

А.М. Плюшин
К вопросу о населении Кузнецкой котловины в период развитого средневековья
(по материалам палеоантропологии и археологии) 5

Б.Р. Каримов
Этногенез алтайских народов и тенгрианство 9

Л.И. Шерстова
Тюркский этнический компонент в этногенезе уймонских старообрядцев 11

К.Б. Умбрашко
Сибирь и Россия: историко-культурное взаимовосприятие 14

Т.С. Мамсик
Диалог традиционной и официально-правовой культур в Сибири в ходе реформы конца XVIII в. 16

Б.Е. Андюсев
Субэтнос сибирских старожилов и особенности субэтнического
характера (к постановке проблемы) 20

В.Г. Дацышен
На границе двух империй (проблемы казахов на Алтае во второй пол. XIX — нач. XX вв. 23

В.Д. Пузанов
Калмыки на юге Зауралья 25

Н.А. Тадина
Народы республики Алтай: опыт и перспективы межэтнического общения 26

И.В. Октябрьская, Л.П. Осипова, О.В. Нечипоренко
Туратинские казахи. Судьбы национальных меньшинств России 29

Т.К. Щеглова
«Народная этнография»: представления об этнокультурных и этносоциальных группах
в современной деревенской среде 35

Н.В. Гоппе
Бюрократический стандарт этничности как фактор этнокультурного развития 44

РАЗДЕЛ 2. ИСТОРИЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

М.А. Демин
Из истории сибирской этнографии (Н.Г. Спафарий о коренных народах Западной Сибири) 48

А.В. Циркин
В.В. Радлов — исследователь Южной Сибири XIX столетия 51

Т.Г. Черняева
Г.Д. Гребенщиков — этнограф 54

Т.В. Тишкина
Школьные этнографические экспедиции под руководством А.В. Анохина и их результаты 61

Т.Н. Золотова
История собирания и изучения календарной обрядности в России (XIX — начало XX вв.) 64

РАЗДЕЛ 3. ЭВОЛЮЦИЯ ФОРМ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Т.Н. Глушкова
Традиции ткачества и шелкового импорта на Алтае в древности 72

В.А. Липинская
Традиционное жилище в системе народной медицины русских сибиряков 73

А.Ю. Майничева
Эстонцы в Верхнем Приобье в конце XIX — первой трети XX вв.:
особенности поселений и домостроения 80

М.А. Жигунова
Материалы по этнографии сибирского казачества (одежда) 83

С.А. Соловьева
Орнаментированные полотенца русских крестьянок Алтая (из собрания Бийского краеведческого музея имени В.В. Бианки) 87

Л.И. Клокова
Историческая закономерность и функциональная целесообразность появления нагрудной одежды и юбки 89

Е.Ф. Фурсова
Трансформационные свойства традиционной культуры: полевые этнографические материалы к работе алтайского крестьянина П. Школдина 95

РАЗДЕЛ 4. ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ В ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ

О.О. Дрянкова
Типология семьи хантов в конце XVIII — середине XIX вв. 102

Н.Н. Стахеева
К вопросу о поисках Беловодья в сочинениях сибирских старообрядцев XIX в. 105

Т.В. Копцева
О политических взглядах сибирских купцов на рубеже XVIII – XIX вв. 107

Т.Г. Титова, В.А. Зверев
Католическая община в Барнауле 1860–1930-х гг. 109

Г.В. Любимова, О.В. Голубкова
Почитание крестов и культ гор в религиозно-обрядовой практике забайкальских старообрядцев ..113

Г.В. Любимова
Категории «знающих» людей в сибирской деревне (материалы к словарю понятий и терминов) ..117

Н.Г. Харченко
Внутрисемейные отношения русских крестьян в некоторых селах Змеиногорского округа в кон. XIX — нач. XX вв. 121

М.А. Жигунова
О религиозном сознании русских Западной Сибири в последней четверти XX в. 123

Т.К. Щеглова
Традиции, приметы и верования в крестьянском зодчестве и жилищно-бытовой культуре 125

Л.А. Явнова
Взаимосвязь календарной и семейной обрядности старожилов Алтая (на примере похоронной обрядности) 131

РАЗДЕЛ 5. ЭТНОЛИНГВИСТИКА. ФОЛЬКЛОР И ОБРЯДНОСТЬ

В.А. Пищальникова
К определению этноса и этничности как понятий этнолингвистики 136

С.В. Злобина
Вербализация лексических «доминант» в записях речи локальной культуры 137

О.А. Любимова
Образование и семантика прозвищ в старожильческих говорах Алтая 140

А.В. Михайлов
Самоидентификация локальноэтнической группы в текстах-фиксациях локального сознания 141

Н.Г. Паньшина
Инструментальное музицирование как часть традиционной крестьянской культуры старожилов Алтайского края 145

В.И. Мотузная
Основы импровизационности в песенном фольклоре (на основе лирики казаков Алтая) 150

М.Н. Сигарева
Зимний календарный фольклор Петропавловского района (по материалам экспедиций 1997-1999 гг.) 166

В.Е. Фомин, О.С. Щербакова, С.А. Ан
К проблеме изучения украинской этнокультуры Алтая 176

С.А. Ляшенко, О.С. Щербакова
Свадебная традиция в украинской переселенческой среде (по материалам экспедиции в селе Нововознесенка Славгородского района) 187

О.А. Абрамова
Свадебные обряды села Сибирячиха Солонешенского района Алтайского края 189

РАЗДЕЛ 6. ПОЛЕВАЯ ЭТНОГРАФИЯ

Л.В. Живова
Расписные прялки Тюменцевского района 202

Л.В. Корникова
Типология сарафанов в селах Тягун и Жуланиха Заринского района 206

Т.А. Боровцова
Традиционные украшения русского населения Петропавловского и Солонешенского районов 208

Н.В. Куприянова
Казачий быт станицы Антоньевской (по материалам полевой экспедиции) 211

А.В. Курсакова
Некоторые элементы родильно-крестильной обрядности и традиционного воспитания детей на Алтае в первой трети XX в. (по материалам экспедиции в Петропавловский и Солонешенский районы) 213

Н.В. Куприянова
Масленица села Сибирячиха 217

М.В. Дубровская
Варианты масленичной игры «Взятие снежного городка» на территории Алтайского края 219

РАЗДЕЛ 7. МУЗЕЕФИКАЦИЯ И КАТАЛОГИЗАЦИЯ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО МАТЕРИАЛА

В.М. Кимеев
Проблема реконструкции и музеефикации казачьих острогов Сибири 224

В.И. Баяндин
Коллекция метрических книг Алтая в фондах Государственного архива Новосибирской области 227

И.В. Попова
О формировании историко-этнографической коллекции российских немцев в собрании Алтайского государственного краеведческого музея 231

Н.С. Грибанова
Полотенца русских крестьянок в собрании историко-краеведческого музея Барнаульского государственного педагогического университета 233

Л.Н. Попова
Коллекция предметов ткачества в районном краеведческом музее села Усть-Пристань 245

РАЗДЕЛ 8. ЭТНОГРАФИЯ В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ И КУЛЬТУРНОГО ДОСУГА

Н.Н. Родигина, О.Н. Сидорчук, О.М. Хлытина
Развитие этнических представлений младших школьников в пропедевтическом курсе истории Сибири 250

В.И. Матис
Роль школы в национально-культурном возрождении: проблемы и перспективы 251

Е.В. Кунгурова, И.Н. Никулина
Использование этнографического материала в преподавании спецкурса по истории Алтая (на примере АлтГТУ) 254

Г.И. Витовтова
Инновационные методы в работе музеев и их этнографических отделов (на примере некоторых центральных и сибирских музеев) 254

Л.И. Клокова
Традиционная русская культура: собирательство, обработка материала, воспроизведение (опыт работы отдела реконструкции и реставрации русской традиционной культуры) 256

РАЗДЕЛ 9. МАТЕРИАЛЫ И СООБЩЕНИЯ

А.П. Уманский
К вопросу о степени религиозности алтайских крестьян в XVIII столетии 260

М.Р. Маняхина
Просветительская деятельность Алтайской духовной миссии 262

Л.Н. Мукаева
Этносоциальная характеристика старообрядцев Южного Алтая 265

А.П. Уманский
Редкая фотография академика В.В. Радлова 268

И.И. Назаров
Численность и этнокультурный состав населения села Бобково Алтайского края с 1749 по 1917 год 269

Р.Г. Юркина, Т. Дорошина
Этнодемографические процессы в селе Рогозиха с середины XVIII до конца XX вв. 274

С.И. Мальцева
Социокультурные аспекты в повседневной жизни западносибирских крестьян в 1920-е гг. 277

В.К. Вистингаузен
Украинские иконы в Алтайском крае 281

А.Ю. Охотников
От Гааля до Гартвига. Ссыльные немцы на страницах красноозерской районной газеты «На колхозной стройке» (1944–1955 гг.) 286

И.Д. Никифоров
Кризис немецкой культуры. На материале немецкой диаспоры Шемонаихинского района (1940-1990 гг.) 291

Е.В. Палевкина
Фольклорно-этнографическое исследование села Воздвиженка Кулундинского района и поселка Целинный Ключевского района 295

Л. Высоцкая
Свадебный обряд украинских переселенцев 297

Б.Б. Пушкарев
Сельская домовая резьба Среднего Причумышья (по материалам полевых экспедиций 1998–1999 гг.) 299

Н.В. Бурданова
Расписные прялки из села Староалейское Третьяковского района (по материалам экспедиции 1999 г.) 303

А.В. Зинченко
Народные праздники и игры (Усть-Пристанский, Залесовский и Заринский районы) 307

М. Овчарова, П. Проскуряков
Состояние и сохранность традиционной культуры мордвы в селах Залесовского района 308

А.М. Бирюков
Памятник традиционной крестьянской архитектуры в селе Ново-Алейское Третьяковского района Алтайского края 312

РАЗДЕЛ 10. АРХИВЫ КРАЕВЕДОВ

П.Ф. Рыженко
Промыслы 316
В холодной Сибири живет теплое гостеприимство 321
Как рождалась рубашка 326
Список сокращений 329