Министерство образования Российской Федерации
Барнаульский государственный педагогический университет
Кафедра отечественной истории
Лаборатория исторического краеведения

Серия основана в 1994 году

Этнография Алтая и сопредельных территорий

Материалы международной
научно-практической конференции

Выпуск 5

ИСТОРИКО-
КРАЕВЕДЧЕСКИЙ
МУЗЕЙ БГПУ

Издательство
Барнаульского государственного
педагогического университета,
2003

УДК 39(571.1/5) + 39(5)
ББК 63.3(2Р5) + 63.3(5)
Э 916

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

Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы междунар. науч.-практ. конф.
Э 916 Вып. 5 / Под ред. М. А. Демина, Т. К. Щегловой. – Барнаул: Изд-во Барнаульского гос. пед. ун-та, 2003. – 324 с.
ISBN 5-88210-267-7

Сборник содержит статьи этнографов, историков, лингвистов, археологов и других специалистов из научно-исследовательских институтов, образовательных учреждений, музеев России, Казахстана и Узбекистана. Наряду с исследованиями по восточнославянской этнографии Алтая, которые являлись приоритетными в предыдущих выпусках (1994, 1996, 1998, 2001 гг.), в настоящем издании в расширенном объеме представлены материалы по истории и культуре народов Центральной и Северной Азии, их этническим и социокультурным контактам и взаимодействиям, миграциям и этнодемографическому развитию в прошлом и настоящем. В сборнике выделены самостоятельные разделы по устной истории, лингвокультурологии, этноконфессиональным процессам, методам этнографических исследований и музеефикации этнокультурного наследия.
Публикуемые работы базируются на широком круге источников, многие из которых вводятся в научный оборот впервые, и могут быть полезны специалистам социогуманитарного профиля, а также всем интересующимся историей и культурой Алтая и сопредельных территорий.

УДК 39(571.1/5) + 39(5)
ББК 63.3(2Р5) + 63.3(5)

ISBN 5-88210-267-7

© Издательство Барнаульского государственного педагогического университета, 2003
© Лаборатория исторического краеведения Барнаульского педагогического университета, 2003

Этнические и социокультурные группы

Проблемы изучения традиционных культур таежных групп Саяно-Алтая[1]

Е. А. Бельгибаев, А. Г. Селезнев, И. А. Селезнева

Многочисленные племена и народы, населявшие в древности и в относительно недавнем прошлом лесостепной, горнотаежный и южнотаежный пояса Сибири, несмотря на различие в происхождении и языковой принадлежности, обладали определенным культурно-историческим единством. При этом общие черты их культуры неразрывно взаимосвязаны, образуя одно целое, устойчиво повторяющееся во времени и пространстве. Однако на фоне хорошо исследованных отечественными учеными степных скотоводческо-кочевнических и таежных рыболовческо-охотничьих сообществ людей особенно заметно отсутствие обобщающей, фундаментальной работы, посвященной происхождению и развитию традиционных культур населения лесостепной и южнотаежной зон Сибири. Это обстоятельство в значительной мере обедняет, а зачастую и искажает картину культурно-исторического процесса на территории Северной Евразии.

Настоящее сообщение посвящено проблемам исследования традиционных культур коренного населения юга Сибири. Многие из них связаны с используемой нами методикой выявления ареальных или локальных культурных комплексов (ЛКК). Теоретико-методологическое обоснование изучения ЛКК как формы существования традиционной культуры в свое время было предпринято в одной из работ А. Г. Селезнева [4]. Рассматриваемая методика опробована нами при исследовании этнографии таежных групп северных предгорий Алтая и в целом оказалась достаточно эффективным средством познания. Вместе с тем дальнейшая разработка и применение методики ЛКК сталкивается с рядом трудностей методологического характера. Они связаны прежде всего с определением объема и содержания такого ключевого в любом историко-этнографическом исследовании понятия, как «традиционная культура». В этнографической науке оно до сих пор остается одним из наиболее расплывчатых и неопределенных. Кроме того, с ним увязывается целый ряд узловых вопросов. Их решение в конечном счете, вероятно, должно привести к появлению четкого определения рассматриваемого феномена. Особенно актуальными из них являются вопросы «внутреннего объема» понятия «традиционная культура», ее соотношения с остальными сферами культуры и теми или иными сообществами людей, в рамках которых она функционирует. Пока же отсутствие ясных ответов на перечисленные вопросы создает ощущение рыхлости и неоформленности понятийного аппарата, связанного с изучением традиционной культуры.

В соответствии с используемой методикой под традиционной культурой мы понимаем сферу культуры человечества, которая возникла в рамках способов оседло-земледельческой (крестьянской), кочевническо-скотоводческой, охотничье-рыболовческо-собирательской деятельности или их сочетания. В этом смысле ей противостоят профессиональная, индустриальная, постиндустриальная и иные сферы культуры. Предлагаемый подход к пониманию традиционной культуры вполне согласуется с последними теоретико-методологическими разработками отечественных исследователей. В основе определения традиционной культуры лежит принцип деятельности. В полной мере при определении культуры он был реализован Э. С. Маркаряном. «Человеческая деятельность, — пишет исследователь, — есть социально направленная активность людей, культура же — способ ее существования» [1, с. 37–38].

В социальном и территориальном планах традиционная культура, видимо, существует в рамках замкнутого коллектива людей, характер которого также пока остается неясным. Вполне возможно, им была и является община. В любом случае группа должна занимать ограниченный в пространстве участок территории — микроландшафт. При этом взаимосвязанное единство культуры, людей и природы составляет сущность любого из выделяемых ЛКК.

Локальный характер является одним из важных свойств традиционной культуры. Последняя формируется на уровне отдельных микроландшафтов, которые, собственно, во многом обусловливают разнообразие адаптационных процессов. Особенно показательной в этом отношении является территория юга Сибири с ее ландшафтным многообразием. Прежде всего это проявилось в выработанных населением направлениях хозяйственной деятельности, причем их соотношение на уровне отдельных поселков или их кустов может быть различным.

Игнорирование локального характера традиционной культуры приводит к казусам и неточностям. Подобный подход нередко не только искажает действительную картину, но и влечет за собой выпадение из поля зрения исследователей целых блоков культуры. В частности, при анализе традиционного хозяйства так называемых северных алтайцев главное внимание учеными уделялось охоте. Она действительно являлась одним из приоритетных направлений хозяйственной деятельности челканцев, кумандинцев, туба и, более того, во многом определила их культурный облик. Однако преувеличение роли звероловства в жизнедеятельности автохтонов предтаежного и таежного Алтая в ущерб другим занятиям привело к определенной диспропорции в их исследовании. К числу такого рода отраслей относится рыболовство. Предпринятые нами в течение последних

[1] Поддержка данного проекта была осуществлена программой «Межрегиональные исследования в общественных науках», Институтом перспективных российских исследований им. Кеннана (США), Министерством образования Российской Федерации за счет средств, предоставленных Корпорацией Карнеги в Нью-Йорке (США), фондом Джона Д. и Кэтрин Т. Макартуров (США) и институтом «Открытое общество» (фонд Сороса). Точка зрения, отраженная в данном документе, может не совпадать с позицией перечисленных организаций.

лет экспедиции в места традиционного проживания северных алтайцев позволили получить богатый и во многом уникальный этнографический материал, сопряженный именно с данной отраслью их хозяйства.

Особенно благоприятные условия для развития рыболовства имелись в местах проживания кумандинцев. В пределах их традиционного расселения текут такие крупные реки Алтая, как Бия, Катунь и их менее полноводные притоки, которые составляют бассейны указанных водоемов. В известной работе Ф. А. Сатлаева подчеркнут подсобный характер рыболовства [2, с. 64]. Между тем среди кумандинцев выделяются группы, для которых оно являлось одним из основных занятий. Так, значительное место лов рыбы занимал у той их части, которая проживала до 50-х гг. XX в. в пос. Озерки Старобардинского (Красногорского) района Алтайского края. В его окрестностях протекала р. Иша (правый приток Катуни) и находились единственные в пределах расселения кумандинцев озерные водоемы.

Некоторые из применявшихся жителями пос. Озерки орудий и средств лова рыбы были мало знакомы или совершенно неизвестны населению Алтая. К их числу относятся котцы (кисе, кисы). Вместе с тем способ ловли с использованием такого рода запорных сооружений находит параллели у многих групп населения Западной Сибири. В частности, по особенностям сооружения кумандинские «кисы» близки котцам барабинских и тарских татар, довольно подробно описанным в специальной литературе [3, с. 24–30; 5, с. 8; 6, с. 125–126]. Форма котцов у перечисленных групп тюркоязычного населения, как и у кумандинцев, имела либо форму «червонного туза», либо спиралевидную.

Адекватная характеристика традиционной культуры, таким образом, требует от исследователя ее рассмотрения на уровне отдельных поселков или их кустов. В этом смысле этнографическое исследование населения юга Сибири только начинается. Однако в современных условиях оно наталкивается на необходимость решения проблемы интенсификации полевой этнографической работы среди таежных групп Саяно-Алтая, традиционная культура которых к тому же нередко сильно деформирована воздействием извне.

Полевой этнографический материал зачастую является основным для выделения и реконструкции ЛКК. В этой связи для исследователя приобретает актуальность проблема генезиса культурных явлений. В рамках ЛКК они нередко представляют органическое целое. Вместе с тем они могут быть базисными, сформировавшимися в пределах освоенного коллективом людей микроландшафта, и заимствованными, привнесенными со стороны. При этом особую сложность вызывает идентификация элементов, которые сложились в пределах лесной или пограничной с ней ландшафтной зоны Евразии.

Носители культуры, условно именуемой нами лесной (русские, коми, мордва и др.), на протяжении нескольких столетий (XVII–XX вв.) принимали активное участие в хозяйственном освоении Саяно-Алтая. Многие их группы постепенно двигались в южные пределы с севера и северо-запада Сибири — через территории, населенные преимущественно угорскими, самодийскими и тюркскими народами (хантами, селькупами, барабинскими татарами и др.). Вполне возможно, что некоторые из бытующих явлений имеют у таежных групп вторичный характер. Так, одинаковые тканые пояса имели место не только у таежных групп Алтая, но и у русских, проживающих с ними по соседству. Некоторые элементы и их названия воспринимаются местным и пришлым населением в одинаковой степени своими. В этой связи необходима методика, которая бы позволила выявить воспринятые аборигенным населением юга Сибири культурные явления или даже традиции. Очевидно, что при ее разработке необходимо привлечение самых разнообразных источников, прежде всего архивных. Они помогут установить этнический состав переселенцев и места их исхода. Вероятно, это позволит не только высветить заимствованные аборигенами культурные явления, но и установить их относительную хронологию.

Конечно, рассмотренные здесь проблемы отнюдь не исчерпывают всего их спектра. Однако их тщательная разработка, несомненно, позволит существенно продвинуться в решении ряда вопросов методологического и практического порядка. В перспективе она даст возможность не только конкретизировать намеченные в данной работе проблемы и поставить новые, но и выявить место традиционных культур таежных групп юга Сибири в культурно-историческом процессе на территории Северной Евразии.

Примечания

1. Маркарян Э. С. Вопросы системного исследования общества. Москва, 1972.
2. Сатлаев Ф. А. Кумандинцы (Историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX в.). Горно-Алтайск, 1974.
3. Селезнев А. Г. Барабинские татары: Истоки этноса и культуры. Новосибирск, 1994.
4. Он же. Локальные (ареальные) культурные комплексы как форма существования традиционной культуры (к постановке проблемы) // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск, 1998. Ч. 2. С. 57–62.
5. Селезнева И. А. Традиционное хозяйство тарских татар (вторая половина XIX — начало XX в.). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 2000. 19 с.
6. Селезнева И. А., Селезнев А. Г. Система рыболовства в окрестностях д. Черталы Муромцевского района Омской области (к изучению локальных этнографических комплексов) // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск; Уфа, 1997. С. 124–127.

Основные черты и особенности современной этнокультурной ситуации в Акмолинской области Республики Казахстан

А. К. Галимова

В условиях современных этнореалий, а именно полиэтничности казахстанского общества, происходит формирование и развитие мозаичной культуры складывающейся социальной общности «казахстанский народ», культуры, содержащей разновекторные ориентации и системы ценностей. По мнению отечественных и зарубежных обществоведов, смыслом современной цивилизации и главным принципом национальной политики многих государств является многокультурность, без которой сложно сохранить государственность.

В настоящее время в республике проживают представители более 130 этносов, являющиеся носителями их этнокультурных ценностей. По данным переписи населения Республики Казахстан 1999 г., численность основных этносов составляет: казахов – 7985 тыс. чел. (53,4% ко всему населению), русских – 4479 тыс. (30%), украинцев – 547 тыс. (3,7%), узбеков – 371 тыс. (2,5%), немцев – 353 тыс. (2,4%), татар – 249 тыс. (1,7%), уйгуров – 210 тыс. (1,4%), белорусов – 112 тыс. (0,7%), корейцев – 99 тыс. (0,7%) [1, с. 11].

Наряду с такими характеристикамй, как полиэтничность населения с численным преобладанием двух этносов (казахи и русские), поликонфессиональность при превалировании ислама и христианства, наличие двух метаэтнических общностей – тюркской и славянской, спецификой этносоциальной ситуации в Казахстане является компактность проживания многих этносов и этнических групп в различных регионах республики, что значительно усиливает этнокультурное многообразие. В связи с этим удовлетворение этнокультурных потребностей этносов в различных сферах жизнедеятельности общества выдвигается в число приоритетных задач государственной политики. Решающую роль в возрождении и развитии самобытной культуры этносов и этнических групп, проживающих в республике, играет система образования и культуры.

В данной статье предпринята попытка дать характеристику этнокультурной ситуации в современный период, проанализировать ее основные черты, отметить особенности на примере отдельной области. В связи с тем, что динамика демографических процессов и специфика этнической структуры во многом определяют факторы этнокультурного развития населения, представляется необходимым рассмотреть главные параметры этнодемографической ситуации в Акмолинской области.

На территории Акмолинской области проживает, по данным 1999 г., 836 271 чел., это 6% всей численности населения Казахстана [2, с. 8–9]. Область отличается достаточно высокой плотностью населения – 7,2 чел. на 1 км^2 [3, с. 7], пестротой этнического состава (табл. 1[1]).

Как видно из таблицы, за период 1989–1999 гг. произошло повышение удельного веса казахов среди населения области, что объясняется высокой рождаемостью и естественным приростом, возвращением казахов-репатриантов, притоком коренного населения из других областей, обусловленным наличием благоприятной социальной инфраструктуры, экономической ситуации (создание рабочих мест, материальная обеспеченность), престижем столичного статуса области. Напротив, численность и удельный вес славянского населения уменьшились в результате более низких рождаемости и естественного прироста, высокой смертности и значительного миграционного оттока из республики в ближнее и дальнее зарубежье. К тому же если сами казахи, а также узбеки, азербайджанцы, уйгуры, турки, дунгане и другие восточные этносы, находясь на средней фазе демографического перехода, обладают довольно высоким потенциалом роста численности, то немцы, украинцы, белорусы и другие «европейские» этносы вошли в стадию депопуляции, когда смертность превышает рождаемость. С 1989 по 1999 гг. в Акмолинской области наблюдается значительное снижение численности «европейских» этносов: русских – в 1,4 раза, украинцев – в 1,5 раза, немцев – в 2,7 раза, белорусов – в 1,5 раза, поляков – в 1,2 раза [1, с. 99].

Большая часть населения рассматриваемой области сосредоточена в сельской местности – 54,5% (по данным переписи 1999 г.). Вместе с тем, как и для всей республики, для области характерны достаточно активные процессы урбанизации (табл. 2[2]).

Итоги последней переписи населения в республике показывают, что казахи по-прежнему являются преимущественно «аграрным» этносом, составляя

Таблица 1

Этнический состав населения Акмолинской области

Этносы	Доля среди населения, %	
	1999 г.	1989 г.
Все население	100,0	100,0
в том числе		
казахи	37,5	25,1
русские	39,4	43,2
украинцы	7,4	8,6
немцы	6,3	13,1
белорусы	2,3	2,7
татары	2,1	2,1
поляки	1,4	1,3
ингуши	0,7	0,5
другие	2,9	3,4

[1] Составлено по: Краткие итоги переписи населения 1999 г. в Республике Казахстан. Алматы, 1999. 211 с. (99).

[2] Составлено по: Численность и размещение населения в Республике Казахстан. Алматы, 2000. Т. 1. 100 с. 8–13.

Таблица 2

Численность городского и сельского населения в Акмолинской области в 1959–1999 гг.,%

Годы	Городское население	Сельское население
1959	35,4	64,6
1970	41,6	58,4
1979	43,1	56,9
1989	47,2	52,8
1999	45,5	54,5

большинство сельчан. Например, в Акмолинской области 65,4% казахов — сельские жители. Довольно высокий уровень урбанизированности характерен для русских (58,3%, по данным 1999 г., проживали в городах области), татар (56%), украинцев (43,2%) [4, с. 50, 53, 56]. «Аграрный» характер казахского этноса оне только пределенным образом влияет на другие демографические показатели (традиционно высокая рождаемость, многодетность, сохранение многопоколенных неразделенных семей, высокий процент браков внутри этноса, незначительный уровень миграционных настроений), но и определяет этнокультурные ориентации (приоритет традиционного национального воспитания; соблюдение народных обычаев; следование традициям; сохранение и функциональная нагруженность родного языка; «погруженность» в собственную культуру).

Большое влияние на этнодемографическую структуру населения оказывают миграционные процессы. На протяжении 1990-х гг. активизировались как внутриреспубликанская миграция населения, так и эмиграционный поток в ближнее и дальнее зарубежье. В отличие от большинства областей, Акмолинская область во второй половине 1990-х гг. имела миграционный прирост по межобластным передвижениям. Так, по данным 1997 г., в область прибыло 7.417 чел., выбыло 4 206 чел., сальдо миграции составило + 3211 [3, с. 126]. Это объясняется тем, что образовавшиеся вакансии на рынке труда и жилья в Центральном и Северном Казахстане вследствие значительного эмиграционного оттока восточнославянских этносов стали занимать внутренние мигранты из Южно-Казахстанской, Жамбылской, Алматинской, Северо-Казахстанской, Восточно-Казахстанской областей. Кроме того, в эти годы наблюдалась тенденция собирания «европейских» этносов из мест дисперсного расселения в области компактного проживания. Определенную роль в географии миграций, безусловно, сыграл фактор переноса столицы с юга республики в северную ее часть.

На области Северо-Казахстанского региона приходится самый высокий по республике уровень выбытия населения по международной миграции. Акмолинская область лидирует по этому показателю: за 1996–1998 гг. из области в страны ближнего и дальнего зарубежья выбыло 75 321 чел. [5, с. 69; 6, с. 88; 7, с. 17]. В том числе, по данным 1997 г., из области в государства дальнего зарубежья выбыло 7 570 чел., что составило 12,6% общей численности мигрантов по Республике Казахстан, в государства ближнего зарубежья — 26 856 чел. (11,2% от общего числа) [3, с. 124]. По оценкам отдельных специалистов, коэффициент интенсивности международной миграции (число выбывших на 1000 чел.) в Акмолинской области составил 34,4 в 1998 г. и 35,7 — в 1999 г. [8, с. 41].

Наиболее активно в международной миграции участвуют русские, украинцы, белорусы, немцы и евреи. Как отмечают специалисты, главной причиной миграционного оттока «европейских» этносов явились трудности социально-экономического характера. В этот период под влиянием «взрыва этничности» у этих этносов усилились также ориентации возврата на историческую родину. Определенную роль сыграл и психологический дискомфорт у русскоязычного населения, вызванный ликвидацией прежних культурных символов (интернационализм, общность родины — СССР, господство русского языка и культуры) и утверждением новых культурных ценностей (рост этнического самосознания казахов, расширение сферы применения государственного языка, переименование населенных пунктов и т. д.) [9, с. 31–32]. Эмиграционный отток «европейского» населения отрицательно влияет на структуру его воспроизводства, на качественный состав трудового потенциала. Известно, что наиболее активно в миграционных процессах участвует молодежь, население в трудоспособном возрасте. Этот процесс влияет на рост числа лиц старше трудового возраста и усиливает тенденции старения у «европейских» этносов.

Необходимо отметить новое явление в миграционных процессах — возвращение казахов-репатриантов на свою историческую родину из ближнего и дальнего зарубежья. За период с 1991 по 2000 гг. прибыло более 43 тыс. казахских семей, или 183 тыс. чел., из них свыше половины — из ближнего зарубежья. Остальная часть репатриантов прибыла из стран дальнего зарубежья — Монголии (35%), Ирана (8%), Турции (2%), Китая (1,2%) и Афганистана (1%) [10, с. 168–169]. Большинство оралманов[1] расселилось в сельской местности — 76,8%. Основными районами их расселения стали Акмолинская, Алматинская, Карагандинская, Павлодарская и Восточно-Казахстанская области.

На протяжении 1989–1998 гг. в Акмолинскую область прибыло 10 736 казахов, в том числе 21,2% — из стран СНГ и Балтии и 78,8% — их дальнего зарубежья. В числе последних абсолютное большинство прибыло из Монголии — 99,9%. Они расселились в основном в сельской местности — 89,8% [11, с. 86–88]. Репатриация в страну казахского населения способствует воссоединению этноса на исторической родине, стимулирует передачу культурных традиций, ценностей, обогащает национальную культуру. Вместе с тем существуют определенные трудности в процессах их адаптации в казахстанском обществе — это

[1] Термин, применяемый в официальных документах и исследовательской литературе к репатриантам-казахам.

проблемы обеспеченности работой и жильем, разница менталитетов, языковой барьер даже среди казахского населения, отсутствие казахских школ в некоторых селах и т. д.

Рассмотренная динамика демографических процессов оказала существенное воздействие на этнический состав населения и этнокультурную ситуацию в Акмолинской области.

Одним из важных факторов, позволяющих определить и проанализировать ход, направленность, динамику, характер и содержание процессов этнокультурного развития народов региона, является сложившаяся здесь в современный период этноязыковая ситуация. Для ее характеристики весьма показательны данные о населении Акмолинской области по этнической принадлежности и владению языками (табл. 3[1]).

Таблица 3

Население Акмолинской области по этнической принадлежности и владению языками

Этносы	Численность, чел.	Из них владеют языком, %		
		своего этноса	другого этноса	
			казахским	русским
Казахи	313 488	98,2	—	88,7
Русские	329 454	100,0	8,5	—
Украинцы	62 228	16,0	7,0	98,6
Белорусы	19 475	13,8	6,3	98,4
Немцы	52 334	23,7	9,4	98,8
Татары	17 272	38,8	63,2	97,7
Всего	836 271			

Судя по статистическим данным, в казахской среде в Акмолинской области высока степень казахско-русского двуязычия. «Европейские» этносы в языковом отношении в значительной мере русифицированы, при этом для них характерно слабое знание своего родного языка. Лишь незначительное число опрошенных из «европейских» этнических групп отметило владение казахским языком. Вышеперечисленное, по-видимому, связано с такими факторами, как проводившаяся в нашей стране в предшествующий период политика закрытия национальных школ, придание привилегированного статуса русскому языку в сфере образования, культуры, делопроизводства, межличностных отношений.

Интересны также данные о населении Акмолинской области по степени владения государственным языком (табл. 4)[2].

Сравнительно невысокий уровень владения государственным языком[3] у населения Акмолинской области обусловлен его этнической структурой, а именно долговременным преобладанием «европейских» этносов над коренным, длительностью и интенсивностью этнокультурных контактов, недостаточной функциональной нагруженностью казахского языка в настоящее время. Последнее особенно ярко прослеживается в образовательной сфере (табл. 5[4])

Таблица 4

Население Акмолинской области по степени владения государственным языком

Этносы	Численность, чел.	Степень владения государственным языком, %			Изучают государственный язык,%
		владеют	из них владеют слабо	не владеют	
Казахи	313 488	98,2	3,5	1,8	2,4
Русские	329 454	8,5	87,1	91,5	24,4
Украинцы	62 228	7,0	80,8	93,0	17,3
Белорусы	19 475	6,3	80,1	93,7	17,3
Немцы	52 334	9,4	72,8	90,6	26,1
Татары	17 272	63,2	31,6	36,8	16,5

Таблица 5

Распределение численности студентов вузов по языкам обучения в Акмолинской области (1994–1995, 1995–1996 уч. г.)

Годы	Всего студентов	Язык обучения			
		казахский		русский	
		абс.	%	абс.	%
1994–1995	16 762	2 549	15,2	14 213	84,8
1995–1996	16 272	2 912	17,9	13 360	82,1

Несмотря на определенный рост числа студентов, обучающихся на казахском языке, эти данные демонстрируют преобладание русскоязычного обучения. Об этом свидетельствуют и данные по среднему образованию в Акмолинской области. Например, в 1997–1998 уч. г. из 560 школ, имеющихся в области, русских школ насчитывалось 286, казахских — 90, с другим языком обучения — 184 [12, с. 81].

Господство устаревшей экстенсивной методики преподавания языков, отсутствие квалифицированных преподавателей, недостаток хороших учебных и методических пособий, слабый контроль со стороны органов народного образования и т. д. — основные причины непопулярности обучения на казахском языке среди молодежи.

Однако именно образование является основополагающим каналом межпоколенной передачи этнокультурного наследия, сферой языковых преобразований. В связи с этим большое внимание в республике уделяется становлению и развитию многонационального образования, которое способствует закреплению и расширению языковой сферы этносов, обеспечению преемственности в процессе овладения куль-

---

[1] Составлено по: Национальный состав населения Республики Казахстан. Т. 2. Население Республики Казахстан по национальностям и владению языками. Алматы, 2000. С. 50, 53, 56.

[2] Составлено по: Национальный состав населения Республики Казахстан... С. 50, 53, 56.

[3] Ср.: численность населения, владеющего государственным языком, составила в Актюбинской области 80,1%, Алматинской — 76,7%, Кзылординской — 97,2% и т. д. [1, с. 12].

[4] Составлено по: Какенов А. У крайней черты, или возродится ли казахский язык? // Нива. 1996. № 6. С. 41; Этнокультурное образование в цифрах и фактах // Мысль. 1996. № 9. С. 71.

турными ценностями народов, удовлетворению этнокультурных интересов и потребностей населения.

Вторая половина 1990-х гг. отмечена более позитивными сдвигами в языковом строительстве и развитии многонационального образования. Активизирована работа по созданию национальных и смешанных школ (в русских школах открывали классы с обучением на других языках) (табл. 6)[1].

Таблица 6

Сведения об изучении родных языков в 2000–2001 уч. г. в общеобразовательных школах г. Астаны

В качестве родного языка изучается	Количество школ	В них групп, классов	Число учащихся	Из них лиц данной национальности
Польский	2	12	123	95
Немецкий	1	19	498	230
Украинский	1	7	119	67

Большой вклад в процессы возрождения национальных языков, культуры, традиций вносят функционирующие на территории области национально-культурные центры (НКЦ). Практически при каждом НКЦ созданы воскресные школы по изучению родного языка, истории, культуры (табл. 7).

Таблица 7

Сведения об изучении родных языков в 2000–2001 гг. в г. Астана

Язык, изучаемый в качестве родного	Количество воскресных школ	Число учащихся в воскресных школах
Немецкий	1	53
Украинский	1	45
Корейский	1	53
Татарский	1	54
Русский	1	61

В 1995 г. в Казахстане в качестве консультативно-совещательного органа была создана Ассамблея народов Казахстана. Ее деятельность направлена на сохранение межэтнического согласия и стабильности в стране, выработку предложений по проведению политики, способствующей обеспечению интересов всех этносов Казахстана. Работа Ассамблеи напрямую увязывалась с деятельностью национально-культурных центров. Согласно уставу национально-культурных центров, главной целью их деятельности является сохранение и развитие национальных культур, языка, традиций, нравственных ценностей всех этносов, воспитание высокой культуры межэтнических отношений [13, с. 31].

В настоящее время в Астане насчитывается 17 официально зарегистрированных центров. Наиболее крупными из них являются татаро-башкирский центр «Тан», областное общество «Тіл жэне мэдениет», украинский союз «Ватра», областное общество российских немцев, чечено-ингушский национальный центр «Вайнах», еврейский культурный центр «Алеф», славянское общество «Лад» и др.

Центр «Тан» возглавил работу по изучению истории татарского и башкирского народов; активисты центра ведут сбор материалов об известных людях диаспоры, внесших заметный вклад в развитие экономики, науки и культуры Акмолинской области. Создан самодеятельный ансамбль «Нур». Центр «Тан» — один из представителей ассоциации татарских и татаро-башкирских общественных и культурных центров в Казахстане «Идел».

Большую работу проводит общество «Тіл жэне мэдениет», созданное в 1989 г. Благодаря усилиям общества создан областной казахский музыкально-драматический театр, проводятся айтысы акынов, молодежные конкурсы на знание народных традиций и обычаев, ведется строительство мечетей, созданы десятки коллективов художественной самодеятельности, открыта национальная музыкальная школа. Газета «Караоткел» является информационным представителем и выразителем деятельности общества «Тіл жэне мэдениет».

В 1990 г. на территории Акмолинской области был создан чечено-ингушский центр «Вайнах». При его содействии в школах Балкашинского района и г. Макинска были организованы классы по изучению чеченского и ингушского языков. Ежегодно «Вайнах» проводит областной праздник чечено-ингушской культуры, созданы ансамбль «Сердало» в Макинском районе и детский ансамбль танца в г. Астане. Большое внимание члены центра уделяют пострадавшим от войны в Чечне, оказывая помощь жертвам военных действий.

Больших успехов достиг в своей деятельности украинский центр «Ватра», созданный в начале 1990-х гг. В состав центра входят три субботних украинских школы со 170 учащимися. При средних школах действуют три национальных отделения, выпускники которых получают право поступать в вузы Украины. Центр создал не имеющий аналогов в СНГ учебный комплекс, состоящий из детского сада «Надежда», гимназии, детской областной библиотеки, детской студии народного творчества. На высоком уровне и культурно-просветительская работа центра. Ежемесячно выпускается газета «Украинские новины», которая стала первым информационным источником по истории и культуре украинской диаспоры. Центр «Ватра» имеет связи с 48 различными организациями: с министерством Украины по вопросам национальностей и миграции, Всемирным союзом украинских профессиональных учителей в г. Филадельфия (США) и др.

Имеет развитую структуру областное общество немцев, основанное в 1989 г. как общество «Возрождение», а в 1994 г. открыт «Немецкий дом» в г. Астане с такими подразделениями, как областной немецкий НКЦ «Айнхайт», фонд трудармейцев и репрессированных, а также бюро переводов и эмиграции. Усилиями НКЦ в Акмолинской области на базе немецкой гимназии создан немецкий гуманитарно-образовательный комплекс «детсад — школа — гимназия»,

[1] Табл. 6, 7 составлены по: Сведения об изучении родных языков в 2000–2001 учебном году в общеобразовательных школах г. Астаны // Отчет Департамента среднего общего образования. Астана, 2001.

при котором действует НКЦ «Видергебург». Центр выпускает информационный немецко-русский журнал «Содружество» и немецкую газету «Daz».

Таким образом, период 1990-х гг. характеризуется ярко выраженной этнической самоидентификацией. Акмолинская область явилась ярким примером динамики этнокультурных процессов, оживлению которых содействует активное участие этносов и этнических групп в реализации государственной национальной политики. Признание этнического многообразия создало условия и обозначило перспективы развития национально-культурных центров. Рост формирования общественных объединений, помогающих сохранять лучшие традиции и культуру народов, которые они представляют, создает арену этнической жизнедеятельности, укрепляя межэтническое согласие при равном социальном партнерстве.

Примечания

1. Краткие итоги переписи населения 1999 г. в Республике Казахстан. Алматы, 1999.
2. Численность и размещение населения в Республике Казахстан. Итоги переписи населения 1999 г. в Республике Казахстан. Алматы, 2000.
3. Демографический ежегодник Казахстана. Алматы, 1998.
4. Национальный состав населения Республики Казахстан. Т. 2: Население Республики Казахстан по национальностям и владению языками. Алматы, 2000.
5. Региональный статистический ежегодник Казахстана. Алматы, 1997.
6. Статистический пресс-бюллетень. 1998. № 1. С. 88.
7. Там же. С. 17.
8. Садовская Е. Перенос столицы из Алматы в Астану: причины и влияние на миграционные процессы в Казахстане // Мигранты в столичных городах. Вып. 4. М., 2000. С. 33–44.
9. Ербол С. Макашев. Этнополитика и межэтническая ситуация в Республике Казахстан (1991–2001 годы) // Казахстанская модель этнополитики. Алматы, 2001.
10. Отраслевая программа миграционной политики Республики Казахстан на 2001–2010 годы от 29 октября 2001 г. // Собрание актов Президента и правительства Республики Казахстан. 2001. № 36–37. С. 161–190.
11. Миграция населения Республики Казахстан. Итоги переписи населения 1999 г. в Республике Казахстан. Алматы, 2000.
12. Казахстанское образование в цифрах и фактах // Саясат. 1998. № 4. С. 81.
13. Негманов К. Национально-культурные центры: перспективы развития // Мысль. 1997. № 1. С. 31.

Казачество Прииртышья: история, обряды, традиции

В. Г. Зюзь

Крупнейший историк дореволюционной России Василий Осипович Ключевский так говорил о происхождении казачества: «Казачество составляло слой русского общества, некогда распространенный по всей Руси. Казаками называли людей без определенных занятий и постоянного места жительства. Таково было первоначальное общее значение казака. Позднее этому бродячему, бездомному классу в Московской Руси присвоено было звание гулящих людей, вольницы. Особенно благоприятную почву нашел этот люд в южных краях России, смежных со степью, условия которой сообщили ему особый характер» [1]. Отстаивая места своего поселения, эти люди, объединенные в вольные казачьи общины, воевали с татарами Крыма, с местными кочевниками, защищавшими эти земли от пришельцев.

Период образования вольных общин совпал по времени с экономическими, социальными и политическими изменениями, происходившими в Польском, Литовском и Московском государствах. Переход к новым формам хозяйствования, усиление податного гнета и религиозных повинностей в связи с образованием централизованных государств вызвали стремление у трудящихся освободиться от всех напастей, уйти на новые места, куда не успела еще распространится власть правительства. Такими местами были слабозаселенные степи Восточной Европы, ставшие с течением времени буферными зонами между несколькими государственными образованиями.

Наплывы беглых крепостных крестьян приводят к увеличению числа общин и значительному росту их численности, ибо казаки принимали тогда в свои ряды всех, кто желал стать таковыми, независимо от социального и национального положения, вероисповедания и т. д. Увеличение в составе вольных казачьих общин выходцев из славянского населения приводит к тому, что с XVI в. среди казаков начинает преобладать славянский этнос с примесью крови тех аборигенов, на чьих землях они селились. Но еще в XVII в. заметную часть вольного казачества составлял тюркский компонент.

Тесные контакты с тюркскими народами оказали большое влияние на военную организацию казаков, проявляясь во многих чертах их бытового уклада, сказывались на их языке и, разумеется, на внешнем облике. У казаков никогда не было духовного геноцида по отношению к соседям. Наоборот, они охотно принимали иные обычаи, одежду, оружие, тактику и приемы борьбы, язык. Казачество, с этой точки зрения, демонстрировало наиболее совершенную форму межэтнических контактов. Кавказские казаки, например, знали как минимум три языка; казаки Оренбургского, Уральского, Сибирского и Семиреченского войск в совершенстве владели казахским языком. Но при этом, дабы не утратить «особость», не раствориться в иноязычной ойкумене, обязательно берегли православную веру и русский язык.

Ранние казачьи общины состояли лишь из мужчин, но затем безбрачие довольно быстро перестало быть обязательным, хотя преобладание холостяков было обычным явлением и в более позднее время.

Основу хозяйственной деятельности ранних казачьих общин составляли промыслы: бортничество,

охота, рыболовство, обмен, торговля. Земледелием первоначально казаки не занимались, так как в бытовом сознании казаков — этих отважных, сильных и вольных людей — земледельческий труд ассоциировался с неизбежным возвратом к крепостничеству, от которого они избавились с уходом в казаки. Хлеб казаки получали у населения, занимавшегося земледелием в ближайших деревнях в обмен на рыбу, мед, продукты охоты. Но этого не хватало, поэтому важным промыслом являлись военные походы — набеги на соседей-кочевников и соседние государства. Такие набеги называли в то время «казацким хлебом». Свой «казацкий хлеб» казаки добывали и на торговых путях, грабя купеческие караваны, царскую казну. Захваченную добычу они делили между собой, это у них называлось «дуванить». Затем на правах личной собственности они продавали трофеи или возвращали за выкуп. Сами казаки неоднократно подчеркивали невозможность существования без доходов от продажи захваченных «зипунов» и «басурманов».

Основой общественной жизни казачьих общин являлась военная организация, свойственная кочевым народам, хотя казаки к ним не принадлежали. Жизнь общин строилась на принципах казачьей демократии: личная независимость и свобода казака, гласность при решении всех жизненно важных вопросов, выборность старших атаманов и их помощников — есаулов. Во главе управления казачьими общинами стояло собрание всех казаков — так называемый «круг». Ему принадлежала власть по всем вопросам жизни общины, а также высшая судебная власть. Круг ведал дележом военной добычи, решал вопросы войны и мира, выносил решения о набегах и т. д. Исполнительная власть была сосредоточена в руках атамана, избранного казаками на круге, который мог его сменить в любое время. Атаман и есаулы были исполнителями решений круга в мирное время. Во время военных промыслов избирался «походный атаман», обладавший неограниченной властью над участниками похода. Казаки делились на сотни во главе с атаманами-сотниками, сотни делились на десятки. Решение круга было обязательно для всех. Отказ выполнять его влек за собой либо смертную казнь, либо изгнание из общины. Система суровых наказаний, действующая в общине, поддерживала у казаков состояние высокой дисциплины и порядка как в мирное время, так и во время походов. В целом укладу ранних вольных общин были свойственны устойчивые традиции коллективизма и взаимопомощи.

Находясь в условиях враждебного окружения, в степях, где хозяйничали «многие орды», казачьи общины не могли долго продержаться самостоятельно, без постоянного пополнения людьми, без экономической поддержки со стороны мощного государства. Казакам требовались оружие, боеприпасы и многое другое, чтобы выжить. Понимая, что бесконечно существовать за счет соседей невозможно, казаки приходят к решению «служить великому государю» — царю Московского государства.

Со второй половины XVI в. вольные казачьи общины стали использоваться правительством для расширения своих земельных владений, для защиты пограничных рубежей и охраны крепостей и городов.

Казаки, поселенные в укрепленных городках и крепостях, относились к разряду городовых, а те, что проживали на пограничной линии в обустроенных им станицах, — к разряду служилых.

Московское правительство, заинтересованное в казаках как в военной силе, не требовавшей больших расходов на свое содержание и подготовку и к тому же всегда готовой к бою, поддерживало казачьи общины, «жалуя» их оружием, «огненным боем» — боеприпасами, хлебом и вином, сукном и деньгами; оно возлагало на них охрану своих южных и восточных границ.

Предоставленные самим себе, действуя на свой страх и риск, в условиях враждебного окружения и постоянной военной опасности, вольные казачьи общины, чтобы выжить и сохранить свою самостоятельность, в конце XVI в. постепенно объединяются в более мощные единые сообщества. Военной и политической формой их объединения являлось «войско». О такой форме объединения казаков говорится в исторических документах XVII в., относящихся к Дону, Тереку, Уралу.

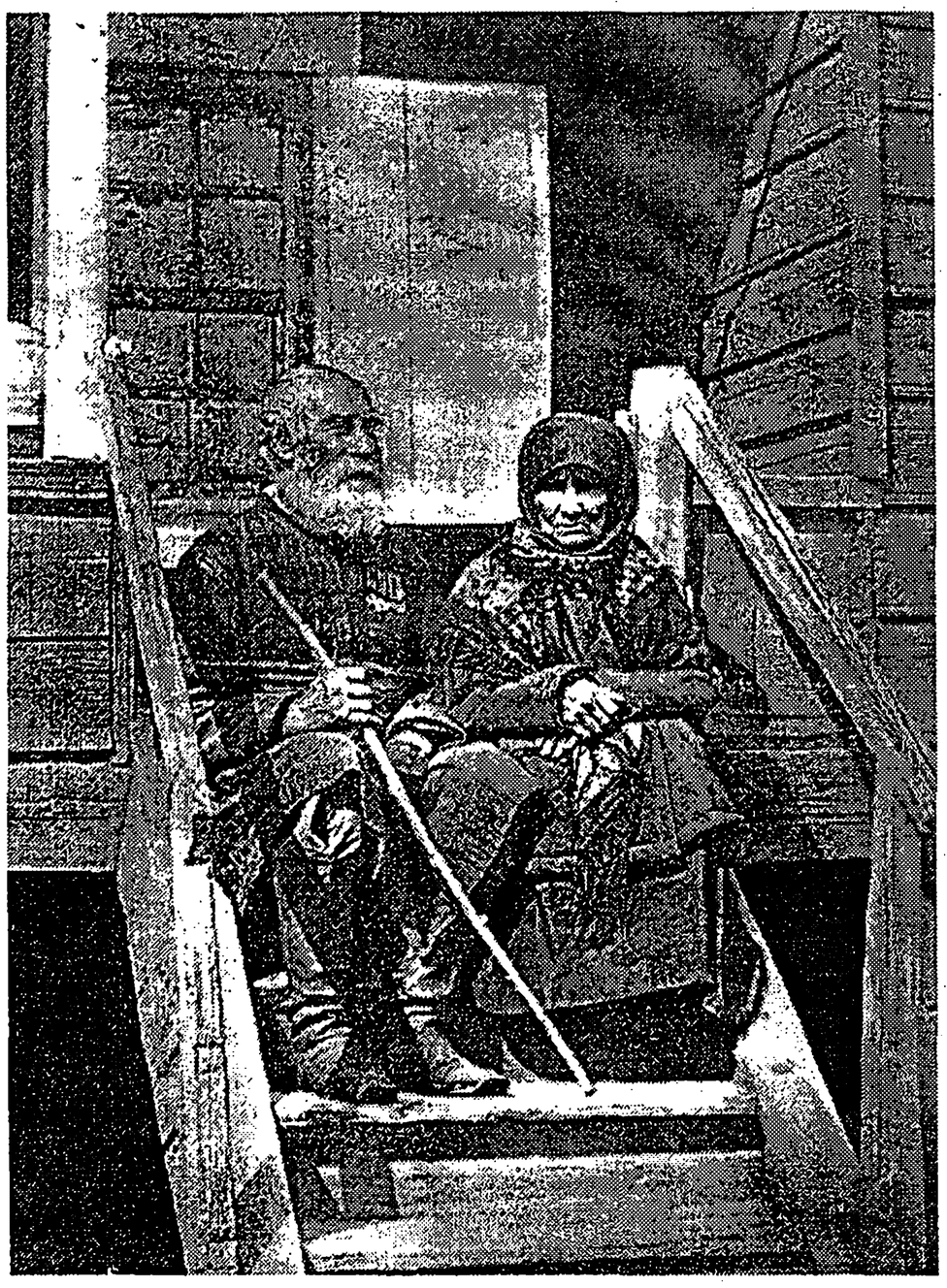
Образованием в указанных регионах новой формы объединения казачьих общин закончилась предыстория возникновения казачества в России. Начался новый этап — постепенное превращение российским самодержавием вольного казачества, но уже как военного сословия, в послушное орудие своей политики.

На этом этапе на просторах Казахского края, ставшего этнической территорией складывающейся казахской народности, основываются казачьи поселения вольных людей, в основном выходцев из русских земель, происходит объединение казачьих общин в войско.

Образование Сибирского линейного казачьего войска связано с присоединением Верхнего Прииртышья к России. Строительство Омской, Железинской, Ямышевской, Семипалатинской и Усть-Каменогорской крепостей и ряда форпостов положило начало Иртышской линии. К этому же времени относится и начало горного промысла на Алтае. Для защиты от джунгарских отрядов на средства Демидова при каждом руднике строились укрепления. В 1745 г. на Иртышскую линию был командирован генерал Киндерман с 5 драгунскими полками, после чего Иртышская линия значительно усилилась: к уже существующим добавились 24 укрепления и 11 редутов.

В 1760 г. все казаки, водворенные в Иртышских крепостях, были подчинены одному атаману; на эту должность был назначен сотник Федор Анциферов.

С назначением в 1763 г. начальником над Сибирскими пограничными линиями энергичного и деятельного генерал-поручика Шпрингера устройство существовавших пограничных линий было улучшено, началось строительство новых. Для соединения с Иртышской линией от Усть-Каменогорской крепо-



Казак станицы Урыльской
(Восточно-Казахстанская область)

сти до Бухтарминской были построены Ульбинский, Феклистовский, Северный, Александровский редуты, а от Бухтарминской крепости вверх по Иртышу – Вороний, Черемшанский, Ярки. Эта цепь редутов служила продолжением Иртышской линии, иногда ее называли Бухтарминской. Шпрингер первым обратил внимание на прилинейных казаков и поднял голос в защиту их интересов, настаивая на коренном переустройстве местных казаков. В 1765 г. он представил в сенат и в военную коллегию проект устройства в Сибири особого организованного казачьего войска из находившихся там казаков.

Ходатайство Шпрингера о переустройстве Сибирских линий и об издании положения о казаках было повторено и его преемниками генералами Штрандманом, Лавровым и особенно Глазенапом, из которых первый по прибытии в Петербург в 1799 г. представил доклад лично императору Павлу I, а Глазенап по прибытии в Сибирь доложил Сенату о бедственном положении казаков, настаивая на необходимости улучшения их положения.

Один из виднейших исследователей истории казачества полковник генерального штаба А. П. Хорошкин в книге «Казачьи войска. Опыт военно-статистического описания» (СПб., 1881) писал: «Правительство, убедившись, какую пользу приносят казачьи поселения на границах, впоследствии на вновь занятых землях стало водворять поселенцев, образуя из них новые казачьи войска.

Царствованием Петра I более чем четырехвековой период существования казаков можно разделить на два периода, в первом – казачьи войска возникают и развиваются самостоятельно, во втором – образование казачьих войск происходит исключительно по усмотрению правительства» [3].

Таким образом, Сибирское линейное казачье войско, начало которому было положено именно при Петре I, возникло «исключительно по усмотрению правительства», что не могло не наложить определенного своеобразия на само существование этого войска. И таким своеобразием, главной, и, пожалуй, отличительной чертой сибирского казачества была непомерная тяжесть службы. Казаки по мере передвижения границы принудительно переселялись на новые места. Не было никаких возрастных ограничений срока службы. Казак должен был служить, как сказано в документах того времени, «доколе в силах». В казаки зачисляли силой, то есть сибирские казаки были, по сути, крепостными казаками, в отличие от вольных казаков Дона или Терека.

Сибирское линейное казачье войско формировали башкиры, мещеряки, донские и уральские казаки, по каким-то причинам отставшие от своих отрядов, различные штрафованные и сосланные люди: запорожские казаки – участники восстаний, каторжники, ссыльные, солдатские дети, лица, преследовавшиеся за религиозные убеждения, государственные крестьяне, насильно зачислявшиеся в войско.

Все это население было принудительно объединено в рамках сословия, из которого никто не мог выйти. Если прежде до зачисления на службу дети казаков могли выйти из этого сословия, то по указу 1797 г. сибирское казачество становилось замкнутым сословием, и человек, «раз вступивши, оставался в нем навечно с потомством своим».

Процесс формирования Сибирского линейного казачьего войска, начавшийся в 20-х гг. XVIII в., завершился в 1808 г. принятием Положения о Сибирском линейном казачьем войске. В 1808 г. регулярные войска были выведены из Сибири, а охрана была целиком возложена на казаков.

К середине XIX в. казачество резко обособилось от других групп населения. Положение 1846 г. определило особые сословные повинности казачества: всеобщую воинскую повинность, особый порядок отбывания службы, обязанность являться на службу со своим собственным обмундированием, вооружением и лошадью. Порядок службы был следующий: 18-летний казак принимал присягу и каждую зиму являлся на четыре семидневных учения. С 20 лет казак проводил ежегодно один летний месяц на так называемых «бараках», т. е. в поле, на границе. В 22 года он уходил на действительную службу, где служил три года, затем 2 года были льготы, т. е. казак находился дома, занимаясь сельским хозяйством, затем опять три года службы, два года льгот и так далее, «доколе в силах». Казачеству были выделены лучшие земли и угодья – от 30 до 75 десятин на душу мужского пола; казачество превратилось в привилегированное сословие.

Сибирское линейное казачье войско во второй половине XIX в. состояло из 12 полков, и дислоцированы они были следующим образом: 1-й – станица Кокчетавская, 2-й – Атбасарская, 3-й – Преснов-

Джигитовка



ская, 4-й — г. Петропавловск, 5-й — станица Николаевская, 6-й — г. Омск, 7-й — г. Павлодар, 8-й — г. Семипалатинск, 9-й — г. Усть-Каменогорск, 10-й — г. Копал, 11 — г. Тобольск и 12 — г. Томск.

Первые десять полков содержали кордонную линию и пикетные дороги. В военное время каждый полк выставляет 600 сабель, в мирное время — в два раза меньше. Последние два полка исполняли полицейские обязанности.

В начале XIX в. отряды русских войск, главным образом уральских (оренбургских) и сибирских казаков начали постепенное продвижение в Среднюю Азию. В процессе этого продвижения от Сибирского линейного казачьего войска отпочковалось Семиреченское казачье войско, а начало этому положено было 8-м и 9-м полками Сибирского войска. В этой связи интересны «Воспоминания офицера о туркестанских походах», опубликованные в «Военном сборнике» № 2 за 1891 г. (с. 358):

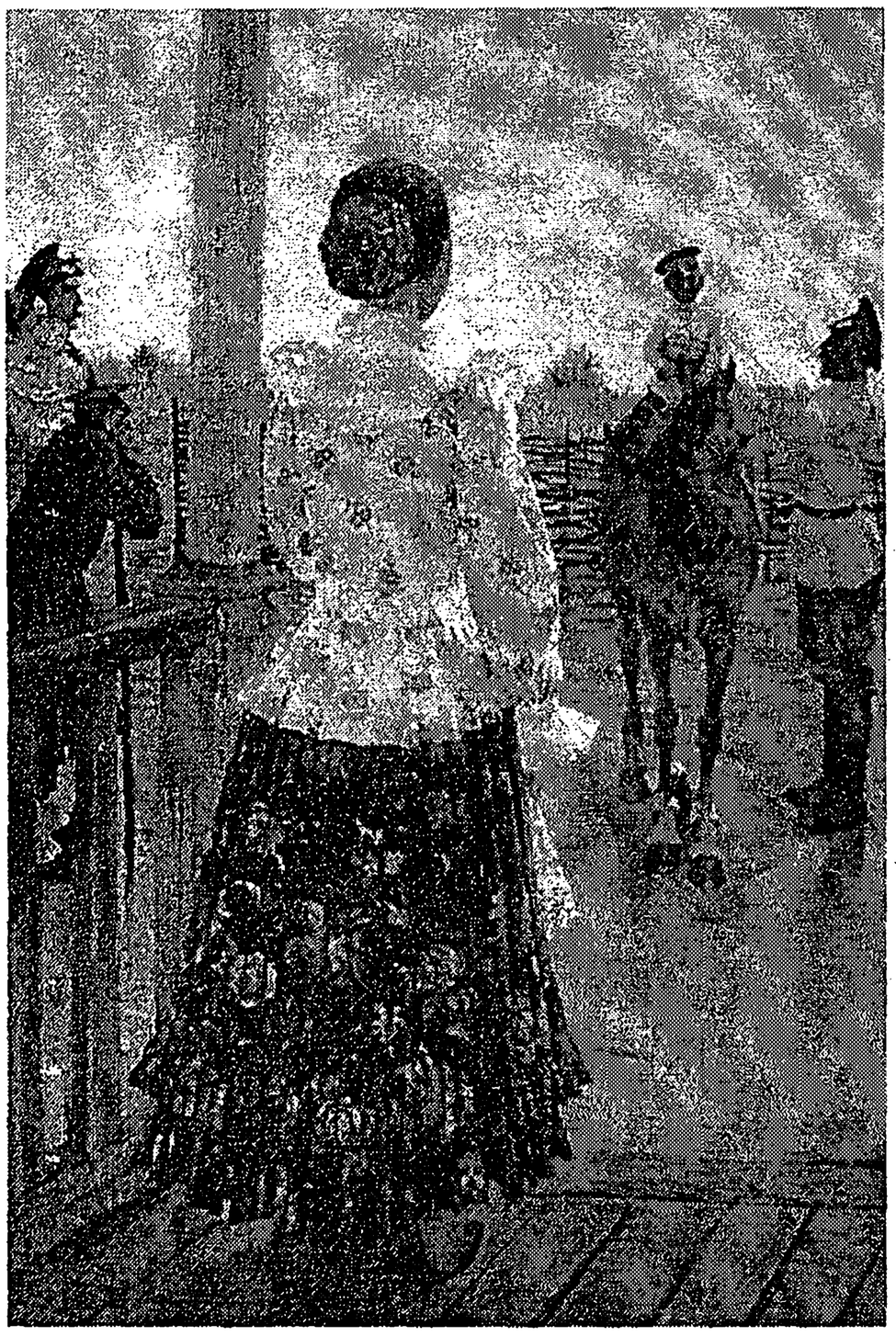
«...В прежнее время наши линейные офицеры и казаки понятия не имели о палатках. При переходе на ночлег части располагались биваком; за козлами ружей сваливались солдатские походные мешки, служившие изголовьем. Таким образом, в случае надобности солдат готов был к бою в одну минуту. Но каково то было в ненастье, холод или жару в 40 градусов, но и тут находчивость солдата выручала его: если под рукою не было бурьяна или кустарника, чтобы построить шалаш или балаган, солдат накидывал свой плащ на козлы ружей и под его тенью находил защиту, хотя для одной головы, вовсе не заботясь о других частях тела. Вообще выносливость линейного казака, руками которого построены все степные города, укрепления, пикеты, разработаны дороги, как Госфорский перевал около Копала, достойна удивления. И тот же труженик солдат каждый год делал по степи тысячеверстные походы, о которых нет и помина в его формулярах. Где, например, в наших хрониках значится, кем и когда заняты и построены укрепления Копал, Верное и другие, а между тем это дело нашего славного 8-го Сибирского, ныне 12-го Туркестанского линейного батальона, передвинутого в 1848 г. из Семипалатинска для занятия Копала, а в 1853 г. направленного дальше в степь за реку Или в отряд под начальством майора Перемышльского, основавшего в следующем, 1854 г. нынешний цветущий город Верный».

Женились казаки всегда до службы, иногда еще до «бараков». За несколько недель до свадьбы начинался девичник. Девушки жили у невесты, а вечером, когда собирались, молодежь пела песни, чаще грустные, танцевала. В день венчания жених приезжал сначала в дом невесты. Здесь всех усаживали за стол, угощали, молодые же к пище не притрагивались до венца. После благословения родителей ехали в церковь. Невеста шла к венцу с двумя свахами. Родители жениха и невесты в церкви не присутствовали. После венчания пировали в доме жениха. На другой день, после «поднятия молодых», продолжали свадьбу. Попировав, шли в дом невесты, а потом ходили по родне, сначала по родне жениха, а потом по родне невесты.

Казачьи семьи были большими. Главой семейства являлось старшее по возрасту лицо, либо мужчина, либо женщина. Дети до отделения от семьи никаких прав не имели, и здесь царила поистине военная дисциплина.

Особым почетом и уважением пользовались казаки в урядничьих (унтер-офицерских) чинах и с медалями. Простой знак за отличную службу, призовые часы, похвальный лист высоко ценились в казачьей среде. Казак, имевший нашивки на погонах, знаки за отличную службу или джигитовку, пользовался столь высоким уважением в среде, что это могло заменить богатство и придать вес при сватовстве даже к самой красивой и богатой девушке. Считалось, что казачье семейное счастье определялось не зажиточностью, а «казачьей службой».

Мальчики с раннего детства носили фуражки с кокардой — либо казацкой, либо офицерской, смотря



Постриги

по званию отца. В казачьих семьях сохранился обычай, известный по летописям как посвящение мальчика в воины. Исполнится казачонку год — подрежут ему волосы и несут в церковь. Около церкви посадят на коня и обведут его вокруг здания. По поведению малыша гадали о будущей судьбе: схватится за гриву — выйдет добрый казак, будет жить; заплачет, попытается слезть — быть убитому. Отец нес сына к святому причастию, после причастия у дверей храма крестный надевал на ребенка портупею, а сам шел с шашкой впереди. Начиналось воспитание воина. Правда, первые годы жизни он проводил с матерью. Долго женщины в казачьих семьях были не «казачьего корню», и ребенок сначала узнавал язык матери, обычаи и привычки иного народа. Именно поэтому у казаков никогда не было враждебности по отношению к соседям. Выдающийся русский путешественник, географ и этнограф Григорий Николаевич Потанин в работе «Сибирские казаки» писал: «Почти все население (казачье) говорит на казахском языке. Для многих это колыбельный язык, потому что нянь-ками и стряпками здесь бывают казашки. Казахский язык слышишь повсюду: в тихой беседе, которую ведут между собой сидящие на завалинке казаки, в разговоре ямщиков, хлопочущих на станции около экипажа проезжавшего чиновника...» [10].

В семь лет проводился обряд, известный под названием «постриги». Казачонка стригли «в скобку», первый раз он шел к исповеди. Вечером братья осматривали его постель, выбрасывали подушки, тюфяк, если находили их слишком мягкими, одеяло, если оно было слишком теплым: «Ты, брат, уже не ребенок, а, считай, полказака!»

В казачьих войсках было введено обязательное обучение грамоте, было казачье училище и в Усть-Каменогорске, причем в школе не только обучали грамоте, но и давали подросткам физическое развитие, прививали казацкий дух, патриотизм и монархические убеждения. Школьники имели учебные винтовки и шашки, занимались строевой подготовкой, гимнастикой, маршировкой, выправкой и другими вопросами военной подготовки, которые прививали им с детства высокие воинские качества.

У казаков было особенно развито чувство товарищества. Эта черта характера была не просто заметной, но поистине неистребимой. Именно в среде казаков возникла поговорка «сам погибай, а товарища выручай». Жизнь, полная опасностей, формировала людей с сильным характером, неустрашимых, выносливых, вырабатывала у них находчивость, умение защищать свою жизнь, права и имущество, и вместе с тем миролюбивых — лучше плохой мир, чем хорошая война.

Казаки отличались исключительной религиозной веротерпимостью. Основная масса исповедовала православие, но были большие группы не только старообрядцев, но и мусульман и даже буддистов. После разгрома Джунгарского ханства многие калмыки поступили на службу в Сибирское казачье войско.

Неся поголовную воинскую повинность, казаки отправляли ее за собственный счет, то есть за свои деньги покупали все необходимое, только винтовку получали из казны. Этот закон оставался в силе вплоть до 1917 г. Благодаря такой системе формирование казачьих полков обходилось правительству необычайно дешево, причем оно могло располагать первоклассной боевой силой, всегда подготовленной, дисциплинированной. Высокие боевые качества казачьих воинских частей определялись как прекрасным «людским материалом», с детства приученным к военным упражнениям, военному строю и военной службе, так и офицерским и командным составом, также состоявшим исключительно из казаков.

Казаками командовали казаки. И офицер, и рядовой солдат вырастали вместе в одной станице, как вместе росли их отцы и деды. Один получал образование и становился офицером, командиром по профессии, образование другого составляла местная школа. Отслужив действительную службу, казак возвращался домой, занимался земледелием. Казак-офицер отлично знал психологию каждого своего подчиненного, на что он годен, как поведет себя в бою. В свою очередь и рядовые казаки верили такому командиру, потому что он был свой брат, верили, что он не поведет их вслепую, не даст непосильной задачи, не пошлет на гибель. Только при таких условиях создается гармоничное единство воинской части, которое наделяет ее непобедимой силой.

Далеко не случайно после кампании 1812 г. Наполеон сказал: «Дайте мне одних казаков, и я пройду с ними всю Европу».

Примечания

1. Ключевский В. О. Соч.: В 9 т. М.: Мысль, 1988. Т. 3.; Курс русской истории. Ч. 3. Лекции № 45, 46.
2. Алексеенко Н. В. Население дореволюционного Казахстана. Алма-Ата: Наука, 1981.
3. Хорошкин П. П. Казачьи войска. Опыт военно-статистического описания. СПб., 1881.
4. Усов. Статистическое описание Сибирского казачьего войска.
5. Усов. Список населенных мест Сибирского казачьего войска. Б. м., б. г.
6. Военный сборник. 1898. № 4. СПб.: Тип. Гл. упр. уделов.
7. Военно-статистическое обозрение Российской империи. СПб. 1867.
8. Военный сборник. 1891. № 2, СПб.: Тип. Гл. упр. уделов.
9. Военный сборник 1879. № 10. СПб.: Тип. Гл. упр. уделов.
10. Потанин Г. Н. Сибирские казаки. Б. м., б. г.
11. Военный сборник 1902. № 9. СПб. Гл. упр. уделов.

О создании Улалинской женской общины в Горном Алтае

Ю. А. Крейдун

Идея создания женской монашеской общины в Горном Алтае неоднократно высказывалась еще основателем Миссии архимандритом Макарием (Глухаревым). Община была нужна для помощи миссионерам «в попечении о лицах женского пола, новообращенных из язычества — обучением их христианству и рукоделиям, уходом в болезни, призрением бесприютных, воспитанием и обучением малолетних сирот» [1, с. 366]. При архимандрите Макарии в Миссии служили несколько женщин, например девица София де Вальмон, вдова Параскева Ландышева. Создать же фактически женскую общину удалось только в конце 1850-х гг. 19 января 1858 г., в день празднования преподобного Макария Египетского, небесного покровителя основателя Миссии. После богослужения одиннадцать вдов и девиц заявили о своем желании посвятить себя богоугодным делам, не вступая в брак. Тогдашний начальник Миссии протоиерей Стефан Ландышев не стал торопить окончательное решение этого вопроса. Причин тому было две. Во-первых, в Миссии не было средств для обустройства общины, во-вторых, родители некоторых из девиц-инородок крайне противились решению своих дочерей посвятить свою жизнь монашеству. Из этих одиннадцати вдов и девиц только три были русского происхождения, остальные — алтайки [2, с. 9].

Первыми ходатаями об этой общине стали иеромонах Иоанн и монах Макарий (будущий митрополит). Они, находясь в 1859 г. в Санкт-Петербурге, заявляли в высших кругах общества о необходимости создания на Алтае с миссионерской целью мужского монастыря и женской общины [3, с. 68].

Однако, не ожидая официальных решений, помочь начинающим общинницам взялся отец двух (или трех) из них Михаил Васильевич Чевалков — переводчик Миссии. Сначала он позволил собираться начинающим подвижницам у себя дома. Но дом был слишком мал, и это доставляло неудобства семье Чевалкова. Затем он решил на окраине села у устья р. Улалушки построить для них отдельную избу [4, с. 100]. Это место было в свое время предуказано основателем Миссии и учителем Михаила Чевалкова – архимандритом Макарием. В этой избе и стали жить посвятившие себя Богу девицы. Там, с одной стороны, юные инокини могли заниматься огородничеством для своего пропитания, с другой стороны, проверить твердость своих намерений и, возможно, успокоить несогласных родителей.

Вскоре в устье р. Улалушки М. В. Чевалков перенес свою избу и около двух лет прожил рядом с устрояемой общиной. В то время некоторые девицы ночевали здесь, а другие на ночь уходили домой [5, с. 46].

К концу 1860 г. улалинские жители, в том числе и родители девиц, разрешили создать общину и согласились «уступить» землю как для построек общины, так и под огороды, сенокос и хлебопашество. Решено было хлопотать об отводе земли, «смежной с их дачами, пустопорожней, принадлежащей горному ведомству» [2, с.12].

Существуют сведения о том, как выбиралось место для общины. Взявшийся ходатайствовать об открытии таковой бийский купец 2-й гильдии Афанасий Григорьевич Мальков предлагал основать общину на Телецком озере, как географическом центре Горного Алтая. Начальник Миссии протоиерей Стефан был против этого, зная труднодоступность этой местности. В конце концов решили бросить жребий, в котором были указаны Улала, Чемал и Телецкое озеро. Жребий вынимался дважды, и оба раза выпадала Улала [6, с. 163].

В 1862 г. в создаваемой общине появляются первые постройки. А. Г. Мальков построил два домика «со службами» для сестер, заготовил лес для строительства двухэтажного дома [2, с. 14].

7 февраля 1863 г. по Высочайшему соизволению в алтайском горном ведомстве на территории дачи инородцев с. Улалинского было уступлено 6444 десятины 1291 кв. саженей «для приготовительной к монастырю женской общины» [2, с. 15]. Правда, данная уступка была обременена рядом оговорок, суть которых сводилась к тому, что Общине предоставлялась земля в безвозмездное пользование без права собственности. 4 мая 1863 г. вышло «Высочайшее повеление» об официальном открытии Улалинской женской общины новокрещеных на Алтае.

Полноценную реализацию данное постановление получило в октябре 1863 г. Тогда было проведено межевание участка земли, выделяемого общине. На вопрос, что представляла собой тогда монастырская земля, позволяет ответить уникальный документ того времени — «Межевой журнал, веденный при обхо-

де окружною межею дачи под хлебопашество, сенокошение и устройство Женской Обители Алтайской волости при селе Улалинском. Межевание младшаго межевщика Кашина 1863 года» [7]. Этот журнал представляет собой довольно детальное и точное описание местности, выделяемой общине. В нем содержатся сведения о реках, ручьях, растительности, возвышенностях. Несмотря на простоту геодезических приборов того времени (расстояния, к примеру, измерялись обычной саженью), при межевании была достигнута довольно высокая точность. Несовпадение в конечной точке замкнутой межи, ограничивающей земельный участок, составило всего несколько метров. Это при том, что межевщику пришлось пройти не один десяток километров. Впрочем, правильность работы межевщика Кашина была подтверждена 15 декабря 1864 г. постановлением Алтайского Горного Правления [7, л. 284 об.].

Согласно межеванию Общине было выделено два земельных участка: один небольшой, в непосредственной близости к селу (у устья р. Улалушки), другой — в 8 верстах к югу от села. Первый участок, на котором уже стояло несколько домиков, предназначался для келейных корпусов и огородов. Этот участок находился на левом берегу р. Улалушки, с восточной стороны граничил с Улалинским центральным миссионерским станом, а с юга и запада был ограничен р. Маймой. Площадь этого участка составляла чуть меньше десяти гектаров.

Второй, более обширный участок был выделен для сенокоса и пашни. Площадь его была достаточно велика. Это диктовалось тем, что Общине не предполагалось выделение средств из казны, и подвижницы должны были обеспечивать себя сами.

При межевании присутствовал иеромонах Макарий (Невский). Начальник Миссии протоиерей Стефан Ландышев тогда был в поездке по стране, и о. Макарию приходилось расписываться на него [7, л. 276 об.].

Из «Памятного завещания» М. В. Чевалкова известно, что жители Улалы поначалу недружелюбно отнеслись к идее монастыря и даже отказались помогать ему строить избу для общины. Позднее улалинцы не только построили эту избу, но и доверили Михаилу Чевалкову представлять их сельские интересы при межевании. Суть данного решения жителей Улалы заключалась в том, что их официальный доверенный Никита Федорович Чевалков [7, л. 285–286] был неграмотен. Не умел писать и его сын Иван, который ходил за межевщиком. Поэтому М. В. Чевалкова попросили расписываться за них.

Первому алтайскому писателю и священнику Михаилу Чевалкову приходилось дважды ставить свой автограф в Межевом журнале: за улалинское сельское общество, о чем сказано выше, и за насельниц будущей обители. Семь вдов и девиц 2 июня 1862 г. предоставили право защиты их интересов М. В. Чевалкову [7, л. 287–288]. При межевании также находился и староста Быстрянской инородческой управы С. Зяблицкий, который прилагал «вверенную ему печать».

Так, получив в пользование землю, первая женская община в Горном Алтае получила и право на существование. В 1863–1864 гг. в общине уже были построены: двухэтажный дом для школы и приюта, больница, изба для кухни, два амбара, погреба, навесы для дров. Эти постройки были обнесены оградой из плах [6, с. 192].

Через некоторое время, вероятно, по причине затопления в половодье, здания общины решено было возводить на большем земельном участке в семи верстах вверх по р. Майме в устье р. Уахты. К 1865 г. здесь уже стояли: дом для настоятельницы из четырех келий, два небольших домика для сестер из трех келий каждый, дом для священника из четырех комнат, изба для кухни и трапезной. В том же году возводили ограду, делали погреб, амбар, баню, прачечную, подвалы для ульев [6, с. 192–193].

В 1866 г. на Уахте продолжались активные работы по устроению будущего монастыря. Благодаря усердию бийского купца А. Ф. Морозова и других благотворителей была построена деревянная церковь с колокольней в честь святителя Николая. Освящение новосооруженного храма совершил начальник Миссии архимандрит Владимир (Петров) 23 октября 1866 г. Другой купец — С. П. Петров — пожертвовал для этого храма «иконостас с иконами изящного письма» [1, с. 366–367]. А 1867 г. было создано Уахтинское отделение Алтайской духовной миссии. В общину был назначен штатный священник, и на ее базе был создан миссионерский стан.

Стараниями архимандрита Владимира (Петрова) и на пожертвования москвичей, священника Н. Лаврова и Е. Н. Кашаевой, с 1870 г. в Общине начал работать свечной завод. Для него специально был построен дом из четырех комнат. Позднее свечной завод был оснащен паровыми двигателями и выпускал до 1000 пудов свечей в год. Помимо этого на пожертвования, собранные начальником Миссии в 1870 г., были сделаны печи в церкви, отремонтированы полы в алтаре, сделан тесовый навес для дров, обустроено два колодца, отремонтирована баня. Была расширена деревянная ограда, внутрь которой был также перенесен дом из двух келий. В монастырской ограде было двое ворот, одни парадные, другие хозяйственные. К тому времени был заготовлен материал для постройки дома, в котором предполагалось разместить небольшую теплую церковь, трапезную, кухню и кельи для больных и престарелых. Вне ограды находились: дом для священника; дом из трех комнат (с кухней и навесом для экипажей) для приезжающих гостей-богомольцев; изба для рабочих и сарай для рогатого скота и лошадей с сенником; две бани в одной связи. В 1870 г. у дома священника были поставлены амбар с погребом и сарай для скота и лошадей [1, с. 367].

В то время на первоначальном месте монастыря, в устье р. Улалушки, оставались двухэтажный дом, построенный Мальковым, изба для кухни и несколько неотапливаемых хозпостроек.

Домовая трапезная церковь была построена на средства благотворителей за два года, в 1872 г. План

церкви был составлен лично архимандритом Владимиром (Петровым). Им же был устроен иконостас, икона для которого были пожертвованы разными лицами. Освящена трапезная церковь была в 1875 г. начальником Миссии, тем же архимандритом Владимиром [8, с. 4]. В 1872 г. на средства благотворителей был построен дом из шести комнат.

Первой настоятельницей Улалинской женской общины стала насельница Ардатовского Покровского монастыря Анастасия Семеновна Логачева, в иночестве – Афанасия. В свое время она была послушницей преподобного Серафима Саровского. На Алтай ее привез А. Г. Мальков в 1863 г. [6, с. 167]. Матушка Афанасия «проводила подвижническую, строгую жизнь; как игуменья она отличалась детским незлобием, жила крайне просто, носила бедную одежду и занималась прядением шерсти» [9, с. 4]. Будучи в преклонном возрасте и имея стремление к уединению, монахиня Афанасия не могла долго руководить общиной. Через пять лет она удалилась в уединенную келью за р. Маймой и, по сведениям протоиерея М. Путинцева, приняла схиму. Там она жила в строгом посте и молитве. Почила в 1875 г. Похоронена около храма святителя Николая.

В мае 1870 г. по выбору общинниц в должности настоятельницы была утверждена монахиня Ольга (42 лет), прибывшая на Алтай из Влахернского монастыря московской епархии. Она скончалась по болезни в 1872 г. На смену ей в конце 1874 г. была определена монахиня Алексия, прибывшая из московского Зачатьевского монастыря [8, с. 2]. После нее настоятельницей стала игуменья Серафима (Попова).

При общине была открыта школа-приют для девочек. Их обучением занималась послушница Мария – дочь М. В. Чевалкова.

Первым священником в Общине и Уахтинском отделении был миссионер Арсений Ивановский [1, с. 369]. В 1871 г. его сменил священник Стефан Петров. Но в начале 1875 г. он трагически погиб при падении из конного экипажа (умер на следующий день, 13 февраля, после удара, напутствованный таинством соборования [8, с. 1]). Похоронен с южной стороны Никольской церкви общины [10, с. 3]. На месте падения о. Стефана (напротив врат монастыря) его сыновьями был поставлен каменный памятник с крестом [3, с. 28]. На смену о. Стефану Петрову в Общину был назначен священник Роман Архангельский [10, с. 3]. Он служил в Миссии до 1880 г., когда из-за болезненности и преклонности лет попросился за штат [11, с. 223].

До 1892 г. в монастыре служил священник Николай Космодамианский. Он вышел за штат по слабости здоровья и преклонности лет. Его сменил ново рукоположенный священник Николай Торопов, служивший при монастыре более десяти лет.

В 1875 г. в первой (Никольской) церкви общины было начато строительство двух приделов. Один из них – над могилами схимонахини Афанасии, монахини Ольги и священника Стефана Петрова. Эти работы велись на средства детей о. Стефана: начальника Миссии архимандрита Владимира и его брата – сотрудника Иркутской Миссии иеромонаха Антония [8, с. 5]. Помимо увековечивания памяти о священнике и настоятельнице сооружение приделов было необходимо для увеличения площади летнего храма, поскольку существующий храм уже не вмещал всех богомольцев в престольный праздник общины [10, с. 17]. Южный (правый) придел Никольского храма был пристроен в 1875 г. Освящен 9 декабря того же года начальником Миссии в честь святой равноапостольной княгини Ольги [10, с. 17].

Венцом двадцатилетней истории общины стало преобразование ее в женский общежительный миссионерский монастырь. Это произошло в 1881 г.

Так при полном отсутствии казенного содержания возникла первая монашеская обитель не только Горного Алтая, но и всего Алтайского горного округа. Недостаток средств был компенсирован опытом начальника Алтайской миссии архимандрита Владимира (Петрова), а также достаточно большим для региона числом желающих поступить в общину.

Таким образом, обитель вместе с Центральным Улалинским миссионерским станом сыграла важную роль в развитии прилегающих территорий, поскольку стала центром духовно-просветительской, образовательной и благотворительной деятельности.

Примечания

1. Алтайская духовная миссия в 1870 г. // Сборник сведений о православных миссиях и деятельности Православного миссионерского общества. Кн. 2. М., 1872. С. 263–430.
2. Улалинская женская община новокрещенных на Алтае. СПб., 1863.
3. Прот. М. Путинцев. Алтай. Его святыни. Миссионерство... М., 1891.
4. Памятное завещание. Алтайская дореволюционная проза. Горно-Алтайск, 1990.
5. Обозрение епархии Его Преосвященством, Преосвященнейшим Макарием, Епископом Томским и Барнаульским в летние месяцы 1903 г. Б. м.
6. Алтайская церковная миссия. Посвящается основателям перваго в отечестве Миссионерского Общества. СПб., 1865.
7. ЦХАФ АК. Ф. 50. Оп. 20. Д. 2. Л. 274–283 об.
8. Огчет об Алтайской духовной миссии за 1871–1875 гг. Томск, 1875.
9. От Улалы до Чемала и Чопоша./ Томские епархиальные ведомости, 1905. № 17. Отд. неофициальный. С. 4.
10. Отчет об Алтайской духовной миссии за 1875 г. Томск, 1875.
11. Отчет об Алтайской духовной миссии за 1880 год / Томские епархиальные ведомости. 1881. № 15. С. 219–223.

Еврейское население на территории современной Восточно-Казахстанской области (данные за 1825–1914 гг.)

Н. В. Крутова, Р. С. Федорова

На свете нет малых народов... Величие народа вовсе не измеряется его численностью, подобно тому, как величие человека не измеряется его ростом.

В. Гюго

Современная Восточно-Казахстанская область (ВКО) была образована в мае 1997 г. в результате объединения упраздненной Семипалатинской области с прежней ВКО, с сохранением центра области в г. Усть-Каменогорске [1, с. 140–147].

Точно сказать, когда на территории Восточного Казахстана впервые появились представители еврейского народа, мы сегодня не можем. Есть лишь предположения, указывающие на XVIII в. В работе Т. Волковой сказано, «что первые евреи в Сибири появились примерно в XVII в. из числа пленных русско-польских воинов, сосланных в эти края... С начала XVIII в. пополнение еврейского населения Сибири шло в основном за счет ссыльных каторжан, а также приезжих торговцев» [2]. В публикации И. Гринберг отмечено, что в результате «заключения Андрусовского мира между Русским государством и Польшей в 1667 г.», *после трех разделов Польши, состоявшихся* в XVIII в. (в 1772, 1793, 1795 гг.), в Российской империи среди ее новых подданных оказалось значительное число евреев, «сотни тысяч» [3].

Восточный Казахстан в орбиту сибирских территорий России стал включаться с 20-х гг. XVIII в., со времени строительства Семипалатинской (1718 г.) и Усть-Каменогорской (1720 г.) крепостей. В 1745 г. освоенные россиянами территории Верхнего Прииртышья вошли в состав Сибирской губернии. В 1782 г. их объединили в Семипалатинском уезде и передали в ведение Колыванского наместничества. Уезд просуществовал до 1822 г., после чего был упразднен. Верхнее Прииртышье разводится по разным административно-территориальным единицам. Крестьянские поселения Правоиртышья вместе с рудниками были включены в состав Бийского округа Томской губернии. Правоиртышские укрепления, станицы и казахские кочевья записали в состав Омской области, в качестве объектов внутренних округов, из которых к территории современной ВКО имеют отношения два: Семипалатинский и Усть-Каменогорский [4].

На основе сказанного можно предположить: если евреи стали попадать в Сибирь начиная с XVII в., то и на территории Восточного Казахстана они могли впервые появиться как российские подданные с начала включения земель Верхнего Прииртышья в сибирские владения России, т. е. с 20-х гг. XVIII в.

Первые сведения об единичных фактах пребывания евреев в исследуемом нами регионе относятся к 1825 г., и эту цифру называет Т. Волкова «...в 1825 г. по Семипалатинскому округу проживало 12 человек иудейского вероисповедания, из которых – 8 мужчин и 4 женщины» [5, с. 9].

Семипалатинский внутренний округ был образован в 1822 г. как часть прежнего Семипалатинского уезда (1782–1822 гг.), отделенная от другой, из которой в 1822 г. образовали Усть-Каменогорский внутренний округ. В 1838 г. в связи с упразднением Омской области перестают существовать округа Семипалатинский и Усть-Каменогорский. Их земли отходят к Бийскому округу Томской губернии. В 1854 г. образовали Семипалатинскую область, куда вошел и прежний Усть-Каменогорский округ. Таким обраазом, 12 евреев, названные Т. Волковой, не могли жить в Усть-Каменогорске ввиду отсутствия его в то время в составе Семипалатинского округа.

Следующие конкретные факты, связанные с пребыванием евреев в пределах современной ВКО, обнаружены в Государственном архиве Восточно-Казахстанской области (ГАВКО), в фонде, где хранится работа Н. А. Абрамова «Усть-Каменогорск в 1861 году». Работа была опубликована в 1863 г., и евреями в ней *названы 8 «душ мужского пола»* (*д. м. п.*) [6].

Николай Алексеевич Абрамов (1812–1870 гг.) в трудах исследователей Казахстана называется довольно часто ввиду ценности его разнообразной информации. Сам он в одном из очерков Н. В. Алексеенко представлен следующим образом. Родился в г. Кургане, в семье священника. «Будущего краеведа русской грамматике, латинскому и греческому... татарскому» обучал его отец. Н. А. Абрамов – выпускник Тобольской духовной семинарии 1832 г. Многие годы был учителем, 6 лет преподавал историю, географию. Затем добился разрешения для перехода «на гражданскую службу». Последние 16 лет жил в Семипалатинске, увлеченно занимаясь сбором «микроскопических подробностей», связанных с прошлым и настоящим новой Семипалатинской области [7].

Усть-Каменогорску как крепости, станице с начала осени 1861 г. шел уже 142-й год, а как городу – 58-й. Крепость заложили в 1720 г., городской статус станице дали в 1804 г. [8]. В течение первых 18 лет (1804–1822) Усть-Каменогорск относился к числу «заштатных» городов Российской империи. Затем он 16 лет (1822–1838) выполнял функции «окружного» города, после которых 31 год снова был рядовым городом (1838–1869) [9]. В 1861 г., когда Н. А. Абрамов «нашел» в Усть-Каменогорске менее 10 евреев и только мужского пола, в общую численность населения города входило 3334 чел. [10].

1860-е гг. известны как время лояльного отношения к евреям, это подтверждают и законы 1857 и 1866 гг., когда представителям еврейского народа было разрешено записываться в класс купечества. В Сибири было позволено устраивать свою жизнь тем иудеям, которые имели разрешение на право жительства вне черты оседлости. В середине 1850-х гг. Сибирь выходит на первое место в России

по темпам миграции населения. Увеличивается поток еврейского этноса в Сибирь и за счет так называемых кантонистов, многие из которых, наиболее предприимчивые, после окончания царской службы пытались устроить свою жизнь в Сибири. А некоторые отправились еще дальше – в Степной край.

Очередная конкретная информация, связанная с проживанием евреев в пределах современной ВКО, относится к 1870 г. Тогда в отчете военного губернатора Семипалатинской области было отмечено: евреев в крае насчитывается 77 д. о. п. Сам же город Семипалатинск «населен русскими, татарами, ташкентцами, бухарцами, немногими жидами, но преимущественно киргизами». И этих «немногих жидов» в Семипалатинске в 1870 г. насчитывалось 63 чел. [11]. Сказанное приводит к выводу, что в Семипалатинской области, вне ее центра, проживало 14 евреев «обоего пола» (77 – 63 = 14). Область, повторим, образовалась в мае 1854 г. В 1868 г. в ней вместо округов образовало одно приставство (Зайсанское) и четыре уезда: Каркаралинский, Павлодарский, Семипалатинский, Кокпектинский. В 1869 г. вместо Кокпектинского уезда выделили Усть-Каменогорский [12, с. 11]. Следовательно, в 1870 г. 14 чел. еврейской национальности «теоретически» могли быть связаны с четырьмя уездами и одним приставством Семипалатинской области «образца» 1869 г.

Следующие выявленные статистические показатели относятся к 1885 г. По данным Ж. К. Касымбаева, в тот год в Семипалатинске проживало 17 иудеев, а в Усть-Каменогорске – 21. В крае, по его сведениям, в 1885 г. оказались учтенными 38 евреев [13]. Через 2 года ситуация с евреями в двух городах Семипалатинской области меняется. В 1887 г. в Семипалатинске к иудеям себя отнесли 281 чел., в Усть-Каменогорске – 133. Общая численность еврейского населения двух городов составила 414 чел. В состав всего населения Семипалатинска входило 19 310 чел., Усть-Каменогорска – 7 119 [14].

Обратим внимание на то, что с 1883 г. в Семипалатинской области к четырем прежним уездам добавился пятый – Зайсанский. Он заменил упраздненное Зайсанское приставство, территориально увеличив масштабы приставства за счет закрепленных за Россией южных земель Зайсанской котловины (в 1881 г. по Санкт-Петербургскому договору с Китаем). Договор к тому же способствовал заметному оживлению торговли в крае [15], к чему, как известно, евреи проявляли повышенный интерес.

Через 8 лет (1895 г.), за два года до всеобщей переписи населения Российской империи, в Семипалатинской области было учтено 343 еврея, из которых 248 проживали в самом городе Семипалатинске. Кроме того, в областном центре в еврейской школе обучались 7 мальчиков [16, с. 452–454].

ГАВКО сохранил интересный документ – «Распределение по племенам населения Змеиногорского уезда Томской губернии на 1 января 1895 года». Многие волости этого уезда ныне территориально связаны с тремя районами ВКО – Бородудихинским, Глубоковским, Шемонаихинским. Документ 1895 г. не содержит сведений относительно проживания евреев на указанных территориях [17].

Все приведенные данные по численности еврейского населения довольно спорны, так как учет населения в то время производился на низком уровне, что вело к некоторой путанице и неточности цифр.

Наступает 1897 г. – год первой и единственной всеобщей переписи населения Российской империи, которая дает уже официальные статистические сведения о населении страны, в том числе и еврейском. Эта перепись знаменательна тем, что благодаря ей мы можем сегодня представить картину этнического состава России. Перепись имела особенность: при сборе информации регистрировалась не национальность, а родной язык и вероисповедание опрашиваемого. Если учесть, что на территории Казахстана евреи чаще всего говорили на русском языке и многие становились выкрестами, дабы иметь возможность относительно спокойно жить и зарабатывать на эту жизнь, то становится понятно, почему многие могли отнести себя в ходе опроса к русскоговорящим и православным. Но в любом случае это все никоим образом не умаляет значимости результатов первой всеобщей российской переписи.

Обратимся вновь к цифрам. Территории современной ВКО в то время большей своей частью входило в три уезда Семипалатинской области – Зайсанский, Семипалатинский, Усть-Каменогорский. Административно-территориальная «путаница», возникающая при сопоставлении границ современной ВКО с ее предшественниками времен Первой переписи населения Российской империи, усложняет подсчет искомых данных. Сошлемся поэтому не на первичный источник, а на итоговые обработки его содержания.

Семипалатинская область с 1882 г. – часть Степного края. В 1897 г. в Степном крае представители иудейского вероисповедания насчитывали 2 073 чел., что составило 0,08% от общей численности населения края. Евреи заняли 7-е место по числу жителей среди народов, населявших Степной край [18]. В исследовании А. Н. Алексеенко дана такая цифра для евреев ВКО: в рамках 1897 г. – 287 чел. [19, с. 28]. Следует помнить, что в брошюре А. Н. Алексеенко, опубликованной в 1994 г., имеется в виду ВКО «образца» октября 1939 г. – начала мая 1997 г. В данную область, при соотнесении ее территории с областями, губерниями, уездами 1897 г., входили многие волости Змеиногорского округа – уезда Томской губернии, все волости Зайсанского, Усть-Каменогорского уездов. Семипалатинский регион в ней отсутствовал. Следовательно, 287 чел. иудейского вероисповедания в 1897 г. территориально были связаны не со всей современной ВКО, а с вычетом как минимум Семипалатинского уезда и части волостей Лепсинского уезда Семиреченской области [20].

Как известно, первые большие группы беженцев и переселенцев из центральных районов России в Сибирь и Казахстан приходятся на 60–80-е гг. XIX в. Еще больший псток переселенцев в Казахстан связывают с началом XX в. В результате целенаправлен-

ной миграционной политики Российской империи на территории Казахстана в короткий период сложился довольно пестрый этнический состав. В 1907–1916 гг. в Казахстане уже проживали представители 60 национальностей, среди которых евреи занимали не последнее место.

В ходе работы найдены сведения, относящиеся к 1904 г. Справочное издание Семипалатинского областного статистического Комитета за 1904 г. содержит Ведомость о числе населения Семипалатинской области по вероисповеданию. Сведения даются по уездам (Семипалатинский, Павлодарский, Усть-Каменогорский, Каркаралинский, Зайсанский) и соответствующим им городам:

– Семипалатинский уезд – 168 д. о. п. (в городе Семипалатинске – 155 д. о. п.);
– Усть-Каменогорский уезд – 23 д. о. п. (в городе Усть-Каменогорске – 23 д. о. п.);
– Зайсанский уезд – 0.

В 1914 г. в источниках, отражающих национальный состав (по областям) дореволюционного Казахстана, по отношению к евреям сложилось «оригинальная» ситуация. По 0,3% они были учтены в Акмолинской области Степного края и в Сыр-Дарьинской области Туркестанского края. В четырех областях источники 1914 г., содержащие сведения «по национальностям», в графе «евреи» дали прочерк: в Уральской, Тургайской, Семиреченской и Семипалатинской [21, с. 85]. Можно было предположить, что к 1914 г. евреи остались в границах Казахстана только в Акмолинской и Сыр-Дарьинской областях. Однако отдел рукописей и редких книг областного этнографического музея Усть-Каменогорска сохранил справочное издание «на 1914 год», где в главе «Ведомство Иностранных Исповеданий» в г. Семипалатинске числится еврейский молитвенный дом. История сохранила имя его раввина – Кива Ицковича Рабиновича [22, с. 77]. На сегодняшний день в Семипалатинске сохранилось здание синагоги. Имеет ли этот раввин отношение к ней, остается пока неизвестным.

Примечания

1. Федорова Р. С. К истории административно-территориального устройства районов ВКО // Теоретические и прикладные аспекты подготовки специалистов в условиях университета: Сб. науч. тр. по материалам 7-й науч.-метод. конф. преподавателей и сотрудников ВКГУ. Усть-Каменогорск, 1998.
2 Волкова Т. Особенно образования еврейской диаспоры в Казахстане // Из истории евреев в Казахстане XIX – начала XX вв. Алматы, 2001 г. Вып. 1. С. 8.
3 Гринберг И. Под угрозой выдворения. Правовое положение евреев в дореволюционном Казахстане // Там же. С. 26, 30.
4. Алексеенко Н. В., Алексеенко А. Н. Население Казахстана за сто лет (1897–1997 гг.). Усть-Каменогорск, 1999. С. 9–12; Балыков О. Ф., Сергеев. О границах и территориальном составе Оренбургского края с 1744 по 1917 гг. // Исследования и исследователи Оренбургского края XVIII – начала XX вв.: Материалы регион. науч. конф. Май, 1983 г. Оренбург–Свердловск, 1983. С. 90–92; Мусабекова Н. М. «Устав о Сибирских киргизах»: территориальный аспект // Материалы междунар. науч.-практ. конф. «Казахстан на пути к государственной независимости: история и современность». Семипалатинск, 2001. С. 34–38; Семипалатинск. Изд. АН КССР. Алма-Ата, 1984. С. 17–19, 29 и др.
5. Волкова Т. // Указ. соч.
6. ГАВКО. Ф. 50, Оп. 1, Д. 45, Л. 16 // Зап. Император. Рус. геогр. об-ва. Кн. 4. СПб., 1863. С. 110–138.
7. Алексенко Н. В. Хранители памяти. Алма-Ата, 1988. Гл. «Труженик».
8. Штрихи к портрету города. Усть-Каменогорску – 270 лет (1720–1990). Усть-Каменогорск, 1990.
9. Федорова Р. С. Рукопись, построенная путем сопоставления данных разных источников.
10. Штрихи к портрету города. Усть-Каменогорску – 270 лет (1720–1990). Усть-Каменогорск, 1990.
11. Географическо-статистический словарь Российской империи / Сост. П. Семенов. СПб., 1872. Т. 4. С. 553, 555, 557.
12. Алексеенко Н. В., Алексеенко А. Н. Население Казахстана за сто лет (1897–1997 гг.). Усть-Каменогорск, 1999.
16. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Тип. АО «Издательское дело». СПб, 1900, Т. 57.
17. ГАВКО. Ф. 50. Оп. 1. Д. 558. Рукопись Черных С. Е. Статистические сведения по вероисповеданию населения Змеиногорского уезда Томской губернии в разрезе волостей по состоянию на 1 января 1895 года.
19. Алексеенко А. Н. Народы Восточного Казахстана. Усть-Каменогорск, 1994.
21. Алексеенко Н. В. Население дореволюционного Казахстана (численность, размещение, состав. 1870–1914 гг.). Алма-Ата, 1981.
22. Календарно-справочные сведения на 1914 г. (выходные данные в связи с плохой сохранностью источника восстановлены частично).

Из истории заселения Томской губернии в середине XIX в.[1]

А. Ю. Майничева

Закономерности возникновения русских поселений в Сибири, особенности освоения новых территорий традиционно находятся в центре внимания историков-сибиреведов, поскольку представляют собой значительную часть содержания истории Сибири. Подобные исследования не теряют актуальности и в настоящее время. Несмотря на то, что сделано уже многое, очевидно, что полная картина заселения русскими Сибири пока не воссоздана. Архивные изыскания позволяют восполнить имеющийся пробел. В настоящей статье водятся в научный оборот вновь полученные данные по заселению Томской губернии в середине XIX в. Документы Главного управления Западной Сибири, Томской казенной палаты,

[1] Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект 02-01-00329а «Проблемы изучения этнической культуры восточных славян Сибири XVII–XX вв.», и интеграционного проекта РАН № 20 «Этнокультурное взаимодействие в Евразии».

Самовольно образованные поселения

Название поселения	Население	Душ м. п.	Дворов	Примечания
Богородская волость; здесь и далее сведения от 11 ноября 1851 г. [1, л. 13–19]				
Речка	государственные крестьяне	40	15	Сибирские жители
	поселенцы	28	17	
Кайтес	государственные крестьяне	57	18	
	поселенцы	6	2	
Федорюшкина	государственные крестьяне	27	10	
	поселенцы	6	2	
Новопаюново	государственные крестьяне	13	7	
	поселенцы	1	1	
Новая деревня	государственные крестьяне	10	4	
	поселенцы	3	1	
Павловскова	государственные крестьяне	24	13	
	поселенцы	5	4	
Ноздревка	государственные крестьяне	6	1	
	поселенцы	–	–	
Мало-Кожевникова	государственные крестьяне	9	3	
	поселенцы	11	7	
	инородцы	2	1	Из оседлых инородцев Уртамской и Мало-Шегарской
Молчанова	государственные крестьяне	12	5	
	поселенцы	9	6	
	инородцы	2	1	
Уртамская волость [1, л. 13–19]				
Могильникова	государственные крестьяне	12	5	
	поселенцы	43	30	
Лугова	государственные крестьяне	24	10	
	поселенцы	22	17	
Каштакова	поселенцы	38	26	
Мало-Шегарская инородная волость [1, л. 13–19]				
Чернова	инородцы	46	16	
Атгуз	инородцы	9	4	
Красный Яр	инородцы	17	5	В черте Ояшинской волости
Кийская волость [1, л. 13–19]				
Верхне-Тропинский	поселенцы	2	2	
Средне-Тропинский	государственные крестьяне	8	3	
	поселенцы	7	6	
Нижне-Тропинский	государственные крестьяне	3	1	Домообзаводства нет
Верхне-Утинский	государственные крестьяне	10	4	
	поселенцы	33	23	
Верхне-Кашурлинской	государственные крестьяне	1	1	
	поселенцы	4	2	
Усть-Кашурлинской	поселенцы	7	2	
Усть-Юринской	государственные крестьяне	4	2	
	поселенцы	12	5	
Дмитриевская волость [1, л. 13–19]				
Керденской	государственные крестьяне	13	5	Кийской волости
	поселенцы	10	5	
	инородцы	18	7	Кийской волости
Боготольская волость [1, л. 13–19]				
Татарской по р. Четь	государственные крестьяне	6	2	Домообзаводства не имеют, были заслана в 1840 г. без разрешения начальника

Название поселения	Население	Душ м. п.	Дворов	Примечания
	отставной солдат	1	1	
	поселенцы	9	4	
Малая Четь	государственные крестьяне	40	12	Домообзаводства нет, живут более 40 лет
	поселенцы	18	13	
Семнаревской	государственные крестьяне	27	8	Заселились в 1838 г., имеют дома в селах волости, временно на заимках
	поселенцы	2	1	
Улюевой	государственные крестьяне	11	3	Имеют дома в с. Боготольском, временно живут для уборки сена и сенокоса
	поселенцы	5	2	
Чурукаева и Казарева	государственные крестьяне	12	5	
Отелешой	государственные крестьяне	13	7	4 души мужского пола имеют дома в с. Боготольском, остальные не причислены ни к какой оседлости, с 1797 г. живут по заимкам
	поселенцы	2	1	
Макарьевской	государственные крестьяне	28	11	Домообзаводства не имеют, на заимке с 1826 г.
	поселенцы	4	3	
	Енисейской губ. Агинского окр. крестьяне	5	1	
	ясашные инородцы	11	14	
Акулина и Бардина	государственные крестьяне	9	3	Домообзаводство в селениях, на заимках во время уборки хлеба и сенокоса
Емельяновская	государственные крестьяне	37	8	Домообзаводство в селениях, на заимках во время уборки хлеба и сенокоса
	поселенцы	2	2	
Акулина и Дементьева	государственные крестьяне	17	2	
Каинский округ, Усть-Тартасская волость [1, л. 27–28]				
Ципилева	из старых крестьян Усть-Тартасской вол.	14	5	Живут с 1830 г.
Новосибирцова	старожилы Усть-Тартасской вол.	38	10	Живут с 1837 г.
Чебакова	старожилы Усть-Тартасской вол.	11	13	Живут с 1839 г.
Шаламенцова		29	9	Живут с 1849 г. Старожилы из перечисленных из Тобольской губ.
Беспалова		21	5	Живут с 1844 г. Старожилы из перечисленных из Тобольской губ.
Зернина		21	6	Живут с 1846 г. из Оренбургской губ.
Каинский округ, Вознесенская волость [1, л. 27–28]				
Бородкина	из крестьян Вознесенской и Усть-Тартасской вол.	31	7	Живут с 1805 г.
Каинский округ, Верхнеомская волость; сведения от 11 ноября 1851 г. [1, л. 27–28].				
Селиш	из крестьян и поселенцев Верхнеомской вол.	65	32	Живут с 1827 г.
Каинский округ, Нижнекаинская волость; сведения от 11 ноября 1851 г. [1, л. 27–28]				
Тюленева	из сибирских крестьян самовольного заселения Каинского округа	51	17	Живут с 1837 г.
Наганова		52	18	Живут с 1838 г.
Новодружинина		9	3	Живут с 1838 г.
Каинский округ, Казанская волость; сведения от 11 ноября 1851 г. [1, л. 27–28]				
Высокая Грива	из сибирских крестьян самовольного заселения Каинского округа	23	8	Живут с 1839 г.
Остров Городище		14	4	Живут с 1835 г.
Остров Калзей		6	3	Живут с 1837 г.
Каинский округ, Верхнекаинская волость; сведения от 11 ноября 1851 г. [1, л. 27–28]				
Зонова	из сибирских крестьян и сосланных на поселение	69	21	Живут с 1826 г.

Название поселения	Население	Душ м. п.	Дворов	Примечания
Белозерная		101	30	Живут с 1839 г.
Каинский округ, Убинская волость [1, л. 27–28]				
Михайловка	из сибирских крестьян	44	14	Утверждена 1842 г.
Рождественская		30	8	Утверждена 30 мая 1843 г.
Верхнетомский округ, Верхнетомская волость; здесь и далее сведения 1852 г. [1, л. 34–34 об.]				
Мазуровой	из приписных крестьян Алтайского горного завода сей же волости	20	7	
	государственные крестьяне Подонинской вол.			
	оседлые инородцы Ячинской вол.			
Журавлевой		44	18	
Верхнетомский округ, Мужгатская волость [1, л. 34–34 об.].				
Новохудяшевой	приписных крестьян сей же и Бачатской вол.	50	15	
Енисейский уезд Барнаульской волости [1, л. 34–34 об.]				
Мало-Пакошевой	из крестьян сей же волости	33	13	
Енисейский уезд Енисейской волости [1, л. 34–34 об.]				
Верх-Тальской заимки	из крестьян сей же волости	23	8	
При речке Саусканихе		4	2	
Енисейский уезд Алтайской волости [1, л. 34–34 об.]				
Новобардинской	из крестьян сей же волости	30	8	
Тоуракской		36	10	
Чажский уезд Кривощековской волости [1, л. 34–34 об.]				
Быковой		11	4	Образовал крестьянин сей же волости Иван Быков, потом заселились ясашные инородцы Кумышской волости
Малышевский уезд Нижнекулундинской волости [1, л. 34–34 об.]				
Верхнекучукской	из крестьян сей же и Касмалинской вол.	32	9	
Малышевский уезд Касмалинской волости [1, л. 34–34 об.].				
При озере Угловом	из крестьян Нижнекулундинской, Кулундинской и Бурлинской вол.	13	6	
При речке Солоновке	из крестьян Касмалинской вол.	24	11	
Белоярский уезд Белоярской волости [1, л. 34–34 об.].				
Верх-Бобровка		63	26	
Белоярский уезд Чумышской волости [1, л. 34–34 об.].				
Новоманошкиной	из крестьян заводского ведомства	40	13	

донесения томскому губернатору, отложившиеся в Государственном архиве Томской области [1, л. 8–64], позволяют уточнить и дополнить уже имеющиеся сведения, конкретизировать историю возникновения поселений. Ценность этих документов велика, поскольку в них указаны не только названия деревень, но и их местоположение, краткая характеристика населения (количество проживавших семей, число душ мужского пола, сословные группы, места выхода крестьян). В ряде случаев помещена дополнительная информация о времени существования поселения и наличии домообзаводства. В указанных документах можно найти также сведения о принятии решения о судьбе самовольных поселений.

Проблема самовольного образования поселений возникла с началом русского освоения сибирских территорий и вызывала озабоченность властей. Желание правительства получать подати и налоги в полном объеме наталкивалось на невозможность тотального контроля на бескрайних сибирских просторах. Документы показывают, что в середине XIX в. была сделана попытка учета поселений, самовольно образованных крестьянами. Из переписи можно сделать вывод, что, как правило, деревни были малодворными, заимочного типа. Но во многих случаях они становились местом постоянного проживания, так как лишь некоторые семьи имели имущество и домообзаводство и в них, и в многодворных селах. Население составляли преимущественно русские крестьяне-сибиряки, ссыльные поселенцы и так называемые инородцы. Нередко они проживали совместно в одной деревне. Так, по реестру от 11 ноября 1851 г. в Карасукской волости Колыванского округа было зарегистрировано 6 самовольно образованных деревень с населением от 5 до 29 семей [1, л. 8–10]. Среди них были поселения, относящиеся к Алтайским горным заводам, их жители происходили из *сибирских губерний: деревня при оз. Титовом* (19 д. м. п., 7 семей); деревня при оз. Веселом (13 д. м. п., 6 семей); деревня при оз. Баклушевом

(68 д. м. п., 20 семей); деревня при оз. Горносталевском (53 д. м. п., 10 семей); д. Хапова при устье р. Каргат (24 д. м. п., 5 семей); а также д. Остродымова (29 семей из Омского округа), относящаяся к губернскому крестьянскому ведомству, которая располагалась на границе Колыванского и Омского округов. К Алтайским горным заводам относилось Саушкино жилище (Ординская волость), где жило 5 семей из крестьян Ординской волости (7 д. м. п). В Кумышской волости располагались деревни губернского ведомства Верхянанский (?) Лог (12 д. м. п., 7 семей) и Подогревка (16 д. м. п., 11 семей из инородцев Кумышской волости). В ряде случаев поселения были образованы выходцами из губерний европейской части России; например, в д. Зернина Усть-Тартасской волости Каинского окр. поселились крестьяне из Оренбургской губернии [1, л. 27–28]. Часть поселений существовала недолго, но возраст некоторых достигал нескольких десятков лет — например, деревень Макарьевской, Ципилева, Новосибирцова. А как следует из документов, д. Телешово была образована в 1797 г., то есть ко времени регистрации она существовала уже более 50 лет без официального утверждения.

Всего в результате проверки к 1852 г. было обнаружено не зарегистрированных ранее 74 деревни [1, л. 39], и лишь в 1853 г. вышло указание нанести их на карту [1, 57]. Поскольку в некоторых из них было всего по одному дому, было принято решение рассмотреть, какие из них могут быть оставлены, а какие следует переселить. Высказывалось предложение о том, что «деревни, у которых менее 10 семейств, должны быть приписаны к ближайшему многолюдному селению, чтобы эти маленькие деревни ни под каким видом не могли ускользать от постоянного над ними надзора местного и сельского начальства» [1, л. 39]. Жителей мелких поселений предполагалось выслать к местам их прежнего местожительства (по 9-й народной переписи) [1, л. 63].

Особое внимание привлекали к себе деревни, славившиеся своим разбойным образом жизни. Рассказы о грабежах «в стародавние времена» дошли и до наших дней. Этнографам, работавшим в селах Приобья, не раз приходилось выслушивать такие полулегендарные были [2, с. 11, 137]. Сейчас нашлось и документальное подтверждение этим рассказам. Об этом свидетельствует переписка Томской казенной палаты и томского губернатора, касающаяся д. Керденской (Керд/т) Дмитриевской волости. В одном из документов указывается: «В д. Керте проживают крестьяне Пермской губернии — 2 семьи и 2 души, Кийской волости 3 семьи и 3 души и поселенцев волостей Дмитриевской и Кийской 16 семей и 16 душ. Эти семейства, проживая в этой вновь заведенной ими деревне, придерживают бродяг, делают разные кражи в соседственных деревнях, а потому жители соседних деревень просят уничтожить этот выселок» [1, л. 62–63]. После рассмотрения этого вопроса было принято решение: «Деревню Керт по числу жителей оставить, но так как жители живут одиночками, у них неоднократно находили краденых лошадей, ловили бродяг, поэтому также уничтожить, жителей без промедления выслать» [1, л. 63–64].

Итак, в середине XIX в. до массовых миграций, инициированных реформами П. А. Столыпина, на территории Томской губернии шли процессы вольного крестьянского хозяйственного освоения земель на основе образования малодворных поселений; правительство делало попытки поставить их под свой контроль.

Примечания

1. ГАТО. Ф. 3. Оп. 20. Д. 15.
2. Майничева А. Ю. Архитектурно-строительные традиции крестьянства северной части Верхнего Приобья: проблемы эволюции и контактов. Середина XIX — начало XX вв. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2002. С. 11, 137.

Мордва Алтайского края (краткие сведения по этнографической экспедиции 2002 г.)

Л. И. Никонова

В соответствии с тематическим планом ГУ НИИ ГН при правительстве Республики Мордовия этнографы в 2002 г. продолжили работу по сбору материала для коллективной монографии «Мордва Сибири», рассчитанной на три года (2001–2003). 2–23 августа 2002 г. состоялась экспедиция в Алтайский край.

Территория Алтайского края — 261,7 тыс. км^2. Как самостоятельная административная единица он был образован 28 сентября 1937 г. путем выделения из Западно-Сибирского края, остальная часть которого составила в то время Новосибирскую область. Последнее изменение границ Алтайского края относится к 1944 г., когда некоторые его северные районы были переданы в состав Новосибирской области. Административный, промышленный и культурный центр края — г. Барнаул с населением свыше 400 тыс. чел.

Климат Алтайского края резко континентальный, в разных частях территории края неодинаков. На него оказывают влияние рельеф и другие местные факторы (географическое положение, циркуляция воздушных масс, рельеф местности и др.). Алтайский край находится в бассейне Оби и образующих ее рек Бии и Катуни. По территории Алтая протекает 5 000 больших и малых рек общей протяженностью 32,4 тыс. км. Свыше 1 200 рек имеют протяженность 10 км и более. На территории края находятся степная, лесостепная и горно-таежная природные зоны. Некоторые участки межгорных котловин Алтайских гор представляют собой полупустыни.

Территория Алтайского края стала заселяться русскими несколько позднее, чем более северные районы Западной Сибири, потому что оказалась южнее

основного пути, по которому русское население шло в Сибирь. До прихода русских в бассейнах Оби, Бии и Катуни обитали местные племена, прошедшие длительный путь развития от каменного до железного века. Начиная с 30-х гг. XVII в. из Томска и Кузнецка было направлено несколько военных отрядов к верховьям Оби, Бии и Телецкому озеру. Эти территории были прочно закреплены за русскими после постройки Бикатунской (1709), Катунской (1712), Ануйской (1725) и других крепостей и созданием укрепленной линии, проходящей от Усть-Каменогорска через Колывань и Бийск на Кузнецк. Севернее укрепленной линии создавались русские поселения. В течение XVII в. на территории Алтайского края возникло более 100 населенных пунктов, а численность русского населения достигла 5 тыс. чел. В XVIII в. и в первой половине XIX в. заселение территории края продолжалось. К моменту отмены крепостного права русское население на Алтае достигло почти 275 тыс. чел.

Массовое переселение на Алтай крестьян, в том числе мордовской национальности, с Урала, Поволжья, из Центральной России началось с 1865 г. Это привело к быстрому росту населения края, более широкому освоению его земельных угодий и природных богатств. По данным первой переписи населения, проведенной в 1897 г., на территории Алтайского края проживало уже 1,16 млн чел. Переселение в Алтайский край продолжалось в начале XX в., особенно после русско-японской войны и столыпинской реформы. По воспоминаниям старожилов, мордва в этих краях в большинстве случаев селилась во время столыпинских реформ, однако в с. Таловка Змеиногорского района несколько семей приехало после отмены крепостного права, большинство из них в начале следующего столетия расселились в другие села этого же района (пос. Октябрьский, с. Черепановск). В советский период приток населения из других районов страны на Алтай наблюдался в довоенный период (в конце 1930-х гг.), в том числе мордвы, представители которой, как выяснилось в ходе экспедиции, приезжали в большинстве своем из Большеберезниковского района (с. Гузынцы, Дегилевка, Гарт, Паракино) Мордовии.

В конце 1960-х гг. на территории Алтайского края проживало более 30 национальностей. На первом месте по численности находятся русские (2,3 млн, или 85% населения), на втором месте — немцы (148 тыс. чел., или около 5%), затем следуют украинцы (111,8 тыс. чел. — 42%), алтайцы (по переписи 1959 г., 41 705 чел., или 1,6% населения края). Значительно меньше численность казахов, мордвы, белорусов, татар, чувашей, евреев и др. [1, с. 43]. Представителей мордовской национальности, по данным всесоюзной переписи 1989 г., насчитывалось 11 005.

В состав Алтайского края входит 55 административных районов. С учетом Горно-Алтайской области в крае 10 городов, 28 поселков городского типа, 63 района и 676 сельских администраций. Нами были исследованы населенные пункты Змеиногорского (пос. Октябрьский, с. Таловка, Черепановск); Бийского (пос. Мало-Енисейск, с. Сростки); Залесовского (пос. Никольск, с. Борисово, Черемушкино, Малый Калтай, Камышенко) районов.

По данным «Похозяйственных книг» за 1946–1948 гг., в с. Таловка Змеиногорского района проживало 14 мордовских семей численностью 61 чел. На начало августа 2002 г. в селе осталось всего 5 представителей этих семей, да и те уже числятся как русские. В Бийском районе мордва в основном проживает в пос. Малоенисейск и в с. Сростки. В Малоенисейске на 1.01.02 живет всего 2 192 чел. в 760 хозяйствах, из них мордовское население составляет лишь 4–5%, да и те переселились туда из пос. Красный Семеновод в связи с укрупнением центральной усадьбы.

В Залесовском районе мордва компактно проживает на территориях Борисовской и Черемушкинской сельских администраций.

В Борисовскую сельскую администрацию (с общей численностью населения 1 309 чел., из них мордва — 930 чел., или около 70%) входят:

- с. Борисово, где мордва составляет 80% населения, т. е. около 740 чел. В селе 340 хозяйств, из них 226 мордовских, 76 смешанных (мордовско-русских);
- пос. Никольск, где всего проживает 179 чел., из них 165 мордовской национальности;
- пос. Пролетарская Крепость, где проживает всего 208 чел., из них мордва — 26 чел.

В Черемушкинскую сельскую администрацию (общая численность населения — 1 958 чел., число хозяйств — 751, мордва составляет около 300 чел., или 15%) входят:

- с. Черемушкино, где мордва составляет 180 чел. (15% населения);
- с. Малый Калтай, где мордва составляет 90 чел. из 180 жителей;
- с. Камышенко, где из 20 оставшихся жителей — 12 чел. мордовской национальности.

Всего несколько мордовских семей проживает в с. Видоново.

Из обследованных нами населенных пунктов мордва наиболее компактно проживает в селах Залесовского района. Район расположен на северо-востоке Алтайского края, граничит с Кемеровской и Новосибирской областями. По рельефу разнообразен: восточную таежную часть занимают предгорья Салаирского кряжа с многочисленными косогорами и долинами по извилистым речкам. Средняя высота над уровнем моря — 400 м.

Начало освоения этой территории уходит корнями в XVII–XVIII вв. и характеризуется несколькими этапами. Первоначально заселение региона было связано с поисками новых мест людьми, уезжающими из центральной части России в стремлении к счастливой и сытой жизни на просторах присоединенной Сибири. Сюда приезжали также старообрядцы, укрывавшиеся от гонений официальной православной церкви. Позже активность освоения территории района определялась развитием и деятельностью Колыванского и Кузнецкого рудных округов. Однако

Численно преобладающие национальности в сельских населенных пунктах Залесовского района (по статистическим данным районной администрации)

Населенные пункты	Преобладающая национальность
Залесовский сельсовет	
с. Залесово	русские
пос. Муравей	русские
Пещёрский сельсовет	
с. Пещерка	русские
с. Гуниха	русские
Кордонский сельсовет	
с. Кордон	русские
Шатуновский сельсовет	
с. Шатуново	русские
пос. Калиновка	русские
Тундрихинский сельсовет	
с. Тундриха	русские
с. Заплывино	русские
пос. Усть-Каменка	русские
Большекалтайский сельсовет	
с. Большой Калтай	русские
с. Талица	русские
с. Верх-Бобровка	русские
Черемушкинский сельсовет	
с. Черемушкино	русские
с. Восход	русские
с. Видоново	русские
с. Малый Калтай	русские, мордва
с. Камышенка	мордва
Борисовский сельсовет	
с. Борисово	русские, мордва
п. Никольский	мордва
пос. Пролетарская Крепость	русские
Думчевский сельсовет	
с. Думчево	русские
с. Захарово	русские

наиболее массовое освоение приходится на времена столыпинской реформы (старожилы из мордвы сообщали нам, что их родственники говорили: «Мордва сюда приехала из Россеи в начале того века в надежде на свободные и плодородные земли» [2]. Однако это происходило и во время русско-японской, Первой мировой и Гражданской войн, и в период становления советской власти [2].

В 1924 г. из объединенных Залесовской и Талицкой волостей был образован Залесовский район с центром в с. Залесово. 19 октября 1924 г. состоялся 1-й районный съезд рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов, на котором были образованы районные органы управления.

Предвоенный период характеризуется активным развитием коллективного хозяйства. По воспоминаниям старожилов, перезжали целыми деревнями и селами (большинство из сел Гузынцы, Дегилевка Большеберезниковского района). Однако «легкой жизни» не нашли, и перед самой войной многие уехали, но многие и остались навсегда в этих местах [2].

Сбор информации проводили согласно структуре проспекта «Мордва Сибири». Нами собран материал по общим вопросам (района, села): географическое положение, природные условия и население; история освоения Алтайского края и формирование ареалов мордовского населения; время заселения отдельных районов Алтайского края; история мордовского населенного пункта и время основания по преданию; сельское хозяйство; огородничество и скотоводство; неземледельческие занятия; пути сообщения и средства передвижения; поселения, жилища и постройки; народные знания (в том числе народная медицина); здравоохранение; образование и учреждения (библиотеки, клубы); отделения связи и ряд других. Кроме этого, нами собраны материалы о расселении, расположении домов и улиц, типах жилищ и их внутреннем устройстве, собран этнографический материал по народной медицине, семейным обрядам, праздникам, пище. Собранные сведения в значительной мере базируются на фактическом материале, собранном участниками экспедиции в ходе полевых выездов к мордве (в Змеиногорский, Бийский и Залесовский районы). В качестве информаторов выбирались в основном люди пожилого возраста, так как именно они сегодня являются основными носителями и хранителями истории, традиций, знаний. Кроме того, по возможности, кроме полевого материала, был использован и архивный — в г. Бийске, Залесовском районе.

Что касается традиционной материальной культуры, то кратко о ней можно сообщить следующее. Селилась мордва около водоемов, леса и т. п., то есть в местах, благоприятных для жизнеобеспечения. Вели большое хозяйство (занимались земледелием, скотоводством, промыслами и т. п.). Дома строили большими и из добротного леса (сосны, пихты, кедра). Все это можно проследить по фотографиям (расселение, внешний и внутренний вид жилища, хозяйственные постройки, одежду, различную домашнюю утварь и др.). Есть незначительные отличия в приготовлении пищи. Мордва Алтайского края готовила разные национальные блюда: мучные: хлеб (кши), пироги с различными начинками, открытые пироги — «шанюшки», блины из ржаной, пшеничной, пшенной, гороховой муки. Однако для того, чтобы блины были мягкими и пышными, в с. Сростки в тесто добавляли растение с местным названием «карлык», растущее как сорняк на пшеничных полях. В Змеиногорском и Бийском районах мордва полностью утратила свои свадебные и родильные обряды, но они сохранились у мордвы Залесовского района и практически не отличаются от обрядов в Республике Мордовия. Однако есть и особенности. К примеру, в с. Малый Калтай после сватовства невеста идет в дом жениха вместе со сватами, после застолья возвращается домой, но если свадьба ограничивается сватовством, то она остается в доме жениха. В с. Борисово во время представления невесты богине воды Ведь аве берут петуха из дома жениха, омывают в речке, отрубают ему голову, ощипывают, после чего все присутствующие обмазываются его кровью,

затем идут домой, где продолжается свадебное гуляние. Среди мордвы сел Сростки и Борисово были случаи заключения брака уходом невесты из дома родителей без их благословения.

Есть небольшая особенность и в погребальном обряде мордвы Алтайского края. Во время проведения поминок на 40-й день созывают 40 человек и угощают их, используя новые ложки, которые гости уносят с собой.

Мордва, проживающая на Алтае, справляет те же праздники (Миколу, Рождество, Новый год, Крещение, Масленицу, Пасху, Троицу, Покров и др.). Однако в с. Сростки Бийского района летом справляют Екатеринин день («Катерин день», по-местному). В этот день к жителям села приходят гости из соседнего села Талица, а на Миколу (19 декабря), наоборот, жители Сросток идут в гости в Талицу.

Собранный материал (полевой, архивный, из печатных источников) в настоящее время обобщается, систематизируется и в последующем будет подробно изложен в статьях сотрудников отдела и в коллективной монографии «Мордва Алтайского края».

Примечания

1. География Алтайского края. Барнаул, 1970.
2. Полевой материал автора.

Сибирские «хохлы»: к вопросу об этнической принадлежности

А. А. Новоселова

В рамках изучения этнической истории и этнического самосознания русских сибиряков интересной оказывается проблема определения этнической принадлежности так называемых «хохлов». Данный этноним хорошо известен на территории современных Омской, Новосибирской, Томской областей и Алтайского края. В этнографической литературе чаще всего данный термин употребляется для обозначения украинского населения [1].

В основу настоящей работы были положены материалы, собранные в ходе этнографических экспедиций Омского государственного университета на территории Омского Прииртышья начиная с 1987 г. С 1998 г. автор являлся участником этих экспедиций. Согласно этим материалам, население, называющее себя «хохлами», проживает в Тарском, Муромцевском, Большереченском, Тюкалинском, Калачинском и Полтавском районах Омской области. Это потомки поздних переселенцев, прибывших в Сибирь в конце XIX — начале XX вв.

В 1987–1988 гг. этнографические работы проходили среди украинского населения Калачинского и Полтавского районов Омской области. В результате изучения этнического самосознания украинцев д. Еремеевка, сел Ольгино и Красногорка (Полтавского района) и д. Тургеневка (Калачинского района) выяснилось, что большинство информаторов имеет сложное этническое самосознание. Определяя свою этническую принадлежность, они называли себя украинцами, но отмечали свое большое сходство в материальной и духовной культуре с русскими сибиряками. В качестве этнодифференцирующего фактора указывался разговорный язык. Информаторы подчеркивали, что за годы жизни в Сибири они разучились понимать «чисто украинский» язык, что их разговорный язык вобрал в себя множество русских слов. В силу этого информаторы считают свой язык уже не украинским, но еще и не русским, а «хохляцким». Информаторы д. Еремеевка подчеркивали смешанный, переходный характер своего разговорного языка: «Мы балакаем, а не говорим» [2]. Часто респонденты указывали, что считают себя украинцами, потому что их родители так «писались», а сами они уже русские, так как живут среди русских [3].

В 1993 г. этнографическая экспедиция Омского государственного университета проходила в северных районах Омского Прииртышья, в деревнях Рязаны, Алексеевка и Вятка. Эти населенные пункты расположены в урманной части региона и заселялись в конце XIX в. выходцами из Витебской, Могилевской и Минской губерний. В этническом отношении эти переселенцы были белорусами, о чем свидетельствовали не только воспоминания информаторов, но и характерные черты материальной культуры: планировка усадеб, приемы ткачества и т. п. [4]. Потомки белорусских переселенцев — наши информаторы — называли себя уже русскими, а уточняя этническую принадлежность, употребляли термин «российские». Характерно, что русское население называло их «хохлами» [5].

Аналогичная информация была получена в 2002 г. относительно д. Калачевка Тарского района Омской области. Калачевка была основана в конце XIX в. выходцами из Могилевской губернии. Информаторы помнят, что их родители были белорусами, «выходцами с Белоруси», но себя считают русскими, уточняя, что белорусов в Тарском районе называли «хохлами», «российскими» и даже «лапотниками» [6].

В 1998–2002 гг. под руководством канд. ист. наук, доцента кафедры этнографии и музееведения М. Л. Бережновой проводилось исследование этнического самосознания русских сибиряков в населенные пункты Большереченского, Муромцевского, Тарского и Нижне-Омского районов Омской области. В результате полевого исследования различных групп русских, выяснилось, что 9% опрошенных русских считают себя «хохлами» [7]. Информаторы высказали единодушное мнение, что «хохлы» — это одна из локальных групп русских сибиряков, отличительной чертой которой является «акцент», т. е. разговор. Именно разговорный язык «хохлов» отличает их, по мнению наших информаторов, от других групп русских Омского Прииртышья: от старожилов — «чалдонов» и «сибиряков», от старообрядцев —

«кержаков» и «двоеданов», а также от различных групп поздних переселенцев — «смоляков», «пензяков», «могылей» и др.

Таким образом, можно выделить следующие аспекты этнической принадлежности «хохлов» в Омском Прииртышье:

1) данным термином в Омском Прииртышье обозначают не только украинцев, но и белорусов;

2) сами «хохлы» — потомки переселенцев с Украины, из Белоруссии и «Рассии» конца XIX — начала XX вв. в зависимости от характера расселения (монолитным этническим массивом или чересполосно с русскими) имеют двойственное самосознание, т. е. считают себя украинцами в силу принадлежности предков к этому этносу и русскими, так как не видят принципиальных культурных отличий от русского населения;

3) в свою очередь, русское население, как старожильческое, так и переселенческое, воспринимает «хохлов» как часть русского этноса.

Примечания

1. Кутилова А. А. Украинцы в Сибири: пути этничности (конец XIX — начало XX в.) // Актуальные вопросы истории Сибири. Барнаул, 1998. С. 78–81; Фомин В. Е., Щербакова О. С., Ан С. А. К проблеме изучения украинской этнокультуры Алтая // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы науч.-практ. конф. Вып. 4. Барнаул, 2001. С. 176–186 и др.
2. МАЭ ОмГУ. Ф. 1. П. 50-3. К. 472, 480, 486.
3. МАЭ ОмГУ. Ф.1. П. 50-3. К. 489, 490, 491.
4. Подробнее об этом см.: Бережнова М. Л. Особенности материальной культуры «российских» Муромцевского района Омской области // Материальная культура народов России: Культура народов России. Т. 1. Новосибирск, 1995. С. 81–88.
5. МАЭ ОмГУ. Ф. 1. П. 88-1. К. 913, 931–932. 935.
6. МАЭ ОмГУ. Ф. 1. П. 5-2000. К. 25, 30, 35, 39, 66, 67.
7. *Подсчитано по:* МАЭ ОмГУ. Ф. 1. П. 1-1998. К. 1-115; П. 2-1999. К. 1-146; П. 3-2000. К. 1-122, 131-154.

Культурное наследие сибирских переселенцев второй половины XIX — начала XX в.

Н. В. Полей

Переселенцы из губерний Европейской России, совершая миграции в Сибирь во второй половине XIX — начале XX в., переносили на новые земли опыт, традиции, инструменты и приемы промыслово-ремесленного труда. Крестьяне, водворяясь в Сибири, начинали применять накопленный ранее земледельческий опыт, обогащая культуру сибирских старожилов. С приходом переселенцев видоизменилась промысловая картина Сибири. Одно-двухпромысловые селения становились многопромысловыми, увеличилось количество профессий и число лиц, занятых неземледельческими трудом.

Многие виды промыслов и ремесел, инструментов и приспособлений появились только с приходом «расейских» переселенцев.

Несмотря на то, что промыслы всегда считались не основной, вспомогательной деятельностью в хозяйстве сибирского крестьянства, интерес к ним сегодня велик. То, что было периферийным, выходит в изучении крестьянства на первый план. Та часть повседневной жизни деревни, которая включала в себя неземледельческий труд крестьян, различные аспекты крестьянской экономики, значительно пополнилась благодаря культурной экспансии русского крестьянского населения. Происходила не просто передача опыта, а обогащение его собственными творческими достижениями.

Народные промыслы — это живые памятники культуры России. Они всегда пользовались всеобщим признанием. Даже в нынешний сложный период экономического и политического развития нашей страны интерес к народным промыслам не уменьшается. Описания культурного наследия, связанного с промыслово-ремесленной деятельностью крестьян, можно найти в центральных и сибирских архивах. Это наследие тщательно собирается и бережно хранится в музеях.

В Алтайском государственном краеведческом музее (АГКМ) сохранились изделия кустарных промыслов русских крестьян-переселенцев. Предметы поступали в музей не от непосредственных участников событий второй половины XIX — начала XX в., а от их потомков, иногда во втором, а то и в третьем поколении. Этим объясняется скудность и возможная неточность сведений о происхождении вещей той или иной семьи, об истории бытования вещи, времени ее изготовления. Тем не менее легенды, сопровождающие каждый экспонат, основанные на рассказах детей и внуков переселенцев, могут сообщить не только места рождения мастеров и примерную дату их переселения, но и сведения о происхождении и способах использования предметов.

Нас интересовали только те экспонаты, авторами которых являлись русские крестьяне — переселенцы из Европейской России. Некоторые их кустарные изделия являлись новшеством для сибирских старожилов. С приходом переселенцев в Томской губернии впервые появилась самопрялка-лежак с горизонтальным расположением рабочей части, которая потеснила со временем вертикальную самопрялку-стояк. Горизонтальных прялок сохранилось гораздо меньше, чем вертикальных, ценились они в свое время выше. Было известно, что завезли их впервые из Костромской и Новгородской губерний. Подобные прялки, имеющиеся в АГКМ, датированы концом XIX — началом XX в. Одна из них была изготовлена немцами — переселенцами из Каменского уезда Саратовской губернии в 1870-х гг. (ОФ 15977/1 В 3943).

Музей имеет в своей экспозиции коллекцию так называемых копыльных прялок. Изготавливали прял-

ки-копылы русские крестьяне-переселенцы, используя в качестве основы часть ствола дерева с корнем, растущим под прямым углом (отсюда и произошло название). Новым видом прялок для сибирских мастериц стали составные прялки. Донце и гребень у такой прялки были съемными, что принципиально не меняло суть работы пряхи, но все же было удобнее при использования и хранении прялки. Составные прялки изготавливали для Тобольской ярмарки переселенцы из Горьковской губернии. Стоил этот вид несколько дороже обычных, зато при покупке можно было бесплатно получить запасной гребень: гребни наиболее часто выходили из строя.

Коллекция переселенческих экспонатов в АГКМ насчитывает несколько десятков, подавляющее большинство из них изготовлено кустарным способом и использовалось как в переселенческих, так и в старожильческих семьях, например маслобойка, состоящая из корпуса бондарной работы в виде усеченного конуса и мутовки с четырьмя лопастями.

Отдел дерева имеет также немало изделий мастеров бондарного дела. Известно, что большинство дошедших до наших дней бочонков, маслобоек, колыбелей изготовлено пришлыми мастерами. Производством деревянных гребней, которые использовались для обработки шерсти или другого волокна перед процедурой прядения, занимались и местные, и пришлые мастера. Изготавливали их из березы или осины. Российские гребни были отличны от сибирских тем, что имели съемную рукоять, могли использоваться как деталь прялки или в совокупности с донцем (на него пряха садилась) — как сама прялка. Иногда их так и называли — «гребень-прялка».

Отдел дерева АККМ содержит несколько десятков экспонатов, красноречиво подтверждающих занятость крестьян-переселенцев в обработке дерева. Рязанцы, туляки, тамбовцы славились изготовлением ткацких станков и деталей для них (13700 В-298 — набилки, 13700 В-296 — берда, 13429 В-102 — челнок, 13429 В-102 — подножки, 13698 В-291 — донце). Воронежцы и вятичи поставляли на рынок веретена, гребни-трепала (ОФ 13556 В-173/7, 13698 В-280). Одним из любимых материалов была береста. Сибирские мастера «работали» туеса, лагушки, корзины не хуже российских. Но приходом последних новшества затронули и берестяной промысел: стали использовать соединение кусков бересты «в лапу». Такой способ называли «хохлацким», его распространили выходцы с Харьковщины.

АГКМ имеет ряд экспонатов, являющихся образцами женского рукоделия. Это вышивки, плетеные и вязаные изделия. Одно из них — полотенце (концы; АГКМ ОФ15708/1/В-3423), принадлежавшее Павлине Евстафьевне Гостевой и вывезенное ею примерно в 1892 г. при переселении из Тамбовской губернии. Сибирские рукодельницы переняли такой неизвестный ранее способ украшения изделия, как вплетение в ткань человеческих или конских волос.

Благодаря переселенцам появились в Сибири и горшки-сепараторы. Они же использовались в качестве маслобоек. После взбивания сливок и получения масла оставшуюся пахту (побочный продукт, невзбиваемую часть исходного сырья) сливали через специальное отверстие, иногда со сливом-трубочкой, в придонной части горшка. Такие горшки бытовали сначала в семьях переселенцев, затем распространились в Томской и Тобольской губерниях. Старый же способ сливания пахты — через край — был практически забыт.

Из всех музейных коллекций наибольшую сохранность экспонатов можно наблюдать в отделах металла. Изготовленные мастерами-переселенцами косы-литовки, скребки, серпы, превосходили сибирские по качеству и в конце XIX — начале XX вв. стали вытеснять их (АГКМ 34 ОФ 16375/4 В-4709 — коса-литовка).

Переселенцы, обладая промысловым и ремесленным потенциалом и попадая в благоприятные условия, основывали на территории Сибири новые промыслы и ремесла. Вместе с ними за Уралом появились невиданные ранее вещи, способы их изготовления, приемы работы. Новые люди приносили с собой новый опыт хозяйствования, работы, жизни. До переселенцев Сибирь не знала валяной обуви, дуг, секрета окраски овчин в черный цвет и изготовления замши, не знала косы-литовки, плетеной мебели и многого другого.

Концепция решающей роли переселения в развитии и пополнении неземледельческого опыта сибирских крестьян на основе вышесказанного выглядит вполне состоятельной. Наследие русских крестьян, обогативших неземледельческий опыт сибирского крестьянского населения, представляет собой культурно-исторический пласт, ценность которого для потомков в целом и для исследователя в частности невозможно переоценить. Цивилизующая роль русского крестьянина в истории промышленного освоения Сибири способствовала распространению технических навыков, трудовых традиций, производственного опыта. Центральные местности страны, обладающие вековой промышленной культурой, помогали развитию такой же культуры во вновь заселяемых регионах страны. Благодаря всем привнесенным новшествам частично сглаживалась разница между Сибирью и Европейской Россией, Сибирь начинала переживать процессы, присущие экономике и социальным отношениям в европейской деревне.

Северный Алтай. Современная социально-демографическая ситуация

С. В. Соболева, Н. Е. Смирнова

Десятилетие постсоветского развития сибирских территорий, до предела обострив социально-экономические и этно-демографические проблемы, остро поставило задачу разработки стратегий устойчивого развития регионов. Условием создания перспективных стратегий стал анализ демографической ситуации в локальных сообществах Сибири. В свете новейших государственных актов в области национальной политики особое внимание демографы уделяют проблемам коренных народов Сибири. В рамках комплексной программы изучения коренных малочисленных этносов Республики Алтай (грант РФФИ № 01-06-80446, руководитель И. В. Октябрьская) социально-демографическое обследование было предпринято по северным – Чойскому и Турочакскому – районам Республики Алтай.

Важнейшие составляющие демографической ситуации (численность населения, его поло-возрастная структура, рождаемость, смертность, продолжительность жизни, территориальные перемещения и др.) являются важными индикаторами социального благополучия территории. И если в периоды стабильного экономического развития эти показатели достаточно инерционны, то в кризисные годы они выходят за рамки сложившихся в прошлом тенденций.

Для Западной Сибири, Республики Алтай и отдельных ее районов такая зависимость просматривается с 1990 г. Общая численность населения Республики Алтай на начало 2000 г. составила 205 тыс. чел. Из них 53 тыс. (25,8%) проживали в городе и 152 тыс. (74,2%) – в сельской местности. На Чойский и Турочакский районы приходится 11,3% населения и 16,7% территории. Плотность населения в Турочакском районе почти в 2 раза ниже, чем в Чойском и в целом по Республике Алтай.

По динамике основных демографических составляющих воспроизводства населения Республика Алтай в 1989–2001 гг. существенно отличалась от многих территорий Западной Сибири. На фоне незначительного сокращения населения Сибири численность населения Республики Алтай постоянно росла и в целом увеличилась за период 1989–2001 гг. на 13,6 тыс. чел. (7,1%), составив 205,6 тыс. чел. Этот рост произошел в основном за счет сельского населения (9%) и в меньшей степени – за счет городского (1,9%). По Западной Сибири в целом увеличение численности сельского населения не компенсировало сокращения городского, так как доля города здесь существенно выше, чем в Республике Алтай.

В Чойском районе республики рост населения за период 1997–2001 гг. составил 2,6%, и к 2001 г. его численность была равна 9,5 тыс. чел., а в Турочакском районе она даже сократилась на 1% – до 13,7 тыс. чел. при общей тенденции существенного увеличения сельского населения в республике.

Структура населения Чойского и Турочакского районов по национальному составу отличается от республиканской большей долей русского населения, а также украинцев и немцев. Процент коренного населения, по данным переписи 1989 г., в Чойском районе более чем в 4 раза, а в Турочакском – в 15,5 раза меньше, чем в целом по республике.

Таблица 1

Доля основных по численности национальностей в общем составе населения отдельных районов Республики Алтай (по данным переписи населения 1989 г.), %

Район	Русские	Алтайцы	Украинцы	Казахи	Немцы	Прочие
Чойский	88,4	7,2	1,4	0,3	0,7	2,0
Турочакский	73,8	2,0	1,7	0,1	1,0	21,4
Всего по республике	60,2	31,0	0,9	5,6	0,4	1,7

Динамика численности населения определяется рядом факторов, одним из которых является прогрессивность возрастной структуры населения. Современную возрастную структуру республики Алтай можно назвать сравнительно молодой. Средний возраст населения составляет 32,8 года. Доля населения в возрасте моложе трудоспособного почти в 2 раза превышает долю населения в возрасте старше трудоспособного. В Республике Алтай по сравнению с Западной Сибирью возрастная структура имеет более прогрессивный характер. В Западной Сибири к группе дотрудоспособного возраста относится около $^1/_5$, а в Республике Алтай – около $^1/_4$ населения. В динамике в республике происходило и ожидается дальнейшее старение населения. Одновременно с ростом численности населения старше трудоспособного возраста происходит сокращение численности и доли детей в возрасте 0–15 лет.

В Чойском и Турочакском районах соотношение между населением в возрасте моложе трудоспособного и старше трудоспособного не столь прогрессивно, как в республике, и составляет 1,5 : 1, хотя доля возрастной группы 0–15 лет также выше, чем по республике и тем более по региону. Что касается остальных групп, то здесь соотношения иные: в районах меньший процент трудоспособного населения, чем в республике и регионе, и более значительную часть населения составляют пенсионеры. В результате коэффициент демографической нагрузки в Чойском районе равен 0,81, в Турочакском – 0,78, что значительно выше республиканского значения

Таблица 2

Возрастная структура населения, 2000 г., %

Территории	Возраст, лет			
	0–15	16–55 (59)	55 (60) и старше	Всего
Республика Алтай	25,4	60,7	13,9	100,0
Чойский р-н	26,7	55,4	17,9	100.0
Турочакский р-н	26,5	56,2	17,7	100,0
Западная Сибирь	18,9	65,2	15,9	100,0

В Республике Алтай, как и в Западной Сибири, ухудшается соотношение численности населения по полу. На начало 2000 г. численность мужчин составляла 96,9 тыс. чел., женщин – 107,1 тыс. чел. Если в начале 1996 г. на 1000 мужчин приходилось 1102 женщины, то к началу 2000 г. ситуация почти не изменилась – 1104.

Изменение численности населения на территориях происходит также за счет таких составляющих воспроизводства и формирования населения, как миграционный прирост (убыль) и естественное движение населения.

Миграция традиционно являлась основной компонентой прироста населения Западной Сибири. Максимальное значение миграционного прироста приходится на 1997 г. – 63,3 тыс. чел., а затем происходит его резкое сокращение. В 1999 г. в Западной Сибири численность населения даже уменьшилась за счет миграции на 9,6 тыс. чел. Миграция также является одним из существенных факторов изменения численности населения Республики Алтай: ее доля в формировании общего прироста числа жителей велика – 63%. За 1996–2000 гг. население республики увеличилось за счет миграции более чем на 4 тыс. чел., что составило 65% общего прироста населения.

В Республике Алтай в целом просматриваются следующие тенденции: постоянно положительное сальдо миграции, максимальное его значение в 1995 г. (1,6 тыс. чел.) с дальнейшим устойчивым снижением практически до исходного уровня 1993 г. – 0,44 тыс. чел. На протяжении всего периода коэффициенты миграционного прироста в республике в 1,5–2,5 раза выше, чем по региону в целом.

Таблица 3

Динамика коэффициентов миграционного прироста, чел. на 10 тыс. населения (все население)

Регионы	1993	1995	1997	1998	1999	2000
Республика Алтай	25	80	57	45	35	22
Чойский р-н	–	–	–	2	118	23
Турочакский р-н	–	–	–	–87	–6	–46
Западная Сибирь	17	35	42	21	–6	10

В современных условиях важнейшими потоками, влияющими на формирование миграционного прироста районов, являются внутриреспубликанские миграции. Ежегодно из общего числа сменивших место жительства около 60% населения мигрируют в пределах своей же республики. В Западной Сибири отрицательное сальдо миграции сельского населения сложилось лишь в 2000 г., а в Республике Алтай оно имеет отрицательное значение начиная с 1997 г. Сокращение численности населения характерно для 7 районов из 9. К территориям, теряющим в миграционном обмене население, относится Турочакский район, отъезд сельского населения из которого идет более быстрыми темпами, чем по республике в целом. Почти половина (45%) мигрирующих внутри республики выбирает местом жительства г. Горно-Алтайск.

Среди прибывающих в республику из-за ее пределов около 15% составляют мигранты из стран СНГ и Балтии. Наиболее ощутимый миграционный обмен сложился с Казахстаном (74,2% прибывших), Узбекистаном (7,6%), Украиной (5,6%) и Киргизией (5,2%) – данные 2000 г. Как и 5 лет назад, мигранты существенно моложе, чем население республики. В результате улучшается возрастная структура населения, а также структура трудоспособного населения. Особую группу мигрантов составляют вынужденные переселенцы и беженцы. Наибольшее их количество приходится на 1997 г. и 1998 г. Если по республике доля вынужденных переселенцев от общего числа прибывших в 2000 г. составила 42%, то в Чойском районе она уменьшается, а в Турочакском стабилизируется и составляет в том же году соответственно, 28 и 18%.

Таблица 4

Динамика коэффициентов миграционного прироста, чел. на 10 тыс. населения (сельское население)

Регионы	1993	1995	1997	1998	1999	2000
Республика Алтай	34	26	–26	–46	–33	–26
Чойский р-н				2	118	23
Турочакский р-н				–87	–6	–46
Западная Сибирь	48	10	20	6	2	–23

Таблица 5

Динамика показателя естественного прироста населения по отдельным районам Республики Алтай, 1990–2000 гг., ‰

Территории	1990	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000
Республика Алтай	8,3	1,2	0,3	1,1	0,7	0,7	2,7	1,0	1,3
город	2,8	–3,7	–3,5	–2,0	–2,9	–1,9	0,4	–0,7	–0,4
село	10,4	3,0	1,8	2,1	1,8	1,5	3,5	1,6	1,9
Чойский р-н	5,8	–	–2,2	–	–	–	0,74	–1,81	1,79
Турочакский р-н	5,7	–	–3,4	–	–	–	0,14	–0,36	0,07
Западная Сибирь	4,3	-3,4	–4,4	–4,1	–3,9	–3,5	–2,6	–3,8	–4,0
город	4,1	–3,6	–4,6	–4,1	–3,9	–3,3	–2,4	–3,7	–3,9
село	4,5	–2,8	–4,0	–3,8	–4,1	–4,1	–2,8	–4,2	–4,5

В целом миграционные процессы в республике можно охарактеризовать как более благоприятные в сравнении с региональными, так как здесь отрицательные тенденции несколько сглажены.

В сфере естественного движения населения в целом по Западной Сибири начиная с 1993 г. наблюдается отрицательный естественный прирост населения как в городе, так и в сельской местности. В Республике Алтай на этом фоне численность населения прирастает за счет естественных факторов. В Чойском и Турочакском районах ситуация нестабильна: в отдельные годы величина естественного прироста населения имеет положительное значение, хотя и меньшее по сравнению с республиканским показателем, а в другие годы – отрицательное, т. е. происходит естественная убыль населения. Например, в 2001 г. отрицательное значение показателя составило в Чойском районе 0,5‰, а в Турочакском – 4,7‰.

Положительное значение естественного прироста населения в Республике Алтай обусловлено в основ-

ном более высокими по сравнению с другими регионами Сибири показателями рождаемости. Начиная с 1993 г. рождаемость стабильно находится на уровне 13,3 – 14,4‰, что примерно в 1,5 раза выше, чем в Западной Сибири. В Чойском и Турочакском районах значение показателя немного ниже, за исключением 2000 г., когда Турочакский район вышел на уровень, аналогичный республиканскому. Чойский район характеризуется одним из самых низких показателей рождаемости по республике.

Вместе с тем, как и в Западной Сибири в целом, в Республике Алтай в последнее десятилетие происходит интенсивное снижение уровня рождаемости. Если в 1991 г. суммарный коэффициент рождаемости (детности) составил в Западной Сибири 1,75, а в Республике Алтай – 2,4, то в 2000 г. он значительно сократился: по региону – на 43%, а по республике – на 30%, не обеспечивая даже уровня простого воспроизводства населения, при котором суммарный коэффициент рождаемости должен быть не менее 2,15–2,17. В Чойском и Турочакском районах снижение было несколько меньшим, чем в целом по республике.

Таблица 6

Рождаемость на 1000 населения в 1985–2000 гг.

Территории	1990	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000
Республика Алтай	19,2	14,5	14,7	14,2	13,4	13,3	14,4	13,4	14,2
город	14,4	10,9	12,5	12,1	11,8	11,8	12,6	12,0	12,4
село	21,0	15,8	15,5	14,9	13,9	13,8	15,0	13,9	14,8
Чойский р-н	–	–	–	–	–	–	–	12,1	12,7
Турочакский р-н	–	–	–	–	–	–	–	12,5	14,6
Западная Сибирь	13,9	9,6	9,7	9,4	9,2	9,0	9,3	8,9	9,3
город	13,2	8,9	9,1	9,0	8,8	8,6	8,9	8,5	8,9
село	15,6	11,3	11,0	10,5	10,2	9,9	10,3	9,8	10,1

Увеличилась внебрачная рождаемость: за 1996–2000 гг. она выросла на 26,1% в целом по республике и составила 36% от общего числа родившихся против 31% в 1996 г. Уровень внебрачных рождений в Чойском и Турочакском районах в 1,1 раза превышает среднереспубликанский и в 1,2 раза – показатель, сложившийся в городе. Особую проблему составляет увеличение числа внебрачных детей у несовершеннолетних.

Наибольшим проявлением неблагополучия демографического развития последних лет в Западной Сибири и Республике Алтай наряду с уменьшением рождаемости остается высокая смертность населения, что обусловлено рядом причин, в том числе расширением масштабов и глубины бедности, обнищанием государственного здравоохранения, ухудшением санитарно-гигиенической обстановки, ростом насильственной преступности и числа самоубийств и т. д. На фоне социально-экономического кризиса продолжают действовать отрицательные долговременные тенденции: несбалансированное питание, отсутствие физической культуры и алкоголизм, который, кроме прочего, повышает смертность от несчастных случаев, убийств и самоубийств.

За период 1992–2000 гг. общая смертность населения увеличилась в Западной Сибири на 25% и составила в 2000 г. 13,4‰, а в республике Алтай – на 12% (12,9‰). Республика Алтай по уровню смертности занимает одно из последних мест в РФ, при этом уровень смертности сильно дифференцирован по районам. В Чойском районе в 2000 г. общий показатель смертности на 2‰, а в Турочакском районе – на 1,6‰ выше среднереспубликанского уровня.

На долю трех основных групп причин смертности (сердечно-сосудистые заболевания, злокачественные новообразования, а также несчастные случаи, отравления и травмы) приходится около 80% смертных случаев в республике и регионе. В Турочакском районе показатель на 2% выше, а в Чойском составляет 90%. На более высоком, чем среднерегиональный, уровне находится в республике и в отдельных ее районах показатель смертности от болезней органов дыхания.

В структуре смертности Западной Сибири и Республики Алтай на первом месте стоит смертность от болезней системы кровообращения: 49,2 и 46,4% (данные 2000 г.). В Чойском районе уровень смертности по этому показателю выше регионального – 52,4%, а в Турочакском ниже – 39,7%. Второе место занимают несчастные случаи, отравления и травмы. Если в регионе их составляющая равна в 2000 г. 16,6%, то в республике она значительно выше – около 25%, а в Чойском и Турочакском районах – 21,3 и 30,6% соответственно. В Западной Сибири Республика Алтай по уровню смертности от неестественных причин занимает первое место, превышая среднероссийский показатель в 1,5 раза. Каждый второй погибший от этих причин покончил жизнь самоубийством или стал жертвой отравления алкоголем.

Коэффициент смертности от самоубийств в Республике Алтай на 2000 г. составил 94,1 на 100 тыс. жителей и увеличился по отношению к 1999 г. в 1,3 раза. Согласно критериям ВОЗ, уровень выше 20 считается высоким. В Республике Алтай этот показатель превышен почти в 5 раз. Особенно беспокоит увеличивающееся число самоубийств среди детей, подростков и юношества. За последние 5 лет общая смертность от самоубийств увеличилась на 15%, а среди подростков и юношества – в 1,4 раза.

Высок уровень смертности и от убийств. По сравнению с 1996 г. число убийств в 2000 г. увеличилось на 11 (12,9%) и составило 96 случаев, при этом 24 погибших были в возрасте до 30 лет (25%, или каждый четвертый).

Показатели смертности и ее структура имеют особенности в различных возрастных группх. За 1998–2000 гг. смертность населения в трудоспособном возрасте в республике увеличилась на 20%, что существенно выше, чем в Западной Сибири в целом. В трудоспособном возрасте находился каждый третий умерший. Существенно меньшим становится удельный вес естественных причин и соответственно увеличивается доля неестественных. Доля смертности трудоспособного населения от несчастных случаев, отравлений и травм в 2000 г. в республике Алтай почти в 1,5 раза превышает региональный пока-

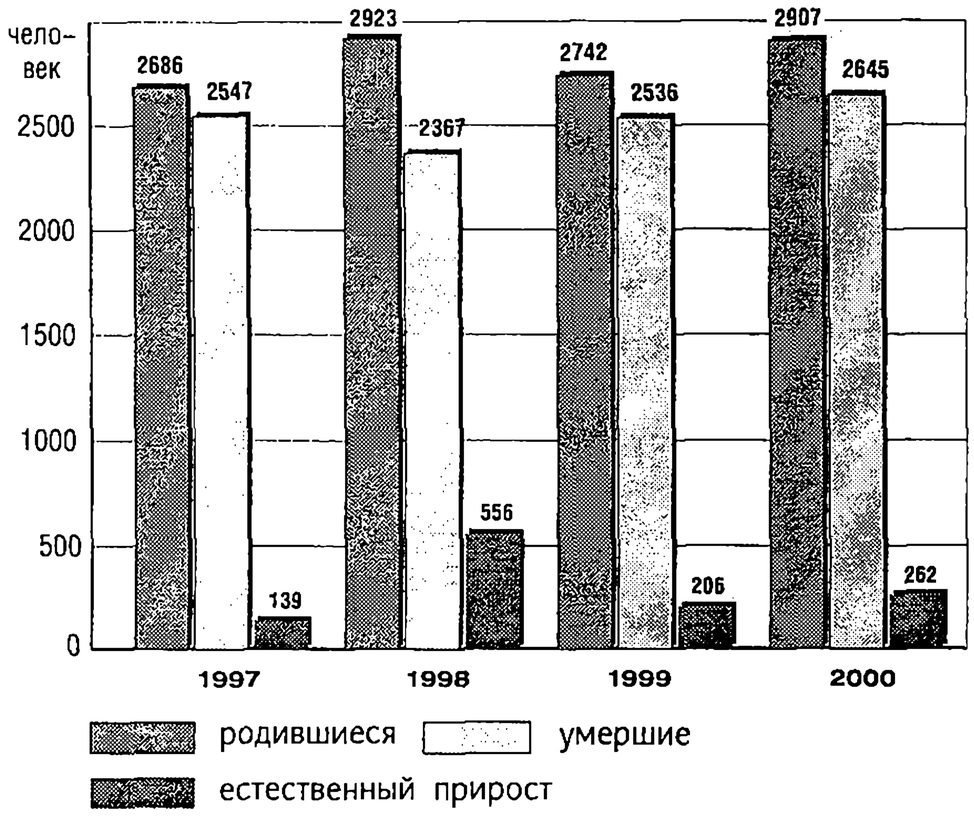


Рис. 1. Удельный вес населения основных возрастных групп в Республике Алтай в 2000 г.

затель и составляет 57,2%, в том числе в Чойском и Турочакском районах — более 60%. Каждый третий мужчина и каждая четвертая женщина погибли от отравления алкоголем, не дожив до 40 лет, 84% умерших от самоубийств находились в трудоспособном возрасте.

Если в 2000 г. на 3 основные группы причин смертности в Западной Сибири 75% случаев приходилось на трудоспособный возраст, то в республике (в том числе и в Турочакском районе) эта величина составила более 84%, а в Чойском районе – 97%. Такие расхождения с региональными показателями обусловлены в основном смертностью от несчастных случаев, отравлений и травм.

Наибольший рост показателей смертности как в Западной Сибири, так и в Республике Алтай приходится на возраст 40–54 года, наблюдается также некоторый скачок в группе 16–19 лет, особенно у мужчин. Таким образом, основной компонентой роста смертности является смертность молодого и экономически активного населения.

Особенно неблагоприятна картина смертности для коренного населения Республики Алтай. Как в целом по республике, так и в Чойском и Турочакском районах показатели смертности от неестественных причин для этой группы населения существенно выше, чем для всего населения. Например, в 2000 г. в Чойском районе среди причин смертности коренного населения трудоспособного возраста не было ни одного случая естественной смерти.

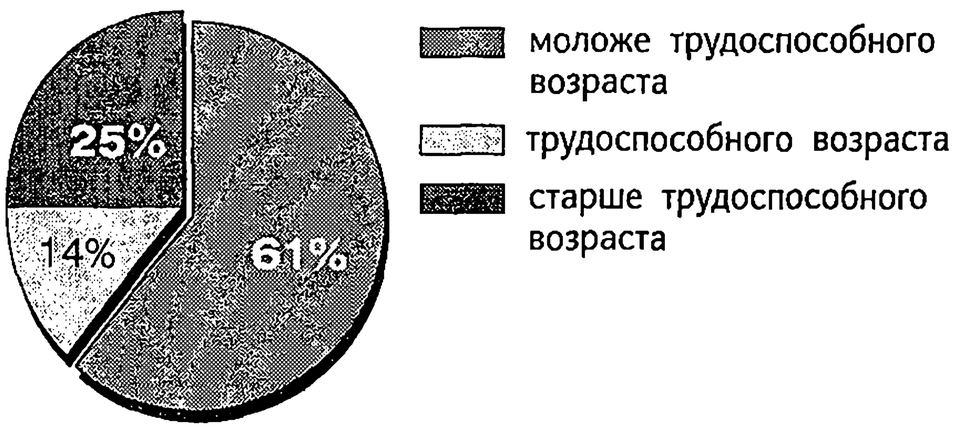


Рис. 2. Возрастной состав населения Республики Алтай

Таким образом, данные свидетельствуют о неблагоприятных тенденциях формирования и использования человеческого потенциала региона и особенно Республики Алтай, выражающихся в росте смертности и ухудшении здоровья населения молодого трудоспособного возраста.

Особую проблему на территории Республики Алтай представляет младенческая смертность. На протяжении 1990–2001 гг. она была существенно выше регионального уровня, хотя и сокращалась несколько более высокими темпами (по республике она сократилась в 1,3, а по региону — в 1,2 раза). По уровню младенческой смертности Республика Алтай занимает первое место в регионе. В 2000 г. при среднем региональном уровне младенческой смертности 15,1‰ в республике он составил 23,6‰.

Уровень младенческой смертности значительно колеблется по районам. В Чойском районе показатель в отдельные годы ниже, в другие выше, чем по республике, а в 2000 г. достигает минимального значения (8,3‰). В Турочакском районе до 2000 г. включительно младенческая смертность была ниже региональной. В 2001 г. произошел резкий рост этого показателя – до 34,7‰ в Чойском районе и до 26,6‰ в Турочакском. Следует отметить, что в Республике Алтай смертность среди детей у коренного населения на 20–25% выше, чем у живущих тут же русских.

Важнейшей компонентой репродуктивных потерь является материнская смертность. В Западной Сибири она на 30% выше, чем в среднем по Российской Федерации, а в Республике Алтай показатель материнской смертности более чем в 2 раза превышает среднероссийский уровень.

Наряду с названными причинами ухудшения здоровья населения следует назвать высокий уровень стресса, а также вредные воздействия ухудшающейся экологической обстановки. По оценкам специалистов ВОЗ, до 30% заболеваний населения связаны с загрязнением окружающей среды. В 2000 г. в республике было выброшено в атмосферу 4417 т наиболее распространенных вредных веществ, исходящих от стационарных источников загрязнения атмосферного воздуха, в том числе газообразных и жидких — 2771 т, твердых — 1646 т.

За период 1996–2000 гг. уровень общей заболеваемости в Республике Алтай вырос на 15%, а первичной — на 9% (в расчете на 1000 населения). Наблюдается устойчивая тенденция роста по большинству групп болезней, причем наибольшая — по болезням крови и кроветворных органов (по сравнению с 1996 г.) — в 2,6 раза, эндокринной системы, обмена веществ и иммунитета — в 2,2 раза, болезням системы кровообращения — в 2,1, врожденным аномалиям и болезням мочеполовой системы — в 1,7, болезням органов пищеварения — в 1,3, нервной системы и органов чувств — в 1,2 раза.

В республике сложилась неблагоприятная ситуация в связи с широким распространением эндокринной патологии, особенно среди коренного населения: сахарного диабета, ожирения, заболеваний щи-

товидной железы. Особую озабоченность вызывает рост заболеваемости инсулинозависимым сахарным диабетом среди детей в возрасте до 14 лет – 6 чел. на 100 тыс. населения.

Следует отметить, что при постоянном росте заболеваемости среди взрослого населения уровень первичной заболеваемости несколько снизился в 2000 г. по отношению к 1999 г. в следующих группах населения: дети – на 1%, подростки – почти в 1,5 раза.

Неблагоприятная обстановка сложилась в республике с социально обусловленной заболеваемостью. В 2000 г. по отношению к 1999 г. на 6% выросла первичная заболеваемость туберкулезом и составила 90 чел. на 100 тыс. населения, что соответствует уровню по РФ. Отмечается значительный рост заболеваемости у детей и подростков – на 25% (до 75 на 100 тыс. населения) за 1999–2001 гг. и превышение показателя РФ в 4,2 раза.

Отмечен стабильный рост пораженности населения республики чесоткой и педикулезом, реальной становится угроза вспышек брюшного тифа. Растет заболеваемость психическими болезнями и злокачественными новообразованиями (в 2000 г. – соответственно 1937 и 917 на 100 тыс. населения).

Особую проблему представляет собой наркомания, в том числе среди детей и подростков. В 2000 г. первичная заболеваемость хроническим алкоголизмом в республике составила 107,3 чел. (на 100 тыс. населения), наркоманией – 41,6. На диспансерном учете и наблюдении состоит 4826 чел. с различной наркопатологией, что на 4% больше, чем в 1999 г.

Отмечен значительный рост больных сифилисом, состоящих на учете в медицинских учреждениях: по сравнению с 1995 г. их количество увеличилось в 3,3 раза и составило 870 случаев на 100 тыс. населения.

Таким образом, в структуре социально обусловленных заболеваний в последнее десятилетие все большую долю составляют дети и подростки.

Высока первичная заболеваемость детей в Чойском районе. Здесь наблюдается высокий уровень первичной заболеваемости среди подростков по многим классам болезней, а в Турочакском районе – по болезням эндокринной системы, инфекционным болезням и травмам. Практически по всем основным группам болезней для взрослого населения неблагополучно положение в Чойском районе, а в Турочакском – по инфекционным болезням, травмам, беременности и родовспоможению.

Важной в последнее десятилетие остается и проблема инвалидизации населения Республики Алтай; при этом рост показателей на 30% превышал среднерегиональный уровень. В 2000 г. первично признаны инвалидами 1758 чел. (133,2 на 10 тыс. населения), в том числе в трудоспособном возрасте – 1309 (117,5).

Состояние здоровья и уровень смертности населения существенное влияют на показатель ожидаемой продолжительности жизни, которая является одной из важнейших характеристик уровня и качества жизни. По уровню продолжительности жизни Республика Алтай и отдельные ее районы существенно отстают от среднерегионального показателя. Особенно высоки были потери населения в результате смертности в период 1989–1994 гг. За это время сокращение ожидаемой продолжительности жизни мужского населения Республики Алтай составило около 9 лет, что на 3,6 года превышало среднерегиональный уровень потерь. Для женского населения республики ожидаемая продолжительность жизни сократилась на 1,8 лет (на 1 год ниже регионального).

За период 1995–2000 гг. произошел некоторый рост продолжительности жизни. Однако уровень 1989 г. не был достигнут, и таким образом по этому показателю Западная Сибирь и тем более республика Алтай оказалась отброшенной более чем на 10 лет назад. Разрыв в продолжительности женщин и мужчин в республике за период 1992–2000 гг. увеличился на 13% и концу периода стал также выше, чем по региону.

Коэффициент брачности в республике находится на уровне регионального на протяжении периода 1990–2000 гг. (в расчете на 1000 населения), к концу периода его значение сокращается на 25% и составляет 6,8‰ (в Западной Сибири – 6,7‰). В Чойском и Турочакском районах в период 1998–2000 гг. коэффициент брачности увеличился в 2,2 раза (до 8,4‰) и в 1,3 раза (до 5,8‰) соответственно. Значение коэффициента разводимости, напротив, увеличивается к 2000 г. по отношению к 1990 г. как в регионе, так и в республике на 25%, но в республике он в 1,5 раза ниже, чем в регионе, и в 2000 г. равен 3,3‰. В Чойском районе разводимость ниже, чем в регионе, а Турочакский относится к районам с высоким уровнем разводимости. В настоящее время около половины мужчин и женщин в течение жизни расторгают брачный союз. На расторжение браков в возрасте от 25 до 39 лет решаются 60% мужчин и 59% женщин.

Таким образом, по ряду демографических составляющих, таких как численность населения, естественный прирост, уровень рождаемости, возрастная структура населения, смертность, показатели Республики Алтай лучше по сравнению с Западной Сибирью. Что касается продолжительности жизни, младенческой и общей смертности, особенно в трудоспособном возрасте, по группе неестественных (в том числе насильственных) причин положение в республике можно назвать критическим. Чойский и Турочакский районы могут быть с уверенность отнесены к проблемным, так как в них демографическая ситуация значительно хуже, чем в целом по республике.

Коренные народы Саяно-Алтайского нагорья: генетико-демографическая характеристика[1]

М. В. Ульянова, М. Б. Лавряшина, И. В. Октябрьская

Проблема сохранения культурного наследия и генофонда коренных народов Сибири была поставлена в России в конце XIX в. и оставалась актуальной на протяжении всего последующего периода. Законодательные акты постсоветского времени – федеральные законы «О гарантиях прав коренных малочисленных народов РФ» от 30.04.1999, Постановление Правительства РФ от 24.03.2000 «О едином перечне коренных народов России» – утвердили статус коренных малочисленных народов государства. К их числу были отнесены коренные народы, проживающие на территории Саяно-Алтайского нагорья: шорцы, тубалары, челканцы, кумандинцы, телеуты, теленгиты. Изменение этно-политического контекста сделало чрезвычайно важным вопрос об оценке современного состояния малочисленных этносов. Целью настоящего исследования стало изучение популяций северных алтайцев (тубаларов и челканцев) и шорцев, проживающих на территории Алтае-Саянского нагорья, по таким генетически значимым демографическим параметрам, как половозрастное распределение, этническая брачная ассортативность и репродуктивные показатели, на протяжении двух поколений.

Объектом генетико-демографического анализа была выбрана смешанная популяция, проживающая на территории Усть-Колзасского сельского совета Горной Шории. В 1950-е гг. в состав этого сельского совета входило 24 поселка, но к 2003 г. сохранилось только два: Мрассу и Камзас. Основой для анализа послужили данные генеалогических карт, составленных сотрудниками лаборатории генетики КемГУ в период экспедиционного выезда в 2001 г., а также записи Похозяйственных книг Усть-Колзасского сельского совета, любезно предоставленные С. С. Онищенко и В. В. Поддубиковым. Использование этих данных дало возможность изучить изменения, произошедшие в данной популяции на протяжении двух поколений. Проведенный анализ позволил оценить ситуацию в целом и выявил ряд тревожных тенденций, имеющих место в группах проживающего там русского и в особенности коренного шорского населения.

В 50-е и 70-е гг. XX в. численность русского населения превышала численность шорского (соотношение 0,21 и 0,69 соответственно). А в 1990-е гг. соотношение русские/шорцы составило 1,07, с преобладанием шорцев. Численность населения Усть-Колзасского сельского совета в период с 1950-х гг. до 2001 г. уменьшилась, по приблизительным оценкам, с 1400 до 350 чел. Из Горной Шории выехало и выбыло по иным причинам более 1000 русских, количество шорцев сократилось по сравнению с 1970-ми гг. более чем вполовину (рис. 1).

Известно, что средний возраст популяции обычно сопоставим с длительностью поколения и совпадает с темпом его смены. У русского и шорского населения Усть-Колзасского сельского совета за изученный временной интервал значения показателя «средний возраст» увеличились. Если в 1950-е гг. средний возраст шорцев был 31,7 года, то в 1990-е – 35,4. Это связано с увеличением доли лиц пострепродуктивного (старше 45 лет) возраста. Этот процесс можно было бы охарактеризовать как позитивный, если бы параллельно не произошло резкое снижение доли лиц дорепродуктивного возраста (до 20 лет) (рис. 2).

Необходимо также отметить рост на протяжении двух поколений количества потомков от смешанных браков, в основном шорско-русских. Если в 1950-е гг. браки, заключавшиеся в данном сельском совете, были в основном однонациональные (шорские или русские), а частота смешанных браков составляла 0,88%, то в 1990-е гг. этот показатель достиг 30,99% (рис. 3), а частота потомков от смешанных браков возросла с 0 до 10,09%.

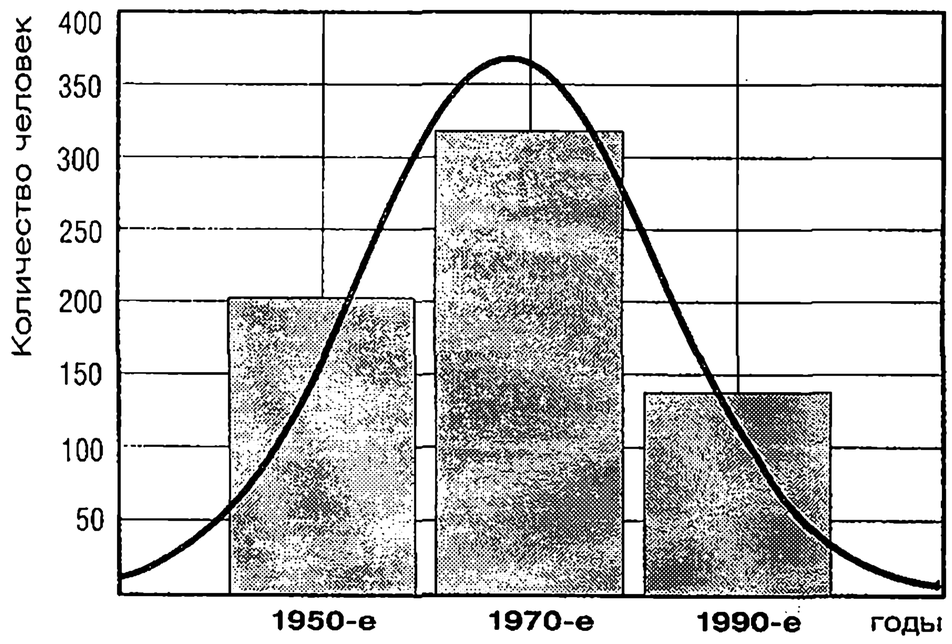


Рис. 1. Динамика численности шорцев

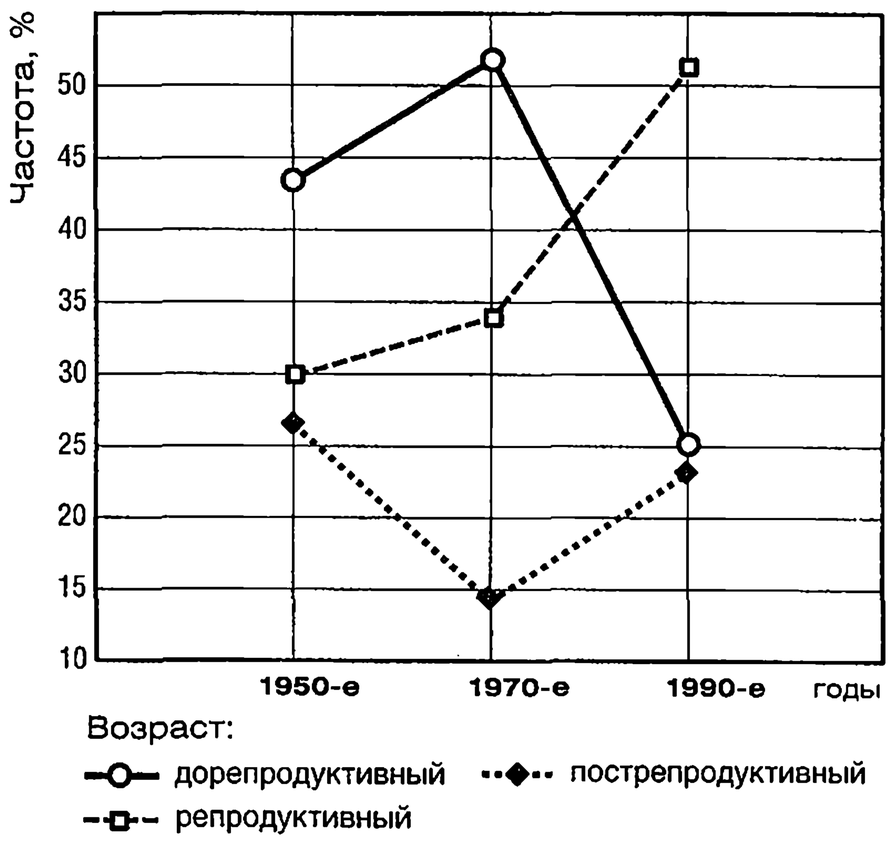


Рис. 2. Распределение шорского населения по возрастным классам в динамике

[1] Работа выполнена в рамках проекта РФФИ № 01-06-80446.

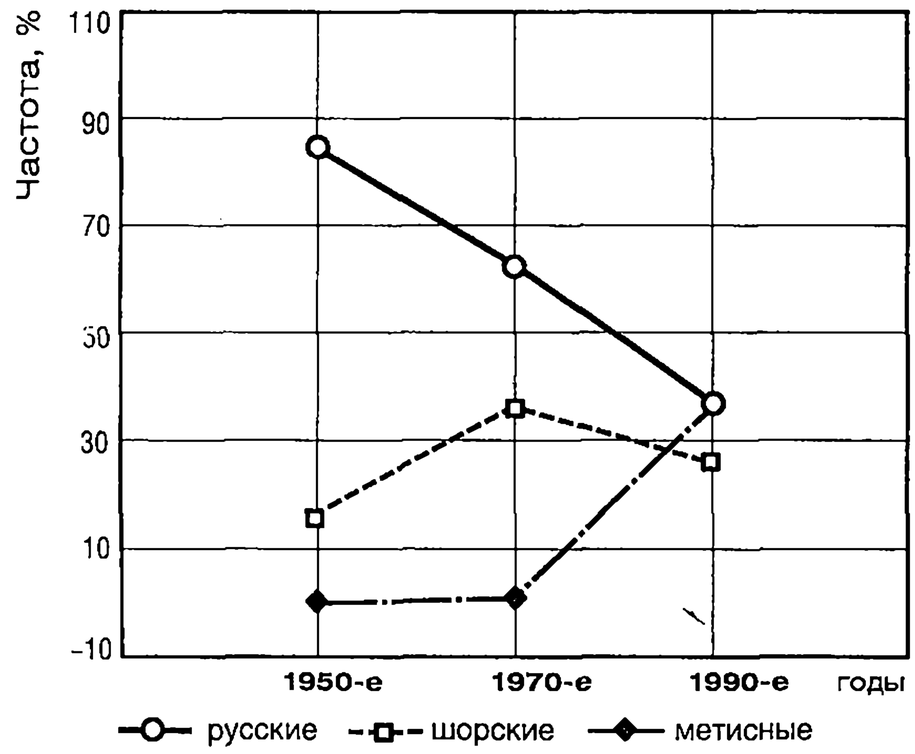


Рис. 3. Типы браков

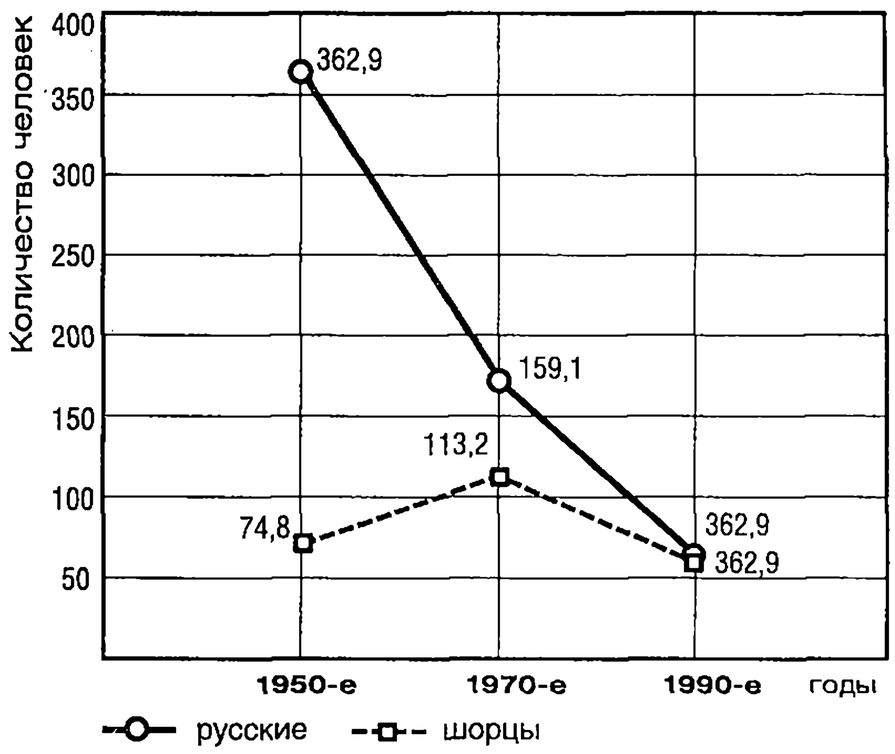


Рис. 4. Динамика генетически эффективной численности населения

С генетической точки зрения воспроизводство – выборочный процесс, в ходе которого новое поколение формируется путем выборки генов из генофонда предшествующего поколения. Чем меньшая часть генов воспроизводит себя, тем значительнее генетические различия между поколениями одной популяции. В связи с этим генетически значимой является не общая численность популяции, а так называемая генетически эффективная численность, определяемая по числу мужчин и женщин, дающих начало следующему поколению. В этом показателе интегрированы все составляющие процесса воспроизводства, включая неравное соотношение полов, их дифференциальную плодовитость, репродуктивную активность, ее продолжительность.

В исследованной нами популяции для русского населения отмечена стабильно снижающаяся от поколения к поколению эффективная численность. Что касается шорцев, то в 1970-е гг. на фоне роста общей численности отмечается и рост генетически эффективной численности, однако в следующем поколении (1990-е гг.) этот показатель, так же как и у русских, снижается (рис. 4).

Отношение генетически эффективной численности к общей различно в разных популяциях и зависит не только от биологии размножения, но и от культурно-экономических и других социальных факторов. В изученной нами популяции это соотношение во всех поколениях составило от 0,35 до 0,37, что характерно для популяций сельского типа, где оно составляет обычно $^1/_3$. Исключение составили русские, у которых доля генетически эффективной численности в 1990-е гг. резко возросла (практически до $^1/_2$). При сокращении абсолютной величины и общего, и генетически эффективного размера русской субпопуляции это может свидетельствовать о выравнивающем влиянии социальной среды, что больше характерно для городских популяций.

Небольшая генетически эффективная численность популяции снижает генетическое разнообразие следующего поколения, уменьшает полиморфизм, что в конечном итоге может негативно сказаться на генетической адаптации будущей популяции к окружающей среде. Этот вывод уже находит подтверждение в цитогенетических исследованиях детского шорского населения. В частности, при изучении мутаций хромосом в клетках крови детей и подростков, проживающих в г. Таштагол, было выявлено, что среднее число мутаций у детей-шорцев почти в 2 раза выше, чем у их сверстников-русских (табл. 1).

Таблица 1

Данные цитогенетического обследования детей

Этническая группа	Число обследованных	Число клеток	Доля клеток с мутациями хромосом, %
Шорцы	20	2000	6,70±0,77*
Русские	8	800	3,50±0,53

Примечание: * – достоверное отличие от значения для группы «русские», $P < 0,05$

Можно предположить, что выявленные различия обусловлены повышенной чувствительностью представителей шорской этнической группы к воздействию факторов среды, которые способны вызывать мутации и, следовательно, негативно влиять на здоровье современного и последующих поколений. Решение этой проблемы возможно после дополнительных медико-генетических исследований коренного и пришлого населения Горной Шории.

Таким образом, изучение генетико-демографических процессов в шорском населении Горной Шории в период с 1950-х гг. до современности свидетельствует о снижении общей численности шорцев, росте числа лиц пострепродуктивного возраста и резком снижении генетически эффективной численности населения. Все это является следствием общих неблагоприятных процессов, происходящих в популяции шорцев Горной Шории. Выявленные тенденции позволяют сделать вывод о необходимости разработки научно обоснованных критериев коррекции национальной политики в отношении данной группы населения.

Материал для анализа генетико-демографических процессов в коренном населении Республики Алтай был собран в ходе совместной экспедиции

ИАЭТ СО РАН и КемГУ в 2002 г. в сельских населенных пунктах Чойского района. Демографическая информация (данные похозяйственных книг) была получена для жителей Ыныргинской, Каракокшинской и Уйменской сельских администраций за 3 временных интервала (1970–1975, 1990–1995, 2000–2002 гг.). В локальных сообществах трех изученных сельских администраций в 1970–1975 гг. зарегистрировано 563 чел., относящих себя к алтайцам, в 1990–1995 гг. – 231, в 2000–2002 гг. – 321; в их число не вошли потомки от смешанных браков. Численность метисов распределилась по указанным периодам следующим образом: 72, 69 и 120 чел. соответственно.

Половозрастное распределение алтайской популяции представлено на рис. 5 и в табл. 2. Для большинства популяций мира характерно преобладание лиц мужского пола в ранних возрастных группах, женского – в более поздних. У северных алтайцев такая закономерность четко прослеживается только в период 1970–1975 гг., когда доля мужского населения преобладает в возрастных группах 0–3, 4–7, 8–14 и 21–30 лет и снижается в последующих. Обращает на себя внимание своеобразное возрастное соотношение полов в двух других временных интервалах. Во-первых, наблюдается необычно низкий половой индекс в возрастной группе 0–3 года в 1990–1995 гг. и в группе 4–7 лет в 2000–2002 гг., во-вторых, в возрастной группе 41–50 лет отмечается преобладание лиц мужского пола во втором и третьем изученных временных отрезках. Обычно к этому возрасту наблюдается постепенное снижение доли мужского населения в популяциях. Причиной такого соотношения полов может являться дифференциальная смертность мужчин и женщин различных возрастов либо избирательное выбытие женщин данной возрастной группы.

Возрастная структура северных алтайцев в 1970–1975 гг. характеризуется прогрессивным типом воспроизводства. Доля молодых возрастов (дорепродуктивный возрастной класс: 0–19 лет) составляет практически половину изученной популяции (50,3%). Значительно меньше доля репродуктивного возрастного класса (29,1%), уменьшение которой, видимо, связано со снижением рождаемости в военные и первые послевоенные годы. Однако через 20 лет (1990–1995 гг.) и особенно в настоящее время (2000–2002 гг.) отмечается почти двукратное преобладание репродуктивного возрастного класса (20–45 лет) над дорепродуктивным (табл. 2).

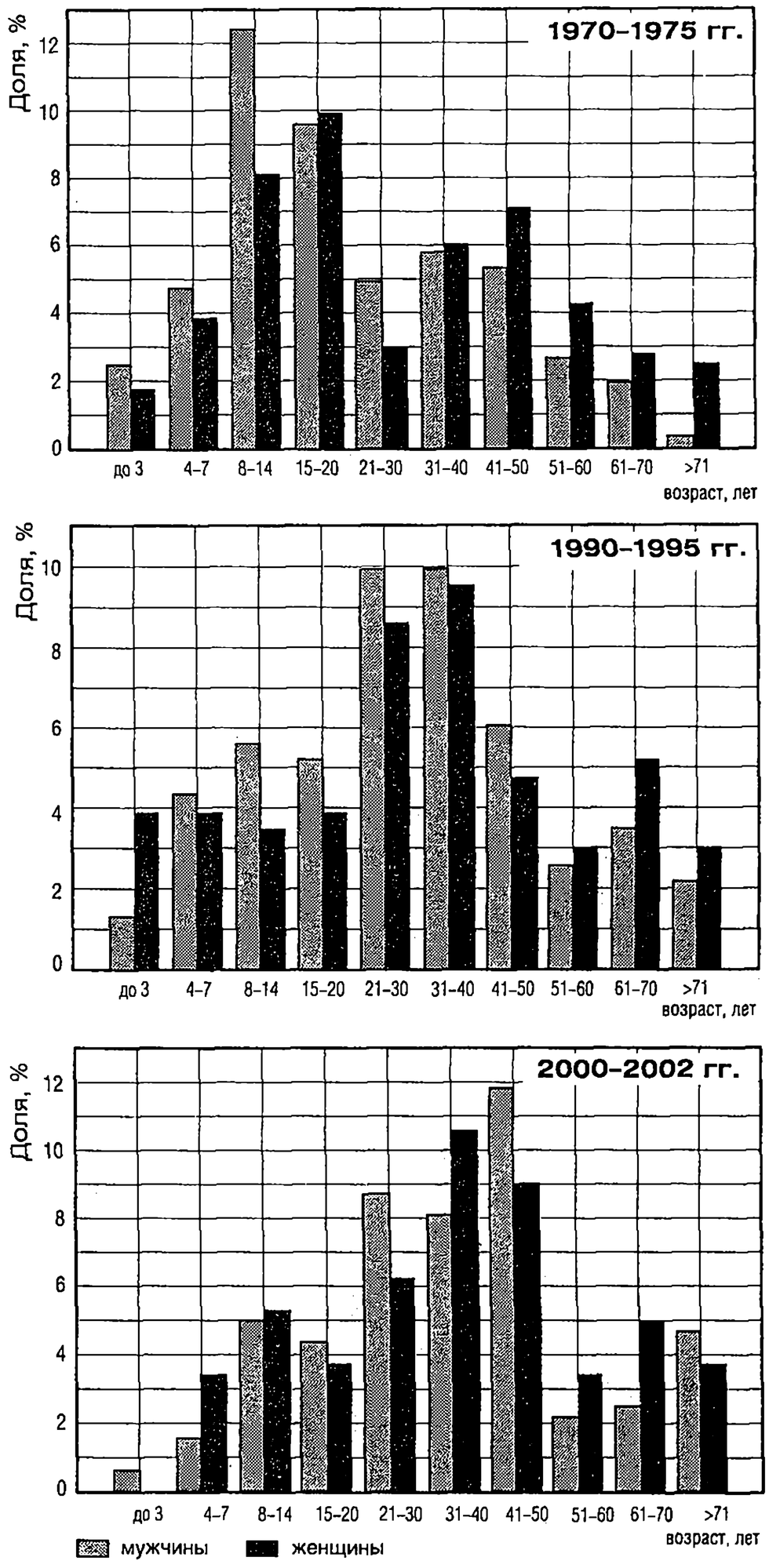


Рис. 5. Половозрастная структура северных алтайцев

Таблица 2

Динамика численности лиц разных репродуктивных групп, %

Годы	Возрастной класс (алтайцы/метисы)		
	дорепродуктивный	репродуктивный	пострепродуктивный
1970–1975	50,3 / 93,1	29,1 / 6,9	20,6 / 0,0
1990–1995	29,9 / 92,3	47,2 / 7,7	22,9 / 0,0
2000–1902	23,4 / 88,3	42,1 / 11,7	34,6 / 0,0

Средний возраст коренного населения составил в 1970–1975 гг. 27,4 года (24,1 для мужчин и 30,7 для женщин), в 1990–1995 гг. – 33,0 года (32,1 для мужчин и 33,9 для женщин) и в 2000–2002 гг. – 37,3 года (37,1 и 37,5 для мужчин и женщин соответственно). Отмечаемое повышение среднего возраста коренного населения за истекшие 30 лет носит статистически достоверный характер ($t = 3{,}57$; $P < 0{,}001$ для 1990–1995 гг. и $t = 2{,}38$, $P < 0{,}05$ для 2000–2002 гг.).

Такое соотношение возрастных классов позволяет определить тип воспроизводства в эти годы как суженный. Данный тип воспроизводства характерен для популяций, в которых существует планирование семьи. Из таблицы видно, что в период с 1970-х гг. до настоящего времени одновременно со значительным снижением доли лиц дорепродуктивного возраста растет доля пострепродуктивного возрастного класса. Вместе с увеличением среднего возраста это, безусловно, является показателем «старения» популяции, что в недалеком будущем может привести

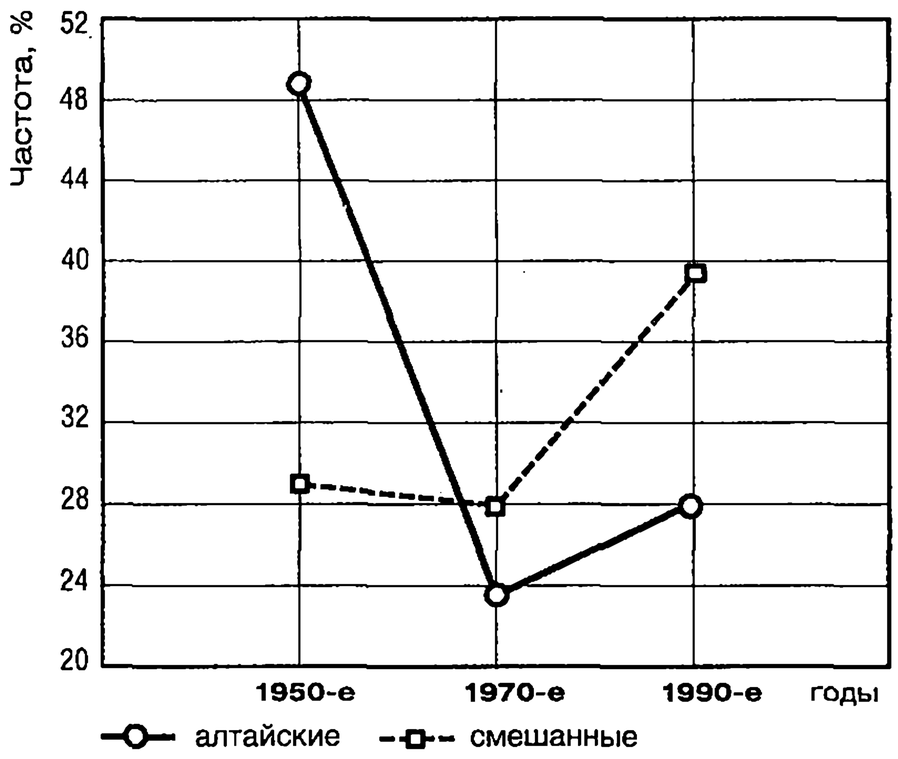


Рис. 6. Динамика количества одно- и межнациональных браков у северных алтайцев

к катастрофическому снижению общей численности коренного населения.

Одновременно с изменением типа воспроизводства у северных алтайцев обнаружено существенное снижение генетически эффективной численности популяции. Если в 1970–1975 гг. она составляла 113,1 чел., то в дальнейшем эта величина снизилась до 76,7 и 83,1 (для 1990–1995 гг. и 2000–2002 гг. соответственно). Генетически эффективный размер популяции зависит от демографической структуры народонаселения и, в свою очередь, влияет на скорость генетических изменений обратно пропорционально своей абсолютной величине. Низкая генетически эффективная численность коренного населения в 2000–2002 гг. может определить в будущем значительные генетические различия между поколениями. Кроме того, приведенные данные отражают определенный рост числа потомков от смешанных браков репродуктивного возраста, которые будут привносить «чужие» гены в следующее поколение, следствием чего может явиться изменение генетической структуры популяции коренного населения Республики Алтай.

Анализ брачной структуры локальных сообществ Северного Алтая показал наличие явной тенденции к общему снижению брачности: с 57,1% в 1970–1975 гг. до 18,9% в 2002 г. Все попавшие в поле зрения брачные пары были классифицированы как однонациональные (алтайские) и смешанные (алтайцы × представители других национальностей). Менее половины (48,1%) проанализированных брачных пар являлись однонациональными, остальные (51,9%) — смешанными. Показано, что на протяжении двух поколений повышается доля смешанных браков на фоне снижения доли браков между представителями коренных алтайских народностей, проживающих на территории Чойского района (рис. 6).

Таким образом, исследованная в динамике популяция коренного населения Чойского района Республики Алтай характеризуется рядом генетико-демографических особенностей, которые прямо или косвенно могут явится причиной снижения общей численности коренного населения и изменения адаптированной генетической структуры популяции алтайцев в недалеком будущем. К таким особенностям следует отнести снижение генетически эффективной численности популяции, повышение среднего возраста и мужчин и женщин, суженный тип воспроизводства, рост частоты смешанных браков, снижение показателя общей брачности. Применение комплексного подхода в оценке современного состояния коренных народов Саяно-Алтая позволяет получить реальную картину происходивших ранее и идущих в настоящее время популяционно-демографических и генетических процессов и прогнозировать возможное развитие событий в ближайшем будущем.

Этнокультурные контакты и взаимовлияния

К вопросу о связях кыргызов с Алтайским регионом

Р. А. Абдуманапов

В 1862 г. этнограф В. В. Радлов, впервые встретивший современных кыргызов на р. Каркыра, в своих записях отметил, что лица кыргызов очень напомнили ему лица алтайцев и телеутов [15, с. 348]. Позднее многочисленные исследования историков, антропологов и языковедов в полной мере подтвердили мнение Радлова о близости кыргызов и алтайцев, волею судеб оказавшихся удаленными друг от друга на значительные расстояния.

Пожалуй, главными признаками родства кыргызов с алтайцами являются лингвистические данные. Этот момент стоит отметить особо, ведь язык, безусловно, является своеобразным стержнем этничности, ее основой. Согласно общепринятой классификации Н. А. Баскакова, кыргызский и алтайский языки входят в единую кыргызско-кыпчакскую группу восточнохуннской ветви тюркских языков [5, с. 15–16]. «Следует отметить, – пишет Н. А. Баскаков, – что и языки современных кыргызов и алтайцев имеют значительно больше общих черт, чем те и другие с казахским, каракалпакским и ногайским языками как в отношении фонетической и грамматической структуры, так и, в особенности, в отношении лексического состава этих языков. Поэтому в существующей классификации тюркских языков они выделяются в особую киргизско-кыпчакскую группу» [4, с. 4]. В этой связи весьма показательными являются и выводы кыргызского языковеда Б. М. Юнусалиева. Он также отмечает, что сравнение современных форм в этих двух языках дает много общих, общенародных признаков. В то же время сравнение кыргызского языка с такими родственными языками, как казахский, узбекский и отчасти уйгурский, пока еще не дало ни одного существенного признака, объединяющего или сближающего специфику современного общенародного кыргызского языка с одним из них, хотя кыргызы живут с начала XVI в. в общем географическом окружении с носителями этих языков и имеют с ними тесное культурно-экономическое и политическое взаимодействие [18, с. 26]. Получается, что кыргызы, судя по данным языка, в этническом смысле отдалены от своих ближайших соседей, и, возможно, это объясняется их сравнительно поздним появлением в местах нынешнего проживания на Тянь-Шане.

Помимо языковых данных, родство кыргызов и алтайцев подтверждается простым сравнением родоплеменных структур этих народов. Общими для них являются такие этнонимы, как кыпчак, найман, меркит, мундус и тёёлёс. Примечательно и то, что в быту нынешних представителей кыргызского племени дёёлёс у кыргызов и алтайского тёёлёс, по замечанию И. Б. Молдобаева, используется одна и та же поговорка «тёёлёс не даст (гостю) места, а умершему на (родовом) кладбище не даст места» [9, с. 113]. Более того, у двух народов совпадают даже наименования племенных подразделений – кара-найман, кёкё-найман, кочкор/коткор мундуз, сарт, кан/кан-кыпчак, тастар/таз, сарыглар/саруу/сары, торо/тору, чоро/чорос, чунгус/чынгыш, чоот/чоют и др.

И что особенно важно – об Алтае как о древней родине говорится в кыргызских преданиях и в некоторых вариантах эпоса «Манас». Белек Солтоноев, лично прослушавший в конце XIX в. варианты некоторых известных манасчи, писал, что сказители сообщали о рождении эпического героя на Иртыше или Алтае [16, с. 144]. По данным С. М. Абрамзона, среди народных преданий, относящихся к наиболее ранним этапам этнической истории, записанных как на Тянь-Шане, так и в Чуйской долине, имеются такие, в которых прежней родиной кыргызов называется именно Алтай [2, с. 63].

Весьма интересно то, что легенды о пребывании кыргызов на Алтае и последующей их откочевке на юг сохранились и у самих алтайцев. В одной такой легенде, приводимой хакасским историком В. Я. Бутанаевым, рассказывается, что кыргызы были древними жителями Южного Алтая. В то время здесь простирались голые степи. Для орошения своих пашен кыргызы прорыли ирригационные каналы, и когда на Алтае стали расти деревья, то им померещились рога, вылезающие из земли. Испугавшись, кыргызы за одну ночь перекочевали далеко на юг, где не растут деревья [6, с. 72]. Другую легенду, записанную Е. Ямаевой в 1977 г. в с. Кулада Онгудайского района Горного Алтая, в уточненном варианте приводит И. Б. Молдобаев: «Некогда кыргызы жили вместе с алтайцами, составляя народ одного ханства. Примерно лет 300 назад во время войн и бедствий состоятельные люди, имеющие скот, начали откочевывать в далекие края. Отделившиеся были кыргызы. Не имеющие лошадей и оставшиеся в горах Алтая стали именоваться алтайцами» [10, с. 130].

Следует отметить, что у алтайцев существует еще одна легенда, повествующая об уходе части народа в южные земли. Эта легенда была записана известным русским миссионером протоиереем Василием Ивановичем Вербицким, прослужившим в Алтайской духовной миссии 37 лет – с 1853 по 1890 гг. Приведем эту легенду полностью: «Алтайцы утверждаютъ, что у них прежде был язык ойротский и были книги. Большая часть их народа ушла в Саратовские степи – Сарт-айман и унесла с собою книги. У телеутов оставалась одна только книга, но и ту, когда она была замочена и разложена для просушки на поленницу, корова съела» [7, с. 164–165]. Эти сведения об уходе большой группы алтайцев в южные земли можно было бы отнести ко времени вхождения алтайцев в состав ойратского государства, однако упоминание Сарт-айман, т. е. «степей страны сартов», конкретно указывает на современные земли обитания кыргызов – Среднюю Азию и Восточный Туркестан. Именно в этих регионах жили сарты – отюреченное кочевниками местное ираноязычное население [13, с. 46]. Отметим, что сартами именовались определенные группы городского населения

Средней Азии еще в начале XX в. [12, с. 3]. Таким образом, можно предположить, что в приведенной легенде об уходе большой группы алтайцев в Среднюю Азию прослеживаются вполне определенные исторические реалии – переселение большой группы родственных племен из Алтая или близлежащих областей на Тянь-Шань, в Среднюю Азию. Это подтверждается и другими источниками по истории кыргызов.

Одно из самых ранних упоминаний центральноазиатских кыргызов, живущих на территориях Тянь-Шаня, мы встречаем в сочинении XV в. «Матла' ас-са'дайн ва маджма' ал-бахрайн» Абд ар-Раззака Самарканди. Летописец пишет об отправленных Тимуру Гургану в сопровождении некоего Шейх-Йасаула «нескольких девяток из периликих алмалыгских и хотанских красавиц и киргизских и пишбалыкских чаровниц» [1, с. 158], захваченных его внуком Искандером во время похода в Восточный Туркестан в 1399 г. Характер этого сообщения не позволяет предположить, что кыргызы к концу XIV в. большим массивом племен уже жили на землях Восточного Туркестана. Об этом самым красноречивым образом говорят источники тимуридского времени – кыргызы как цельный и многочисленный народ не упоминаются во времена походов Тимура в Могулистан. Из источников этого времени известно, что войска Тимура Гургана проникали вплоть до восточного Тянь-Шаня, они даже производили тамгование лесов за Иртышом. Поэтому, на наш взгляд, следует полностью согласиться с мнением В. В. Бартольда [3, с. 51] и признать самой ранней датой, когда источники сообщают о кочевании кыргызов на Тянь-Шане, зиму 1503–1504 г. В этот 909 г. х. (1503–1504 г.) умирает знаменитый могульский хан Ахмед, прозванный современниками «алачи/аладжи» – «убийцей». Среди его сыновей, выражавших интересы различных могульских феодальных группировок, возникает междоусобица. Против наследника Мансур-хана выступают его родные братья, один из которых – Султан-Халиль – уходит к кыргызам в область Могулистан [11, с. 61], где он объявляется «ханом кыргызов» [17, с. 217]. Последнее говорит о том, что в области Могулистан к этому времени было сконцентрировано уже достаточное количество кыргызских племен и они являлись реальной военно-политической силой в могульском государстве.

Упомянутые сведения об Алтае как о родине кыргызов и алтайские легенды об уходе кыргызов или части народа на юг в Среднюю Азию позволяют реконструировать некоторый период истории кыргызов до начала XVI в. – времени их появления в уже достаточном количестве на Тянь-Шане. Данные источников указывают на то, что в определенный период кыргызы, южные алтайцы, а также, если принять во внимание лингвистические исследования Е. Д. Поливанова [14, с. 157], и кыпчакские племена Ферганской долины входили в единую орду и имели единые корни. Общность этих трех этнических групп была достаточно продолжительной, и весь ход истории указывает на то, что эта общность могла кочевать на территориях Алтая или землях, близких к нему. Вспомним сведения, приводимые Махмудом ибн Вали о том, что золотоордынский хан Пулад, временно объединивший под своей властью Белую (Синюю) Орду, совершил в 1407 г. поход в Прииртышье для наказания кыргызов, нападавших на пограничные районы Белой Орды [8, л. 25 б–26 а].

На наш взгляд, ключевые вопросы этногенеза и этнической истории кыргызского народа связаны именно с Алтаем и прилегающими к нему районами Прииртышья и Джунгарии.

Примечания

1. Абд ар-Раззак Самарканди. Матла'ас-са'дайн ва маджма'ал-бахрайн // Материалы по истории киргизов и Киргизии. Вып. I. М.: Наука, 1973.
2. Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе: Кыргызстан, 1990.
3. Бартольд В. В. Киргизы // Бартольд В. В. Собр. соч. Т. 2. Ч. 1. М.: Наука, 1963.
4. Баскаков Н. А. Микроэтнонимы и проблемы изучения этногенетических связей между народностями (на материале этнонимии ногайцев и каракалпаков) // Ономастика Средней Азии. Кн. 2. Фрунзе: Илим, 1980.
5. Баскаков Н. А. Тюркские языки (общие сведения и типологическая характеристика) // Языки народов СССР. Т. 2: Тюркские языки. М., 1966.
6. Бутанаев В. Я. Историческая судьба енисейских кыргызов по данным фольклора народов Южной Сибири // Вопросы этнической истории кыргызского народа. Фрунзе: Илим, 1989.
7. Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований алтайского миссионера, протоиерея В. И. Вербицкого, изданный этнографическим отделом Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, состоящего при Московском университете под редакцией А. А. Ивановскаго. М., 1893.
8. Махмуд ибн Вали. Бахр ал-Асрар. ФВ-337, л. 25б–26а / Пер. А. Мокеева. Цит. по: История Киргизской ССР. Фрунзе: Кыргызстан, 1984. Т. I: С древнейших времен до середины XIX в. С. 401.
9. Молдобаев И. Б. Манас. Историко-культурный памятник кыргызов. Бишкек: Кыргызстан, 1995.
10. Молдобаев И. Б. Манас..., см. также: И. Б. Молдобаев. Устные рассказы о кыргызах у народов Сибири (к вопросу об этногенезе кыргызов) // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии. – Новосибирск: Наука, 1993. С. 294.
11. Мухаммед Хайдар. Тарих-и Рашиди. Цит. по: Восточные авторы о кыргызах: Сб. / Сост., введ. и коммент. О. Караева. Б.: Кыргызстан, 1994.
12. По данным первой всероссийской переписи населения 1897 г., в Туркестанском генерал-губернаторстве проживали 968 700 сартов. См.: Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г., LXXXIX. Цит. по: Койчиев А. Национально-территориальное размежевание в Ферганской долине (1924–1927 гг.). Бишкек: 2001. С. 5. Об этногенезе сартов: Гафуров Б. Г. Таджики. Древнейшая, древняя средневековая история. М.: Наука, 1972.
13. Поляков С. П. Фергана. История формирования населения (второе тысячелетие н. э.) // Ош и Фергана в исторической перспективе. Бишкек: Мурас, 2000.

14. Проводивший в 1930-е гг. в Кыргызстане исследования по кыргызскому языкознанию известный советский лингвист Е. Д. Поливанов писал, что «единственным действительно ближайшим и специфически близким киргизскому оказывается лишь крайне незначительный в статистическом отношении так называемый кыпчакский язык, язык ферганских кыпчаков, в свое время игравших столь известную роль в династической истории Кокандского ханства» (Плоских В. М. Киргизы и Кокандское ханство. Фрунзе: Илим, 1977).
15. Радлов В. В. Из Сибири: Страницы дневника. М.: Гл. ред. вост. лит., 1989.
16. Солтоноев Белек. Кызыл кыргыз тарыхы. Бишкек: Учкун, 1993. 2-китеп.
17. Тарих-и Кашгар. Л. 52 б. Материалы по истории киргизов и Киргизии. Вып. I. М.: Наука, 1973.
18. Юнусалиев Б. М. К вопросу о формировании общенародного кыргызского языка // Тр. ИЯЛ АН Кирг. ССР, 1956. Вып. VI.

О самоидентификации коренного населения юга Горного Алтая в контексте китайского влияния

О. В. Боронин

В условиях цинской агрессии против Джунгарии южные алтайцы, ранее бывшие подданными джунгарских ханов, в 1756 г. добровольно приняли подданство России. Однако цинское правительство не признало факт вхождения Горного Алтая в состав Российской империи [7, 8, 12]. Несмотря на стабилизацию к концу 60-х гг. XVIII в. военно-политической обстановки в регионе, пограничный и территориальный вопрос в Горном Алтае надолго остался открытым. Значительная удаленность кочевий алтайцев, населявших Улаганское плоскогорье, бассейны Чуи и Аргута, от российских крепостей и оборонительных линий, высокогорное положение и труднодоступность этих районов, нежелание российской стороны в ущерб существованию выгодной для России сухопутной торговли с Китаем вступать в открытый конфликт с Цинами послужили причинами того, что российская администрация не смогла оградить юг Горного Алтая от цинского влияния. Южные районы Горного Алтая превратились в своеобразную буферную зону между российскими и цинскими владениями. Россия и Китай считали коренное население Улаганского плоскогорья, бассейнов Чуи и Аргута своими подданными. В то же время ни Россия, ни Китай практически не препятствовали друг другу в сборе податей с населения юга Горного Алтая. Таким образом, здесь утвердилась просуществовавшая до 60-х гг. XIX в. уникальная система русско-китайского кондоминиума, а население получило в русских источниках наименование «чуйские двоеданцы». Как ни парадоксально, чуйские двоеданцы с выгодой для себя использовали сложившуюся внешнеполитическую ситуацию. Лавируя между двумя державами, они практически сохранили свою самостоятельность по многим позициям, особенно во внутренних делах [1, 2].

Буферное положение чуйских двоеданцев, непосредственная близость их кочевий к рубежам Цинской империи оказывали большое влияние на многие стороны жизни и быта чуйцев. Кроме традиционного для кочевников-алтайцев разведения лошадей, овец и коз, они разводили сарлыков (яков), выведенных из Китая [14, с. 315]. Каркасы и войлок для юрт богатые двоеданцы часто привозили из Монголии, входившей в то время в состав Цинской империи [10, с. 139]. С близлежащих китайских пограничных пикетов получали чуйцы и большую часть необходимых предметов бытовой утвари — ножи, трубки, кисеты, огнива, чашки, в то время как верноподданные алтайцы обычно использовали изделия российского производства [11, с. 354]. Пользовались чуйские двоеданцы также фитильными ружьями китайского производства [15, с. 30]. Если одежда верноподданных алтайцев была сшита преимущественно из тканей русского происхождения, то одежда двоеданцев — из китайских материалов. Представители чуйской знати одевались в лисьи шубы, покрытые пестрым китайским шелком [5, с. 76]. Двоеданческие зайсаны носили богато отделанные шапки в форме полушария, обтянутые темно-синей шелковой материей и вышитые белым шелком. Шапка окаймлялась прямостоящими жесткими черными бархатными полями [5, с. 209]. Пользовались двоеданцы и ювелирными изделиями, привезенными из Китая, в частности женщины носили серьги и кольца китайской работы. В. В. Радлов описал внешний вид богатой чуйской женщины — матери зайсана Мангдая. На ней была лисья шуба, крытая розовым китайским шелком в крупных белых и серебряных цветах, серебряные серьги, кольца; украшения на поясе были очень тонкой китайской работы [10, с. 133].

Цинским двором чуйским зайсанам были присвоены титулы «ухерида», что соответствовало степени чиновника третьей степени. В качестве знаков отличия они носили на головном уборе шарик из синего яхонта, нашивки на верхнем плаще с вышитым шелком барсом и пояс с четырьмя золотыми круглыми и резными бляхами, а зимой — тюфяки из кожи корсака. Помощники ухерид — демичи и шуленги также получали титулы от цинского двора. Демичи титуловались «джерги ягнгин», что соответствовало чину четвертой степени, и носили на шапке небольшой синий яхонт и шелковую нашивку с изображением тигра. Шуленги жаловались титулами «тунда бошко», что приравнивалось к чинам пятой и шестой степени. Чиновники пятой степени на шапке носили шарик из горного хрусталя и нашивку с изображением медведя, а чиновники шестой степени — белый непрозрачный камень и нашивку в виде бобра [4, с. 6; 6, с. 24–27; 10, с. 125–126]. Отдельные чуйские старшины носили на головных уборах павлиньи или вороньи перья, которые присуждались по указу

маньчжурского императора за «усердную службу» [13, с. 156]. «За службу» цинскому двору получали зайсаны чуйских двоеданцев и императорское жалование в размере шести серебряных ямбов в год [5, с. 191]. Ямб имел вид овальной коробочки (лодочки) из серебра с углублением в середине, которая сужалась книзу, была снабжена китайским штемпелем и весила около фунта [3].

По словам В. В. Радлова, маньчжуры сумели добиться расположения к себе со стороны чуйских двоеданцев, предоставив полную свободу представителям местной знати и избегая какого бы то ни было вмешательства во внутренние дела чуйцев, в их обычаи и воззрения, что, кстати, было обусловлено не этнополитической терпимостью и гуманностью Цинов, а их презрением ко всем «вайготжень» — посторонним людям, иностранцам. То обстоятельство, что двоеданцев привлекали к «военной службе и защите государства», вызывало у них сознание принадлежности к Китайской империи [10, с. 514]. Большая независимость представителей двоеданческой знати, чем старшин других алтайских дючин, обусловило и большее уважение к ним как со стороны подвластного населения, так и со стороны всего коренного населения Горного Алтая [10, с. 127–128].

Своеобразие положения чуйских двоеданцев во второй половине XVIII — 60-х гг. XIX в. отразилось как на их этнической самоидентификации, так и на их идентификации со стороны других алтайцев. Язык, на котором говорили чуйские двоеданцы, практически ничем не отличался от языка других алтайцев [10, с. 129], но, несмотря на это, коренные жители Горного Алтая определяли район кочевий двоеданцев термином «Чуй-да» (на Чуе) и отличали его от ареала расселения верноподданных алтайцев — «Алтай-да» (на Алтае) [5, 197]. Все чуйские двоеданцы, независимо от конкретного места их кочевий, называли себя «Чу-кижи» (люди с Чуи) и четко отличали себя от жителей западной части Горного Алтая — «Алтай-кижи» (люди с Алтая) и «Йиш-кижи» (люди черного леса), селившихся севернее Телецкого озера и восточнее Катуни [10, с. 43]. Такая ситуация сохранялась долгое время и после заключения между Россией и Китаем Чугучакского протокола 1864 г. и перехода чуйцев под исключительную юрисдикцию России [14, с. 103]. По свидетельствам Л. П. Потапова, в этноисторической памяти чуйцев в советский период сохранялись элементы осознания былого этнополитического своеобразия [9, с. 29]. Однако к настоящему времени, согласно эмпирическим исследованиям автора, проводившимся в п. Акташ, п. Курай и п. Кош-Агач в 1998–1999 гг., осознание коренным населением юга Горного Алтая своей этнополитической самобытности в сравнении с другими алтайцами практически исчезло; сохраняются лишь отдельные элементы смутных, несистемных представлений о некой близости коренных жителей к Китаю.

Примечания

1. Боронин О. В. Двоеданничество в Сибири. XVII — 60-е гг. XIX вв. Барнаул, 2002.
2. Боронин О. В. К вопросу о статусе алтайских двоеданцев (вторая половина XVIII — 60-е гг. XIX вв.) // Горный Алтай: Истор. сб. Вып. I. Горно-Алтайск, 1997.
3. Быков А. А. Монеты Китая. Л., 1969.
4. Вербицкий В. И. Алтайские инородцы: Сб. этногр. ст. и исслед. М., 1893.
5. Ледебур К. Ф., Бунге А. А., Мейер К. А. Путешествие по Алтайским горам и Джунгарской Киргизской степи. Новосибирск, 1993.
6. Липовцев С. В. Уложение Китайской палаты внешних сношений. Т. 1. СПб, 1828.
7. Модоров Н. С. Россия и Горный Алтай: политические, социально-экономические и культурные отношения (XVII–XIX вв.). Горно-Алтайск, 1996.
8. Моисеев В. А. Цинская империя и народы Саяно-Алтая в XVIII в. М., 1983.
9. Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев: Ист.-этногр. очерк. Л., 1969.
10. Радлов В. В. Из Сибири: Страницы дневника. М., 1989.
11. Риттер К. Землеведение Азии. Т. 3. Алтайско-Саянская горная система в пределах Русской империи и по китайской границе. СПб., 1860.
12. Самаев Г. П. Горный Алтай в XVII — середине XIX в.: проблемы политической истории и присоединения к России. Горно-Алтайск, 1991.
13. Хафизова К. Ш. Китайская дипломатия в Центральной Азии (XIV–XIX вв.) Алматы, 1995.
14. Швецов С. П. Горный Алтай и его население. Т. 1. Вып. 1. Кочевники Бийского уезда. Барнаул, 1900.
15. Ядринцев Н. М. Отчет о поездке, по поручению ЗСОИРГО, в Горный Алтай, к Телецкому озеру и в вершины Катуни в 1880 году. СПб., 1881.

Репатриация казахов в Республику Казахстан в 1990-гг.: опыт и вопросы социально-культурной адаптации (к постановке проблемы)

А. К. Галимова

Одной из актуальных проблем функционирования казахстанского общества являются процессы репатриации этнических казахов на историческую родину. Волею исторических судеб — вследствие экономических и политических катаклизмов в Казахстане в первой четверти XX в., в результате голода и политических репрессий в стране в 1930-е гг. — значительная часть казахского населения оказалась за пределами этнической территории, государства. В настоящее время за пределами республики, по данным 1996 г., проживают около 4,5 млн казахов. При этом, по данным исследователей, в Китае проживают 1 258 500 чел., в Монголии — 83 000 чел., Афганистане — 28 000 чел., в Турции — 20 000 чел., Иране — 3450 чел. и т. д. В странах ближнего зарубежья проживают 1 814 300 казахов, в том числе в Узбекистане — 967 200 чел., в России — 687 800 чел., в Туркменистане — 87 000 чел.,

в Кыргызстане — 42 600 чел., на Украине — 10 500 чел., в Таджикистане — 1 000 чел., в Азербайджане — 4 000 чел., в Грузии — 3 000 чел., в Молдове — 2 000 чел. [1, с. 233].

Процессы репатриации казахов имеют свою историю. В 1930-е гг. (в период коллективизации) была предпринята попытка размещения реэмигрантов, откочевавших несколько ранее в сопредельные государства (Узбекистан, Кыргызстан, Россия и др.). В 1962 г. в связи с ухудшением советско-китайских отношений, жестким курсом китайского руководства по отношению к этническим меньшинствам в Казахстан вернулась часть казахов Синьцзяна. Однако только с достижением республикой независимости возвращение казахов на историческую родину приобрело массовый и масштабный характер. Например, за период с 1991 по 2000 гг. прибыло более 43 тысяч казахских семей, или 183 тыс. чел. Из общего числа прибывших свыше половины — из стран ближнего зарубежья, в основном из России, с Украины, из Узбекистана, Кыргызстана. Около половины иммигрантов-казахов прибыли из стран дальнего зарубежья, преимущественно из Монголии, Ирана, Турции, Китая [2, с. 169].

По-видимому, данный процесс в ближайшее время будет иметь нарастающий характер. Среди факторов, обусловливающих значительный приток репатриантов-оралманов[1], можно назвать следующие:

- возвращение на историческую родину — родину предков, воссоединение со своим этносом;
- благоприятная государственная политика Республики Казахстан в отношении иммигрантов-казахов;
- неблагополучная социально-экономическая, политическая, морально-психологическая обстановка в странах исхода мигрантов (Афганистан, Иран, Китай, Узбекистан и т. д.);
- стремление к более широкой реализации культурных интересов и потребностей;
- желание дать своим детям хорошее образование и др.

По проблеме репатриации оралманов в Республике Казахстан сформулированы основные принципы государственной политики, определены направления мероприятий по приему, размещению, социально-культурной адаптации репатриантов, в основном разработаны механизмы развития государственной адресной социальной помощи и поддержки оралманов. Эти положения нашли отражение в ряде документов — в «Законе о гражданстве» (1992), «Законе о миграции населения» (1997), «Концепции репатриации этнических казахов на историческую родину (1998), «Концепции миграционной политики Республики Казахстан» (2000), «Отраслевой программе миграционной политики Республики Казахстан на 2001–2010 гг.» (2001), «Концепции государственной демографической политики Республики Казахстан» (2000), «Программе демографического развития Республики Казахстан на 2001–2005 гг.» (2001) и др.

В целях регулирования прибытия в страну репатриантов-казахов, их равномерного расселения ежегодно утверждается квота иммиграции. На прошедшем в октябре 2002 г. в г. Туркестане II Всемирном курултае (собрании) казахов президентом Республики Казахстан объявлены размеры квот иммиграции. В 2003 г. страна примет 5 тысяч оралманов, в 2004 г. — 10 тысяч, в 2005 г. — 15 тысяч.

Большое внимание уделяется созданию условий социально-культурной адаптации репатриантов на исторической родине. Например, с 1996 г. по 2001 г. на социальную адаптацию оралманов в стране было выделено 2,7 млрд тенге [3, с. 21]. Прибывающим по квоте иммиграции оралманам государственными органами оказывается первичная помощь в виде единовременных пособий, оплаты проезда и багажа. Для постоянного обустройства на новом месте жительства приобретается жилье для оралманов, прибывших по квоте иммиграции, выдаются льготные ссуды для строительства жилья и организации хозяйства, созданы льготные условия при поступлении в средние специальные и высшие учебные заведения. В 2001 г. была упрощена и сокращена до 6 месяцев процедура приема оралманами гражданства Республики Казахстан.

Вместе с тем существует комплекс проблем, связанных с социально-культурной, социально-психологической адаптацией репатриантов-казахов, включенностью их в казахстанское общество. Например, большинство оралманов расселено в сельской местности — 76,8% [4, с. 84–85]. При этом не всегда учитывался образовательный, профессиональный уровень, не принимались во внимание прежний род занятий, место проживания и т. п. К тому же в сельской местности в условиях рыночных преобразований более остро, чем в городе, стоят вопросы обеспечения рабочими местами, занятости, безработицы, оплаты труда. Не во всех селах функционируют казахские школы, в которых могли бы обучаться дети репатриантов. Сказывается разница менталитетов не только между оралманами и русскоязычным населением, но и между оралманами и местными казахами. Существуют определенные языковые различия. В сложных социально-экономических условиях, в которых сегодня оказалось казахстанское село, обусловленных переходом к рыночным отношениям, активная социальная поддержка оралманов со стороны государства не всегда позитивно оценивается населением.

Существуют различия в географии размещения репатриантов. Например, Северный, Восточный, Центральный Казахстан являются регионами размещения репатриантов-казахов преимущественно из Монголии. Так, по данным 1999 г., в Карагандинскую область прибыли 10 122 чел., в Акмолинскую — 8 453 чел., в Павлодарскую — 6 818 чел.; Восточно-Казахстанская область приняла 4 054 чел., Северо-Казахстанская — 1208 чел. Таким образом, в Северном Казахстане размещено, по материалам переписи

[1] Данный термин принят в официальной и исследовательской литературе применительно к репатриантам-казахам.

1999 г., 19 191 оралманов из Монголии, в Восточном Казахстане – 4 054, в Центральном – 10 122 [4, с. 86–91] В южных областях расселены репатрианты из Ирана, Афганистана, Узбекистана, Турции. В западные области приток оралманов не столь значителен, как в другие регионы.

Все вышеперечисленное настойчиво диктует необходимость изучения процессов репатриации казахов и прежде всего условий, механизмов их социально-культурной, социально-психологической адаптации. Думается, что запланированная на лето 2003 г. экспедиция студентов и преподавателей Евразийского Национального университета в Акмолинскую область сможет достичь определенных результатов в изучении быта и культуры, этнодемографических, этносоциальных характеристик оралманов из Монголии.

Примечания

1. Козина В. Социально-демографические процессы в Центральном Казахстане в конце XIX–XX вв.: Дис. ... д-ра ист. наук. Алматы, 2001.
2. Отраслевая программа миграционной политики Республики Казахстан на 2001–2010 гг. от 29.10.2001 // Собрание актов Президента Республики Казахстан и Правительства Республики Казахстан, 2001. № 36–37.
3. Экономика и право Казахстана. 2002. № 11.
4. Миграции населения. Итоги переписи 1999 г. в Республике Казахстан. Алматы, 2000.

Участие хакасов в русском освоении Засаянского края

В. Г. Дацышен

В русском освоении Засаянского края во 2-й половине XIX – начале XX в. важную роль сыграло «инородческое» население южной части Енисейской губернии. К середине XIX в. на основе местного тюркского населения сформировалась новая этническая общность – «минусинские татары», современные хакасы. К этому времени хакасы стали органичной частью российского сибирского общества и практически утратили этнокультурные связи с тюркским населением Засаянского края, но сохранили языковую и культурно-хозяйственную близость. Благодаря этому хакасы не только приняли участие в русской колонизации Усинско-Урянхайского края, но сыграли роль посредников в развитии русско-тувинских связей и последующей интеграции тувинского общества в экономическое и культурное пространство Российской империи.

Участие хакасов в русском освоении Усинско-Урянхайского края имело исторические предпосылки в предыдущую эпоху – XVII–XVIII вв. От предков хакасов – енисейских кыргызов – русские впервые узнали о территории и населении Засаянского края. Первая русская экспедиция за Саяны в 1608 г. была направлена через Кыргызскую землю. Первое удачное посольство в Засаянский край в 1616 г. готовилось там же. Его участник писал: «Послали меня, холопа твоего, на твою царскую службу в Киргизы преже посла для закладов с толмачем с Лукою х киргисским князьком и их лутчим людям» [15, с. 45].

От предков современных хакасов русские переняли название предков современных тувинцев. Например, в отчете о результатах посольства 1628 г. Д. Черкасова в Кыргызскую землю говорилось: «И кыргызские князцы говорили... в прошлых в 1625 и в 1626 году были у нас война с точинцами и с соянцами...» [4, с. 81]. Этноним «сойот», до XX в. использовавшийся русскими для обозначения тувинцев, очевидно, был воспринят от предков хакасов. Известный исследователь Страленберг в начале XVIII в. писал: «Саянцы, как их зовут русские, живут около источников Енисея и в стране монголов. Татары называют их сойот, или сайят, что значит „охотник“» [7, с. 3].

В XVII–XVIII вв. сохранялись тесные связи между местным тюркским населением Хакасско-Минусинской котловины и Засаянского края. Более того, у хакасов, тувинцев и местных русских-чалдонов отчасти были общие предки, в том числе маторы и тубинцы. В качестве исторического фактора следует отметить следующее свидетельство исследователя: «Народ, населяющий этот край, называет себя соян'ами и тува... Минусинские татары саянцев называют соян'ами... а что касается до другого слова, а именно, тува, которым называют себя саянцы, то я думаю, что так называют себя саянцы оттого, что они прежде были подданными тубинцев (тува), живших в юго-восточной части Минусинского округа» [14, с. 28]. Кроме того, еще в начале XVII в. енисейские кыргызы пытались совместно с русскими установить свое влияние в Засаянском крае. В отчете о результатах посольства 1628 г. Д. Черкасова в Кыргызскую землю говорилось: «...кыгыские князцы Ишей с товарыщи только б ты, государь, их пожаловал, велел им свою государеву службу служить... и они б тебе, государю, служили правдою, и саянцов, и точинцов под твою государеву царскую высокую руку привели...» [4, с. 70].

После оформления в 1727 г. российско-китайской границы в Саянах миграции через горы постепенно прекратились, однако связи между хакасами и тувинцами еще некоторое время сохранялись. Этому способствовало и то, что охрана границы была первоначально поручена «красноярским ясачным иноземцам» и «иноземцам Кузнецкого ведомства, сагайцам и бельтырам». Еще в середине XVIII в. на пограничной линии наряду с казаками находились «служилые татары». Кроме того, и позднее власти не раз обязывали башлыков, кочующих на границе улусов, оказывать содействие в охране границы. В документах встречаются такие примеры: «качинец Самер Аршанов, случайно отправленный с каким-то поручением через границу к находящимся под китайским владычеством монголам» [5, с. 183].

Во второй половине XVIII в. граница между хакасскими и тувинскими землями была окончательно за-

крыта, власти с обеих сторон пресекали всякие попытки не только перекочевок, но и посещения границы с различными целями. Однако некоторые контакты и, возможно, устойчивые связи между двумя народами сохранились. Например, в приказе поручика Козьмина в 1765 г. говорилось: «...довольно усмотрено ведомства города Красноярска верноподданные Ея Импер. Величества ясашные разных родов иноземцы, а особливо Кайбальской волости, кочуют со своим скотом в разных местах некоторые внутри границы, а иные и на границе, токмо все крайне сожалетельно обо оных, что без всякого закрытия...» [5, с. 99]. В 1792 г. «Красноярский комендант во время своей поездки по абаканской границе арестовал двух ясашных татар за знаком Шабин-Дабаги и передал их абаканскому дозорщику Муруеву...» [5, с. 126]. В 1763 г. цинскими властями разбирался случай посещения двумя тувинцами родственников в российских пределах, данный факт был признан недопустимым [2, ф. 115, оп. 1, д. 1]. Очевидно, эти тувинцы имели родственников среди хакасов, так как китайские власти не только не препятствовали проживанию тувинцев в русской части Засаянского края, но до конца XIX в. направляли чиновника в долину Уса для сбора податей и осуществления там правосудия.

Таким образом, к середине XIX в. хакасы не составляли какой-либо этнотультурной общности с тувинцами и не сохранили устойчивых политических, экономических и культурных связей с Урянхайским краем. Однако историческая память о существовавших в недавнем прошлом тесных связях двух народов и сохраняющиеся контакты в приграничных районах явились важным фактором активного участия хакасов в освоении Тувы. Вторым, не менее значимым фактором участия «минусинских татар» в русском освоении Засаянского края явилась высокая степень интеграции их в русском сибирском обществе. Хакасы были вовлечены в процесс русской народной колонизации новых земель в Сибири; как и во все времена, в данном процессе самое активное участие принимали русские «инородцы» Европейской и Азиатской России.

Русское освоение Засаянского края начинается в середине XIX в. Международная ситуация в регионе и в мире заставила российские власти обратить серьезное внимание на этот стратегически важный район, который, по мнению некоторых исследователей и политиков, по праву должен был принадлежать России. В это же время впервые русские торговцы получили право торговли в Туве, а староверы переселились в долину р. Ус. Таким образом, с 1860-х гг. начинается активное торгово-экономическое и земледельческое освоение южной горной части Минусинской округи, выделенной позднее в отдельный Усинский пограничный округ, и Урянхайского края, входившего в состав Цинской империи.

«Хакасское участие» в этом процессе было обусловлено тем, что в середине XIX в. горные приграничные районы Саян были освоены как шушенскими крестьянами и минусинскими торговцами, тесно связанными с местными «инородцами», так и собственно «минусинскими татарами», занимавшимися промыслами и торговлей по обе стороны границы. В. Радлов, посетивший в 1862 г. торговые пункты на Караколе и Алаше, неоднократно отмечал, что на границе с Тувой вели торговлю «инородцы и русские жители Минусинского края». Он писал: «От южной части Енисейской губернии, к верховьям Енисея и к маяку Шабин-дабаган, к югу от р. Абакана, русские купцы и сибирские инородцы везли товары к жителям Поднебесной империи» [13, с. 342, 353]. Исследователь И. Тыжнов в начале XX в. отмечал, что хакасы «прежде переходили границу Китая» для охоты [17, с. 51].

В конце 60-х гг. XIX в. по неизвестным пока причинам в хакасском обществе стала пропагандироваться идея переселения в горные Саяны. Современники отмечали, что некие агитаторы, «разъезжая по улусам, разносят слухи, что будто бы им лично сказано господином начальником губернии, что кто только запишется на Арбату, тот будет избавлен от всех податей и повинностей, а местность эта так изобильна, что рыбу в реках не ловят, а черпают ведрами, на улов же зверей едва ли нужна ружейная стрельба» [8, с. 17]. Особый интерес «инородцы» проявили к долине р. Ус, где к середине XIX в. основали свои селения, а староверы получили разрешение от генерал-губернатора на постоянное жительство здесь. Идеи хакасских агитаторов о «райской» саянской землице перекликались с представлениями русских староверов о «Беловодье». Возможно, подобные идеи затронули и часть енисейского казачества, сохранившего представления о «вольной землице». Современники отмечали: «Казаки... считали себя временными обитателями Каратузского поселка, полагая почему-то, что их место не в Каратузе, а в пограничном Усинском крае» [6, с. 2]. О популярности идеи переселения за Саяны в хакасском обществе говорит тот факт, что даже в ведомстве Кизыльской думы в 1868 г. высказали желание переселиться на р. Ус 73 семейства. Разрешения на это им дано не было, но вслед за староверами в Усинском крае селения хакасов все же появились.

Первое «инородческое» селение в Усинском крае основали «инородцы» Моховы. Исследователь К. П. Лавров писал: «В последнее время небольшою группою они появились и в Усинском крае, где образовали поселение на устье р. Уса, известное под именем Усть-Усинского поселка, входящего в Усинскую волость под названием д. Моховской. Сюда они переселились как охотники, промышленники с целью ближе стать местам наибольшего обитания промысловым зверем, но очень скоро превратились из чистых промышленников в сельских хозяев-охотников» [16, с. 20–21]. Следует отметить, что Мохов улус Абаканской инородной управы составляли тубинцы, которые до конца XIX в. не растворились среди качинцев. По официальным данным в Минусинском округе в ведении Абаканской инородной управы в 1875 г. проживало 920 тубинцев, а в 1896 г. их численность составляла 971 чел. [1. Ф. 31. Оп. 1. Д. 208. Л. 25].

Абаканские «инородцы» явились второй после староверов группой российского населения, осевшей в Засаянском крае. Следует отметить, что хакасы стали к тому же первой православной общиной в этом районе. В дальнейшем сформировалась русская православная община в среднем течении р. Ус, но низовья этой речки остались «хакасскими». В конце XIX в. в устье Уса было три населенных пункта: Заимка Моховая, поселок Моховской и собственно Усть-Усинский поселок. В 1896 г. в них проживало 75 чел. [1. Ф. 31: Оп. 1. Д. 186]. В 1907 г. в поселке Усть-Усинский было 12 дворов хакасов, в которых проживало около 100 чел. [3, с. 408]. В 1915 г. все население деревни Моховской – 20 семей – по-прежнему состояло из «инородцев».

По данным первой всероссийской переписи 1897 г., «енисейские тюрки» были второй по численности группой в Усинском округе – 78 мужчин и 58 женщин из общего числа 1 108 чел. мужского и 1 001 чел. женского населения округа [11, с. 54–55]. По данным клировой ведомости Верхне-Усинской Николаевской церкви на 1897 г., в с. Верхне-Усинское из общего числа 91 семьи было 2 семьи «инородцев» – 7 чел., а на урочище Усть-Уса проживало 11 семей инородцев – 61 чел. [1, ф. 674, оп. 1, д. 2576. л. 6 об.]. По данным С. Патканова, в Усинском округе проживало 156 душ «инородцев», что составляло 7,4% местного населения [10, с. 24]. Заниженные данные клировой ведомости позволяют предположить, что после переселения в Засаянский край часть хакасов, из новокрещеных, теряли связь с церковью.

«Абаканские татары» в XIX в. переселялись и собственно в Туву. Хакасы работали почти у всех русских торговцев, открывших свои дела в Урянхайском крае, а также встречались среди хозяев торговых заведений в регионе. В 1883 г. на фактории А. Е. Сафьяновой в устье Чжакуля вместе с семьей приказчика, тобольского бухарца С. Саитова, постоянно проживали рабочие – хакас И. И. Кулубай и тувинец Танга. В другом торговом заведении этой купчихи, на Хемчике, вместе с бухарцами и русскими проживал «инородец Сагайской думы» Ф. Агетов. В 1887 г. в Туве имели свои дела 16 российских торговцев, в том числе два «инородца», очевидно, хакаса [1, ф. 595, оп. 19, д. 3773, л. 7]. Среди известных старожилов и знатоков Тувы второй половины XIX в. чаще всего современники упоминали «минусинского инородца» Сидора.

В конце XIX – начале XX вв. хакасы не только жили в усинских селениях и торговых факториях, но и переселялись на постоянное жительство в русские поселки в Туву. В начале 90-х гг. XIX в. очевидец писал: «Главные же жители Уюкского поселка – казанские татары и абаканские инородцы» [9, с. 23]. В селении Туранском, по данным клировой ведомости Верхне-Усинской Николаевской церкви за 1897 г., проживала лишь одна семья «инородцев» в составе 7 чел. [1, ф. 674, оп. 1, д. 2576, л. 6 об.]. Хакасы стали первой группой российских переселенцев, в отношении которых власти официально объявили о запрете возможного принудительного выселения их из Урянхайского края. В 1900 г. российское правительство предписало впредь не выдворять российских хакасов, переселившихся в Туву.

Хакасы-промысловики в Засаянском крае наладили новые формы хозяйственного взаимодействия с тувинцами. Современники отметили своеобразную форму эксплуатации ими тувинцев-промысловиков: «Засельщики «Усть-Усинского» поселка, войдя в тесное общение с сойотами соседями, скоро усвоили себе выгодность снаряжения на промысел вместо себя сойота: давая ему охотничьи припасы и продовольствие, хозяин-промышленник получает с охотника-сойота две трети добытого» [16, с. 21].

Во второй половине XIX в. современники отметили особое место хакасов в системе русско-тувинских взаимоотношений. Исследователь В. А. Ошурков, в частности, писал, что «инородцы» – жители Уюка по образу жизни и быта во многом напоминали тувинцев и были посредниками в отношениях между русскими и тувинцами. Хакасы наряду с тувинцами постоянно привлекались российскими торговцами, исследователями и чиновниками в качестве переводчиков и проводников во время разъездов по территории Урянхайского края или при исследовании государственной границы. При этом предпочтение отдавалась хакасам как более преданным, надежным и образованным помощникам. Следует отметить и еще один важный аспект русского освоения Тувы – православную миссионерскую деятельность. И здесь хакасы играли роль посредников и проводников русской культуры. Уже первый миссионер в Засаянском крае Н. Путилов, строивший планы распространения христианства среди тувинцев, писал в 1879 г.: «Ныне у меня учится инородческий мальчик Иван Спирин, который служит мне переводчиком в сношениях моих с сойотами» [12, с. 338].

Таким образом, хакасы сыграли важную роль в истории русского освоения Засаянского края. Участие хакасов в этом процессе было обусловлено рядом факторов. Движение хакасов на новые земли, с одной стороны, было неразрывно связано со сложным явлением – народной колонизацией русскими «свободных» земель. С другой стороны, земледельческая и торгово-промышленная колонизация Засаянского края соответствовала объективным процессам восстановления единого народнохозяйственного комплекса и этнокультурных связей в регионе.

Примечания

1. Государственный архив Красноярского края.
2. Центральный государственный архив Республики Тува.
3. Булгаков А. И. Верховья Енисея в Урянхае и Саянских горах // Изв. ИРГО. Т. XLIV. 1908. Вып. VI. СПб., 1908.
4. Бутанаев В. Я. Абдыкалыков А. Материалы по истории Хакасии XVII – нач. XVIII вв. Абакан, 1995.
5. Ватин В. А. Минусинский край в XVIII в. Минусинск, 1913.
6. Григорьев В. Ю. Село Каратузское и проживающее в нем постороннее население. 1903.
7. Кузнецов-Красноярский. Из истории южных частей Енисейской губернии. Томск, 1908.
8. Минусинские и ачинские инородцы. Красноярск, 1898.

9. Ошурков В. А. Из странствий по земле Урянхов // Сибирский сборник. 1892. Вып. 1. Иркутск, 1893.
10. Патканов С. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, языки и роды инородцев. *Т. I. СПб., 1912.*
11. *Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. LXXIII. Енисейская губерния. СПб., 1904.*
13. Путилов Н. Летопись Усинской миссии // Сибирский архив. 1914. № 7–8.
14. Радлов В. Торговые сношения России с Западной Монголией и их будущность // Зап. ИРГО по отделению статистики. Т. II. СПб., 1871.
15. Райков М. Отчет о поездке к верховьям реки Енисея, совершенной в 1897 году // Изв. ИРГО. Т. XXXIV. Вып. IV.
16. Русско-китайские отношения в XVII в.: Материалы и док. Т. I. М., 1969.
17. Саянский промыслово-охотничий район и соболиный промысел в нем // Тр. экспедиций по изучению соболя и исследованию соболиного промысла. *Серия II. Саянская экспедиция.* П., 1920.
18. Тыжнов И. Пограничная полоса Абаканского лесничества Алтайского округа. Барнаул, 1911.

О происхождении телеутов (по историко-этнографическим материалам)

А. М. Илюшин

Телеутов по совокупности этнографических данных традиционно включают в состав южных алтайцев. Считается, что они генетически связаны с конфедерацией племен теле, проживавшей на территории Центральной Азии на всем протяжении эпохи средневековья. Последних, в свою очередь, генетически связывают с племенами раннего железного века проживавшими на этих же землях. Этнографы считают, что этноним «телеуты» своим происхождением связан с этнонимами «теле» и «теленгуты», которые достаточно часто упоминались в разные периоды средневековой истории Саяно-Алтая и Западной Сибири [8–11 и др.]. Однако современные телеуты, проживающие в долине р. Бачат Кузнецкой котловины, с давних пор территориально были отделены от своих далеких предков. Известно, что в XVI–XVII вв. они расселялись от Иртыша на западе до Тувы и оз. Хубсугул (Косогол) на востоке и являлись одной из наиболее активных политических сил в степях Южной Сибири [15, с. 292].

Формирование этнической группы «бачатские телеуты» — очень длительное явление, результат разнообразных этнических процессов, имевших место на территории Кузнецкой котловины в эпоху средневековья и в новое время. Существуют две версии формирования этой этнической группы. Согласно первой, их современный облик сложился в результате процессов ассимиляции и интеграции с другими тюркоязычными группами, проживающими в Кузнецкой котловине, которые были самостоятельны в XVII — начале XVIII вв. и входили в орбиту влияния телеутского княжества. Основу «бачатских телеутов» в конце XIX — начале XX вв. составили пять различных этнических образований — «телеуты», «чедыберы», «тогулы», «ач-кыштымы» и «тюльберы», которые насчитывали двадцать сеоков — меркит, мундус, толос, чалма (лу), тодош, торо, очу, найман, мерет, чорос, тумат, пурут, сарт, кыпчак, тёптёр (йетыпер), тогул, юты, чынзан, тортас, керген и более ста тёли. Каждое из этнических образований имеет свои сеоки: «телеуты» — меркит, мундус, толос, чалма (лу) тодош, торо, очу, найман, мерет, чорос, тумат, пурут, сарт, кыпчак, «чедыберы» — тёптёр (Йетыпер), «тогулы» — тогул, «ач-кыштымы» — юты, чынзан, тортас, «тюльберы» — меркит и керген. Лишь два этнических образования — «телеуты» и «тюльберы» — имеют один одинаковый сеок — меркит [16, с. 48–75].

Немногочисленный тюркоязычный этнос тюльберы в XVII — начале XVIII вв. проживал, видимо, по среднему течению р. Томи, а в XIX в. обитал на юге Кузнецкой котловины и в таежных районах правобережья Томи [5, с. 100; 16, с. 55]. Л. П. Потапов связывал происхождение этого населения с миграцией племени тюльбери, известного на территории северной Тувы из енисейских рунических надписей середины IX в., в монгольский период истории в верховья Томи. По этой версии этногенеза, на новых землях они вытеснили и частично ассимилировали народ терс, также известный из рунических надписей [11, с. 145–166].

Тогулы в XVII — первой половине XVIII в. обитали в основном в долине р. Чумыш, но в результате политических событий в настоящее время имеют свои сеоки и тёли не только у бачатских телеутов, но и у кумандинцев, тубаларов и шорцев [5, с. 106, табл. 34–10, с. 48; 13, с. 28; 16, с. 69–71].

Ач-кыштымы в XVII–XVIII вв. жили по р. Бачат и в верховьях р. Чумыш и, по определению И. Г. Георги, «во всем сообразны Телеутам так, что подобно почитать их отщепившимися Телеутскими Аймаками или коленами; хотя сами они и ничево о том не ведают» [4, с. 161; 10, с. 131; 2, с. 14]. На картографических чертежах Семена Ремезова их местопроживание обозначено на территории Кузнецкой котловины, к западу от Кузнецкого острога. Все этнографы относят ач-кыштымов к телеутам [6, с. 66; 10, с. 34–35; 14, с. 228; 16, с. 71–72 и др.].

Чедыберы в XVII–XVIII вв. проживали в долине р. Ускат, где о них сообщается как о «кузнецких татарах» или как о телеутах, но в последующем сеок, за исключением нескольких тёли, вошел в состав шорцев [7, с. 405–406; 15, с. 56–58; 16, с. 66–69].

Телеуты, положившие начало современным «бачатским телеутам» в XVII–XVIII вв., вероятно, и ранее проживали в южной части Кузнецкой котловины и перемещались по различным ее территориям [4, с. 155; 7, с. 405–406; 15, с. 189–196; 16, с. 25–41 *и др.*].

По второй версии, «кузнецкие телеуты состояли из двух основных групп: собственно телеутов (теленгет) и аз-киштымов. Названия ряда телеутских сеоков (родов) восходят к древним тюркским и монгольским этнонимам (меркит, тёлёс, тодош, тёртас, кынчак, найман), другие имеют явно тувинское (тумат), киргизское (пурут, торо), западномонгольское (чо-

рос) происхождение. Большинство сеоков, представленных у телеутов, известно также среди алтай-кижи» [3, с. 36]. Эта версия основывается на том, что ач-кыштымы и телеуты до образования единой телеутско-бачатской этнотерриториальной общности во второй половине XIX в. имели весьма ощутимые различия в родовом составе и в традиционно-бытовой культуре. Первым на это обратил внимание В. В. Радлов, который указал на разницу в их родовом составе и диалектах [12, с. 96]. В дальнейшем эти обстоятельства, а также личные полевые исследования позволили Е. П. Батьяновой сделать вывод о том, что в XIX в. различия между телеутами и ач-кыштымами сохранялись в хозяйстве, элементах культуры и этническом самоопределении. При этом ач-кыштымы были разделены на две территориальные группы, различавшиеся характером хозяйствования, а также степенью этнической и культурной близости с телеутами [2, с. 14–15]. Кроме этого, анализ различий в составе сеоков ач-кыштымов и телеутов позволил объяснить тот факт, что ач-кыштымский сеок ютты (юты) имел статус подразделения более высокого ранга по сравнению с другими ач-кыштымскими (тёртас, чунгус и анг (чинзан?) и телеутскими сеоками. При этом было высказано предположение, что сеок ютты на территории Кузнецкой котловины появился задолго до XVII в. Ведь уже в XVII в. он занимал главенствующее место у ач-кыштымов и отмечен факт наличия этого сеока у кумандинцев и тубаларов, что указывает на генетические связи ашкыштымов с северными алтайцами [2, с. 16–19]. На различное происхождение телеутов и ач-кыштымов указывал Н. А. Аристов, предполагая, что «народец ач-кештым, как и окружающие его племена Кузнецкого округа, должны состоять из отюреченных самоедов и енисейцев». А сам факт отюречивания он увязывал с раннесредневековой историей, датируя это событие «значительно раньше VIII в., как видно из того, что народец ач упоминается в надписях тюркского письма» [1, с. 341].

Таким образом, историко-этнографические материалы свидетельствуют о том, что происхождение современных бачатских телеутов уходит корнями в древность раннего железного века. Этнические процессы, лежащие в его основе, неразрывно связаны с историческими процессами, происходившими на территории Саяно-Алтая и степной Евразии в последние как минимум три тысячи лет, поэтому лишь комплексный подход к археологическим, историко-этнографическим, антропологическим и лингвистическим источникам позволит достоверно реконструировать процессы этногенеза телеутов.

Примечания

1. Аристов Н. А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности // Живая старина. 1896. № 3–4. С. 277–456.
2. Батьянова Е. П. Ашкыштымы // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М.: ИЭА РАН, 1994. С. 14–27.
3. Васильев Е. А., Дремов В. А., Бардина П. Е. Общие сведения о народах Западной Сибири // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 1: Поселения и жилища. Томск: Изд-во ТГУ, 1994. С. 12–62.
4. Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. Часть вторая о народах татарского племени и других не решенного еще происхождения Северных Сибирских. СПб., 1799.
5. Долгих Б. О. Родовой строй и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М., 1960.
6. Кимеев В. М. Исторические судьбы телеутов // Социально-культурные процессы в советской Сибири: Тез. докл. Омск: ОмГУ, 1985. С. 63–66.
7. Миллер Г. Ф. История Сибири. Т. 2. М.; Л., 1941.
8. Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. М.; Л., 1953.
9. Потапов Л. П.. Этноним теле и алтайцы // Тюркологический сборник к 60-летию А. Н. Кононова. М., 1966. С. 233–240.
10. Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев: Историко-этнографический очерк. Л., 1969.
11. Потапов Л. П. Тюльберы енисейских рунических надписей // Тюркологический сборник 1971 г. М., 1972. С. 145–166.
12. Радлов В. В. Из Сибири. М., 1989.
13. Сатлаев Ф. А. Кумандинцы (Историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX века). Горно-Алтайск, 1974.
14. Томилов Н. А. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI – первой четверти XIX вв. Томск: Изд-во ТГУ, 1981.
15. Уманский А. П. Телеуты и русские в XVII–XVIII веках. Новосибирск: Наука, 1980.
16. Функ Д. А. Бачатские телеуты в XVIII – первой четверти XX века: историко-этнографическое исследование // Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. 18: Телеуты. М.: ИАЭ РАН, 1993.

Проникновение казахов на Алтай в XIX в. и их хозяйственное взаимодействие с русскими

Е. В. Карих

XIX век имеет для Алтая особое значение. В это время обозначились его границы, формировалось его население и складывались взаимоотношения этносов в регионе.

Колонизация Алтая не раз привлекала внимание исследователей. Эта тема стала особенно популярна в последнее время. Однако отношения казахов и русских в хозяйственной сфере деятельности в процессе освоения южных земель Алтая не получили должного освещения [1], поэтому в настоящей работе автор снова обращает внимание на эти сюжеты.

В 1771 г. указами государственной коллегии был разрешен пропуск верноподданных казахов за линию. С них стали собирать по одной лошади со 100

для ремонта драгунских полков. Это объяснялось тем, что переходившие линию казахи никаких податей не несли, но пользовались угодьями и защитой, а казна несла большие расходы на содержание войск. С тех пор они постоянно кочевали в пограничных округах Западной Сибири и оседали в крестьянских поселениях. Около 15 тыс. их расселилось по Кулундинской степи.

С 1832 г. власти постановили взимать ремонтную пошлину с казахов, кочующих на расстоянии 10 верст от линии [2]. Так возникла «10-верстная полоса». Доступ за нее кочевники могли получить только с разрешения русского военно-пограничного начальства.

Часть казахов с линии увольнялась сюда на лето по разрешительным билетам; кроме того, без всякого ведома прикочевывали казахи с внешних округов. Все они оказывались в непосредственной близости к крестьянским селениям, постепенно оседали, обзаводились хозяйством, работая у крестьян пастухами и пр. Почти в каждом крестьянском селении жили казахи — по одному или несколько семей по паспортам, билетам или вообще без документов. Часть их прикочевывала на время полевых работ и останавливалась возле села в юртах. Такие стойбища были опорными пунктами для казахов из внешних округов, совершавших грабительские набеги.

Русские поселения в долине р. Бухтармы одними из первых столкнулись с кочевниками. В 1806 г. инспектор сибирской линии зафиксировал случай покражи казахами восьми лошадей на сумму 370 рублей у «ясашных» русских [3]. Границы с Китаем на юге Алтая не было, и подданные разных государств сами выбирали себе территории. Казахи устраивали потравы пашни и крали лошадей. Пасти скот и красть лошадей было естественно для кочевников. Сами они никогда не признавались в краже скота, а если платили за ущерб, то только потому, что обычай велел им платить всякий раз, когда следы покражи приводили к их кибиткам, без каких-либо отпирательств.

Русское население бухтарминских поселков при опросе советником Сушиным показало, что с 1814 г. по 1849 г. казахи украли у них лошадей и прочего скота на 40 тыс. рублей [4]. «С русскими, которых прежде боялись... сделались уж слишком дерзки, именно: прикочевывая весной к деревням заводского ведомства, произвольно занимают крестьянские земли и даже сельские выгоны, выкашивают для себя их покосы или пускают туда свои табуны...» — писал о кочевых казахах Трофимов [5]. А когда крестьяне требовали удовлетворения за потраву, казахи прогоняли их нагайками, от того случались «опасные драки с русскими» [6].

Часть казахов пробовала закрепиться на свободных землях Змеиногорского и Барнаульского округов. В 40-е гг. XIX в. насчитывалось уже 8 душ казахов, добровольно причислившихся в заводские крестьяне. При этом они пользовались 5-летней льготой и освобождением от воинской повинности. По мнению Горного правления, именно этот фактор заставлял их проситься в заводские крестьяне. Однако сами просители объясняли свои стремления иначе. Например, Джейсалык Джейбыков в 1842 г. аргументировал свою просьбу так: «...чтобы... отмежеваны им были места для заселения и грань для скотоводных выпусков и прочих сельских угодий...». Но к земледелию переходить они не спешили. И когда им решили выделить землю на условии, чтобы через два года они приступили к хлебопашеству, род Джейбыкова уведомление не подписал и откочевал в неизвестном направлении [7].

Вообще отношения с заводским ведомством у казахов складывались непросто. В июле 1832 г. у служителей Локтевского завода, отправившихся за дровяными запасами на 60 верст от него, ночью украли 6 казенных лошадей. Затем у поехавшего за ними пристава отбили еще 3 лошадей. Преследование продолжил мастер Козьмин. Следы привели его в казахский аул в Узкой степи. В итоге после отпирательств казахи признались в похищении только 3 лошадей пристава; одну вернули, за двух других дали в подарок 3 халата, 1 армячину и 1 белую дабу. После этого случая Горное правление собрало известия обо всех случаях покражи лошадей в районе Колывано-Воскресенских заводов и вынесло решение просить Омское областное правление учредить казачьи пикеты, чтобы казахи не могли переходить за черту заводского ведомства [8]. Однако это не могло их остановить.

В 1839 г. там кочевало 9 родов в 2036 кибитках со скотом [9]. Они воровали лошадей у вольных возчиков, перевозивших руды с Риддерского и Крюковского рудников на Змеевский завод. Хотя плата за эти перевозки была выше, чем обычно, возчиков, желающих наняться даже за повышенные расценки, было недостаточно [10]. Казахи также причиняли вред возчикам соли при Бурлинских, Карасукских и Боровых соляных озерах по дороге от них к оптовым магазинам. Казахи вытаптывали подножный корм и крали лошадей [11]. Алтайская администрация регулярно входила в эти проблемы, запрещая казахам селиться в горном округе, кочевать близ рудников, кочевий калмыков, соляных озер, лесных боров и пр., выселяла их неоднократно: в 1837, 1848 гг. и позднее [12]. В 1874 г. по утвержденному положению Сибирского комитета не причисленным к крестьянским обществам казахам было запрещено проживание на землях казенных селений иначе как по особым срочным билетам без юрт и скота. Действие этого закона заставляло казахов переходить к оседлости и обеспечивало дешевые рабочие руки в хозяйстве крестьян и заводов [13].

В 1860-е гг. рядом с поселениями «ясашных» (Фыкалка, Белая, Калинка) выросли новые русские переселенческие деревни: Черновая, Таловка, Медведевка и пр. В 1873 г. им официально отвели землю в тех местах, где традиционно перекочевывали из Китая в горные области Алтая киреевцы — китайские подданные и русские подданные — чингистайцы [14].

8 августа 1879 г. из деревни Черновой киреевцы угнали 60 лошадей. Крестьяне, собрав 100 человек,

отправились в погоню по свежим следам и по пути вернули 20 лошадей. Затем, прибыв в аулы казахов, потребовали вернуть остальных лошадей и получили отказ. Крестьяне, обнаружив враждебное к себе отношение, обратились за помощью к сибирскому казачьему войску. Хорунжий Осипов с полусотней казаков и добровольцами из крестьян разбил неорганизованную толпу киреевцев и отбил 1 109 лошадей из их табуна, потеряв в схватке 5 строевых лошадей. Большая часть захваченных лошадей была возвращена после удовлетворения победившей стороны, депутации каявшихся казахов. Последние объяснили причину своего поведения так: «от незнакомства с русскими и их обращением» [15].

В 1880 г. отменили ремонтную пошлину [16] и легализовали пребывание казахов в Алтайском округе. Они должны были платить по 3 рубля за кибитку и ограничиться пребыванием в Кулундинской степи, в районе озера Топольного, а также территорией вдоль западной границы округа [17].

Большая часть казахов-скотоводов, ведущих кочевой образ жизни, появилась в конце XIX в. в высокогорных долинах Алтая. Там кочевали теленгиты-инородцы 2-й Чуйской волости. С 1880-х гг. в Чуйской степи и долине реки Калгута обосновались китайские подданные казахи рода Сарагалдак. С 1887 г. чуйцы разрешили им кочевать за плату 350 рублей в год [18].

В 1893 г. в Чуйской долине появились чингистайские казахи Семипалатинской области. Они время от времени кочевали в долине реки Бухтармы и вершинах гор Чабан-бай, а время от времени уходили в Китай. Из их последней откочевки на Кобдо от 600 кибиток вернулись чуть больше 100 (1882 г.) [19]. На месте их прежних кочевий стало тесно от крестьянских поселков, и в 1893 г., арендовав у Зырянского лесничего земли на правом берегу Бухтармы, 100 кибиток Тохтамыса Муовова вторглись в Чуйскую степь. Их перекочевку по Верхне-Бухтарминской волости можно было сравнить с нашествием Батыя: «...потравили у них (крестьян) хлеб, выкрали множество лошадей и рогатого скота, местных же сельских властей с понятыми, явившихся для оценки потрав и взыскания денег с виновных, избив, намеревались утопить, но были от этого избавлены нарочно отряженными людьми около 50 человек», — так докладывал о событии чиновник по крестьянским делам 3-го участка Бийского округа [20].

Пострадали также торговцы Кош-Агача, торговые караваны которых казахи грабили [21]. Сарагалдаки приняли российское подданство в 1900 г. и прекратили платить теленгитам аренду. Они стали арендовать земли у Кабинета. Выселить их из высокогорий Алтая было невозможно, да и некуда, так как из степей их вытеснила крестьянская колонизация.

Казахи неоднократно подавали прошения о наделении их землей на месте их теперешнего кочевания. И в 1909 г. правительство нашло возможным закрепить за ними на условиях аренды 60 тыс. десятин земли на плоскогорье Укок, в долинах рек Ясатора, Ак-Алаха, Чаган-Бургазы и Тархаты. Арендаторами они были плохими, и уже к 1909 г. судебных дел на них накопилось на сумму 5 тыс. рублей [22]. По подсчетам Онгудайского лесничего, в 1912 г. по Ясатору и Ак-Алаху кочевало 125 кибиток чингистайцев, по Калгуту — 44 кибитки сарагалдаков. В Чуйской степи обосновались 203 кибитки сарагалдаков и 74 кибитки чингистайцев, хотя официально им там поселение не разрешалось [23]. Там же кочевали китайские подданные — казахи, сойонцы и тюрбетцы.

В торговом поселении Кош-Агач жило до 30 семей русских. Торговцы нередко получали оплату живым скотом и вынуждены были тоже заниматься скотоводством. Если раньше они платили аренду теленгитам, то с 1912 г. — Кабинету, за которым эти земли оставили. Землевладение в Чуйской степи выглядело по меньшей мере странным. На одном и том же месте мог быть русский сенокос, казахская зимовка и летний выпас теленгита. Постепенно казахи и теленгиты разместились на 380 тыс. десятин каменистой поверхности. Чингистайцы устроились лучше других, сказался опыт общения с казаками, — построили деревянные зимовки, запасали на зиму сено, а летом нанимались в работники к бухтарминским крестьянам [24].

Трудолюбие, дешевизна рабочих рук, непритязательность быта казахов заинтересовали горно-рудничное управление Алтая. Еще в 1876 г. в Бийском округе казахи работали на Таловском и Риддерском рудниках — 31 чел. и при Колыванской шлифовальной фабрики — 16 чел. Они использовались на подсобной работе и при уборке сена. Летом они проживали в юртах на заводских землях, а зимой — в с. Колыванском в специально построенных для них домах [25]. Так, продолжая вести полуоседлый образ жизни, казахи попали в сезонный ритм Алтайского производства. В 1880 г. жители с. Колыванского изгнали их из села, ссылаясь на то, что они и на работу-то нанимаются, только чтобы красть скот да кочевать на казенных землях. При этом сами крестьяне ограбили их при выселении: взяли деньги, скот, одежду, продукты на 395 рублей 65 копеек. В результате фабрика понесла убытки на сумму 112 рублей 5 копеек — задатки рабочим-казахам и издержки, так как русские рабочие обошлись дороже. В 1881 г. Горная контора вновь наняла для работы на фабрике 44 казаха с юртами и со скотом. Все это им было необходимо для жизни и пропитания, так как жители с. Колыванского и краюшки хлеба им продавать не хотели [26]. В 1893 г. на Риддерский и Сокольный рудники были приняты артелью 15 казахов, группа которых впоследствии увеличилась до 30 чел.

В 1894 г. под предлогом болезни на скот, занесенной казахами, сельское общество отказало им в квартирах и вынудило покинуть Риддер. Эта мера риддерских мастеровых не коснулась тех казахов, которые работали у них в хозяйствах. И рудничному управлению пришлось отстаивать право нанимать казахов и доказывать, что этим оно защищает интересы Кабинета. Точно так же под предлогом борьбы с конокрадством мастеровые Зырянского рудника постарались выселить казахов, нанятых на рудник в

1897 г. [27]. Однако это не останавливало казахов. В 1904 г. на 17 алтайских приисках работало 34,8% мусульман [28].

На линии крепостей и на юге Алтая еще в начале XX в. оставалось много кочевых и полуоседлых казахов. Они крайне враждебно отнеслись к призыву в 1916 г. на военные работы в тылу, часть их откочевала в Китай, очевидно, не ощущая себя верноподданными империи.

В итоге необходимо отметить, что в XIX в. шел процесс проникновения казахов на Алтай и оседания их здесь. Враждебные отношения кочевников и оседлого населения постепенно перетекали в разные формы взаимодействия и даже конкуренции. Крестьянское переселение на рубеже XIX–XX вв. привело казахов к массовому оседанию и аккультурации. И хотя в пограничных округах еще долго сохранялось конокрадство, казахский этнос к началу XX в. сумел приспособиться к жизни в Сибири и стать неотъемлемой частью хозяйственной жизни южной ее части.

Примечания

1. Проваторова О. М. Современные этнические процессы у казахов Западной Сибири: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ленинград: Институт истории РАН, 1986; Октябрьская И. В. Казахи Южного Алтая. (Фактор границы в этнической истории) // Американский и сибирский фронтир. Томск, 1997; Зиновьев В. П. «Киргизский вопрос» на землях Алтайского округа Кабинета // Степной край: зона взаимодействия русского и казахского народов (XVIII–XX вв.). Омск, 1998. С. 65–68; Шерстова Л. И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири. XVI – начало XX в. Томск, 1999; Ермекбаев Ж. А. Российские казахи в составе РСФСР и СССР 1917–1991 гг. Омск, 1999; Бекмаханова Н. Е. В глубь казахских степей. Волны колонизации в Центральной Азии // Диаспоры. 1999. № 2–3. С. 103–114.
2. ГАОО. Ф. 3. Оп. 10. 16474а. Л. 1–34.
3. ГАОО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 42. Л. 1–3.
4. ГАТО. Ф. 3. Оп. 19. Д. 134. Л. 8–338.
5. ГАТО. Ф. 3. Оп. 18. Д. 123. Л. 196–198.
6. ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 1112. Л. 164.
7. ГАТО. Ф. 3. Оп. 18. Д. 123. Л. 96–101.
8. ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 1112. Л. 1–8.
9. Там же. Л. 40–41, 162–163.
10. ГАТО. Ф. 3. Оп. 18. Д. 123. Л. 108.
11. ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 1112. Т. II. Л. 449–450.
12. Там же. Л. 161; ГАТО. Ф. 3. Оп. 18. Д. 123. Л. 108.
13. ГАОО. Ф. 3. Оп. 8. Д. 13.195. Л. 125–128.
14. ЦХАФ АК. Ф. 2. Оп. 1. Д. 9378. С. 9, 102–103.
15. Там же. Д. 9523. Л. 2–6.
16. ГАОО. Ф. 3. Оп. 10. Д. 16474а. Л. 34.
17. ЦХАФ АК. Ф. 3. Оп. 1. Д. 516. Л. 256–337; ГАТО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 919. Л. 173–178.
18. ЦХАФ АК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2682. Л. 44.
19. Там же. Ф. 2. Оп. 1. Д. 9564. Л. 2.
20. ГАТО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 919. Л. 35–47.
21. ЦХАФ АК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2682. Л. 1–3.
22. Там же. Л. 57–60.
23. ЦХАФ АК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2770. Л. 76.
24. РГИА. Ф. 468. Оп. 1. Д. 2337. Л. 93–105.
25. ЦХАФ АК. Ф. 2. Оп. 1. Д. 9474. Л. 1–19.
26. Там же. Д. 9517. Л. 27–248.
27. ГАТО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 2432. Л. 30–48; Оп. 4. Д. 919. Л. 235–236.

Тюркский этногенез в горах Южной Сибири в докаганатское время

А. М. Малолетко

На рубеже эр в Алтае-Саянах, в этом довольно спокойном прежде регионе начались бурные этногенетические процессы, связанные с миграцией избыточного населения и дальнейшим развитием кочевничества. К этому времени на западном фланге гор Южной Сибири и в Хакасии жили ираноязычные скотоводческие племена. На северном подножии гор от Оби до Ангары обитали кетоязычные и самодийскоязычные охотники и собиратели. Предбайкалье было заселено племенами неясного происхождения. В Забайкалье местные племена уже испытали хуннское влияние. Хунны заселяли долину Селенги в Южное Прибайкалье. Немногочисленное хуннское население, в основном военные гарнизоны, находилось в Туве и Хакасии и, возможно, по южную сторону Алтайских гор.

Начало новой эры ознаменовалось выходом на историческую арену тюркоязычного населения, а впоследствии — не только широким его расселением, но и формированием новых этнических групп, сохранившихся до нашего времени. Но события эти были заложены еще в последние века предыдущего тысячелетия и реализовались в формировании следующих тюркских групп.

1. Горные кочевники — скотоводы-охотники Алтае-Саянско-Хангайского нагорья. В 209 г. до н. э. дунху «восточные варвары» были разгромлены хуннским шаньюем Модэ. Одна часть дунху — *тоба* — отошла из лесистых гор Большого Хингана на север, в долину р. Онон (бассейн Амура). Большинство исследователей склоняется к мысли о тюркоязычности тоба, с чем можно согласиться: их следы отмечены почти у всех тюркоязычных групп Алтае-Саян.

После стационирования на хр. Хантай часть *тоба* прошла по горам Южной Сибири до Алтая. На всем этом пути сохранились их следы в этнонимах и топонимах. Потомками тоба являются восточносаянские *тофа* (мн. число тофалар). О пребывании тоба в Восточном Саяне свидетельствует и название р. Туба в системе р. Уда. Тофаларский язык не испытал тувинского влияния. Можно думать, что этноним *тыва* является производным от *тофа*. К тофа антропологически и по типу хозяйствования наиболее близки тувинцы-тоджинцы. По-видимому, позже этот этноним распространился на остальное тюркоязычное население Тувы, изначальным названием которых было *сойон* (мн. ч. сойот). В правобережье Енисея обитал тубинский народец, по имени которо-

го названа река (ее тюркские названия «Убса» и «Ул»). При дальнейшем продвижении на запад *тоба* прошли через территорию Хакасии. Их потомками являются кайдынцы Восточного Саяна (бассейны рек Кызыр и Казыр). В источниках по языку и этнографии кайдынцев отсутствуют сведения о бытовании у них этнонима «туба», но один из притоков р. Казыр когда-то именовался Туба, как и нижнее течение притока Енисея, образованного от слияния Казыра и Амыла. То же самое можно сказать и о *кызылах* (Кузнецкий Алатау) и *чулымских тюрках*. В их составе не зафиксирован род туба, но в ареале расселения кызыльцев известен топоним «Тумат чазы» — «туматская степь» по р. Бел. Июс в Ширинском районе, а в ареале былого расселения чулымцев один из правых притоков Кии (бассейн Чулыма) называется Туба.

Потомками тоба являются *шорцы*, однако в их составе этноним «туба» неизвестен. Прителецкие тубалары (ед. ч. от туба), очевидно, в прошлом расселялись и в бассейне Катуни. Об этом напоминает с. Усть-Туба (названо по речке) на берегу Катуни (выше оз. Ая).

Тоба освоили и Прибайкалье, где их потомки позднее стали известны как *курыкане* (кит. *гулигань*). Об этом можно судить и по топонимическим данным. Названия Туба имеют притоки рек Илим, Курзанка (левый приток Ангары), Иркут.

Потомки древних *тоба* были вовлечены в общие миграционные потоки первого тысячелетия и известны сейчас на обширных территориях Северной Евразии. Это монголоязычные туматы южной части Бол. Хингана, тюркоязычные туматы среди якутов, алтайцев, узбеков. Имеются сведения, что в средние века в южнорусских степях в состав кыпчаков входило племя туба; известны туба и ныне среди киргизов и узбеков. Ороним «Тубадаг» в Шамхорском районе Азербайджана, возможно, назван по имени древнетюркского племени туба.

Этимология этнонима *тоба/туба* до сих пор не выяснена. Если исходить из версии о тюркском происхожении тоба, то можно высказать следующее предположение. Судя по обитанию носителей этого этнонима в горах, сам этноним обозначает горцы, но в основе этнонима лежит не *таг/тай* «гора», а *тӓбӓ/тӓпӓ* «вершина, верхний», «холм» (основное значение «макушка, темя»). В таком случае можно предполагать, что этноним является не самоназванием, а дан со стороны, жителями равнин, также тюркоязычными, которые таким способом обособили себя от жителей гор (ср. среди абазинцев Кавказа *тапанта* «плоскостники» и *ашхъарауа* «горцы»). Однако эта версия нам представляется непродуктивной. Еще в середине I тысячелетия н. э. употреблялся этноним *табгач*, под которым были известны потомки южных тоба, позднее китаизированные, создатели государства Дай (в 386–558 гг. — Северная Вэй). Позже тюрки и монголы называли так китайцев вообще. Очевидно, этноним «тоба» был самоназванием с неясной этимологией. Выводить этноним тоба из кит. *дубо* (tu-po, tu-bo) нельзя, так как эта форма (дубо) является более поздней (известна с V в.), производной от «тоба».

Язык топа в том состоянии, в каком он находился в период изгнания его носителей в верховья Амура (на р. Онон), нам неизвестен. Можно только использовать сведения по языкам их вероятных потомков (якуты, тофалары, тувинцы, хакасы, шорцы, северные алтайцы и др.), чтобы выявить некоторые особенности, свойственные этому языку в древности. Деление тюркских языков по некоторым фонетическим особенностям обычно иллюстрируется примером со словом «нога». Предполагается, что j/*й*-форма (айяк, айак) типична для кыпчакских языков, z/*з*-форма (азак) — для хакасских (ретросп. кыргызских), d/*д*-форма (адак) — для уйгурского, r/*р*-форма (ура) — для чувашского (ретросп. хунно-булгарского). Исходя из этого, язык тоба можно отнести к уйгурскому типу (d/*д*-группа). Добавим, что тюркское население Алтае-Саян позже получило обобщенное название *уранхай*. Монголоязычные дархаты до сих пор считают язык урянхайцев уйгурским, а самих урянхов — народом уйгурского языка *(уйгур кельтей улус)*.

Кроме того, во всех языках горно-таежных тюркских племен в том или ином количестве присутствуют примеры ротацизма, происхождение которого нам не ясно. По-видимому, это следы давнего вхождения в круг языков *р*-группы (хуннский, булгарский, хазарский, чувашский). В 4 словах кайдынского языка (ныне исчез) отмечено использование *р* вместо ожидаемого *з* (*урун* вместо *узун* «длина», *урун* вместо *узен* «долина», *берюк* вместо *безюк* «высота, высокий», *ижеры* вместо *иджези* «его мать»). В тувинском реликтами ротацизма являются *эрги* «старый» при тюрк. *эски*, в языке прителецких тубалар — *чирик* «гнилой» при тюрк. (тат.) *чизик*.

Гутаринский говор тофаларского языка в финале обычно имеет *й* вместо *г* («гора» *дай*, «вода» *суй*, «великий» *улуй* вместо ожидаемых *даг, суг, улуг*). Не является ли это диагностирующим признаком языка ранних тоба? В хакасском фольклоре термин «вода» дается также в форме *суй*. Сохранилась эта тенденция и в шорском языке («гора» *тай*, «вода» *суй*, «светлый, прозрачный» *арый* вместо ожидаемого *таг, суг, арыг*). По нашему мнению, название гор «Алтай» также восходит к языку группы тоба и означает «дикие мрачные горы» (материалы шорского языка). В Монголии между Кяхтой и Ургой имеется хр. Манхатай. Горы Хэнтэй в Монголии ранее назывались Хантай. В Хакасии известна гора Абатай около р. Базинская Бейка. Обычно ороним переводится как «дедушкина (*аба* — табуированное название медведя) гора». Местность Ай-дай «лунная гора» находится у юго-западной границы г. Саяногорска (Хакасия). Чулымские тюрки слово *тай* (и *тау*) осмысливают как географический термин со значением «гора» (личное сообщение З. С. Камалетдиновой). В Восточном Казахстане (севернее Балхаша) имеется изолированная гора Тай, в имени которой можно увидеть тобаский (?) термин «гора», перешедший в имя собственное. В башкирском многие форманты типа *-тай*,

-дай, -зай и др. представляют собой древние башкирские оронимические термины со значением «гора, камень». Пребывание башкир в Саянах (в Тодже) зафиксировано надписью «Башкыры» на чертеже С. У. Ремезова (1701 г.; Красноярский лист). Восстанавливаются они лишь в топонимах (Юртай, Аратай, Баландай). Правда, настораживает известный факт, что монг. *-тай, -тэй, -той* являются аффиксами показателями обладания: Улясутай «тополевая» (монг. *улясу* «тополь») хр. Тарбагатай «с тарбаганами (хребет)», горный массив Кандыгатай в Казахстане. Тем не менее, по примерам из живой речи некоторых групп тюрок, безусловно усматривается географический термин *тай* «гора».

На Алтае-Саяно-Хангайском нагорье в начале новой эры на основе единства происхождения, типа комплексного хозяйства, в котором преобладала охота, и языка сложилась своеобразная общность. Здесь сформировались культура, которая в какой-то мере законсервировала архаичные особенности языка, древний быт горно-таежных племен. Уже в средневековье жители нагорья были обозначены как лесные племена или лесные народы, что отразилось и в их этнониме *урянхай.* Такое название, очевидно, впервые приведено в «Сокровенном сказании» — известной монгольской хронике. Позже, в «Сборнике летописей» Рашид-эддина (раздел «О тюркских племенах, называемых монголами»), указывалось, что «...всякое племя, у которого юрты были по лесистым местам, называли лесным племенем». Л. П. Потапов очень удачно определил их как «горные кочевники, скотоводы-охотники Алтае-Саянско-Хангайского нагорья».

2. Ближайшие предки тюркютов. Вторым важным итогом этногенетических процесов было оформление еще одной тюркоязычной популяции, что подготовило появление на исторической арене тюркютов и созданного ими Первого тюркского каганата. Появился этот народ как-то сразу и в виде силы, хорошо организованной в культурном, военном и хозяйственном отношениях. Ему удалось создать мощное государство — Тюркский каганат (552–630 гг.) — на огромной территории от Корейского полуострова на востоке до Азовского моря на западе, от Южного Урала и Саян на севере до Тибетского нагорья, Памира и Кавказа на юге.

История Первого тюркского каганата и создавших его тюркютов столь же феноменальна, сколь и загадочна. Где создатели державы столь длительное время скрывались и под какими именами? И почему стал возможен этот подъем их величия?

Раннетюркский (тюркютский) этнос сложился на базе двух компонентов. Первый компонент, пришлый, связан с предками Ашина, и вопрос этот во многом ясен.

Исторические события на северных границах Китая внесли существенные изменения в довольно спокойный ритм жизни пеших охотников гор Южной Сибири. В 308–460 гг. на территории Китая (Гаочан и Хэси) существовало позднехуннское государство Северный Лян, во главе которого стоял род Цзюйцюй. История рода Ашина была связана с этим государством поздних хуннов. В 460 г. жуань-жуани напали на Гаочан (Турфанские степи) и уничтожили правящий род. Пострадали и Ашина: они подпали под власть жуань-жуаней, и 500 их семей были переселены к южным отрогам Алтая. Если проследить их путь из Турфана на новые места жительства, то ближайшие горы — это юго-западные отроги Монгольского Алтая. В ганьсуйско-гаочанский период своей истории (III в. — 460 г.) Ашина тесно контактировали также с индоевропейским населением — иранцами и «тохарами». Возможно, эти события в истории Ашина — давний и длительный контакт с хуннами и обитание в среде индоевропейцев — позволили Ашина использовать богатый опыт этих высокоразвитых скотоводческих культур. Именно этот опыт способствал развитию у Ашина организаторского таланта, который позволил им сплотить вокруг себя многие племена тюрок гор Южной Сибири и Северной Монголии, создать дисциплинированное воинство и эффективную экономику, основанную на высокопродуктивном кочевом скотоводстве. По-видимому, немалую роль сыграла хорошо развитая металлургическая база, которой обладали Ашина: собственное производство железных предметов вооружения резко повысило боеспособность тюркютского войска. Так было ранее в истории с хуннами, которые имели высокоразвитую металлургическую базу на Алтае и в Забайкалье, так было позже в истории джунгар, которые в первую очередь поставили под свою зависимость жителей Шории и Алтая, заставили их платить дань железными изделиями, в том числе и предметами вооружения.

Второй компонент, субстратный для Ашина, численно преобладавший, раскрывается из документально известных событий, которые кратко описаны выше. И связаны они с тем же процессом миграции и консолидации родственных групп тоба, которые шли на запад не только по Алтае-Саянскому нагорью, но и по южным его склонам. Именно эти «южане» послужили той основой, на которой предприимчивые выходцы из хуннской среды Ашина сформировали Первый тюркский каганат и создали новый этнос — тюркютский. Но кто были эти «южане» северной окраины монгодльских степей и южных склонов Алтае-Саян?

Обратим внимание на следующий давно известный факт. Типичным для тюркютов считается захоронение человека с конем. Но на Алтае захоронения такого типа известны еще с дотюркютского времени. И только с гегемонистскими претензиями тюркютов этот обряд широко распространился на степных просторах Евразии и стал этно-диагностирующим для них. Этот же тип захоронения был известен и якутам, которых никоим образом нельзя включить в зону тюркютского влияния, но родство которых с тоба/топа нам представляется бесспорным. В старину якуты погребали в отдельной яме, но рядом с могилой, коня вместе с седлом и сбруей, а шкуру убитого коня вывешивали вблизи на дереве или шесте. Якутское название погребального коня

койлуга имеет параллели в языках алтае-саянских тюрок: койлога или койлога-ат. Эти якутско-дотюркютские параллели могут быть использованы для более точного определения этнической принадлежности докаганатского тюркоязычного населения Алтая. Исторически оправдана принадлежность этого населения к племенам объединения теле.

Под именем *теле (тйеле)* были известна слабо связанная конфедерация тюркоязычных племен докаганатского времени. Среди них были известны племена *сеяньто, вэйхо, хойху (гаогюй, ойхоры, уйгуры), паегу, тунло, апа (аба?), доланьго (теленгиты), кипи, таки, хун, хусйе (хуси), тубо (тоба), гулиган (курыканы).* Наиболее значительным было племя уйгуров (гаогюй, ойхор, хойху), или чиле (этноним ошибочно превращен в *теле ~ тйелэ*). Этнонимы *гаогюй* и *теле* разъясняются из монгольского языка как *телеген терге* «высокая повозка».

Телеские племена в III в. до н. э. жили в степи к западу от Ордоса. В 383 г. они подчинились тобаскому хану и в конце IV в. перекочевали на север, в Джунгарию, распространились в Западной Монголии до Селенги.

Если исходить из этих разрозненных сопоставлений, то предположительно можно считать, что Ашина встретили на Алтае многолюдное объединение тюркоязычных племен теле, подчинили и возглавили их и «их силами геройствовали в пустынях севера». Язык этих племен был положен в основу древнетюркского (тюркютсого) языка. Он относился к уйгурской группе. Так назывались представители ведущего племени в объединении теле. При переходе этнонима с языка *р*-группы в язык *з*-группы этноним *уйгур* трансформировался в *огуз.*

Постепенно тюркюты перебрались из Монгольского Алтая на Русский и прошли по нему на север до широты Семинского перевала. Только к югу от этого перевала сосредоточены на Алтае древнетюркские изваяния. Вскоре тюркютский каган перенес свою ставку в степи Северной Монголии на р. Тола, приток Орхона. Но на Алтае осталась какая-то часть тюркютов, в том числе и из правящей верхушки.

Телеские племена относились к категории «лесных народов». Они кочевали на обширных пространствах северной части Гоби, между Большим Хинганом и Тянь-Шанем (Монголия, Тува, Русский и Монгольский Алтай). Их имя упоминалось в летописях Суйской (581–618 гг.) и танской династий.

Теле, возможно, некогда входили в хуннскую орду, но вскоре вышли из нее, затем попали в зависимость от каганата жуань-жуаней. Теле неоднократно делали попытки выйти из зависимости. В конце V в. они создали государство Гаогюй, разбитое жуань-жуанями в 516 г. Теле даже пошли на союз с Ашина, когда те создавали свой Первый каганат. В составе каганата они были, очевидно, решающей военной силой. Незадолго до гибели Первого тюркского каганата, воспользовавшись неурядицами властей, часть телеских племен вышла из его состава и создала в 628 г. каганат Сеяньто (государство токуз-огузов «девять племен»), павшее в 646 г., когда на историческую сцену вышли уйгуры.

Современные якуты, телеки, теленгиты, телесы, телеуты являются потомками теле. Это позволяет считать племена, входившие в объединение теле родственными племенам ранних тоба. Ныне сохранился не только этноним теле, но и племена уйгур (у тувинцев), туба (у алтайцев и тувинцев), доланьге (теленгиты), киби и аба у шорцев и телеутов. В составе киргизов обнаружены группы *дёёлёс* в Прииссыккулье и *тёёлёс* в Южной Киргизии.

3. Кыргызы. Примерно на рубеже эр на Енисей пришло монголоидное население, которое приняло участие в I в. до н. э. — I в. н. э. в создании таштыкской культуры. Впервые слово *qïrqïz* встречено в орхонских надписях начала VIII в. В более раннее время иероглиф, обозначающий этноним, имел иное фонетическое оформление: гэгунь (гэкунь) – 200 лет до н. э., гяньгунь — 49 г. до н. э., кигу — 535 г. н. э., гегу — 638 г., хягас — 758–843 гг. Этимология этнонима неясна. По мнению большинства исследователей, этноним состоит из двух компонентов: kыр < *kыр «краснеющий» > «красный» + показатели собирательности-множественности *-гын (-гыт)/-гыз(с).* Мотивировка такой номинации исходит из указания китайских источников о том, что жители страны *хагас ~ хягяс* «были рослы, с рыжими волосами, с румяным лицом и голубыми глазами». Так описывали китайские истории динлинов, жителей Енисейского края. Имеются и другие этимологии. Нам хотелось бы видеть в исходном этнониме *гяньгунь* китайское название Енисея Гянь и тюрко-монгольский термин *гун(ь)* «человек», то есть «житель (долины) Енисея».

По утверждению китайских источников, *хягас* — это уйгурское слово со значением *хяга* «желтая голова, красное лицо». По китайской транскрипции (фонетическая запись средствами китайской письменности) из хягас восстанавливается форма xïr qïs. В различное время в зависимости от чтения иероглифов этноним звучал как *хакас, хягас, хагас, сянцзы, сягэсы, хэгэсы* или же *цзецзясы, сяцзясы, хэхэ, хяка (сяга), сяцзясы.* Современное чтение этнонима в китайской транскрипции — *сяцзясы*: ся < *ха,* цзя < *ка,* сы < *с.* Предки енисейских кыргызов пришли в Хакасско-Минусинские степи раньше тобасцев и сохранили свое верховенство, когда те буквально заполонили горно-лесные пространства, окружающие степи. В XVII в., как и прежде, кыргызы представляли собой только аристократический род среди хакасов. «Хакас» — более широкое понятие, оно не отождествляется с понятием «кыргыз». В этногенезе хакасов приняли участие кето-, самодийско- и ираноязычные субстратные группы, а также пришлые гяньгуни (кыргызы) и тобаские племена горно-таежных пеших охотников. Завершилось формирование хакасов как консолидированной народности в XIX в., когда были ассимилированы последние группы кетов и самодийцев.

Вопрос о возможном родстве енисейских кыргызов и тяньшанских киргизов остается до сих пор не решенным. Однако генетические исследования тех и

других показали, что основной вклад в генный пул киргизов внесли енисейские кыргызы при очень скромной доле среднеазиатского компонента. Нет существенных различий между северными и южными киргизами ни по аутосомному генофонду, ни по отцовским и материнским линиям, что подтверждает генетическое единство киргизского народа.

Язык древних кыргызов неизвестен. Если исходить из преемственности древнекыргызского языка (докаганатское время) и языка енисейских письменных памятников, то выясняется следующая картина языковой ситуации. Письменные памятники по Енисею (Минусинская и Тувинская подгруппы) «привязаны» к Кыргызскому государству и датируются VII–XII вв. Язык орхонских рунических надписей был *д*-типа и по отношению к енисейскому представлялся архаичным. Он существенно отличался как от хакасского, так и современного киргизского. Язык енисейских рунических памятников отличался и от языка орхонских. На его базе возник более поздний кыргызский (>хакасский) *з*-язык. Эти различия иллюстрируются примером: тув. *адыг* «медведь» ~ хак. *азык* ~ алт. *аю*.

В общем, в первой половине I тысячелетия н. э. горы Южной Сибири и Севрной Монголии были заселены родственными тюркоязычными народами, которые говорили на языках уйгурского типа. Это не совсем точное определение (уйгуры были только частью этого населения) может быть принято, так как общее название рассматриваемой тюркоязычной популяции неизвестно, возможно его и не было. Как не было в прошлом единого этнонима у шорцев, алтайцев тувинцев и других сибирских народов.

Дальнейшая история тюркских племен в горах Южной Сибири шла по пути локальных миграций, ассимиляции нетюркских народов (кетов, самодийцев, иранцев) и сильного воздействия кыпчакских групп на западном фланге горной системы.

История устная и письменная. Опыт межэтнических контактов народов Алтая сквозь призму фольклора

И. В. Октябрьская

Историческое сознание этноса представляет собой многомерное пространство, где соединяются реальность и вымысел, академические и фольклорные стандарты. В устной традиции хронология событий и перечень исторических деятелей трансформируются, подчинясь стратегии самоутверждения этноса. Одних народная память, облеченная в фольклорную форму, обрекает на забвение или проклятие, других канонизирует, превращая в национальных героев [5, с. 638–642; 6, с. 515–518].

Значительный пласт исторического фольклора коренных народов Алтая связан с событиями XVII–XVIII вв. Это период политических союзов и территориальных захватов; войны составляют основное его содержание. В XVII–XVIII вв. закладываются основы геополитических моделей новейшего времени. Главными действующими лицами в сложной политической борьбе становятся Джунгарское и Казахское ханства, Российская и Цинская империи. Противостояние враждующих сторон определяет пафос фольклорной героической традиции народов — участников этой борьбы.

В XV–XVII вв. Алтай находился в зоне интересов Казахских и Джунгарских ханств и Цинской империи. Становление казахских ханств в XV–XVI вв. сопровождается вооруженными столкновениями с джунгарами (ойротами/калмыками/калмаками); конфликты продолжаются вплоть до начала XVII в. После образования Джунгарского ханства в 1635 г. борьба казахов с джунгарами перерастает в изнурительные войны, в которых казахи терпели порой сокрушительное поражение — особенно в конце XVII — начале XVIII вв. [3, с. 305–312]. Втянутыми в военное противостояние оказались и подданные Джунгарии народы Алтая. Опыт осмысления истории в алтайской среде породил фольклорный цикл, фабулу которого определила история, — сражение с казахами.

В 1883 г. Г. Н. Потанин опубликовал алтайскую легенду о победе над киргизским (казахским. — *И. О.*) батыром — Кочкорбаем. По одной версии, его застрелил алтайский богатырь Ерелдей, по другой — дед зайсана Бакая. Это произошло у горы Шагшаг близ селения Улала. Северная сторона этой горы была покрыта чернью (тайгой), южная — открытая; народ и скот алтайцы спрятали в чернь на северной стороне горы, вершину горы с южной стороны обложили лесом и камнями. «Кочкорбай — согласно легенде — был одет в кольчугу, так что стрела не брала его; Ерелдей нацелил в луку, прострелил ее и попал в живот Кочкорбая, который был не защищен колчугой, что знал Ерелдей; в полдень Кочкорбай умер. На другой день старший сын Кочкорбая подъехал к засеке, держа в руке щит. Ему Ерелдей нацелил в шаг-шаг, то есть в сочленение пальцев с запястьем; другой сын был ранен в колено» [8, с. 218].

В конце XIX в. для коренных обитателей Алтая имя Кочкорбая было нарицательным обозначением злодея, грабителя, чужака, хотя принадлежало реальному историческому персонажу. Это был крупный военачальник Среднего Жуза, подданный Аблай-хана. Годы его жизни пришлись на период войн с разваливающейся под ударами Коканда и Цинов Джунгарской империей. Имя Кочкорбая известно по архивным и фольклорным версиям истории походов на подвластные джунгарам (ойротам) народы, включая данников Алтая.

Военные нападения казахов на Алтай середины XVIII в. обострили и без того чрезвычайно напряженную ситуацию в регионе. С началом джунгаро-китайской войны 1754–1758 гг. население Горного Алтая, спасаясь от мобилизации и разрухи, рину-

лось к оплоту российской государственности в регионе – крепостям Колывано-Кузнецкой линии. В марте 1756 г. в Бийскую крепость приехали посланники зайсанов (родовых правителей) Алтая Пуктуша, Бурута, Намыкая и Намыка; они сообщили, что их патроны перекочевали в устье р. Семы, чтобы спастись от истребления и избежать перспективы принятия Цинского подданства [11, с. 178].

Через месяц, 2 мая 1756 г., из Коллегии иностранных дел пришел указ с изложением условий и порядка вступления «горных калмыков» в подданство России, где особенно подчеркивалась опасность для жителей Алтая «подвергаться нашествиям с зенгорской или с киргиз-кайсакской (казахской. – *И. О.*) стороны». Прием под руку государыни Елизаветы растянулся на несколько лет. Ситуация на Алтае этого периода оставалось неспокойной [11, с. 178–179].

Трагическими событиями был отмечен 1758 г. Весной в верховья Иртыша по приказу главы Среднего Жуза Аблай-хана «для разорения оставшихся зенгорцев» были отправлены первые казахские отряды. Осенью того же года в Горный Алтай для разгрома уцелевших теленгитских кочевий направился батыр уак-керейской волости Барак с 50-тысячным отрядом и батыр Кочкорбай, который, по разным источникам, имел от одной до четырех тысяч воинов. В начале 1759 г., сопровождая пленников, часть дружины Кочкорбая возвратилась из похода. Сам он прибыл позднее, взяв в плен «кибиток до осьмидесят, в них людей ста три» подданных зайсана Менко; в январе отряды казахов вновь двинулись в Горный Алтай [10, с. 152]. Преодолевая вооруженное сопротивление местного населения, разоряя кочевья, угоняя в плен женщин и детей, Кочкорбай вышел к Катуни, приблизился к Бийску. Он безжалостно преследовал алтайских старшин. В конце марта стало известно, что казахи, оставшиеся в Горном Алтае с Кочкорбаем, вернулись в степь. Они «привезли полону немалое число, но... Кошкарбай батыря, да сына его убили, да ево ж... сыновей ранили» [10, с. 153].

В 1760 г. полуторотысячный отряд во главе с Бараком вновь ходил на Чую. Преследуя чуйских теленгитов, казахи вышли в бассейн р. Кобдо, где кочевал оток зайсана Чадака, принятого в Цинское подданство. Перспектива столкновения с цинскими войсками заставила казахских правителей вывести свои отряды из Горного Алтая [10, с. 155].

Походам казахов на Алтай отныне противостояло и Российское государство. Наступила новая политическая эпоха, когда лидерство в определении геополитических стандартов Центральной Азии перешло к Российской и Цинской империям. Военные нападения казахов на Алтай не повторялись, но память о них, преобразованная и кодифицированная фольклором, жила.

Летом 1910 г. в ходе знакомства начальника Алтайского округа действительного статского советника В. П. Михайлова с Горным Алтаем среди информации, подтверждающей лояльность коренных обитателей округа к Российскому государству, было записано предание, что де «...стал нас (т. е. алтайцев) теснить богатырь, киргиз (казах. – *И. О.*) и китаец, а белый царь заступился, и вот мы стали ему подданные»; согласно расширенной версии, «...когда разные князья перессорились, что ушли куда-то и защищать алтайцев стало некому; киргизы (казахи. – *И. О.*) и китайцы этим воспользовались и стали теснить алтайский народ и только тем он спасся от разорения, что один оставшийся князь, Эрелдей догадался пустить вниз по р. Катуни „сал", т. е. плот из нескольких бревен. Когда этот плот принесло течением к русским берегам, то русские начальники сообразили, что вверху живет какой-то народ, прислали туда солдат и дали защиту от киргиз и китайцев» [4, с. 45].

Имя зайсана Эрелдея/Ерелдея известно по историческим хроникам середины XVIII в. Согласно архивным изысканиям Л. И. Шерстовой, Ерелдей возглавлял дючину двоеданцев; на правах зависимой она входила в улус зайсана Намыка Яманакова и, как ряд других этно-социальных пограничных сообществ Алтая, имела двойное налогообложение – со стороны России и Китая, который сохранял свое присутствие в регионе вплоть до середины XIX в. [11, с. 179].

По данным Г. П. Самаева, Ерелдей был главой дючины и одним из пяти зайсанов, с именами которых связывалось принятие и утверждение российского подданства. Главами дючин на Алтае 1760-х гг., по версии Г. П. Самаева, были Кутук Кудайгулин, Намыкай Малаев, Иренчен Менкин, Бютюк Куранаев и Ерелдей Мачаков [10, с. 160]; В. В. Радлов приводит несколько иной список зайсанов: Кутук/Кудук из рода кыпчак, Пядяко из рода иркит, Кцккяш из рода тодош и Пуктус/Пуктуш из рода мундус [9, с. 124].

Имена лидеров Алтая, вставших по государеву руку в «год избиения джунгар», были сохранены фольклором.

Полный вариант предания об Ерелдеее/Эрелдее был записан А. В. Анохиным в 1910 г. в долине р. Маймы от алтайца Павла Тюхтенева:

«Имя алтайского зайсана Эрелдея, жившего в половине XVIII столетия, связано у алтайцев с историческими преданиями о войне с киргизским (казахским – *И. О.*) полководцем Кочкобаем, а в дальнейшем с моментом перехода алтайцев из подданства китайского в подданство русской императрицы Екатерины II. Народная память алтайцев обстоятельства дела передает в таком виде.

Во времена ойротского царства к алтайцам, живущим по реке Оон (Бии) приехал для сбора албана (подати) ойротский чиновник. Алтайский зайсан Пуктуш, из сеока (рода) Тонжаан, встретил чиновника с отменными почестями; выкурил для него вино (аракы), заколол лучшую молодую кобылу из своего табуна.

На „Тэпши", так называется у алтайцев угощение для почетного гостя, в числе с другими был семилетний мальчик – Эрелдей, из сеока „Мундус". Дети алтайцев в этих случаях обыкновенно сидят в стороне от старших и терпеливо ждут остатков со стола, которые потом и доедают. Бойкий и от природы умный мальчик Эрелдей, к удивлению ойротского чиновника и всех присутствующих за обедом, сказал:

„Уч кіжінін кінінде, ітен оско неме алып јебес-не“ (после трех человек, кроме собаки, могут брать и есть мясо у почетного „тэпши“ другие).

Эти слова Эрелдея привлекли внимание ойротского чиновника. Последний обласкал мальчика, посадил к себе на колени и спросил зайсана Пуктуша, есть ли у него дети-наследники. Пуктуш был бездетный. Чиновник посоветовал ему усыновить мальчика Эрелдея, который впоследствии был бы представителем зайсанского рода по линии Пуктуша. Пуктуш охотно принял предложение и взял Эрелдея к себе в семейство.

После смерти своего воспитателя Эрелдей унаследовал права алтайского зайсанства, вместе с ним родовое право зайсанства перешло от сеока тонжанов к сеоку мундус. Право это до последних дней держится в этом сеоке, пережив тринадцать последующих зайсанов.

Помимо своих прямых обязанностей, с первых годов своего управления зайсану Эрелдею много пришлось приложить усилий к тому, чтобы спасти себя и свой народ от набегов грозного киргизского (казахского. — *И. О.*) полководца Кочкорбая, слухи о котором все больше и больше, благодаря Табышу, распространялись в Восточном Алтае. В первые годы зайсанства Эрелдей у восточных алтайцев фигурирует в качестве полководца-зайсана.

Кочкорбай имел свои кочевья в границах Западного Алтая на берегах реки Иртыша. С большим и сильным войском он часто делал набеги на мирные племена алтайцев, живущих в горах ближайших к Иртышу, потом проникал в долину реки Кана и Ябогана в центре западного Алтая. Всюду опустошал жилища, грабил имущество и скот, а людей уводил в плен и обременял унизительными и тяжелыми работами. Этот исторический момент особенно памятен остался для Алтая, до сих пор можно встретить среди них разные рассказы, подвергшиеся различным измышлениям собственной фантазии, характеризующие то или иное отношение алтайцев к набегам Кочкорбая.

Вот те рассказы, которые передаю по возможности подробно.

Один юноша-алтаец, сын богатых родителей, попавши в плен, пас стада у своего поработителя — киргиза (казаха). Скучая по своей родине, он слагал песни о ней, часто пел их, когда удалялся от аилов в степь со стадами своего господина. Скоро об этом узнал господин, которому донесли его прислужники. „О чем ты поешь в своих песнях?“ — спросил юношу-алтайца киргиз. „По конскому калу, который плывет по волнам Иртыша, я вижу, что в твоих стадах есть аргымак, — сказал юноша, — в стадах отца моего в Алтае много аргымаков, там я научился распознавать их от обыкновенных лошадей“.

Обрадовался поработитель, что в его табуне есть аргымак, и велел собрать стада к аилу. Перед глазами юноши пробежали все лошади одна за другой, но среди них он не нашел аргымака. „В твоих стадах еще должны быть лошади“, — сказал юноша. Уязвленный чувством разочарования, поработитель велел привести последнюю лошадь — клячу-согум (лошадь, предназначенная для убоя на мясо. — *И. О.*), на которой пастух-старик пас стада, и сказал юноше: „Неужели ты думаешь, эта кляча и есть аргымак?“

Юноша на глазах присутствующих положил наперевес на спину клячи мешок с песком, сел на нее и сделал несколько кругов, постепенно высыпая песок из мешка. Лошадь с каждым новым кругом делалась бодрее и бодрее, и наконец при последней горсти песка достигла необычайной быстроты бега. От удивления присутствующие пришли в оцепенение. Юноша воспользовался этой минутой и помчался на аргымаке в горы Алтая, на свою родину. В один день пробежал он все пространство, разделявшее аилы поработителя-киргиза (казаха. — *Авт.*) от аилов его родины.

В этот день отец юноши собрал к себе гостей, с которыми делился своим горем о плененном сыне. При наступлении вечера отец юноши насторожил свой слух, говорит: „Чу, я слышу топот копыт аргымака. Это непременно из плена едет мой сын“.

Большой толпой хозяин и гости вышли из аила и действительно увидели подъезжающего пленника на арымаке. Горе родителей сменилось на радость. В благодарность за услуги юноша отпустил аргымака на волю, который направился к степям своей родины, к Иртышу. Он проходил Кенгинскую долину, здесь остановившись, валялся и, по поверьям алтайцев, оставил после себя счастье „сус“ на скот. Почему до сих пор в этой долине в большом количестве плодятся лошади».

Вот другой рассказ, относящийся к тому же историческому моменту войны алтайцев с Кочкорбаем:

«Несмотря на строгий присмотр киргизов, пленники-алтайцы убегали на свою родину с берегов Иртыша. Большую трудность представляла собой для беглецов бесплодная киргизская степь.

Сохранилось предание, что в одной из партий, решившейся бежать на родину, люди один за другим помирали от жажды и голода, спаслась только единственная женщина. Чтобы поддерживать свою жизнь, она вынуждена была вырезать почки и сердца у умерших и ими питалась, таким путем достигла своей родины. По приходе домой рассказывала, что употребляемая ею в дороге пища была очень приятна и вкусна. Лишившись мужа в войне с киргизами, она потом вышла замуж за другого. Ее потомки до сих пор живут в Кондомской волости.

Сохранилось также предание о способе передвижения киргизами алтайцев-пленников. На ночлегах для большей безопасности закатывали пленников в кочму (войлок), а концы завязывали. Некто алтаец-пленик Суртаяк (предок нынешней фамилии Суртаевых, живущих на реке Ише, в малой и большой Суртаевой деревне), имел при себе небольшой нож. Ночью, когда в лагере караульные киргизы заснули, Суртаяк осторожно прорезал в кочме отверстие, вылез в это отверстие и убежал на родину, в Алтай.

Слухи о набегах в Западный Алтай киргизского полководца Кочкорбая дошли наконец до жителей

Северного Алтая, живущих между реками Бией и Катунью. Страх за свое личное благополучие и благополучие своего народа заставил зайсана Эрелдея призадуматься, объединиться с представителями других сеоков: Чодыку-Ирхит и Пудуку-Кергиль (последний, между прочим, слыл за выдающегося стрелка). Эрелдей взял на себя роль руководителя войны, с ними сделал военный совет, на котором было постановлено отражать соединенными силами набеги киргизского полководца Кочкорбая.

Организовавши войско, Эрелдей расположил его на небольшой горе Эру, которая находится близ деревни Верхней Улалы. В стратегических соображениях гору эту окопали большим рвом (окопы существуют до сих пор).

Войско Эрелдея было вооружено стрелами. Из огнестрельного оружия было только одно ружье, принадлежащее зайсану Эрелдею (ружье до сих пор хранится у алтайца 1-й дючины Калмазара Чончу, который живет по р. Курту-Коль).

При атаке горы Эру войско Кочкорбая приближалось на такое расстояние, через которое свободно могли достать стрелы в войско Эрелдея. Это обстоятельство дало возможность стрелку Пудуку с самым верным расчетом направить пулю ружья в самого Кочкорбая. Непобедимый и грозный киргизский полководец был смертельно ранен в пах; пуля пробила мошонку „шулят“ и вылетела в заднюю часть таза.

Истекая кровью, он от боли крикнул: „Ширкин аба“, – и стал падать с лошади. Другие ратники поддержали его, осторожно на руках унесли в стан. На стану раненого окружили его семь жен. Когда он лежал на смертном одре, оплакивали его кончину. У алтайцев 1-й дючины встречаются песни, характеризующие этот момент. Но это тяжелое обстоятельство не изменило планов войска Кочкорбая. Сын его взял на себя предводительство над войском и продолжил осаду Эрелдея. Сын Кочкорбая недолго продолжал осаду, так как метким выстрелом Пудуку был ранен; пуля раздробила ему фаланги пальцев правой руки, после этого он со своим войском отступил и ушел к берегам Иртыша.

Гору, при которой произошла вторая схватка войска Кочкорбая с войском Эрелдея, алтайцы назвали „Сугул-шакшак“ (казанки пальцев).

На описанных местах, близ гор „Эру“ и „Сугун-Шакшак“ по настоящее время на пашнях, покосах жители Улалы находят предметы военных действий: наконечники стрел (кастак), а также старинные мечи. Один из таких сравнительно недавно был передан путешественнику-исследователю Сибири – С. П. Швецову. Более убедительными свидетелями бывшей войны являются окопы, обнесенные вокруг горы Эру, заросшие высокой травой и мелким кустарником.

Через непродолжительное время после войны алтайцы описываемого района во главе с Эрелдеем перешли в подданство русского царя».

Впоследствии Эрелдей был примерным зайсаном. Император Павел Петрович наградил его золотой медалью и грамотой, которые вместе с родовым правом зайсана передавались о Эрелдея к зайсанам – Адару, Бакай, Апанас, Корты, Тужен, Митрошкы, Боробош, Темей, Кыпан, Адыjок, Павел, а в настоящее время грамота и медаль находятся у зайсана Первой алтайской дючины Сапыша Тюхтенева [1, с. 2–7].

Проекция фольклора на историческую реальность позволяет определить время жизни Ерелдея в реальных границах от времени Елизаветы и Екатерины II до времени Павла I. Его современниками и сподвижниками в фольклорной версии являются известные исторические фигуры – зайсаны Пуктуш и Пудуку (Пядяко, по версии В. В. Радлова). Взаимосвязь героев и их участие в событиях, имеющих судьбоносное значение для Алтая, кодифицируется фольклором. Образу врага в традиционной картине мира противостоит образ защитника. Баланс добра и зла в этническом сознании выстраивается с учетом исторических реалий. В определении этнополитических парадигм и стратегий межэтнического взаимодействия аборигенное сообщество вплоть до XX в. сохраняет образ захватчика-чужака. Опасность маркируется именами казахских батыров и вписывается в иерархию бытия.

Анализ исторических преданий Алтая показывает, что многие сеоки (роды) имели собственные версии героического сюжета о борьбе с завоевателями, в которых наряду с известными историческими именами возникали персонажи родовых хроник. Еще в конце XIX в., в 1898 г., А. Калачев опубликовал предание о борьбе с казахами чуйских теленгитов, также являвшихся двоеданцами на протяжении XVIII–XIX вв. В легенде о приходе теленгитов на р. Чую у границ России и Китая говорилось:

«Прежде теленгеты жили на Телецком озере, жили богато, всего у них было довольно, однако было горе – часто делал на их набеги киргизский (казахский – *И. О.*) батыр Кочкор-бай. С войнами своими врывался он к ним, со всех сторон закрытый щитами. Многих убивали они, многих уводили в плен.

Долго терпели теленгеты, не находилось смельчака, который убил бы Кочкорбая, к тому же тело его было заколдовано. Нашелся наконец один храбрец; он узнал, что одно место у Кочкорбая не заколдовано, и нацелился стрелой в это место. Стрела прошила луку седла, прошла под колчугу и попала в мочевой пузырь. Это случилось у горы Шакшаг (около Улалы). В это время зайсангом у теленгетов был Яранак. Он испугался мести киргизов и решил искать защиты в сильной власти. Собрался он в длинный путь. Долго ехал, наконец прибыл в китайский город Алястай и стал просить у китайского яндина (губернатора) защитить бедных теленгетов. Яндин согласился принять их в китайское подданство и наложил на них ясак „калан“.

...Скоро и Яранак умер, и стал судить теленгетов его сын Менидек. До Китая было все-таки далеко, стал думать Менидек: „Мы китайскому царю известны; надо чтобы и русский царь узнал о нас“. И стал он с той поры думать, как бы перейти ему в русское подданство и отправился в Яштуры (сырой дом), так звали теленгеты город Бийск, только что выстроенный из сырого леса. Там принял он русское подданство и передал русским народ свой; за это дали ему

золотой знак и печать (медаль эта, говорят все еще хранится в роде кöбöков, из которого был Менидек. Она теперь у Огурдека, богатого теленгета)» [2, с. 499–500].

Возникнув в XVII–XVIII вв., историческая тема противостояния захватчикам была актуализирована в конце XIX в. Во второй половине XIX в. пограничные районы Горного Алтая — районы кочевий теленгитов — стали зоной активной миграции казахских родовых подразделений, откочевавших из пределов Китая, Монголии и со стороны Прииртышья. Особенно интенсивным переселение стало в последней трети XIX – начале XX в. в результате административных преобразований и обострения земельного вопроса в казахской степи, а также в результате политических и религиозных конфликтов в сопредельных с Россией регионах. Изначально колонизация казахами теленгитских земель вызывала острые межэтнические противоречия и недовольство официальных властей. В 1912–1913 гг. в результате деятельности землеустроительной комиссии конфликт был формально улажен, но перед новопоселенцами стояла проблема утверждения права на новую родину; нередко процесс адаптации сопровождался вооруженными столкновениями. Вероятно, тогда в Чуйской степи появилась новая версия сюжета на тему противостояния. Среди теленгитов Кош-Агачского района Республики Алтай до сих пор бытует предание об Антыше.

Рассказывают, было это в те времена, когда казахи и теленгиты враждовали друг с другом; от тех времен в урочище Шибиты остались курганы — под ними убитые теленгиты лежат. Среди теленгитов рода алмат шла слава о беспощадном воине Антыше, который был против переселения казахов в Чуйскую степь. Он убивал пришельцев, ценности забирал, тела сбрасывал со скалы, а коней отпускал. В тех местах, где Антыш расправлялся с врагами, до сих пор кости лежат.

Антыш давно охотился за Кочкорбаем — тот убивал теленгитов и угонял их скот. Однажды он поехал на охоту и взял с собой трех парней. От природы у него был особый дар — казахов он чувствовал издалека; ложился, прикладывал ухо к земле и топот слышал. На это раз он приложил ухо к земле и говорит: «Кочкорбай едет, надо его поймать». Поставил большой камень как мишень и велел парням по очереди стрелять — кто попадет, того он с собой возьмет. Парни начали стрелять, попал тринадцатилетний мальчик. Антыш оставил его, а тех двоих отправил и отдал им коней. Когда они ушли, старый охотник сказал мальчику: «Кочкорбай ездит на белом коне, у него железная кольчуга, и если так просто стрелять, мы его не убьем. Смотри внимательно: когда его конь будет прыгать через овраг, у него распахнутся полы кольчуги, вот тогда ты выстрелишь в живот».

Объяснил Антыш, что нужно делать; они легли и ждут. Семь всадников спускаются с горы, с ними Кочкорбай на белом коне. Мальчик лежит, ждет; видит: белый конь прыгнул; он выстрелил и попал — убил Кочкорбая.

Антыш завернул этого мальчика в войлок, сам по очереди перебил оставшихся казахов, а коней их не тронул. Только конь Кочкорбая поднялся на дыбы, стал его копытами бить. Антыш не выдержал и убил его. Мальчик до того испугался — речь потерял, язык у него отнялся. Чтобы он опомнился, охотник отрезал язык одного из убитых и положил его под стельку парню. Они быстро собрались, приехали домой. Тут Антыш говорит: «Мне недолго осталось жить, прежде я коней не убивал — это плохая примета». В тот же день он заболел и умер. А мальчик тот, говорят, погиб на фронте в 1941 г. [7].

Ставшая ключевой в памяти этноса тема противостояния, маркированная именем врага, была перенесена из века XVIII в век XX. Этническая память, используя алгоритм типизации, сохраняла исторические события в фольклорной форме. Оценки прошлого, санкционированные фольклором, формировали систему этнически значимых стереотипов.

В 1984 г. Алтайским книжным издательством была выпущена книга И. В. Шодоева «Кызаланду јлдар» («Трудные годы»). В ней в жанре исторического романа автор адаптировал фольклорные сюжеты и образы, восходящие к историческим событиям XVIII в. Одним из героев повествования стал калмак Карчага — он был рожден в изгнании; его мать беременной была угнана в страну кыргынов (так в старину алтайцы Усть-Канской долины называли казахов) на Иртыше. Карчага рано осиротел. Выполняя наказ покойной матери, он обманул врагов, вернулся на родной Алтай и расправился с захватчиком Кочкорбаем — стрела, пущенная одним из его товарищей, пробила луку седла и, попав в щель между полами кольчуги, поразила батыра кыргынов. «По требованию Карчага кыргыны поклялись, что более не будут ездить на Алтай грабить и пригонят угнанных лошадей обратно. Каждый из них в знак того, что сдержит клятву, лизнул кончик стрелы в руке Карчага» [12, с. 12, 280].

Многократно повторенные фольклором, санкционированные традицией и поддержанные официальной идеологией (в литературной редакции), образы захватчиков-чужаков приобрели характер констант, которые и сегодня обнаруживают себя в системе межэтнических отношений народов Алтая.

Примечания

1. Анохин А. В. Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. Д. 141–142.
2. Калачев. А. Несколько слов о поэзии теленгетов. // Живая старина. 1898. Вып. 3–4. С. 499–500.
3. Кляшторный С. Г., Султанов Т. И. Казахстан: Летопись трех тысячелетий. Алма-Ата: Руан, 1992.
4. Михайлов В. П. Отчет начальника Алтайского округа действительного статского советника В. П. Михайлова по ознакомлению с Горным Алтаем в лето 1910 г. Барнаул, 1910.
5. Октябрьская И. В. Феномен этнической памяти. Межэтнические контакты в истории и фольклоре тюрков Алтая // Проблемы археологии, этнографии и антрополо-

гии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1999. Т. 5.
6. Октябрьская И. В. Забыть мессию. Этнополитическая ситуация в приграничной зоне Алтая в начале XX века // Проблемы археологии, этнографии и антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2000. Т. 6.
7. Октябрьская И. В. Полевые материалы 1997–1999 гг. Личный архив.
8. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб, 1883. Ч. 4.
9. Радлов В. В. Из Сибири. М.: Наука, 1989.
10. Самаев Г. П. Этнополитическая история Горного Алтая. XVII–XVIII века. Горно-Алтайск, 1991.
11. Шерстова Л. И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири в XVII–XIX веках. Томск, 1999.
12. Шодоев И. В. Кызаланду јалдар. Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1984.

Взаимовлияние этнических и общечеловеческих ценностей (теоретический аспект)

Л. В. Сокольская

В процессе современной культурной коммуникации принципиальное значение имеет сознательное освоение духовных ценностей других народов. Имеется в виду заимствование таких ценностей, которые не нарушают внутреннего развития собственной культуры, не отрывают ее от исторических корней, лучших достижений и традиций. Только в диалоге с культурами других этносов этническая культура может развиваться и подниматься до общечеловеческой значимости.

Одно из обретений современного общественного сознания состоит в том, что нельзя представить ни одну цивилизованную страну вне связи с остальным миром, с остальными культурами. Потребность народов в культурном взаимопонимании, стремление узнать духовный мир друг друга ведут к расширению духовных связей и контактов, приобретающих систематический характер. Идеи сохранения и дальнейшего развития человеческой цивилизации все глубже связываются с необходимостью культурного взаимного общения.

Культурная коммуникация, то есть обмен духовными ценностями, в тех или иных границах существовала всегда. С древнейших времен возникали духовные связи, способствовавшие взаимоознакомлению и взаимопониманию этнических культур. В современных условиях культурная коммуникация охватила огромные регионы. Общение народов приобрело не только грандиозный размах, но и новую гуманистическую направленность. Это уравновешенное взаимодействие, дающее возможность успешно развиваться всем культурам на основе общепризнанных ценностей. Защита культурной самобытности, отстаивание духовного суверенитета органично связаны с общечеловеческими интересами, развитием культурного многообразия.

Культурная коммуникация протекает устойчиво при условии полной сохранности этнических ценностей. Ее цель — обогащать каждую национальную культуру, сохраняя ее неповторимый облик. Заимствование различных элементов культурного наследия путем добровольного и ненавязчивого взаимообмена ценностями является естественной потребностью народов и в полной мере отвечает их интересам.

Эффективность и действенность этого процесса зависит, во-первых, от способности общности востребовать, восполнить, освоить и использовать в собственной этнической среде ценности других народов; во-вторых, от стремления общности принять на себя те ценностные элементы, которые отсутствуют у нее; в-третьих, от готовности общности усмотреть в заимствовании не посягательство на национальную самобытность, а возможность раскрыть свои наилучшие качественные черты и свойства.

При таком осмыслении и подходе к взаимообмену становится очевидным, что вновь приобретенное никоим образом не лишается этнической окраски и неповторимости, а, наоборот, национально-этнически насыщается и углубляется и в то же время получает качества интегративности. Это утверждение актуально не только для современной эпохи, так как много веков назад среднеазиатский ученый-энциклопедист Абу Райхан Бируни не соглашался с мнением тех народов, которые утверждали, что «земля — это их земля, люди — это представители только их народов, цари — только их правители, религия — только их вера, наука — только та, что у них имеется» [1, с. 56]. Он утверждал, что существующий мир не замыкается на представлениях отдельных этносов, что многообразие его есть условие для их гармонического развития и совершенствования. Каждый этнос делегирует другим те элементы своей системы ценностей, которые понятны всем и быстроусвояемы, имеют немало сходства в содержательно-смысловом аспекте и в какой-то степени соответствуют их потребностям. Бируни писал в своем первом сочинении «Хронология древних народов», что «обычаи индейцев... схожи с обычаями христиан, ибо строятся на принципах добра и воздержания от зла» [1, с. 78].

И сегодня близость этнических элементов разных народов является одним из существенных факторов в интенсификации процессов передачи нациями друг другу культурных ценностей, нравственных норм, этических правил при условии частоты межнациональных контактов и общения. Диалектика здесь такова: чем чаще соприкасаются этнические общности, тем более глубокими и разносторонними становятся их связи. И наоборот, чем больше та или иная этническая общность замыкается в рамках собственной системы и историко-культурного наследия, тем больше она теряет с точки зрения своего обогащения, саморазвития.

Как показывают исследования, области совпаде-

ния ценностных ориентаций весьма многообразны, и порой их невозможно количественно определить и документально зафиксировать, но это не говорит об исчезновении заимствования. Влиять на данный процесс, ускорять или замедлять его могут религиозная ориентация или политическая оценка достижений культуры и духовности чуждых народов.

Существенное значение имеет осмысленное или неосмысленное восприятие этнической общностью ценностей других народов. Любаая социокультурная общность не всегда замечает и осознает использование отдельных элементов других ценностных систем, поскольку приписывает их происхождение собственной культуре и своему народу. Такие моменты обусловлены исключительным сходством явлений и одинаковостью отражения их в сознании.

Культурное взаимодействие относится к таким механизмам, возникающим в социуме, которые призваны согласовать жизненное пространство одного этноса с жизненным пространством другого по возможности бесконфликтно. В поле взаимодействия жизненных пространств этносов унифицируется содержание ценностных смыслов, объединенных общим для них социокультурным контекстом. В этом смысле ценности относят определенный результат одного сознания к социальному опыту других субъектов. Весь комплекс ценностных ориентации этноса структурирован аксиологической осью, которая, будучи его фундаментальным и самым устойчивым образованием, обеспечивает его целостность и стабильность. Ранжирование аксиологической оси отражает выделение этносом ее утилитарной и идеальной сторон. Самые высокие уровни аксиологической *оси этноса* характеризуются абсолютностью и тесной связью с понятием ценного самого по себе.

Приоритет общечеловеческих ценностных приверженностей часто вступает в конфликт с приоритетом этнических ценностей. Но осознание жизни человека как высшей ценности, понимание всеобщей взаимозависимости индивидов и этносов не позволяет никому долго оставаться на «надчеловеческой» позиции. Другая отличительная черта нашего времени заключается в осознании миллионами людей того, что каждый индивид и каждый этнос с их личными и национальными интересами — это заставляющая считаться с собой реальность, как реальны и общечеловеческие ценности. Поэтому противоречия между этническими и общечеловеческими интересами и ценностями не могут быть «сняты» простым провозглашением общих принципов или какими-то иными субъективными устремлениями, тем более, что личные и этнические интересы прошли испытание временем на протяжении веков, а общечеловеческие интересы и общие универсальные нормы поведения, как и новые принципы человеческого общежития, только формируются и поэтому еще должны завоевать себе право на жизнь. Понимание этого порождает качественно новое отношение к различным социальным интересам и новые формы взаимоотношений последних.

Вышеназванные обстоятельства дают основание утверждать, что современный процесс разрешения противоречий в области этнического самосознания проходит уже не в форме насильственного отрицания старых и утверждения новых ценностей жизни. Растет понимание того, что общечеловеческие ценности и принципы могут ставиться выше ценностей и принципов отдельного этноса, его обособленных интересов. Однако если политика, ведущая борьбу за торжество общечеловеческих ценностей, нарушает условия нормальной жизни этноса, то она также не может быть признана прогрессивной. Противоречия общечеловеческих и этнических ценностей в этническом самосознании не являются антагонистическими. Они являются скорее взаимообуславливающими, взаимодополняющими. Их разрешение означает прежде всего разумное сочетание этнических и общечеловеческих интересов, максимальную гармонизацию всех общественных отношений и принципов общественной жизни.

Для поддержания стабильности и нормального функционирования, в конечном счете для самого своего существования, современному человечеству необходимо гармоничное сочетание интересов существующих в нем субъектов, в том числе интересов этнических общностей с общечеловеческими интересами и ценностями. В идеале можно представить себе такой механизм сочетания социальных интересов, в котором бы каждая нация увидела возможность реализации своих этнических достоинств и получения необходимых благ. Это было бы воплощением общепризнанных принципов человеческого общежития вопреки каким-либо эгоистическим интересам. Это потребовало бы от каждого субъекта взаимодействия безусловного соблюдения универсальных общечеловеческих норм жизни. На первый взгляд, такого консенсуса можно добиться, имея в виду, например, наличие актуальных глобальных проблем, для решения которых необходимы объединенные усилия всех стран и народов. Кажется, что последние немедленно соберутся и выработают «общий план» обеспечения общечеловеческих интересов. Однако этого не происходит. На международной арене мучительно и не всегда успешно идет поиск взаимопонимания и основ взаимодействия.

Осознание и утверждение позитивной перспективы жизни человечества — новое явление, имеющее свои особенности. Это следствие естественной реакции людей на объективную общую угрозу для их бытия. В поведении людей начинает действовать общий закон, определяющий идентичность реакций различных субъектов на одно и то же явление. Общая причина, по логике, должна порождать идентичные следствия в их поведении. Однако это происходит не всегда. Поведение индивидов, определяемое общими ценностными ориентациями, зависит не только от объективных факторов, воздействующих на субъекта, но и от качеств самого субъекта, в том числе и от его отношения к явлениям социальной действительности. Ошибочно полагать, что идентичные объективные факторы исторической ситуации

будут всегда порождать одну и ту же реакцию, ведь не идентичен сам исторический субъект.

Неидентичность социально-исторических субъектов порождает различные по характеру отношения к всеобщим интересам и ценностям. Не вызывает сомнений, что общий уровень культуры самосознания этносов, обусловленный относительно одинаковой степенью социально-экономического развития народов, способствует их единству в восприятии общечеловеческих ценностей, их идентичной реакции на качество этих ценностей. Все это создает необходимые предпосылки для взаимопонимания между этносами, определяет общность критериев, в соответствии с которыми они оценивают себя, свои достоинства и достоинства других субъектов.

Отсюда вытекает и другой вывод: не может быть полного единства самосознания у тех этносов, которые находятся на разных этапах исторического развития. Народ не может «выпрыгнуть» за рамки своего естественного и социального бытия. Различные условия жизни порождают различное по содержанию этническое самосознание.

Проблема гармонизации интересов, ценностей более мучительно встает перед странами и народами «третьего мира». Для них сложность сочетания заключается не только в различном понимании универсальных принципов жизни и содержания общечеловеческих ценностей. Они стоят как бы перед двумя угрозами: одна — в лице глобальных проблем, другая — в неразрешенности внутренних вопросов. Эту проблему необходимо учитывать при анализе сочетания этнических и общечеловеческих интересов и ценностей.

Противоречия между этническими и общечеловеческими ценностями объективны. Они не могут быть «сняты» насильственным путем, решить их можно лишь добровольно и осознанно.

Указывая на различия в самосознании этносов, которые, в свою очередь, обусловлены содержанием их жизнедеятельности и социально-экономическими отношениями, необходимо помнить, что эти различия имеют пределы. Совпадение, как и различие, интересов индивидов, социальных групп имеют место только в границах «возможного», то есть в тех пределах, которые могут обеспечить условия для их существования. Очевидным пределом этого «возможного» является само существование человечества. Сохранение его есть то последнее основание, которое является предпосылкой существования всех людей и, следовательно, их ценностных ориентаций. Ибо без бытия человечества нет и тех ценностей, которые каждый социальный субъект считает своими. Это тоже реальность. Она является мощным стимулом к объединению народов на основе общечеловеческих принципов и ценностей.

Таким образом, этнические и общечеловеческие ценности связаны как единичное и общее, часть и целое, явление и сущность. Общечеловеческие ценности (общее) не существуют сами по себе, в «чистом» виде. Они связаны с этническими ценностями (единичными, отдельными), существуют в этнических ценностях и через этнические ценности. Этническое включает в себя прогрессивные черты, как присущие определенному народу, так и заимствованные у других, ставшие имманентными данному этносу. Подлинно этнические ценности перерастают в общечеловеческие. А природу общечеловеческого составляют лучшие достижения всех этнических общностей. Оно осуществляется через особенные и единичные ценности этноса.

Этническое (часть) существует и проявляет себя в рамках общечеловеческого (единого целого). Как отмечалось выше, этническое испытывает на себе влияние других ценностей. В свою очередь, этническое оказывает существенное влияние на функционирование и развитие общечеловеческого. Другими словами, общечеловеческое (целое) выступает как единство этнических ценностей (частей) в многообразии их взаимосвязей. Такой принцип целостности позволяет сделать вывод: общечеловеческое, с одной стороны, сохраняет и защищает этнические ценности, все прогрессивное, достигнутое народами в процессе их исторического развития. С другой стороны, оно содержит в себе возможность консенсуса между этническими общностями.

В настоящее время нет народа, который познал бы все истины, достиг бы совершенства во всех сферах культуры и нравственности. Только сообща создается цивилизация. Каждый народ является носителем не только национальной, но и общечеловеческой культуры. Именно поэтому признание приоритета общечеловеческих ценностей как базисной категории, возвращение их в качестве исходных ориентиров человека является сегодня важным и необходимым. Проведенный анализ проблемы позволяет сделать следующие выводы.

Во-первых, говоря об общечеловеческих ценностях, мы имеем в виду прежде всего духовно-нравственные ценности, которые утверждают основополагающую ценность человеческой личности. С этой точки зрения подлинные общечеловеческие и этнические ценности имеют одну направленность — сделать жизнь в обществе достойной человека.

Во-вторых, реализация универсальных общечеловеческих нравственных принципов невозможна иначе как через «частичное» осуществление в пределах этнических общностей. И наоборот, невозможна полноценная реализация этнических ценностей без осуществления общечеловеческих. Лежащие в их основе общечеловеческие интересы все более сплетаются с этническими, глобальное становится все более важной и неотъемлемой частью национального. В свою очередь, этнические ценности находят свое выражение в реализации универсальных принципов человеческого общежития.

В-третьих, противоречия между этническими и общечеловеческими ценностями проявляются в рамках их взаимообусловленности. В зависимости от природы и направленности социальных интересов эти противоречия могут проявляться как противоречия между общим и отдельным, целым и частью. Главным критерием развития здесь выступает преоб-

ладание той или иной формы взаимодействия — сотрудничество или противоборство. Сотрудничество, выступающее в форме диалога культур, является, безусловно, более прогрессивным. Поэтому правомерен вывод, согласно которому движущей силой развития современного человеческого общества выступают не только противоречия, но и сотрудничество различных субъектов на основе общности.

Путь к мировому порядку ведет через самоограничение тех, кто обладает могуществом, и это самоограничение является условием свободы всех. Процессы интеграции в рамках правового пространства, осуществляемые на принципах равного социального статуса правовых систем, их паритета и взаимного уважения, должны привести к созданию общей правовой основы для решения глобальных проблем, которая по своей сути шире и глубже системы международного права. В качестве защитного механизма может выступить собственная правовая традиция. Она выполняет функцию своеобразной психологической защиты от нового, сводит к минимуму негативные последствия перемен, является естественным способом отражения агрессии. Традиция тем и хороша, что она изначально противодействует правовому насилию. Но нельзя преувеличивать устойчивость традиционной правовой системы. Прогресс более развитого общества идет за счет деградации разрушаемого им, осваиваемого общества, уничтожения его культуры. При этом, как всегда при развитии за счет подавления других, разрушения превосходят выигрыш в культуре и прогрессе более развитого общества. В отличие от традиционных, гармоничных процессов развитие за счет чужой деградации всегда представляет собой игру с отрицательной суммой. А отсюда вывод: развитие может быть только общим.

Примечания

1. Кедров Б. М. Розенфельд Б. А. Абу Райхан Бируни. М., 1973.

О социокультурной адаптации русского населения в Сибири

О. Н. Шелегина

В ситуации, связанной с миграцией русского населения на новую территорию, в Сибирь, изменения носили крупномасштабный характер и требовали от субъектов адаптации более активного и быстрого поведенческого реагирования на вызов среды. Опыт, накопленный субъектами с активной стратегией поведения, имеющий позитивный эффект, являлся общественно полезным и экономил силы для более пассивных субъектов, заимствовавших готовые формы приспособительного поведения. У новоселов под влиянием старожилов вырабатывались актуальные поведенческие реакции. Успеху в процессе заселения и освоения Зауралья способствовало то, что оно осуществлялось поэтапно и в адаптивную деятельность последовательно включались разные группы адаптантов.

Казаками, служилыми людьми возводились остроги — форпосты, содержавшие потенциал для развития их в города, структура которых на начальном этапе имела земледельческую составляющую — деревни «выходили» из городов, по мере увеличения их числа появлялись слободы с соответствующей социокультурной инфраструктурой, затем сливавшиеся в сельскохозяйственные районы, полосы освоения Сибири. Принадлежность индивида к адаптирующемуся на новой территории социальному институту (общине, церкви, семье), пребывание на государственной службе включало его в адаптивный процесс и тем самым облегчало его адаптивную задачу, сберегая адаптивные ресурсы, поиск индивидуальной стратегии выживания.

Адаптацию русского населения в Сибири можно рассматривать как системную (суперадаптацию), влекущую за собой максимально высокую адаптивную нагрузку. Состояние или процесс приспособительного реагирования охватывал все структурные элементы адаптирующейся социальной системы и одновременно все сферы функционирования субъекта адаптации.

Внутри системной адаптации происходили локальные адаптации, затрагивающие отдельные структурные элементы социальной системы. Среди них:

ролевые, связанные с усвоение новых социальных ролей. Так, при создании семей повышался статус молодого поколения, что увеличивало его адаптивный потенциал. С демографической ситуацией в крае были связаны некоторые особенности брака у русских: сосуществование имущественных и личностных мотивов, необязательный характер родительского и церковного благословения, нарушения социальных ограничений брачного круга, а также относительно высокий брачный возраст, отсутствие существенной возрастной разницы между супругами, значительный акцент при выборе жениха и невесты на репутации «хорошего рода»;

факультативные, закрепленные в культуре и полученные в ходе социализации, наследуемые в рамках принадлежности к той или иной субкультуре, — в частности, приобретение подрастающим поколением, индивидами в процессе чтения, игр, участия в календарных праздниках и обрядах, свадебном ритуале, трудовом воспитании выработанных другими субъектами реакций и норм адаптивного поведения;

стабильные адаптации, связанные с переменой места жительства в пределах одной территориальной общности, без изменения внутренней структуры адаптанта. Адаптивный опыт, полезная информация, накопленная в результате миграций, адаптаций к новым местам, территориальным общностям культурам, оказывалась весьма полезной и облегчала ход адаптации при новой перемене мест, что было харак-

терно для внутрисибирских миграций при «сползании» земледелия на юг.

Таким образом, при освоении сибирской территории использовались такие средства адаптации, как институциализированные, позволяющие направлять деятельность адаптантов за счет усилий со стороны социокультурной среды (государство, городская среда, сельская община); нормативно-регулятивные, дающие направление адаптивной деятельности с помощью норм культуры, традиций обычаев, ритуалов, официальных предписаний, социального контроля за ходом взаимодействия сторон (роль общины в свадебном ритуале, жизни семьи, социализация во время календарных праздников, государственных торжеств, планомерное создание обществом и государством организационных и духовных условий для жизнедеятельности человека); личностные, имеющие социально-психологическую окраску: воплощающие познавательные алгоритмы (трудовое воспитание детей, передача опыта), ценностные ориентации (уважение к родителям, старшему поколению, доброта, порядочность).

Множественные факторы, оказывавшие в процессе освоения новой территории влияние на хозяйственную деятельность населения, быт, общественное устройство, мировоззрение, культуру, предопределили и осознание особенности сибиряками своего положения, что выразилось и в поговорке: «Страшна Сибирь слухом, а люди лучше всех живут».

Адаптации осуществлялись на поведенческом и результирующем ментальном уровне. Жители Сибирского региона в большей степени руководствовались естественными потребностями и поступками, отчего на многие принципы и правила смотрели гораздо свободнее, смелее или вольнее, жаждали новых впечатлений, были склонны к инновациям. Идеи, возникающие в индивидуальном сознании, распространялись в обществе и обеспечивали возможность для социокультурных изменений. Все исследователи отмечают ярко выраженный индивидуализм сибиряков, их духовную близость к гражданам Североамериканских штатов. Активная актуальная деятельность адаптантов, ставших сибирскими старожилами, затухает, притормаживается, свертывается, когда наступает результат процесса адаптации — адаптированность, и принимает потенциальные формы.

В менталитете кристаллизовался социокультурный опыт. Социальным идеалом сибиряка являлась зажиточность, обустроенность жизни, стремление к повышению благосостояния. Отношение к делу должно быть просчитанным, с определенным запасом прочности, ориентацией на успех. Вера стала олицетворением нравственного идеала сибиряков. Личность человека стояла в центре их миропонимания, обладала высоким общественным статусом, традиционными правами и обязанностями. С высочайшим уважением в Сибири относились к женщинам. Нравственными критериями для сибиряков являлись честность, порядочность, сострадание. Сибиряки гордились душевными особенностями: умом, любознательностью, гостеприимством. Краеугольным камнем сибирского сознания являлась опора на традиции и заветы предков, уважение и соблюдение обрядов, подключение к групповой памяти, дающие возможность ориентироваться в мире и обеспечивающие чувство надежности и стабильности.

В сибирских городах прослеживаются инновационные адаптации социальных групп к изменениям внешней культурной среды, направленные на развитие в меняющихся условиях. Новые формы будничного и праздничного быта сначала распространялись в среде военных и гражданских чиновников, верхушки купечества, затем входили в быт и других слоев горожан; в культурно-развлекательной сфере инициатива из рук представителей администрации переходит к представителям общественности, способным привлекать и объединять творческих людей. С середины XIX в. в образованных слоях общества становится модным, в том числе и женщинам, участвовать в различных мероприятиях по созданию новых учреждений культуры, а также различных заведений социальной сферы.

При создании музеев проявился широкий спектр индивидуальных и групповых интересов и действий, которые потенциально содержали в себе формы адаптации к современной социокультурной ситуации и устойчивости к многовариантному будущему.

В целом успешная социокультурная адаптация населения в Сибири свидетельствует о высоком уровне русской народной культуры, наличии в ней необходимого потенциала для успешной адаптации и плодотворного развития в условиях освоения новых территорий.

Из истории дорусского населения Причумышья: этнокультурные контакты и этнические трансформации

Л. И. Шерстова

В силу ряда причин в сибиреведении сложилась ситуация, когда историки и этнографы изучали, как правило, те аборигенные дорусские этнические общности, которые послужили основой для современных сибирских этносов. Но этнокультурная карта, скажем, юга Западной Сибири в начале XVII в. была гораздо более пестрой и мозаичной. Лишь часть существовавших тогда этносов вошла в состав нынешнего тюркоязычного населения. Другая же, испытывая постоянное воздействие русской «крестьянской» культуры и мало-помалу ассимилируясь, постепенно «перетекла» в формирующийся русско-сибирский субэтнос.

Последнее утверждение прямо относится к большинству дорусских обитателей Причумышья, еще сто лет назад составлявших инородные управы Куз-

нецкого уезда, истоками своими уходившие в первые ясачные волости начального периода объясачивания аборигенов Сибири. После возведения в 1618 г. Кузнецкого острога в междуречье Чумыша и Бии были объясачены Тагапская (1623), Тогульская и Ашкиштымская (1627), Керетская (Керецкая, 1630) волости [1, с. 90]. Названия волостей имели этнонимический смысл и отражали определенную степень этнической консолидации групп местного населения. Впрочем, присущее российским властям периодов Московского царства и империи безразличное отношение к этническим характеристикам подданных им аборигенных народов в конце концов привело к тому, что уже в научных исследованиях XIX–XX вв. вопрос происхождения тогульцев, тагапцев (тагабцев), керетцев, ашкиштымов стал решаться исключительно в контексте этнополитических событий XVII–XVIII вв. в Верхнем Приобье, с опорой на современные количество и состояние местных тюркоязычных этносов, которые в те времена еще попросту не сложились.

Приходится констатировать неоправданно большое значение, придаваемое верхнеобским и даже кузнецким телеутам при изучении местных этнических процессов и формирования современных здешних этносов. Во многом это объясняется историографической инерцией, восходящей к Г. Миллеру и И. Фишеру. Последний, именуя телеутов «знатнейшим народом Сибири», в сущности положил начало трактовке всех этнополитических процессов в Верхнем Приобье и Притомье через реальную или мнимую значимость в них телеутов не только в XVII в., но и в позднейшую пору. Особо подчеркнем: абсолютно неверно сложившееся в отечественной историографии отождествление политической зависимости местного коренного населения с его этнической принадлежностью. Это породило установку о телеутском происхождении автохтонных ашкыштымов (ач-кыштымов), тагабцев (тагапцев), тогулов, керетцев Верхнего Приобья и их принадлежности к «окраинным оседлым телеутским родам» [2, с. 204; 3, с. 145]; заставило видеть в разбросанных по бассейну Бии, Кузнецкой котловине и Горной Шории родах-сеоках аба, чедыбер, челей, табыска все тех же телеутов [4, с. 45; 5, с. 24, 140] либо соотносить их с одноименными родами современных шорцев и телеутов и соответственно именовать их шорскими или телеутскими [6, с. 63–66]. Между тем русские источники XVII в. этнонима «шорцы» не знали, а все перечисленные выше этнонимы трактовали как дотелеутские. Население же Кузнецкой котловины с прилежащими к ней обширными степными и горно-таежными пространствами Северного Алтая именовали «кузнецкими людьми», иногда «абинцами», являвшимися частью дорусской абинско-кумандинской макрообщности [1, с. 81–85]. Более того: в атласе С. Ремезова в бассейнах Большого и Малого Бачатов и Ини показано дотелеутское население — «ашкыштымцы». Их соседями по Сары-Чумышу были «верхние таган(п)цы». Ниже по Чумышу, на его левобережье — нижние тагапцы, при впадении р. Тогула в Чумыш — Тогульская волость [7, л. 14].

С начала XVII в. автохтоны Кузнецкой котловины и юго-запада Приобского плато, прорезанного здесь реками Чумышом, Бердью, Иней, попали в сферу этнических и политических интересов телеутов и русских. Уже в середине XVII в. на русской службе находились около 60 кузнецких татар (абинцев). Достаточно массовое внедрение аборигенов в сибирские города и форпосты дало толчок их русификации. Последним, с одной стороны, можно объяснить сокращение численности абинцев к XIX в., хотя в начале XVII в. они считались «народом многолюдным». С другой стороны, «приселявшиеся» на аборигенные земли «выезжие» и просто беглые «белые калмыки» (телеуты) не могли не оказывать постепенного влияния на этнокультурный облик абинцев, ач-кыштымов, тогулов и др.

Успешная ассимиляция «кузнецких людей» и родственного им степного верхнеобского населения телеутами объясняется несколькими факторами. В этническом плане переселявшиеся телеуты были более монолитны благодаря сохранявшейся у них четкой вторично-родовой структуре. Абинцы же основой своего социального устройства имели большие семьи «тӧль», послужившие, в частности, базой русских ясачных волостей XVII в. — Бежбояковой, Борсояцкой, Тогуяковой, Ендеевой (Едеевой) и др. При непосредственных и длительных контактах «патронимий» и родов-сеоков первые поглощались вторыми, так как сеоки выступали в качестве предельной формы социальной организации и этнического объединения для большинства аборигенов Южной Сибири.

Процесс между тем имел оборотную сторону. Если в этнониме и родовом составе телеутов почти не сохранилось следов включения абинской общности, то их традиционная культура пополнилась целым комплексом иноэтничного происхождения. Изучение материальной и духовной культуры бачатских телеутов — потомков кузнецких и верхнеобских телеутов — указывает на наличие в них не только собственно телеутского (южно-алтайского) пласта, но и мощного «кыштымского» компонента, этнически соотносимого с абинско-кумандинской дорусской общностью. Поэтому, например, наибольшие соответствия телеутские жилища, одежда, традиционный транспорт имели не с этнокультурным достоянием «прародины» — Горного Алтая, а с традиционными аналогами тарабинских ач-кыштымов, степных кумандинцев, тогулов, тюльберов, абинцев. Довольно обособленно в ряду приведенных аналогий стоит телеутская обувь, крой которой более типичен для хантов, манси, кетов, эвенков. Исследователи делают вывод, что в сложении бачатских телеутов участвовало автохтонное население Притомья и бассейна Ини [8, с. 161], в числе дотюркских субстратов, помимо слоя, восходящего к динлинской культурно-исторической праобщности, имевшего более заметный угро-самодийский или палеоазиатский слой. Мнение о многокомпонентности этнокультурных традиций бачатских телеутов может быть применено к

любым проявлениям их материальной и духовной культуры. В связи с этим представляется более достоверным, что начиная с 30-х гг. XVII в. откочевавшие от Улуса Абака и Абаковичей верхнеобские телеуты подверглись сильной аккультурации со стороны более многочисленных, хотя и «подчиненных» абинцев и близких к ним автохтонных групп — ач-кыштымов, тогулов, тагапцев, итиберов-чедыберов, керетцев и др.

Ко второй половине XVIII в. этнокультурные различия между кузнецкими телеутами и абинцами оказались уже так незначительны, что И. Г. Георги писал: «В рассуждении виду, душевных качеств, внутреннего своего устройства, нравов, языка, счисления времени и обрядов сходствуют абинцы с телеутами совершенно и так же держатся шаманского идолослужения, почему и надобно применить к ним то же самое, что сказано о телеутах» [9, с. 162–163]. Еще раньше Г. Миллер утверждал, что ач-кыштымы есть «особое колено телеутов» и не отличаются от последних «ни наружным видом, ни языком, ни обычаями» [10, с. 193]. Авторитет первых российских академиков-путешественников не позволил современным исследователям внимательнее отнестись не только к собственным материалам, но и к мнению В. В. Радлова и В. А. Аристова, считавших, например, «чумышских телеутов отюреченными енисейцами (кетами — *Л. Ш.*) и самоедами» (праселькупами? — *Л. Ш.*) [3, с. 145]. Вопрос об этногенезе дотелеутского населения Верхнего Приобья и Притомья подменили ссылками на его «телеутский облик» в описаниях XVIII в. При этом не учли, что к тому времени автохтоны успели достаточно долго пожить в политической зависимости от Большого улуса Абака и Абаковичей, внести свой людской ресурс и этнокультурный пласт в этнический базис, в материальную и духовную культуру «кузнецких, чумышских телеутов». Одновременно сделали априорный и некорректный вывод о «телеутской принадлежности» верхнеобских и среднетомских автохтонов. Соответственно, телеутское происхождение было «присвоено» коренным родовым группам и небольшим этнородовым подразделениям вроде чедыбер, аба, табыска, ач-кыштым, тогул, керет и пр. [3, с. 142].

Между тем к XIX в. в Бийско-Чумышской лесостепи обитали несколько инородных управ, основу которых составляли дотелеутские — абинско-кумандинские — аборигенные общности. В начале XIX в. инородцы Тогульской первой половины волости жили в улусах Калачевском, Усть-Катском (Ускатском), Абашевском, Шандинском, Топтушинском, а также в деревнях Сергеевой, Верх-Чумышской, Устяской, Лучшевой. При общей численности инородцев этой управы в 73 р. д. наибольшее число тогульцев — 28 р. д. — сосредоточилось в улусе Калачевском. К концу XIX в. Тогульская первой половины инородная управа вся была собрана в одном Калачевском улусе [11, с. 68]. Тогульская второй половины волость «расположилась» в Уксунайской русской крестьянской волости и уже в начале XIX в. своих улусов не имела, расселяясь в деревнях Юрченковой, Березовой, в с. Солтонском и редуте Нижне-Ненинском, причем в последнем проживали 10 р. д. из 16 [11, л. 73]. Разбросанность инородцев этой управы по русским деревням сохранялась на протяжении всего XIX в., и Н. М. Ядринцев отмечал: «Инородцы этой управы своих улусов не имеют, а проживают в крестьянских селениях» [12, с. 288]. После передачи в 1835 г. этой управы из Кузнецкого округа в Бийский произошло окончательное административное размежевание двух Тогульских управ. Как этнос тогульцы переживали период «энтропии». Часть их пополнила собою бачатских телеутов (сеок тогул), в конце XIX в. на Северном Алтае в Комляжской инородной управе был отмечен сеок «ялан» — «степной», само название которого локализует его «исход». Иногда тот же род именовали «тогул», рассказывая, что он переселился на Бию с Чумыша [5, с. 48]. Все же большинство тогульцев, уже никак не выделявшееся из крестьян, безболезненно перетекло в русский этнос в начале XX в.

Ближайшими соседями тогульцев являлись тагабцы. В начале XIX в. Тагабская первой половины волость сосредоточивалась в одном Сары-Чумышском улусе и состояла из 44 р. д. [11, л. 74]. К концу века ситуация не изменилась: по-прежнему все инородцы Тагабской первой половины инородной управы жили в одном улусе, хотя их численность сократилась до 27 р. д. [13, л. 7]. Тагабская второй половины волость в начале XIX в. насчитывала 197 р. д., и основная масса причисленных к ней ясачных обитала в улусе Сосняки — 127 р. д. По нескольку человек тагабцы проживали в улусах Кокшинском, Калачевском, Осиновском, Сары-Чумышском и в русских деревнях Локтевской (14 р. д.), Ирбинской и Аксеновой (по 3 р. д.), Елинской, Мартыновой, Каланаковой (по 2 р. д.). В с. Солтонском насчитывалось 12 р. д. тагабцев. К концу XIX в. инородцы Тагабской второй половины управы почти полностью сменили местожительство. Они значились в улусах Коптельском, Усть-Коптельском, Каменском, Осиновском, Маноxинском, Кондомско-Елейском, Коюковском [11, л. 73]. По сравнению с XVII в. и даже с началом XIX в. большая часть этих тагабцев оказалась сдвинутой с левого берега Чумыша на северо-запад к Тогульским волостям. Причиной этого стала многолюдная крестьянская миграция из Кузнецкой котловины и из-за Салаира по Чумышу на запад, а также рост русского населения вдоль Кузнецкой линии. Уже в начале 1760-х гг. к заводам были приписаны деревни по Чумышу, основанные переселенцами из Кузнецкого уезда: Локтева (Локтевская), Дупленская, Тарабинская, Колонкова, Тогульская, Верх-Тогульская, Новая Драченина и др. [14, с. 2].

Ашкиштымская второй половины волость располагалась также по р. Чумыш и ее притокам. В начале XIX в. ясачные инородцы этой волости жили в основном в Тарабинском улусе (165 р. д.), а также в Кокшинском (9 р. д.) и Каменском (3 р. д.) улусах и по 2 чел. в деревнях Красиловой и Мокрушиной. К концу XIX в. почти вся эта инородная управа уместилась в одном Тарабинском улусе (96 р. д.) Хотя, в

отличие от Ашкиштымской первой половины инородной управы, тарабинское население в меньшей степени подверглось телеутской ассимиляции [1, с. 331–332], часть его сменила самосознание на телеутское, и уже в 1920-е гг. ленинградский этнограф А. Г. Данилин определял тарабинцев как телеутов [15, л. 1]. Однако часть нерусифицированных ашкиштымов, как и их исконные соседи – тогульцы с тагабцами, мигрировала в бассейн Бии. В конце XIX в. в Кузенской инородной управе Бийского округа (компонент будущих тубаларов) зафиксированы роды йоты (чооты) и тёртас, генетически связанные с ашкиштымами и уже встроенные в этнородовую социальную структуру северных алтайцев [5, с. 48].

Этническая характеристика населения междуречья Бии и Чумыша будет неполной без указания на проживание здесь по крайней мере с XVIII в., а может быть, и раньше, людей, причисленных к Нижне-Кумандинской и Кондомо-Итиберской ясачным волостям (инородным управам). В 1782–1795 гг. кумандинцы оседло жили в с. Солтонском, в деревнях Бехтемирской, Карабинской, Мокрушиной, в маяках Нижне-Ненинском, Новиковском, Сайлапском, Караканском, Сайдыпском [16, с. 105], смешиваясь со все увеличивавшимся русским населением. Современная устная традиция кумандинцев подтверждает архивные данные, уверенно утверждая, что земли по Чумышу входили в этническую кумандинскую территорию, а в деревнях Локтевой, Мартыновой, Колонковой, Верх-Тогульской, Каменке в старину обитали кумандинцы (17). Но рекам Чумышу, Уруне, Кондолепу на рубеже XVIII–XIX вв. жили ясачные Кондомо-Итиберской волости [18, л. 111]. В начале XIX в. последняя насчитывала 191 р. д., и ее члены проживали в с. Солтонском (2 р. д.), в деревнях Ельцовке (1 р. д.), Черемшанке (2 р. д.), Безруковой (1 р. д.), в редуте Кондолепском (2 р. д.), но большая часть итиберов (чедыберов) была сосредоточена в улусе Урунском (174 р. д.) [11, л. 73]. Уже в 1832 г. при общей численности в 286 д. о. п. среди них было более 150 православных (19, с. 438), т. е. итиберы также быстро русифицировались. Группа эта в середине XIX в. была известна как «ненинские татары», так как большая ее часть обитала по р. Нене.

Таким образом, в результате рассредоточения тогульцев, тагабцев, итиберов, кумандинцев, ашкиштымов в русских деревнях или в своих улусах – аборигенных анклавах в массе крестьянских поселений, резко интенсифицировался процесс их русификации, начавшийся очень рано. Этому немало способствовала активная деятельность Алтайской духовной миссии и священников церковных приходов. Видимо, в XVIII в. и тем более в XIX в. эти аборигены настолько прочно восприняли крестьянский образ жизни (к чему имелись серьезные предпосылки в собственной хозяйственно-культурной системе), настолько глубоко освоили русский язык, что ни один из современников не засвидетельствовал их этнографической самобытности. Лишь небольшой их сколок мог войти в состав формировавшихся бачатских телеутов, и то довольно поздно (сеок тонгул). Иные же, не отказавшиеся от своей этничности, из самосохранения перебрались на левобережье Бии, в места обитания родственных им потомков той же дорусской и дотелеутской – абинско-кумандинской – праобщности. В родовом составе Комляжской инородной управы (часть будущих тубаларов) появился род «Тогул-ялан»; среди верхних кумандинцев – сеоки чедыбер (итибер) и челей (елей); в составе Кузенской инородной управы – ашкиштымские роды чооты и тёртас.

Постоянный прирост населения Нижне- и Верхне-Кумандинских инородных управ, заметно превышавший естественный на протяжении всего XIX в., также может служить показателем наличия внешних источников «пополнения», одним из которых могли быть члены «степных» управ, хранившие в подсознании память о генетической связи с формирующимся кумандинским этносом.

Все же большинство аборигенного населения междуречья Чумыша и Бии попало под действие землеустроительной и административной реформы начала XX в. Суть реформы сводилась к административному и податному уравниванию сибирских инородцев и русских крестьян. С введением в 1822 г. «Устава об управлении инородцев» аборигены Сибири составили особое сословие «инородцев», разделенное по уровню экономического и социального развития и по образу жизни на три разряда: оседлых, кочевых и бродячих. Законом обусловливались их права и обязанности, а также наличие особых органов управления – инородных управ, несколько отличавшихся по своим функциям от волостных крестьянских правлений.

Модернизация российского общества в начале XX в. затронула все его сословия. Хотя сохранялись и само сословие инородцев, и некоторые сословные льготы – в частности, освобождение от воинской службы, права и обязанности его членов существенно изменились. Во-первых, все южносибирские кочевые инородцы вопреки продолжавшему действовать законодательству административно переводились в разряд оседлых, что переносило на них систему волостных правлений и волостных судов, идентичных крестьянским, и обязательный 15-десятинный душевой надел; во-вторых, из-за дисперсности расселения и малочисленности аборигенов приписывали к крестьянским обществам и волостям, и они теряли таким образом собственные органы управления, а процессы русификации усиливались.

Начавшаяся здесь в 1905 г. реформа в первую очередь коснулась оседлых инородцев Тогульской второй половины инородной управы Бийского уезда. В 1906 г. она была упразднена, население единственного в этой управе Калашевского улуса в количестве 72 д. о. п. приписали к Новиковской крестьянской волости [20, с. 326–327]. Однако большая часть тогульцев обитала на территории Кузнецкого уезда, где административная реформа началась в 1909 г. Основное население здешней Тогульской 2-й половины инородной управы составляло два улуса – Солтонский и Тентешский, общей численностью 506 д. о. п.,

хотя в них жили далеко не одни лишь тогульцы. Так, в улусе Солтонском 58 р. д. были причислены к Тогульской второй половины управе, 22 р. д. — к Кондомо-Итиберской, 12 р. д. — к Тагабской второй половины. В улусе же Тентешском вообще не было тогульцев, а проживало 19 р. д. Тагабской второй половины управы [21, л. 39–40]. Кроме того, селения эти не только были окружены русскими деревнями, но в них самих обитало значительное количество русских крестьян. Учитывая, что местные инородцы занимались хлебопашеством и скотоводством, кузнецкий уездный съезд крестьянских начальников определил не только упразднить здешнее инородческое самоуправление, но и прямо перечислить тогульцев в Яминскую крестьянскую волость Кузнецкого уезда. Решением съезда особо оговаривалось, что «хотя улусы Солтон и Тентешеп... могли бы составить небольшую волость, но *в целях ассимиляции* (курсив мой. — *Л. Ш.*) инородцев с русским элементом» необходимо их перечисление к крестьянским волостям [22, л. 22].

В том же году административной реформе подверглись и кочевые инородцы Кузнецкого уезда, часть которых проживала в Причумышье. В отличие от оседлых, «принудительный» перевод кочевых в оседлый разряд с внедрением крестьянского типа самоуправления, тем более до завершения землеустройства и выдачи отводных записей, являлся прямым юридическим нарушением. Но под давлением МВД (сказалась, видимо, сила личности П. А. Столыпина) крестьянские начальники и Томское губернское управление провели административную реорганизацию у кочевых инородцев достаточно быстро, не особенно считаясь ни с их сопротивлением, ни с законодательством. Непростую обстановку постоянно подчеркивали крестьянские начальники, практически осуществлявшие реформу: «Никакие разъяснения, что при перечислении их (кочевых инородцев. — *Л. Ш.*) в разряд оседлых и введения среди них суда и административного управления как у крестьян их положение не ухудшится и что сохранится льгота по воинской повинности, не имели успеха». При этом «они заявляли, что если их переведут в оседлые, то они все равно уйдут в чернь, и некоторые уже приводят в исполнение свое заявление — продают дома и земли и переселяются в тайгу» [22, л. 183].

На съезде крестьянских начальников Кузнецкого уезда, состоявшемся 23–24 октября 1909 г., было принято решение о постепенном характере перевода кочевых инородцев в оседлые и приписки их к русским волостям и сельским обществам. Вскоре Общее присутствие Томского губернского управления определило с 1 января 1910 г. в оседлые следущие кочевые инородные управы (волости): Тагабскую первой половины (132 р. д.), Тагабскую второй половины (132 р. д.), Ашкыштымскую второй половины (96 р. д.), Керецкую (38 р. д.), Кондомо-Итиберскую (188 р. д.), Богоракову (129 р. д.), Мрасско-Елейскую (99 р. д.), Абинскую (49 р. д.), Казанову (175 р. д.), Кондомо-Бежбоякову (152 р. д.), Кондомо-Барсиатскую (152 р. д.), Кондомо-Блейскую (105 р. д.). Видно, что в оседлый разряд перевели большую часть кочевых аборигенов бассейна Чумыша с притоками, а также Кузнецкой котловины и Северной Шории — всего 1394 р. д. [22, л. 6 об.]. Все перечисленные управы упразднялись, а их население расписывалось по тем крестьянским волостям, среди которых располагались инородческие улусы. Напомним, что в здешних улусах редко обитали представители только одной какой-либо управы. Так, в улусе Шумихинском, причисленном к Кондомо-Итиберской управе, проживало 28 итиберов, 30 тагабцев, 26 кумандинцев, 16 елейцев; в улусе Бобровском, причисленном к той же управе, имелось 86 тагабцев, 31 четиберов (итиберов), 8 елейцев; в улусе Мунайском Тагабской первой половины инородной управы разместилось 20 тагабцев, 26 итиберов, 25 чел., приписанных к Кондомо-Бежбояковой управе, т. е. абинцев; в улусе Тарабинском Ашкиштымской второй половины управы жили 187 ашкиштымов, 4 итибера, 4 тогульца, 5 керетцев, 20 тагабцев и т. д. [21, л. 39–40].

Таким образом, смешанный состав инородческих улусов, этногенетическое родство их населения усиливали процессы взаимной аккультурации, но не могли привести к этнической консолидации, так как здешнее аборигенное население в целом с XVII в. постоянно испытывало мощное влияние со стороны русского этноса и русской крестьянской культуры.

Разноподчиненные аборигены жили здесь чрезвычайно смешанно с русскими новой и прежней волн расселения. Встречались и такие селения, «управная принадлежность которых, как, например, улуса Караганского (63 д. о. п.) вообще была неизвестна». Но все эти улусы объединялись тем, что жители их по преимуществу занимались хлебопашеством и скотоводством, и лишь малая часть — звериным промыслом.

К Яминской крестьянской волости Кузнецкого уезда были причислены кочевые улусы Березовский бывшей Кондомо-Елейской управы (256 д. о. п.), Шаландийский (365 д. о. п.) и Калашенский (196 д. о. п.) бывшей Тагабской второй половины управы; Излапский (464 д. о. п.), Сатунинский (126 д. о. п.), Половинский (291 д. о. п.), Шумихинский (209 д. о. п., Бобровский (258 д. о. п.) прежней Кондомо-Итиберской волости; Шатобальский улус из инородцев Кондомо-Елейской и Тагабской второй половины управ (170 д. о. п.), Караганский улус (63 д. о. п.) неизвестной управы. Каждый улус образовывал самостоятельное сельское общество.

Четыре улуса были отнесены к Ельцовской крестьянской волости: Караченаченский (8 д. о. п.) из инородцев Тагабской второй половины управы был причислен к сельскому обществу деревни Апыштаихи; Бахтинский и Мунайский (общая численность — 256 д. о. п.) составили единое сельское общество; Белокеретский (29 д. о. п.) — неизвестной управной принадлежности.

К Уксунайской крестьянской волости отошли 7 инородческих улусов: Усть-Каптельский (415 д. о. п.), Верх-Каптельский (105 д. о. п.) и Осиновский

(86 д. о. п.) бывшей Тагабской второй половины управы; Тарабинский (412 д. о. п.) Ашкиштымской второй половины и Каменский (311 д. о. п.) Керецкой инородной управы; улус Куюк (66 д. о. п.) Кондомо-Бежбояковой управы и улус Подсопочный (119 д. о. п.) неизвестной принадлежности. Улус Крутинский (160 д. о. п.) Ашкиштымской второй половины управы, располагавшийся несколько особняком от других селений, был отнесен к Чумышской волости Барнаульского уезда, волостное село которой Сорокино располагалось в одной версте от него [22, л. 24–26].

Перевод кочевых инородцев в оседлый разряд в ходе управленческих преобразований сопровождался изменениями в правах, закрепленных в «Уставе» 1822 г. и «Положении об инородцах» 1892 г. Аборигены Южной Сибири хорошо это понимали, поэтому сразу же после появления проекта упразднения инородных управ и объединения двух разрядов в один оседлый в их среде начался поиск документов, которые, как им казалось, подтверждают «особые инородческие права» и позволят им выстоять перед натиском государственных реформаторов. Оказалось, например, что у жителя Тарабинского улуса Ашкиштымской второй половины волости Дмитрия Куйрюкова хранится подлинник «Манифеста» Екатерины II от 3 июля 1763 г. Копия с него вместе с прошением ашкиштымцев была направлена томскому губернатору. Едва ли не главным тезисом прошения являлась просьба, «чтобы с нас в казну брали подать по примеру прежних лет пушниной, а не деньгами, так как наши предки платили ясак государыне императрице, так и мы желаем» [22, л. 164–165].

Ментальные особенности восприятия социально-экономических отношений побуждали тюркоязычных аборигенов к стремлению застопорить или даже повернуть вспять динамику собственного хозяйства. Четко увязывая пушной ясак с незыблемым укладом и привычными, сделавшимися удобными сословными правами, даже изрядно обрусевшие инородцы желали непременно оставаться ясакоплательщиками, пусть и в ущерб собственному материальному положению. Упорное стремление аборигенов сохранить «обычай предков», на их взгляд, объяснялось просто: если бывшие ясачные станут платить подати деньгами, как крестьяне, то их самих сделают крестьянами. Это означало бы утрату уже закрепленных в менталитете сословной обособленности и особых прав, в том числе на выплату специфического натурального налога.

Еще одним проявлением нежелания перечислять-ся в разряд, похожий на крестьянский, как и предполагали крестьянские начальники, сделались побеги инородцев с мест постоянного проживания. Словно бы возвратились тревожные первые десятилетия XVII в., когда «блуждали» целые волости. Такова была всплывшая из этнического подсознания реакция инородцев на нестабильность своего положения, связанную теперь не с присоединением к России и обретением собственного места в государственной структуре, а с трансформацией и уточнением этого места. При подготовке конкретного реформирования кочевых аборигенов Кузнецкого уезда выяснилось, что «исчезли» целые улусы: Унгурепский в Тагабской второй половины, Горский в Ашкиштымской второй половины, Тостоковский; Курлугановский, Кичековский в Кондомо-Итиберской управе. Документы того времени по этому поводу добросовестно отмечают: «За выездом всех инородцев (они) более не существуют» [22, л. 24].

К этому времени все попытки самих аборигенов сохранить свою сословную принадлежность, а вместе с нею и фрагменты этнической памяти не дали результатов. Остановить ширящийся поток переселенцев, все более захлестывавший «сибирских инородцев» валом русской аккультурации-ассимиляции, быстро размывавшей остатки этнической специфики, не смогло бы ничто.

В первое десятилетие XX в. во многих случаях только сословное название «инородцы» как-то отделяло остатки аборигенного населения степного Верхнего Приобья — Среднего Притомья от русского крестьянства. Еще некоторое время сословная обособленность позволяла обрусевшим аборигенам хотя бы ментально противостоять хлынувшему из-за Урала потоку переселенцев. Но собственных этнополитических перспектив эта группа коренного населения Южной Сибири уже не имела. Большая ее часть, обретшая русско-старожильческий хозяйственно-культурный комплекс и облик, стремилась к полному этнокультурному отождествлению с синтетическим типом русских сибиряков, с русскими вообще. Процессу способствовало и то обстоятельство, что с упразднением инородных волостей забывались и их названия, имевшие этнонимическое значение. В этом смысле они удерживали память о дорусском южносибирском населении, не давая забыть о предках позднейшим тогульцам, тагабцам, ашкиштымам, абинцам, елейцам, итиберам.

После Февральской революции 1917 г., когда в России была отменена сословная принадлежность, бывшие инородцы стали рядовыми гражданами. Они слились с русским крестьянством и в политическом отношении, превратившись в его неотъемлемую часть, а в этнологическом смысле органично растворившись в русско-сибирском субэтносе. Но ментальные импульсы былого аборигенного, «ясашного» состояния порой дают о себе знать даже сейчас, спустя почти век после этого события. Они проявляются, например, в том, что некоторые обитатели междуречья Бии и Чумыша, казалось бы, ничего общего не имевшие с аборигенами, в качестве самоназвания поныне используют квазиэтноним «татары», напрочь позабыв свои истинные имена — тогульцы, тагабцы, ашкыштымы, итиберы, абинцы, елейцы.

Примечания

1. Шерстова Л. И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири в XVII–XIX веках. Томск, 1999.
2. Уманский А. П. Телеуты и русские в XVII–XVIII веках. Новосибирск. 1980.
3. Батьянова Е. П. Община у телеутов в XIX – начале XX в.) Материалы к серии «Народы и культуры». М., 1992. Вып. XVII. Кн. 1.
4. Кимеев В. А. Этнический состав шорцев: Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986.
5. Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969.
6. Кимеев В. А. Шорцы. Кто они? Кемерово, 1989.
7. Ремезов С. У. Чертежная книга Сибири. СПб., 1882.
9. Функ Д. А. Бачатские телеуты: Материалы к серии «Народы и культуры» М., 1993. Вып. XVII. Кн. 2.
10. Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799.
11. Миллер Г. Ф. История Сибири. М.; Л., 1937. Кн. 1.
12. ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 54.
13. Ядринцев Н. М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. СПб., 1891.
14. ГАТО. Ф. 3. Оп. 18. Д. 1304.
15. Русская топонимика Алтая. Томск, 1983.
16. Архив научно-исследовательского института «Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)» РАН (АНИИ МАЭ). Ф. 15. Оп. 1. Д. 4.
17. Булыгин Ю. С. Первые крестьяне на Алтае. Барнаул, 1974.
18. Полевые материалы В. Д. Славнина. 1984–1988 гг. Архив автора.
19. ГАТО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1.
20. Землеведение Азии Карла Риттера. СПб., 1877. Т. IV.
21. Список населенных мест Томской губернии в 1911 г. Томск, 1911.
22. ГАТО. Ф. 3. Оп. 44. Д. 3886.
23. Там же. Оп. 45. Д. 990.



Традиционные формы и эволюция материальной и духовной культуры

Традиционная одежда «поляков»-староверов села Сибирячиха Солонешенского района Алтайского края

О. А. Абрамова

Знакомство с селом Сибирячиха состоялось в 1984 г. Особое наше внимание привлекли старожилы села, и в частности участники фольклорной группы, средний возраст которых составлял 65 лет. Общение с этими людьми позволило глубже узнать жизнь сельчан, определить специфику бытования фольклорных традиций. В результате оказалось, что большинство участников фольклорной группы являются потомками «поляков» – прибывших в 1760-х гг. из Польши «раскольников» (ныне это Ветковский район Гомельской области Белорусии, Стародубский район Брянской области) [5, с. 313].

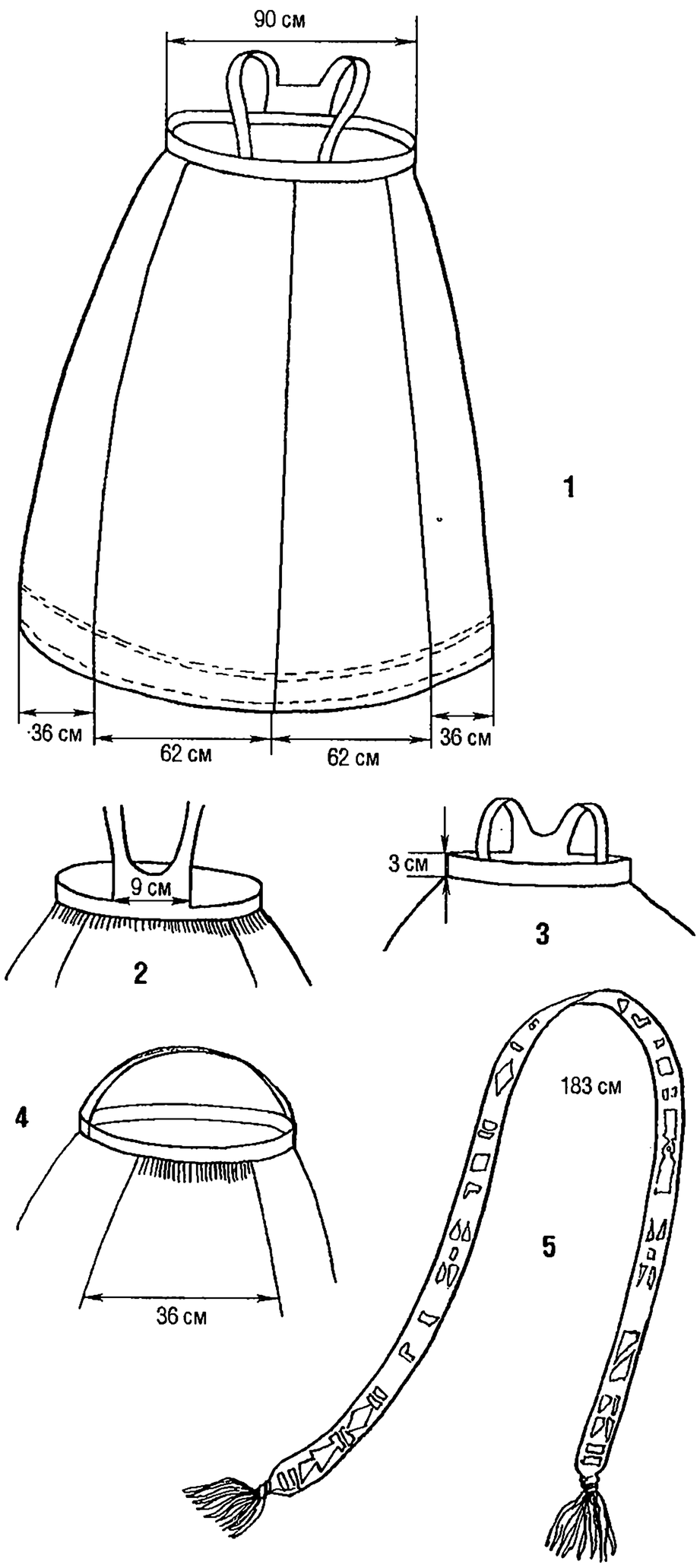
Из тридцати исследованных автором районов Алтайского края Сибирячиха оказалась единственным заповедным уголком, где сохранились традиционная одежда «поляков».

Основой традиционного комплекса женской одежды «поляков» с. Сибирячиха являлся сарафан, который мог предназначаться как для повседневной носки, так и для праздников. В селе бытовавло несколько типов сарафанов.

1. «Косоклинный» сарафан шили из 3 полотнищ. При этом сильно скашивали передние полотнища, к которым пришивали по одному косому клину, к заднему – с каждой стороны по два. Верхнюю часть спинки собирали в мелкие сборки.

2. В «полукруглом» сарафане – между передними и задними полотнищами с боку вставляли по одному большому клину, доходящему до верха. Внизу ширина клина равнялась целому полотнищу. Сарафан собирали в сборку по всей спине и на груди.

3. «Круглый» сарафан шили из 6–8 целых полотнищ. Изредка полотнища немного скашивали. На груди весь сарафан собирали в густые сборки. Иногда по верху нашивали полосу ткани шириной 10–15 см, так называемую «перелинку», к которой пришивали полотнища. Круглые сарафаны могли украшать вышивкой. Так, по всему сарафану А. Г. Черепановой были вышиты маленькие букетики цветов [9].



Круглый сарафан: 1 – общий вид; 2 – вид сзади; 3 – вид спереди; 4 – вид сбоку; 5 – опоясок



Участницы театра народной музыки «Песнохорки» в традиционной одежде с. Сибирячиха



А. Г. Черепанова (1889–1992) в традиционном костюме



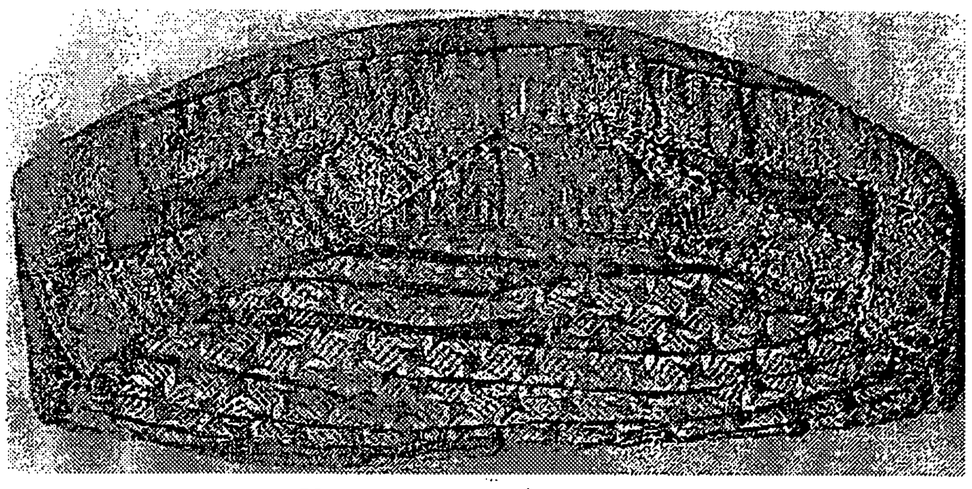
Участницы театра народной музыки «Песнохорки» в традиционных головных уборах

Рубаха «полячек» состояла из «рукавов» и «становины». «Рукава» обычно шили из дорогой ткани, а «становину», или «станушку», пришивали из простой холщовой ткани. Если «рукава» и сарафан были сшиты из одинаковой ткани, то комплект называли «парочкой». Известно, что в XIX в. были распространены «рукава» из белого холста с расшитыми «поликами» [8, с. 37]. Верх рубахи, примыкающий к шее, собирался в очень мелкие складочки — «борики». По «борам» обычно делалась вышивка, чаще «крюшным» орнаментом. К вороту пришивался небольшой воротник: стойка или отложной. Иногда у рубахи не было воротника, но «боры» обязательно должны были быть. Так, по свидетельству М. З. Гордеевой, старухи считали, что это грех, если на рубахе не было «бор». Ворот застегивался на «скатцы» — металлическую застежку [1].

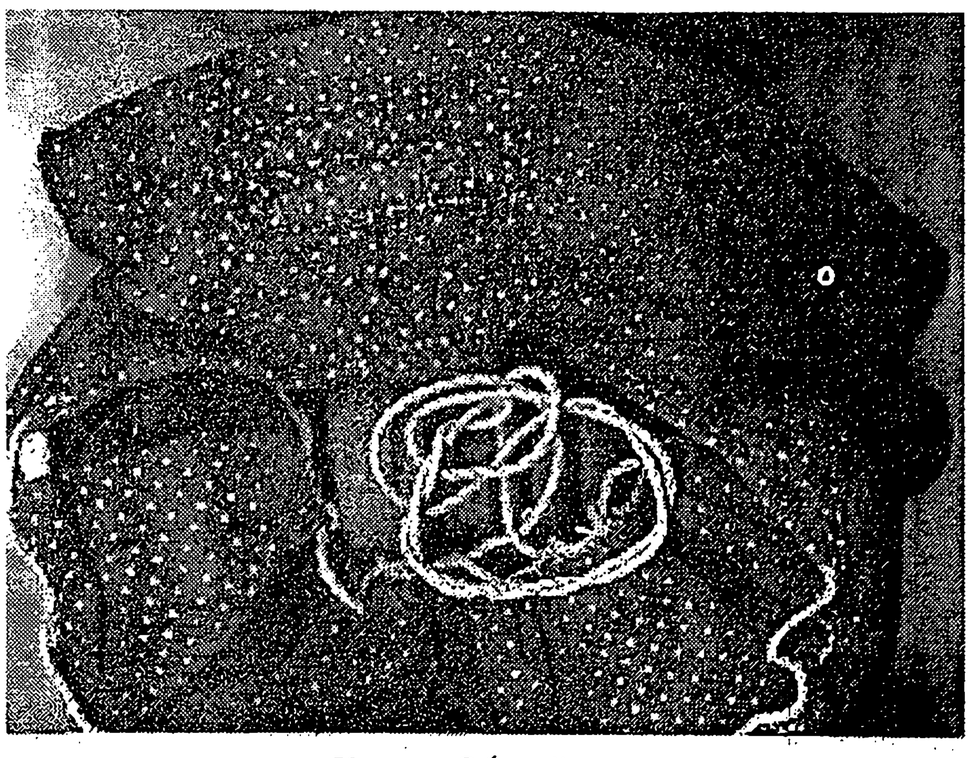
Неотъемлемой частью повседневной и праздничной женской и мужской одежды с. Сибирячиха являлся пояс, сотканный на «дощечках» или «кружках». «Дощечки» — небольшие, размером 50×50 мм, квадратные деревянные пластинки, имеющие отверстия диаметром 5 мм в каждом углу; края отверстий отшлифованы, углы пластинок закруглены [9]. Количество дощечек определяет ширину пояса: обычно использовали от 10 до 30 дощечек. Кроме дощечек, для работы необходима деревянная пластинка в виде ножа для прибивания утка. В декорировке поясов использовались известные геометрические мотивы: прямой и косой крест, простые и гребенчатые ромбы. Все пояса завершались кистями.

Особым разнообразием отличались головные уборы «полячек». В ходе экспедиции были зафиксированы некоторые особенности их изготовления и бытования.

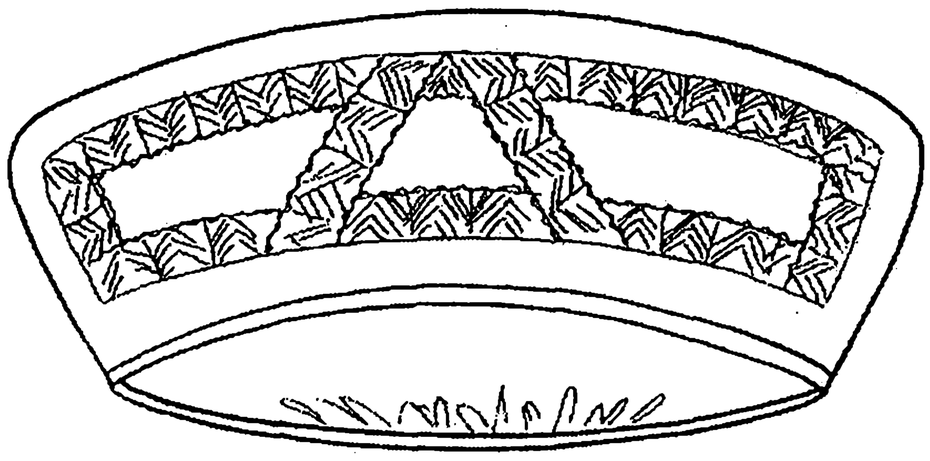
Известно, что наиболее древними и традиционными элементами женского головного убора являются шашмура (или кичка), кокошник и позатыльник. «Шашмура» и «кичка» выполняли одинаковые функции: под них прятали волосы от «дурного глаза», они являлись основой для кокошника. Впервые девушке надевали «кичку-кокошник» на свадьбе во время "окручивания невесты», что означало переход её в новое состояние. Обычай закрывать замужней женщине волосы очень древен. Он связан с магическим представлением славян о жизненной силе волос и возможном их отрицательном воздействии на благополучие семьи (падёж скота, неурожай хлеба и т. д.).



Кокошник. Общий вид



Кичка. Общий вид

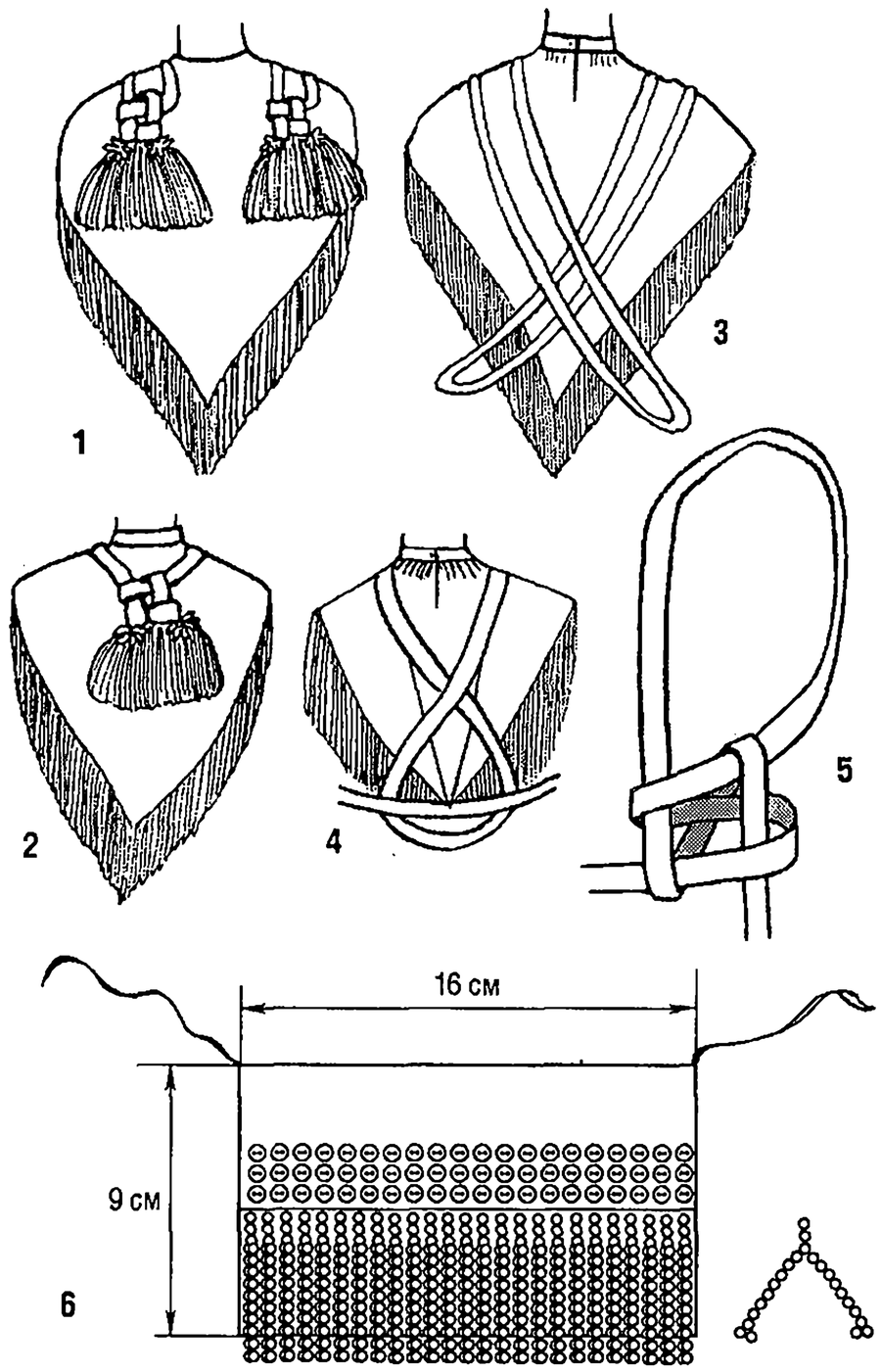


Кокошник. Вид спереди

Платок, повязанный способом «девичьи рожки»



По рассказам М. С. Капустиной, праздничный женский головной убор «поляков» надевался в следующей последовательности: кичка; позатыльник, украшенный бисером, кокошник с серебряным галуном и платок [4]. «Кичка» представляет собой мягкую шапочку с твердой частью, расположенной на темени. Старожилы села А. Ф. Жихарева и А. Г. Черепанова описали нехитрую технологию изготовления «кички»: пять кусков из ситца (20×50 см) смачивают в воде, скручивают в трубочки (жгутики) и дают просохнуть в течение двух дней. Затем на эти трубочки накладывают материю и прошивают между рядами, образовавшимися от трубочек [3, 9]. Так изготовляется твердая часть «кички». Если ее готовила умелая мастерица, то «кичка» уже была готова, так как «трубочки» накладывались на готовую шапочку из материи, украшающей твердую часть. Иногда менее умелые мастерицы подшивали для украшения отдельный кусок ткани (Рис. изготовления кички).



Традиционное девичье убранство на Масленицу. 1, 2 — вид сзади, 3, 4 — вид спереди. Поверх шубы или просто на шелковый платок надевали одну или две опояски, которые завязывали в особый узел — «теремок» (5). 6 — позатыльник: три ряда пуговиц, внизу — подвески из разноцветного бисера.

На «кичку» обычно надевали кокошник, представлявший собой мягкую шапочку с «околышком», отделанным серебряным галуном. Будничные кокошники шили из простого сукна, праздничные — из плиса или бархата. Многими исследователями традиционной культуры отмечается связь головного убора наших предков с правью (небом). Поэтому в его украшении традиционно использовались символы солнца, мирового древа, устремляющегося в небо, изображения птиц — связующего звена между небом и землей. Отсюда, видимо, и «птичьи» названия женских головных уборов: «кокошник» — от «кокошь» (петух, кур), «кика», «кичка» (утка). В этот же ансамбль входит и «позатыльник». «Позатыльник» (иногда его называют «подзатыльник») — бархатная, парчовая или ситцевая прямоугольная полоска ткани, украшенная бисером, пуговицами и т. д. Эта часть женского головного убора закрывала волосы сзади [3].

На кокошник повязывали большой платок (шаль). Его складывали в виде ленты и повязывали по очелью, закрывая неукрашенную часть кокошника. Концы платка перекрещивали на затылке и выводили вперед, где завязывали узлом, образуя по бокам рожки, и вновь завязывали узлом на затылочной части.

Анна Ивановна Черепанова, жительница села Лесное, расположенного в 4 км от Сибирячихи, подарила музею ЦЭВД «Песнохорки» уникальную вещь – кичку и кокошник. Подобный головной убор был обнаружен в селе Шемонаиха Восточно-Казахстанской области. Это свидетельствует об устойчивости традиций народной одежды староверов-«поляков» в различных районах.

В повседневной жизни женщина носила головной убор в упрощенном варианте, т. е. функцию кички или кокошника выполняла шашмура или кашемировая шаль, завязанная «попросту» (по-бабьи).

Существовало несколько вариантов повязывания шали.

1-й способ. «Попросту», или «по-бабьи». Платок надевался на шашмуру и завязывался узлом сзади.

2-й способ. «Женские рожки». «По-женски шаль одевается на голову, концы сзади переплетают и выводят вперед, сзади угол висит». «Шаль одевается на



Платок, повязанный способом «девичьи рожки» (вид сзади)

самый лоб, затылок закрыт. Рога делаются из первого конца — правого, левый запрятывается и он сзади выглядывает» [4].

3-й способ. «В один рог». Шаль надевают поверх шашмуры, два конца шали сзади переплетают и выводят вперед, искусно переплетая в виде узла и притыкая их под «хвост» основного угла шали. Этот способ повязывания шали напоминает азиатский головной убор «тюрбан». «Рог» обычно украшали живыми цветами [2]. Подобный головной убор существовал у «семейских» («родственников» алтайских «поляков»). Только под шаль надевали кичку с одним рогом. Рог состоял из нескольких матерчатых трубочек (жгутиков) высотой 5 см, изготовленных аналогично кичке на Алтае.

4-й способ. «Девичьи рожки». Сложенный с угла на угол платок сворачивали полосой шириной в ладонь и повязывали на лоб узлом сзади, обязательно поверх косы. Темя при этом всегда оставалось открытым. Шаль надевали высоко, чтобы виски были видны. «Рожки» делали из второго конца шали, а первый спадал на спину девушки [4]. «Девичьи рожки» носили на масленицу, на полянку. В Европейской России такие повязки отмечены для девушек Архангельской, Курской, Орловской, Белгородской, Липецкой губерний [8, с. 66].

5-й способ. «Девичья корона». Шаль укладывали «складочками», и получалась «корона». Концы шали завязывали сзади: один конец опускали вниз по спине, а другой выводили вперед.

6-й способ. «Перекрученная шаль» Перекрученную шаль девушки повязывали на лоб, концы располагали вдоль щек [3]. При этом в косу вплетали кисточки, ленты и «накосники», украшенные бисером.

7-й способ. «По-киргизски». Квадратный платок складывали с угла на угол в косынку. Затем углы косынки складывали к середине и получали ромб. Нижний угол ромба и края платка с бахромой плотно скручивали в виде валика, после чего выворачивали платок наизнанку. По словам А. Г. Черепановой и Е. Г. Ручкиной, «по-киргизски» с «рожками» девушки подвязывались кашемировыми платками на Масленицу [6, 9].

В качестве украшения на Масленицу, по словам информаторов, использовали опояски, которые завязывали на спине в виде «теремка». Поверх нескольких шалей, накинутых на плечи, у смелых девушек были повязаны опояски, а головные уборы повязаны «по-киргизски». Одетые таким образом девушки и молодые женщины устраивали скачки на лошадях вокруг села. Платок «по-киргизски» и опояски крестом на спине и на груди являлись своеобразным оберегом от злых сил, сопровождающим обряды захоронения Зимы — богини мрака и смерти, и символизировали пробуждение природы, рождение Весны — богини света и тепла [7].



А. Г. Черепанова в платке, повязанном «по-киргизски»

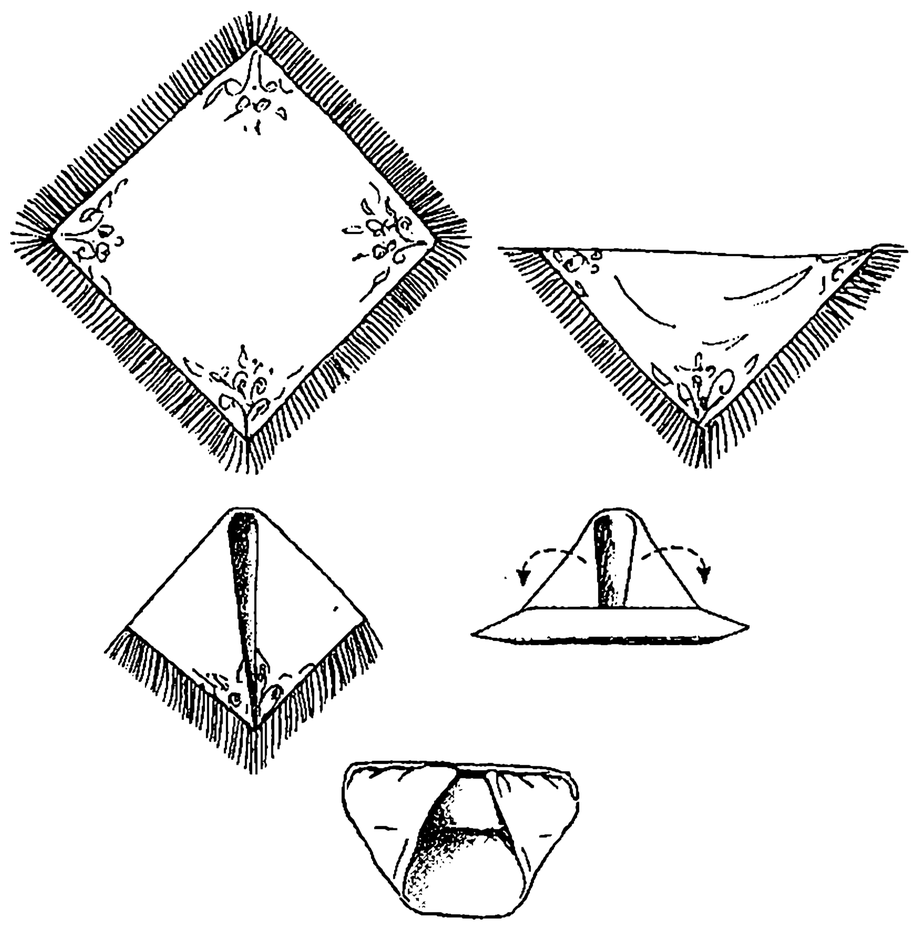


Схема завязывания платка «по-киргизски»

Особое место в праздновании Масленицы отводилось молодоженам, что отразилось в их традиционной одежде. Невеста поверх шубы или на шелковый платок надевала один-два опояска, завязывавшихся в особый узел — «теремок». Жених повязы-

Украшение для волос, изготовленное из перьев



Женский и мужской свадебный костюм

вал таким же образом опояски или кашемировую шаль, перекрещивая ее на груди [4].

Весьма популярны среди девушек были такие украшения, как ряски из бисера (бисерные воротнички), вышитые бисером «налобные повязки», гусиные перья, которые «затыкали» в косу в виде веера. А. Ф. Жихарева рассказывала, как бедные девушки изготавливали серьги: мягкие пуховые перышки селезня скатывали в шарик, предварительно связав ниткой, и осыпали золой. Полученный шарик использовали как сережку [3]. Гайтаны из бисера носили не только женщины, но и мужчины.

Полученный этнографический материал в селе Сибирячиха указывает на устойчивость бытования традиционной одежды «поляков»-староверов, что представляет определенный научный интерес для более глубокого изучения.

Примечания

1. Гордеева М. З., 1914 г. р., с. Сибирячиха, Солонешенский р-н.
2. Дударева М. С. 1927 г. р., с. Сибирячиха.
3. Жихарева А. Ф., 1918 г. р., с. Сибирячиха.
4. Капустина М. С., 1896 г. р., с. Сибирячиха.
5. Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974.
6. Ручкина Е. Г., 1902 г. р., с. Сибирячиха.
7. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987.
8. Фурсова Е. Ф. Традиционная одежда русских крестьян-старожилов Верхнего Приобья (конец XIX-начала XX в.). Новосибирск, 1997.
9. Черепанова А. Г., 1889 г. р., с. Лесное.

Общественные праздники в городах Алтая в конце XIX — начале XX вв.

Н. В. Бутакова

Размеренную жизнь городов время от времени нарушали различные праздники, внося в нее некоторое разнообразие и оживление. А. И. Куприянов подчеркивает, что городскую жизнь невозможно вообразить без праздников [3, с. 7]. Ему вторит Н. С. Полищук: «Праздники русских — неотъемлемая часть общественного быта» [4, с. 100]. Однако применительно к истории Алтая второй половины XIX в. эта тема не получила должного освещения. Так, например, праздникам не уделено внимания ни в учебном пособии «Алтай в эпоху капитализма» (Барнаул, 1986), ни в современном учебнике по истории Барнаула (Старцев А. В., Тяпкин М. О., Тяпкина О. А. История Барнаула. Барнаул, 2000). Между тем праздники в городах Алтая отмечались, причем как общероссийские, так и местные. В предреволюционные годы в России насчитывалось свыше 30 общероссийских праздников [4, с. 81].

Все существующие праздники можно подразделить на государственные, традиционные народные календарные, храмовые, сословные (корпоративные) и общественные [1, с. 23]. Данное сообщение посвящено рассмотрению последних. Интерес к общественным праздникам обусловлен тем, что в рассматриваемый период их число заметно возросло. Кроме того, в празднование традиционных календарных и православных дат, удерживающих твердые позиции (например, Пасха, Рождество, Масленица и др.), привносился светский, общественный элемент.

К числу наиболее любимых общественных праздников относился гражданский Новый год. Заложенная Петром I традиция праздновать его в ночь с 31 декабря на 1 января, как это было принято в Европе, поддерживалась в конце XIX — начале XX вв. и в городах Алтая. Так, например, рождественским и новогодним праздникам, состоявшимся в Барнауле в 1894–1895 гг., уделено внимание в «Сибирском вестнике» № 13 за 1895 г. Автор статьи подчеркивал: «Эти праздники — единственное в году время, в которое везде и всюду веселится русский народ». По такому случаю в городе произошли следующие общественные увеселения: «25 декабря елка для детей, устроенная администрацией школьного и благотворительного обществ в казенном здании бывшего горного завода; с 27 по 30 декабря и с 1 по 4 января — маскарады в общественном собрании». Эти мероприятия, по замечанию корреспондента, пользовались огромным успехом у детей и взрослых (всем желающим не хватило билетов). Между тем традиционные народные святочные гулянья, как свидетельствует тот же автор, уже не были такими веселыми, как в давно прошедшие годы: «Ныне святочные вечера (которые прежде устраивались по несколько десятков ежедневно в частных домах с музыкой, плясками, хороводами) почему-то совсем вывелись» [8, с. 3].

В целом же Новый год в конце XIX — начале XX вв., в отличие от современного его восприятия, был «преимущественно праздником «благородного общества» и все еще оставался в большей мере общественным, чем семейным праздником» [4, с. 77]. В этот день горожане с утра посещали собор, где слушали службу с «молитвой за царя». Затем в «благородном обществе» следовали многочисленные утомительные визиты, поздравления. Вечером 1 января обычно у главы местной администрации давался бал, иногда костюмированный [3, с. 123].

Характерной чертой времени было и то, что старые «традиционные» праздники наполнялись новым «общественным» содержанием. Например, на Масляной неделе в 1895 г. в Барнауле и Кузнецке, кроме традиционных гуляний, прошли любительские спектакли, а в Барнауле еще и детский музыкальный и танцевальный вечер [9, с. 3; 11, с. 1].

Из приведенных примеров следует, что именно различные общественные организации зачастую были одними из инициаторов устройства праздников в алтайских городах второй половины XIX в. Где подобные общественные начинания были развиты меньше, там, соответственно, меньше было и праздничных увеселений. Видимо, это обстоятельство позволило корреспонденту из г. Кузнецка заявить о довольно удручающем состоянии дел в своем городе: «Всё у нас как-то обособленно, ничего общественного, все и каждый по своим делам и домам» [9, с. 4]. Прошедшие праздники автор описывает в далеко не радостных тонах: «Истекший мясоед ничем выдающимся не выделяется: был музыкально-вокальный вечер на Рождество, любительский спектакль на Масляной и только, но и за то спасибо устроителям...» [10, с. 2].

На фоне других городов Алтая Барнаул выделялся насыщенностью общественными праздниками. Это было обусловлено численностью и уровнем городского населения, но и не в последнюю очередь — спросом и энергией интеллигенции. Видимо, не слу-

чайно в городе зарождаются и развиваются также и корпоративные (профессиональные) праздники. Так, например, межевые чины Алтайской земельной части (в числе более 60 чел.) по подписке устроили 4 января 1895 г. веселый и дружный вечер в Алтайском клубе, а 12 января 1895 г. в Барнауле впервые праздновался Татьянин день (годовщина открытия Московского университета) [8, с. 3].

Кроме этого, в Барнауле в конце XIX — начале XX вв. сложилась традиция проведения литературных праздников: например, в 1902 г. отмечалось 50-летие со дня смерти Н. В. Гоголя, а в 1909 г. — 100-летие со дня его рождения. В связи с подобными литературными юбилеями были переименованы некоторые улицы: в 1899 г. — Иркутская в Пушкинскую, в 1902 г. — Кузнецкая в Гоголевскую и т. д. [2, с. 174; 12, с. 116–117 и др.].

Сохранились сведения о намечавшемся, но не состоявшемся в Кузнецке мероприятии по случаю 50-летия со дня кончины В. Г. Белинского: «Чтобы почтить память В. Г. Белинского, кружок мыслящих у нас интеллигентов задолго поговаривал отпраздновать у нас день 26 мая и предполагалось устроить спектакль и прочее, но... суждены нам благие порывы, да совершить ничего не дано... и 26 мая ничем не было у нас отмечено» [7, с. 2]. Между тем эта дата была отмечена в Томске литературно-музыкальным вечером; кроме того, было издано специальное приложение к газете «Сибирская жизнь», полностью посвященное памяти В. Г. Белинского [5, с. 2; 6, с. 1–2].

Доминирование общественных праздников над церковно-религиозными было, по признанию многих исследователей, всероссийской тенденцией рассматриваемого периода [2, с. 175; 1, с. 23 и др.]. Это был определенный ответ на запрос времени и общества.

Примечания

1. Гаврилова Н. И. Общественный быт горожан Иркутской губернии во второй половине XIX в. АКД. Иркутск, 2002;
2. Гончаров Ю. М. Купеческая семья второй половины XIX — нач. XX вв. М., 1999.
3. Куприянов А. И. Русский город в первой половине XIX века: общественный быт и культура горожан Западной Сибири. М., 1995.
4. Русские: народная культура (история и современность). Т. 4: Общественный быт. Праздничная культура. М., 2000.
5. Сибирская жизнь. 1898. № 104.
6. Сибирская жизнь. 1898. № 107.
7. Сибирская жизнь. 1898. № 120.
8. Сибирский вестник. 1895. № 13.
9. Сибирский вестник. 1895. № 15.
10. Сибирский вестник. 1895. № 24.
11. Сибирский вестник. 1895. Прибавление к № 25.
12. Скубневский В. А. Заметки о духовном мире барнаульского купечества // Образование и социальное развитие региона. 1995. № 2.

Детская игра в русской народной культуре

В. А. Вакаев

Важнейшим элементом любой народной культуры является игра, которая считается ведущей деятельностью в период дошкольного детства. Игровая деятельность — форма действий и взаимодействий, в которых человек выходит за рамки своих повседневных функций или утилитарного употребления предметов. Игра занимает в жизни ребенка исключительно важное место, она начинается в ранний колыбельный период и сопровождает его на протяжении всей жизни. Возникнув на ранних этапах развития человеческого общества, игра была незаменимым и практически единственным средством физического, умственного, эстетического, этического воспитания, служила важнейшим средством социализации. Исследование народной культуры, и в частности традиций социализации, невозможно без анализа такого сложного социокультурного феномена, каким является игра.

В первую очередь необходимо отметить, что игра имеет не биологическую, а историческую природу, то есть присуща только человеку, главное ее значение — отражение и воспроизведение социального опыта. Такие ученые, как Л. С. Выготский, А. Н. Леонтьев, Д. Б. Эльконин, А. В. Запорожец, считали, что детские игры возникают стихийно, но закономерно, как отражение трудовой и общественной деятельности взрослых людей.

Можно привести множество примеров игр, в которых дети отражают социальные отношения, общественную психологию и идеологию. Так, у русских существовала игра «В короли», в процессе которой выбирали короля, а остальные дети играли роль работников, которые приходили к нему наниматься на работу. На Кубани долгое время была распространена игра «Черкесы» («Чеченцы») — несколько мальчиков изображали черкесов, остальные, преимущественно девочки, — жителей станицы, которые выходят на улицу («за Кубань»), — на них «нападали» черкесы и уводили в плен [4, с. 175]. Так дети отразили многовековой конфликт между казаками и народами Северного Кавказа. Дети очень чутко реагируют на изменение общественной идеологии: если в 1920–1930-е гг. противоборствующими сторонами в детских играх были «белые» и «красные», то после Великой Отечественной войны — «русские» и «фашисты».

В своих играх дети не просто копируют увиденное, в них появляется тенденция к преобразованию окружающей действительности. «Чтобы правдиво изобразить что-либо в конкретной игровой ситуации, необходимы не только наблюдательность, но и умение переработать полученные впечатления внутри себя, а затем трансформировать их в виде игры. Это, в свою очередь, невозможно без развития таких важнейших творческих качеств, как воображение, фантазия, логика, интуиция, эмоции...» [1, с. 80]. Огромное значение в процессе социализации имеют

коллективные игры, которые воспитывают чувство ответственности перед коллективом, формируют в сознании подрастающего поколения принципы и нормы поведения. Например, игра «Коршун» — по ее условиям играющий роль наседки должен защитить своих цыплят от коршуна. Раскрыв руки, он бросается то влево, то вправо, а вместе с ним движется вся колонна «цыплят», стараясь заслонить собой самого маленького цыпленка. Поскольку коршун может похитить только самого последнего в колонне, результат игры зависит от слаженности действий коллектива; чувство ответственности за самого младшего ложится на каждого члена команды [1, с. 80–81].

Русский народ понимал педагогическую ценность детских игр и заботился об их сохранении, он осознавал, что от содержания, вкладываемого в предлагаемые детям игры, будет зависеть успех передачи обществом своей культуры подрастающему поколению. Таким образом, игра, являясь отражением жизни этноса, детерминирует процесс воспроизводства этнической культуры, т. е. следствие оказывает обратное действие на причину. В народной культуре существовал особый механизм передачи и поддержания игры, сложившийся на протяжении тысячелетий. По заключению М. Н. Мельникова, «детские игры — одно из величайших достижений народного педагогического гения» [3, с. 109].

В играх в значительной степени нашли отражение национальные особенности, хозяйственно-бытовой уклад, мировоззрение народа, они тесно связаны с исторической судьбой этноса. Все это определяет и функции народных игр: их посредством ребенку прививается уважение к национальным обычаям, формируются качества личности, ценные для данного этноса, осуществляется приучение подрастающего поколения к правилам и нормам поведения. Особенно это проявляется в ролевых играх.

Другая важнейшая функция народных игр — подготовка детей к самостоятельной жизни, к труду посредством подражания действиям взрослых. Являясь важнейшей частью национальной культуры, игра в то же время тесно связана с другими ее элементами: песнями, танцами, сказками, загадками, скороговорками и другими видами народного творчества и тем самым не только формирует умственные, коммуникативные, волевые, морально-нравственные навыки, но и приобщает к наследию собственного народа.

Русские народные игровые традиции являются неотъемлемой частью педагогической культуры и выполняют все вышеперечисленные функции. Многие стороны русской жизни, крестьянского быта, народного мировоззрения нашли отражение в ролевых играх детей, которые отличаются сложностью драматического действия и не только выполняют развлекательную функцию, но и решают задачу развития воображения ребенка, формирования его творческих способностей.

Значительное место в русской народной культуре занимают хороводные игры, которые являются «важнейшим средством обучения подрастающего поколения поэтическому и танцевальному искусству» [3, с. 111]. Их основные отличительные особенности заключаются в том, что мысли выражаются одновременно словом, звуком и пластикой. Хороводы, зародившись в глубокой древности, являются частью календарных обрядов; на наш взгляд, они не только отражают общинный, соборный характер русского человека, но и способствуют его формированию.

Почти все народные игры русских (даже весьма простые) сопровождаются стихами, песнями, считалками, дразнилками, что расширяет словарный запас, прививает любовь к родному языку, формирует образность мышления. Народные игры способствуют формированию личности, развитой интеллектуально, физически, нравственно. Примером игры, развивающей мышление, обучающей правильно выражать свои мысли, является игра «А нам барыня послала...», суть которой заключается в том, чтобы в ответах на предлагаемые вопросы не употреблять слов «белый», «черный», «да», «нет». Игра «У медведя во бору» развивает ловкость, координацию движений, быстроту реакции [2, с. 66–67].

Таким образом, народные игровые традиции, выработанные и сохраненные русским этносом на протяжении всей его истории, являются отражением сознания и бытия этноса, его идеологии, психологии. При этом народные игры — важный фактор социализации, они способствуют умственному, физическому, морально-нравственному воспитанию подрастающего поколения.

Примечания

1. Агамова Н. С., Морозов И. А., Слепцова И. С. Народные игры для детей: организация, методика, репертуар. М., 1995.
2. Батурина И. И., Кузина Т. Ф. Народная педагогика в воспитании дошкольников. М., 1995.
3. Мельников М. Н. Русский детский фольклор. М., 1987.
4. Покровский Е. А. Детские игры: Преимущественно русские. М., 1997.

Современное искусство тюркского мира

А. Н. Вороненко, И. В. Октябрьская

На рубеже XIX и XX вв. сибирской художественной интеллигенцией впервые была предпринята попытка создания самобытной эстетики — «сибирского стиля». Синтез культур, взаимодействие академической традиции и художественных практик коренных народов Сибири определили одну из основных тенденций в развитии регионального искусства XX в.

Творческие интересы художников 70–80-х гг. XX в. были ориентированы на поэтику освоения и преобразования Сибири. В поисках изобразительного материала мастера расширяли пространство исследовательского пленэра. Практиковались экспедиции Союза художников СССР на Таймыр, на Алтай, в Горную Шорию, Туву, Хакасию. В соответствии с обо-

значенными в эпоху построения развитого социализма задачами создания культуры, национальной по форме и социалистической по содержанию, в Сибири в рамках профессионального искусства развивалась этнографическая тема.

Актуализация проблемы возрождения коренных народов стала парадигмой творчества многих художников, корнями связанных с этнической средой. Одним из первых, кто в 1970-х гг. провозгласил идею возврата к национальным истокам, стал известный якутский художник Т. А. Степанов. Свое творческое вдохновение он черпал из героического эпоса олонхо, повествующего об истории и жизни предков древней холодной страны Олонхо. Композиции его произведений были навеяны эпическим повествованием. Подобно олонхоусту, следуя за ходом событий, художник вел свой рассказ: дробность художественного текста, условность и одновременно подчеркнутая этнографическая детализация придавали его картинам значительность архаичного моделирования пространства и времени, в котором одновременно разворачивалось множество историй из жизни родного народа.

По эпическим мотивам Т. А. Степанов создал серию картин: «Нюргун Боотур Стремительный», «Мировое дерево», «Кюн-Куо», «Шаманы» и др. Его художественное кредо последовательно реализовалось в поисках национальных героев и символов. В картине «Кюн-Куо» он канонизировал народный идеал красоты, серией работ «Шаман» возродил память о Великом шамане, который проживает свою таинственную жизнь, служа людям среднего мира. Творчество национального художника способствовало мобилизации этнического самосознания.

Обращение к этнической архаике в поисках новизны, остроты и масштабности видения определяет тенденции в развитии современного искусства тюркских народов в границах бывшего Советского Союза. Особенно активно этническое искусство развивается в тюркских национальных автономиях. В творчестве художников Казахстана, Башкирии, Татарстана, Хакасии отчетливо звучит тема национальной истории — героического прошлого.

Поиски исторических корней, опыт осмысления истории тюркского и, шире, евразийского сообщества определяют творческие замыслы известных художников Казахстана: Актоты, А. Жакупбекова, Д. Касымова, А. Мазакова, А. Дузельханова. и др. Образ сакского вождя из Иссыкского кургана — знаменитый «Золотой человек» — становится воплощением сакральной силы кочевой цивилизации, художественной доминантой современного искусства степей. Развитие профессионального искусства тюркских народов рубежа веков определяет парадигма национальной самоидентификации, которая ориентируется на идею исторической преемственности в границах евразийского единства.

Еще в 1990 г. в столице Республики Башкортостан Уфе по инициативе художника и поэта Н. Латфуллина возникает творческое объединение «Чингисхан» (художники Р. Харисов, В. Ханнанов, И. Бикбулатов, М. Давлетбаев, Р. Ахметвалиев), акцентирующее этногенетические связи башкирских мастеров. В творчестве участников объединения оживают сюжеты и символы ушедших эпох.

Историко-эпические мотивы определяют творчество алтайских художников-графиков А. Тебекова и В. Тебекова. В их работах соединяется символическое наследие пазырыкской культуры и скифского звериного стиля с эпической героикой. Художники изображают сцены алтайского — тюркского — эпоса, придавая им современное звучание. Работа В. Тебекова «Алтайская рапсодия» во многом символична: в пространстве графического листа три богатыря в островерхих скифских шапках как будто оживают и идут из глубокой древности в современный мир, следуя за воображением художника. Их облачение испещрено знаками ушедших времен: рисунками оленных камней, петроглифами, тамгами — все это вбирает в себя этническая память, преломленная сквозь творчество художников.

Освоение наследия прошлого становится характерной чертой регионального сибирского (евразийского) стиля. Интересно с этой точки зрения творчество художницы Л. Пастушковой, живущей на Алтае. Одна из ее живописных работ «Ледяная принцесса» представляет собой опыт осмысления исторической темы, рожденной сенсационными раскопками в горах Алтая. Героиней раскопок, открывших миру тайну скифских ледяных могил, стала таинственная женщина, живущая две с половиной тысячи лет назад. Этот образ дал начало одному из самых громких мифов современного Алтая, стал источником вдохновения для многих художников.

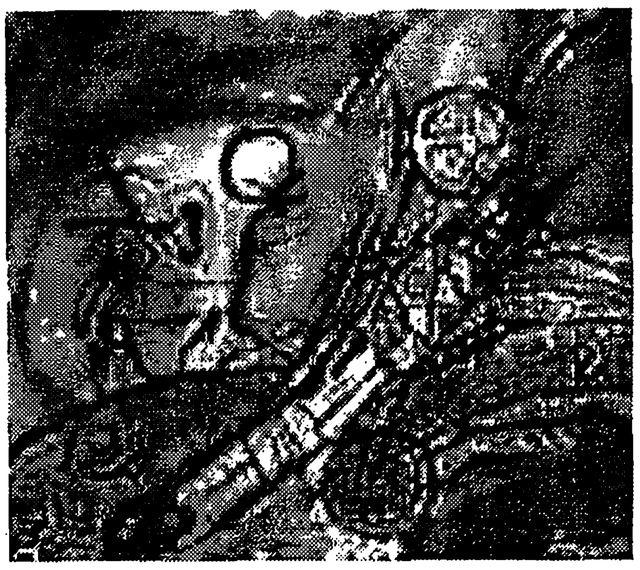
История становится одной из доминант творчества современных художников Хакасии. Живопись А. Ултургашева заново открывает древние обычаи, верования и обряды хакасского народа. Одной из особенностей его почерка становится техника стилизации в духе искусства разных эпох, современная эстетика возникает в результате использования приемов древних художников.

Освоение прошлого становится основой интеграционных процессов в современном искусстве Сибири. Взаимодействие художников в границах евразийского сообщества является частью государственных программ культурного взаимодействия и поддерживается международными организациями. Творческие контакты активно развиваются в рамках движения «Тюркcой», объединяющего сегодня более десяти тюркских государств Евразии. В 1998 г. в Стамбуле (Турция) собирается I Международная творческая лаборатория художников стран-участниц «Тюркcой»; в 1999 г. — Международная выставка «Живопись тюркских народов» (г. Стамбул); в 2000 г. — выставка Алтын-Чер Саяно-Алтая» («Золотая земля Саяно-Алтая»): диалоги культур на пороге третьего тысячелетия» (г. Новокузнецк, Россия).

В конструировании региональной сибирской стилистики выделяются два направления. Творческий поиск ведет одних мастеров к созданию работ, синтезирующих академический изобразительный канон



Худ. А. Ултургашев



Л. Пастушкова. Ледяная принцесса

с художественным наследием архаики. Другие ориентируются на эстетику авангарда, дополняя ее образный язык этническими образами и сакральными знаками. Возрождение забытого определения «сибирский стиль» объясняется художественной ориентацией широкого круга авторов на сплав древней и современной культуры.

Развитием реалистической традиции на тему художественного и духовного наследия Якутии стало современное творчество живописца М. Г. Старостина. Его образы типизированы: шаман, изображенный художником, — это вихрь эмоций, зарождающийся в потустороннем мире; он воспринимается как воплощение духовной силы якутского народа, которому известны тайны Вселенной.

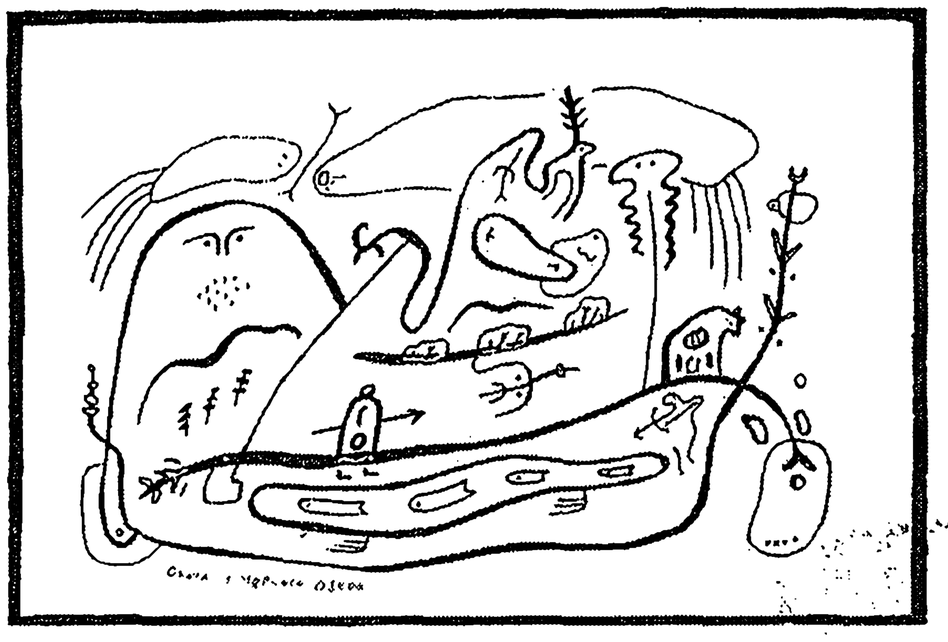
Графические работы другого якутского художника, Ю. Вотякова, также рассказывают о быте и духовной культуре якутов. Одно из известных его произведений — «Перед камланием» — имеет аллегорический характер: рядом с огромной фигурой шамана, которая как бы раздвигает границы миров, возникают три птицеподобных образа, напоминая о трех душах человека и трех мирах тюркского космоса.

Во второй половине 1980-х гг. к теме постижения древних культур обращается А. Бобкин (г. Новокузнецк). После многочисленных творческих поездок по Средней Азии, Шории, Туве, Таймыру появляются его графические циклы: «Жизнь улуса Агаскыр», «Следы древних культур Сибири» (1987 г.), «Тува», «Таймыр», «Туркмения» (1988 г.). Под впечатлением от Шории и шорского фольклора художник, семейными корнями связанный с шорской этнической средой, создает цикл «Знаки ушедших родов». А. Бобкин обращается к изображению тамг — знаков родовой принадлежности (собственности) шорцев — своеобразным символам единства маленького народа. Его графемы предельно лаконичны и как бы концентрируют в себе сущностные качества рода и древней культуры в целом. В творчестве казахского художника А. Садыханова тамга превращается в универсальный знак, соединяющий множество смыслов; это начало искусства, письменности, религии — исток человеческой культуры. Обращаясь к архаике, художники не цитируют древние знаки, они создают новый пластический язык, основанный на архаических элементах.

В русле универсального мифотворчества развивается художественное творчество тюркского мира. Собственные мифы, схожие с тотемистическими фантасмагориями древних, создают художники Казахстана — А. Есдаулетов, А. Иса. Возрождается мир языческих и неоязыческих ценностей в новой башкирская графике и живописи группы «Артыш». Это направление в искусстве соединяет значительность этнических констант с вариативностью творческого видения мира. До уровня символа возвышаются благодаря таланту художника обыденные вещи. Из простых форм, из сплетения исторических тем и этнических образов художники творят свой собственный мир, преобразуя хаос времени по законам вечности.

Одним из тех, кто представляет в Сибири эту стилевую традицию, является Н. Рыбаков (г. Красноярск) — художник с этническими корнями, уходящими в хакасскую среду — к бабушкиным сказкам. Как мастер он сформировался самостоятельно, обращаясь к культурному и археологическому наследию народов Сибири, изучая традиционные ритуалы жителей Таймыра. Его творчество — погружение в мир преданий, легенд и мифов, посредством которых он решает проблемы собственного самоопределения в культуре. Система пластических метафор с использованием древних образов и современных экспрессивных возможностей формы и цвета позволяет художнику создать собственную образную мифологию живописного пространства. Структура полотна, как и структура Вселенной в мировоззрении тюрков, разделена по вертикали на три части; священное древо, прорастая сквозь миры, служит коновязью для духов земли и неба — эта структура задает ритм произведениям художника.

В цикл работ «Кочевье» Н. Рыбаков включает жанровые сцены — как напоминания из прошлого; тема «Ожидание» — замершие на фоне деревянных строений женщины и дети — имеет символическое звучание — как предвестие откровения; на полотне «Рыжеволосая богиня» художник выстраивает людей и животных в шествие к огромной маске богини. Образы, используемые мастером, прочитываются на основе мировоззренческих традиций тюркских народов: женский лик ассоциируется с образом Великой богини — покровительницы плодородия, колыбель — с первым домом человека и с погребальным ложем.



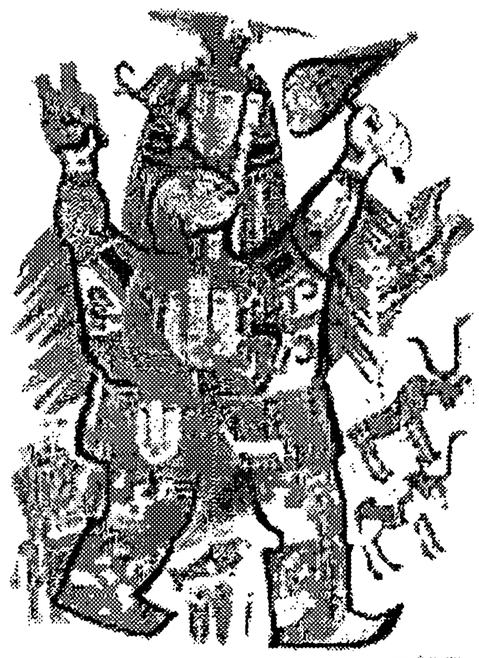
С. Дыков. Охота у Черного озера

Изображение конкретных бытовых предметов не мешает восприятию живописного пространства как ассоциативно-метафорической ткани. Творчество Н. Рыбакова можно назвать взглядом в прошлое глазами современника. Основной темой в нем является сакрализация повседневной жизни и включенности ее в универсальную модель мироздания.

Постижение этнических традиций становится для современных мастеров источником обретения гармонии вечных, проверенных тысячелетиями понятий и ценностей. Попыткой синтеза традиционной духовной культуры с современным видением мира является творчество алтайского художника С. Дыкова; он работает в живописи, графике, в керамике и сценографии, а также является автором нескольких поэтических сборников. В живописных работах мастер создает жанровые и декоративные композиции, основанные на четком рисунке и локальных цветовых пятнах – на традиции, восходящей к декоративным приемам народного искусства. В графических листах изображение возникает из плавных, словно текущих линий; композиционные формы определяет состояние переходности, рожденное ритмом движения. Основной темой творчества С. Дыкова является тема человека в ее архаичном пантеистическом прочтении; не случайно на живописных полотнах художника возникают синкретичные антропозооморфные образы («Беседа Духа Воды с Духом Горы», 1997), объемлющие все живое.

Конструируя собственный пластический миф, С. Дыков опирается на глубоко прочувствованную традицию алтайского космизма, в которой человек уподобляется Вселенной, а Вселенная низводится до масштабов, соразмерных человеку. На его картинах и люди, и горы, и реки смотрят друг на друга глазами художника; все пространство графической работы «Охота у черного озера» (1995 г.) населено равноправными героями и одушевлено: даже гора имеет свой лик. В видениях мастера предстают Хозяйка Предгорья и Дева Родовой Горы. Мифологизированное мироощущение художника рождает образы человека и природы в их нерасчлененном единстве.

Сродни мифотворчеству живопись шорской художницы Л. Арбачаковой; это яркая творческая личность, на высоком профессиональном уровне проявляющая себя в таких областях, как филология, живопись и поэзия. Ее индивидуальность и своеобразие художественного языка во многом определяются наследственным даром. Страсть к живописи как жизненная потребность передалась ей как наследнице рода шаманов и сказителей, профессиональные интересы фольклориста сформировали тяготение к тюркоязычной мифологии, позволили выработать оригинальную образно-пластическую систему. Ее ранние работы 1980-х гг. были выполнены в реалистической манере, сейчас это синтез современных и этнических традиций. По типологическим признакам произведения Л. Н. Арбачаковой близки к наивному искусству: композиция строится путем совмещения разномасштабных объектов, фигуры имеют силуэтное, плоскостное решение. Ее работы отличает сложная символическая палитра – множество равномерных цветных мазков создают экспрессивную фактуру полотна. Отсутствие жесткой фиксации центра и детальной завершенности связано с орнаментальной трактовкой образов.



Худ. В. Тебеков

В картинах Л. Н. Арбачаковой возникает своеобразный художественный мир. На ее полотнах соединяется действительное и возможное, реальное и воображаемое. Используя константы традиционного мировоззрения, художница сама творит миф на качественно новом уровне. Для нее важен сам процесс живописного письма, насыщенного интуитивным мироощущением. Каждая картина – это рассказ, героями которого являются реальные и мифические персонажи, среди которых священная птица Хан-Гереде, волшебные корни шорского эпоса, изображения духов – помощников шамана. Композиционное решение картин Л. Арбачаковой, структура и стилистика образов напоминают рисунки шорских бубнов; на некоторых ее полотнах можно видеть символическое изображение Вселенной с ее трехчленной структурой и мифическими персонажами. Создание картин для художницы связано с глубоким эмоциональным переживанием творчества, которое подобно процессу создания собственной Вселенной.

Идея превращения реального пространства в сакральное в творчестве шорской художницы поддерживается темой дороги. Эта тема разворачивается Л. Арбачаковой в контексте шаманских странствий. По объяснению мастера, создание картины подобно шаманскому путешествию, где мазки на полотне – шаги в иной мир. Она не знает достоверно, какой результат выйдет из-под ее кисти в конце «творческого пути». В художественном мироощущении Л. Арбачаковой «дорога» в пространство полотна превращается в путешествие между верхним и нижним мирами. Орнаментика и знаки шаманских бубнов подчер-

кивают ритм следования, выстраивающийся в ее работах. Творчество Л. Н. Арбачаковой — это в путь из современной действительности к архетипам, насыщенным поэзией сакральных смыслов. И хотя это творчество неоднозначно по своей характеристике, оно является способом возвращения миру традиционных этнических констант.

В искусстве современных художников Сибири, Казахстана, России, связанных с кругом тюркских народов, этническое интерпретируются в парадигме общечеловеческого, давая начало новому поливариантному прочтению культурного пространства Евразии.

Современная прагматика семейно-обрядовой сферы у казахского сельского населения Северного Казахстана

А. К. Галимова

Традиционная семейная обрядность казахов отличалась единообразием структуры и содержания в различных регионах Казахстана. Однако в своем историческом развитии, особенно на протяжении XX в., она претерпела определенные трансформации. Причинами изменения функций некоторых обычаев и обрядов, упрощения, сокращения и даже выпадения отдельных компонентов из традиционной семейно-обрядовой сферы явились кардинальные преобразования, начиная с 1920–1930 гг., основ традиционной экономики, системы социальных отношений, отразившиеся на всех сторонах жизни, культуры и быта казахского общества, активизация этнокультурного взаимодействия казахов с представителями других этносов республики — тюркских, славянских и т. д., широкомасштабная пропаганда и внедрение в 1950–1980 гг. советской обрядности, в целом направленной на унификацию обрядовой жизни всех этносов бывшего СССР.

Развитие процессов трансформации в этой сфере культуры было неодинаковым по темпам и содержанию в различных регионах Казахстана. В северных областях эти процессы отличались большей интенсивностью, чем в других регионах республики, ввиду исторически сложившегося здесь преобладания славянского населения, оттока казахского населения в другие районы Казахстана. С обретением Казахстаном суверенитета, сопровождавшимся ростом национального самосознания, интереса к национальной истории и культуре, возрождением духовных ценностей, наблюдались также изменения и в обрядово-бытовой жизни современных казахов. В связи с этим рассматриваемая здесь семейная обрядность казахского населения Северного Казахстана выступает в качестве источника для характеристики семейно-брачных отношений, мировоззренческих, этических норм, динамики этнокультурных процессов в современном обществе.

Родильная и детская обрядность

Обычаи и обряды, связанные с рождением и отдельными этапами жизни ребенка, составляют особый цикл семейной обрядности, функцией которого является обеспечение здоровья и благополучия, благоприятного будущего в его судьбе. Такое универсальное значение обусловливает устойчивость и широкое бытование у казахов обычаев и обрядов традиционного родильного и детского циклов, несмотря на то, что многие их элементы в настоящее время сохраняются уже в трансформированном виде.

Устойчивой традицией у современного казахского населения исследуемого региона является назначение «кіндік шеше» (букв.: «пуповинная мать»). По представлениям казахов, бытующим и в настоящее время, черты и особенности ее характера передаются ребенку. Характерные в прошлом особые отношения на протяжении всей жизни между ребенком и «кіндік шеше»[1], сохраняющие силу в других регионах [1], не всегда поддерживаются так длительно среди казахов-сельчан Северного Казахстана. Тем не менее «кіндік шеше» отводится особо важная роль в обрядовых действиях, проводимых с момента рождения ребенка до достижения им ритуально значимого возраста — кырыкы[2] (сорокадневие, сороковины).

Празднество по поводу рождения ребенка — «шілдехана» — в настоящее время у казахского населения Северного Казахстана, как и в других регионах, проводится в день выписки роженицы из родильного дома. Исконный смысл «шілдехана» заключался в охране ребенка и роженицы от злых духов — джинна, шайтана, пери. Утратив его, шілдехана в наши дни отмечается как большой той в честь благополучного исхода родов. На «шілдехана» повсеместно в исследуемом регионе соблюдается ритуальное вкушение матерью младенца и другими участницами трапезы мяса с шейного отдела позвоночника (мойын омырткасы) барана — «калжа кой». Стойко сохраняется представление о магической функции этой части позвоночника барана. Присутствующие на угощении «калжа» женщины руками отделяют мясо от кости, использование ножа запрещается. Очищенные от мяса шейные позвонки хранятся обычно до 40 дней — по словам информаторов, с целью быстрого укрепления шейных позвонков ребенка[3].

Обычно к выписке молодые родители стараются дать имя новорожденному. Иногда по традиции пра-

---

[1] Установление особых отношений между новорожденным и женщиной, принимавшей роды, носящих характер искусственного родства, отмечено исследователями и у других народов: узбеков, теленгитов, алтайцев, кумандинцев, челканцев.

[2] Написание некоторых казахских слов дано по-русски в связи с неадаптированностью компьютерной техники к их набору.

[3] Подобные обрядовые действия совершают и казахи других регионов. Представления о магических свойствах шейного отдела позвоночника овцы распространены также у узбеков и у народов Саяно-Алтая: тувинцев, теленгитов.

во выбора имени они предоставляют старшим, но все же окончательное решение остается за ними. В последние годы в связи с оживлением религиозной жизни некоторые семьи проводят обряд наречения имени в мечети («ат кою»). Практика имянаречения *по-мусульмански, фактически вытесненная из* обрядовой сферы казахов северных областей в советский период, в настоящее время находится в стадии восстановления. В связи с этим бытование этого обряда не получило еще широкого распространения здесь. Один из обрядов послеродового цикла — «бесікке салу» (положение в колыбель) — устраивается, как правило, через неделю после рождения ребенка. На празднике «бесікке салу» (или «бесік той») право укладывания ребенка в колыбель предоставляют уважаемой, опытной, многодетной, доброй по характеру женщине, олицетворяющей здоровое, плодородящее, положительное начало. Считается, что эти качества должны перейти к новорожденному. Ритуал проводится так: руководящая церемонией женщина пропускает через отверстие в колыбели для мочевыводной трубки шумек сладости (конфеты, печенье, бауырсаки и т. д.), а молодые женщины — участницы обряда подбирают их и съедают. Это считается хорошим знаком. Затем укладывают ребенка в колыбель, причем в изголовье кладут нож или, по другим данным, — ножницы, расческу, зеркало [2, с. 132], считая, что эти предметы (нож, ножницы) могут предохранить ребенка от отрицательных воздействий, обладают защитными свойствами. Такие обрядовые действия и представления являются реликтом тюркского пласта верований[1].

Употребление традиционной колыбели бесік в современном быту сельского населения Северного Казахстана характерно в основном для многодетных, неразделенных семей. В настоящее время «бесік той» *проводят в основном в моноэтнических* районах, а в полиэтнических распространенным является использование, как и у всего населения, коляски или кровати для ребенка. Но характерно, что даже в последнем случае, обычно на «шілдехана», казахские семьи проводят обряд «бесікке салу жолы беру».

Повсеместно соблюдаемым у казахского сельского населения Северного Казахстана и считающимся особо важным является обряд «кыркынан шыгару» (букв.: выведение из сорокадневия), который совершают, как правило, на 40-й день после рождения ребенка[2]. Считается, что с этого дня, когда ребенок обычно начинает держать голову, он избавляется от воздействия сверхъестественных сил. Проводится обряд так: собравшиеся женщины купают ребенка, при этом в воду кладут монеты, серебряные или золотые кольца. В чашку набирают 40 ложек воды. Женщина, проводящая обряд, постепенно выливает воду на ребенка с благопожеланиями. После купания впервые после рождения младенцу стригут ногти, утробные волосы (карын шаш), которые хранят длительное время[3]. Особое отношение к утробным волосам и ногтям ребенка, связанное с парциальной *и симпатической магией, характерно для народов* Центральной Азии, Кавказа, Сибири [4] и многих других этносов мира [5, с. 250–254].

В целом наши материалы в сравнении с данными исследователей о родильной обрядности у казахского населения в Жетысу, на юге Казахстана, на Алтае и в Турции свидетельствуют об идентичности проведения обряда «кыркынан шыгару» в различных регионах Казахстана, а также у казахской диаспоры за рубежом. Отличия наблюдаются лишь в деталях, безусловно, отражающих локальную специфику ритуала.

Одним из устойчивых и распространенных у казахов Северного Казахстана обрядов детского цикла является обычай «тусау кесу» (букв. «разрезание пут»), связанный с первыми самостоятельными шагами ребенка. В целом сохранились в неизменном виде функция, содержание и ход, состав участников, представления о назначении обряда. Разноцветным шнуром перекрестно обвязывают ноги ребенка — «тусау салады» («накладывают путы»). Разрезание «пут» доверяют энергичной, подвижной женщине с тем, чтобы ребенку передались ее быстрота, сноровка, энергия. Исполнительница обряда разрезает шнур на ногах ребенка с пожеланиями и делает с ним несколько шагов. Считается, что после «тусау кесу» ребенок начинает хорошо ходить, его поступь становится устойчивой. Проведение аналогичного обряда, имеющего целью содействовать способности ребенка к самостоятельной ходьбе, характерно и для других тюркских народов. Исследователи при анализе *обряда подчеркивают его магический характер,* заключающийся в преодолении отрицательных воздействий злых духов и стимуляции способности ребенка к хождению посредством защитной, имитативной магии, отмечают древность его происхождения в доисламской тюркоязычной среде [6, с. 133–134].

В комплексе обрядов детского цикла широко распространенным и устойчивым среди казахского населения северных областей, равно как и других регионов страны, является обычай ритуального обрезания — «сундет», совершаемый над мальчиками обычно 5–7 лет. Отмечаются различные уровни восприятия данного обряда казахским населением: как мусульманский обычай, национальная традиция или, реже, медицинская, гигиеническая мера. Мальчики с определенного возраста знают о предстоящем обряде, после которого, как учат их родители, они станут взрослыми людьми, настоящими мусульмана-

---

[1] Острые и режущие предметы — ножницы, ножи — считались у тюрок принадлежностью богини Умай. По представлениям тюрков, эти предметы обладали свойством отпугивать злых духов [3, с. 174].

[2] Окончание периода первого сорокадневия после рождения ребенка отмечалось и у других народов — узбеков, киргизов, таджиков, азербайджанцев, туркмен, турок, сибирских татар.

[3] Утробные волосы кладут на время (обычно до года) в сшитом мешочке под подушку ребенка или среди его одежды. Ногти, завернув в ткань или бумагу, прячут в пазах между кирпичами, брусьями в сарае для скота, туда же по истечении года перекладывают карын шаш.

ми. Процедура обрезания совершается врачом в больнице, некоторые семьи приглашают хирурга домой. В честь этого события устраивается семейное торжество – сундет той, для чего режут скот (барана) и на которое приглашают, в отличие от других (например, юго-восточных) регионов [7, с. 117], только близких родственников. В целом сундет той, отмечаемый как семейный праздник, проводится намного скромнее и проще, чем у среднеазиатских народов [8].

Прочно вошли в обрядовую практику казахов-сельчан исследуемого региона такие обычаи, как регистрация новорожденных, ежегодное празднование дней рождения детей, празднество по поводу приема в школу, ее окончания, поступления в вуз и т. д.

Свадебная обрядность

У казахов исследуемого региона в 1970–1990 гг. были распространены две разновидности заключения брака: 1) через сватовство (куда тусу) с устройством свадьбы как у родителей невесты (узату той), так и жениха (келін тусіру тойы). Данный вариант бракосочетания считается среди казахов Северного Казахстана наиболее предпочтительным, сугубо традиционным; 2) брак путем фиктивного умыкания невесты, слабо распространенный среди казахов исследуемого региона. При таком браке проводится свадьба только в доме жениха. В настоящей статье рассматривается свадебная обрядность при заключении брака через сватовство.

Как и в прошлом, сватовство занимает важное место в современном свадебном ритуале казахов, являясь его начальным этапом. Оно сохранило свою суть и широко соблюдается населением. На этом этапе осуществляется первоначальный коммуникативный опыт роднящихся сторон, достигаются определенные договорные обязательства между ними и совершается гласное объявление предстоящего брака. Сватовство в сознании населения продолжает оставаться общественным действием, санкционирующим брак, и в целом по-прежнему выполняет важнейшую социальную функцию, сохраняет свою значимость. Вместе с тем сватовство сейчас – это прежде всего акт, закрепляющий решение молодых о заключении брака. Это привело к совмещению прежде разновременных церемоний в одну (визит сватов и получение окончательного ответа невесты и ее родных).

После обсуждения молодыми со своими родителями вопроса о вступлении в брак сторона жениха по традиции посылает к родителям невесты сватов (кудалар) в составе 4–6 человек. В их число обычно входят родители жениха, обязательно включают дядю жениха или по отцовской (ага), или по материнской (нагашы) линии, зачастую также старшего родича в семейно-родственной группе жениха (от агасы). Среди сватающих должны быть люди авторитетные, красноречивые, находчивые и т. п. Аналогичным образом подбираются и родственники невесты. Привлечение достаточно широкого круга родственников свидетельствует об устойчивой роли семейно-родственного коллектива в свадебной обрядности у казахов.

Строго соблюдается на сватовстве в наше время вкушение «куйрык баур» – ритуального блюда из чередующихся кусков курдючного сала и бараньей печени. По словам информаторов, куйрык баур является свидетельством закрепления родственных отношений, вкушается с целью избежать разногласий и установления теплых («мягких») отношений между сватами. Обычай отражает стойко сохранившиеся в народном сознании представления об обычно-правовом и магико-символическом значении этого блюда, известного в качестве ритуального угощения и у киргизов, узбеков.

Особым этапом сватовства является обряд раздачи стороной жениха подарков родственникам невесты, в нем участвуют только женщины (с обеих сторон). Родители невесты одариваются специальными дарами – «атанын куші, шешенін суті» (букв.: «за силу отца, за молоко матери»). Отцу невесты преподносится что-либо из верхней одежды, матери – какое-либо золотое украшение (кольцо, серьги или цепочка). Несомненно, что такое подношение матери молодой является видоизмененной формой бытовавшего в прошлом выкупа «сут акы» (букв.: «плата за молоко»), т. е. за вскормление в свое время невесты грудью. В состав подарков обязательно включают отрез дорогой ткани (бархат, плюш) на шапан, называемый «олітірі»[1] и, по словам информаторов, преподносимый старшему члену семейно-родственной группы (со стороны невесты). Считается, что так почитаются предки семьи невесты. В прошлом в качестве «олітірі» выступало жертвенное животное (обязательно самец), выделяемое отцом жениха сверх калыма стороне невесты. Несмотря на изменившееся содержание, прежняя функция «олітірі», его осознание современным населением – как санкционирование брака предками, аруахами – сохраняется.

Сваты также привозят на сватовство подарок «той мал» – лошадь или деньги (ее стоимость). Таким образом, сторона жениха по традиции берет на себя часть расходов по предстоящему тою у невесты. Обычая выплаты калыма родителям невесты в обследованных северных областях не существует, причем, по утверждениям информаторов, уже давно, в отличие, например, от южных областей Казахстана, где он бытует, как правило, в видоизмененной, имитационной форме.

Обряд «киіт тарату» – раздачи подарков (киіт) сватам – отмечен в настоящее время разновариантностью его проведения в исследуемом регионе. (Иногда «киіт тарату» выделяется в отдельную часть свадебного ритуала. В большинстве же районов одаривание «киитом» сватов осуществляется непосредственно на свадьбе. В ряде районов сторона жениха привозит «киит» сразу на сватовство, родственники же невесты одаривают сватов на «келін тусіру» тое.) В состав «киіта» входят костюмы, пальто, плащи, от-

[1] «Олітірі», т. е. почитание живых и мертвых предков – одно из проявлений бытования в настоящий период широко распространенного прежде культа предков.

резы ткани. Для подарков шьют или покупают переметные сумы – коржын или «калта» («дорба»). Исполняет обряд пожилая, уважаемая женщина. Сверху в коржыне и «калта» лежат платки; нашитые на калта украшения срезаются и раздаются молодухам, детям. Ценность, количество подарков – киіт – зависит от материальных возможностей одаривающих сторон. Могут преподноситься более скромные дары. Родственники невесты готовят подношения, как правило, на меньшее число сватов, чем сторона жениха.

Большинство свадеб у казахов, впрочем, как и у других народов изучаемого региона, устраивается поздним летом или осенью. Свадебное празднество устраивается как в доме невесты – кыз узату той, так и в доме жениха – келін тусіру той. В сельской местности считается непрестижным объединять свадебный той и проводить его только в доме жениха, в отличие от городского населения, среди которого в последнее время такое объединение – достаточно распространенное явление.

В организации и подготовке свадьбы у казахов-сельчан Северного Казахстана отмечено бытование обычая родственной взаимопомощи – родные преподносят денежные суммы на расходы по проведению тоя, вещи для взаимного одаривания сватов, участвуют в подготовке и убранстве свадебного помещения, приготовлении блюд для праздничной трапезы. Как правило, дядя жениха дарит скот для свадебного стола. Свадьба невесты проводится обычно за день до тоя у жениха, но возможны и другие варианты. «Узату той» проводят в доме невесты или вне дома (столовой и т. п.)[1]. На свадебное торжество приглашенные (от 100–150 и более человек) размещаются в одном помещении, где проводится свадьба, но при этом рассаживают по возрасту и статусу. Совместное присутствие людей разных половозрастных групп на свадебном тое стало широко распространенным явлением в исследуемом регионе уже в 1970–1980 гг.

При встрече молодоженов совершается традиционный обряд осыпания – шашу – различными сладостями, монетами и т. д. Этот обряд связан с магией плодородия и совершается как пожелание молодым благополучия и достатка. Аналогичные обряды характерны для многих народов. В начале праздничного застолья или в процессе угощения исполняется свадебная песня «той бастар». В проведении свадебного застолья в настоящий период в наибольшей степени наблюдается отход от традиционных форм и содержания, выражающийся, в частности, в сервировке стола. Повсеместно, помимо казахских блюд (бесбармак, бауырсаки и т. д.), на современный свадебный стол готовят кушанья различных национальных кухонь: салаты, голубцы, котлеты, манты; к чаю – торты, чак-чак и т. п. По оформлению свадебного стола и характеру угощения сельские свадьбы не отличаются сейчас от городских.

В итоге процессов своего рода «оптимизации» традиционного свадебного ритуала с начала 1990 гг. в проведении праздничного тоя у сельчан-казахов Северного Казахстана отмечено вытеснение ряда обычаев: «воровства» туфли невесты и получения выкупа за нее от жениха, призывов гостей «горько» и публичных поцелуев молодых, заимствованных в свое время у русских и широко бытовавших на казахских свадьбах еще 15–20 лет назад.

Важное место в современном свадебном празднестве сельских казахов занимают песни, музыка, танцы. Поют народные и современные песни на казахском, русском или других языках. Устраиваются игры и танцы (современные и народные). В завершение тоя расходящимся гостям раздается саркыт – гостинец с праздничного стола, что связано с поверьем приобщения новобрачных к магической силе и магией предзнаменования.

Привозу молодой в дом жениха для устройства «келін тусіру» тоя обычно предшествует ритуал торжественной регистрации брака в органах ЗАГСа, распространившийся в послевоенный период и ныне прочно утвердившийся как законодательное оформление союза молодых. Наряду с ним в современной практике свадебного ритуала казахов Северного Казахстана начинает утверждаться возрожденный на рубеже 1980–1990 гг. в связи с оживлением религиозной жизни в целом по республике мусульманский обряд бракосочетания «некекияр» («неке кию»). Этот обряд, в прошлом распространенный повсеместно у казахов, в целом являлся идентичным и играл определяющую роль в санкционировании брака. В советский период «некекияр» был постепенно вытеснен и заменен ритуалом регистрации брака в органах ЗАГСа. Но этот процесс не был повсеместно одинаковым. Так, в южных областях республики данный обряд отчасти продолжал бытовать, тогда как в Северо-Восточном Казахстане, по исследованиям 1970–1980 гг., не был распространен совершенно.

В настоящее время в Северо-Казахстанском регионе наблюдается достаточно широкое распространение мусульманского ритуала «некекияр». Церемония «неке кию» проводится имамом мечети или его помощником. Основные этапы и ритуальные действия обряда в целом сохранились в неизменном виде (питье брачной воды – неке суы, наличие свадебного подарка жениха – махра и т. д.). Они имеют прежде всего магическое значение и осознаются населением как важные и необходимые. Современная прагма-

---

[1] В теплое время года во дворе дома устанавливают «палатку» и столы в несколько рядов со скамьями, проводят в ней электричество. В «интерьере» палатку украшают коврами с нашивными надписями с именами молодоженов, пожеланиями.

[2] Вместе с тем повсеместно в исследуемом регионе обычай пищевой эгзогамии (раздельное рассаживание мужчин и женщин) строго соблюдается во время поминальных трапез.

тика обряда свидетельствует об устойчивости, фактической неизменности его содержания.

После совершения обряда обручения в мечети и последующей регистрации брака в ЗАГСе молодые прибывают в дом родителей жениха. При встрече новобрачных проводят некоторые традиционные обряды: шашу – осыпание молодоженов сладостями, монетами, орамал салу – надевание на голову невесты белого платка; по пути следования молодых к дому расстилают белую ткань; невеста переступает при входе порог дома жениха правой ногой. Соблюдение этих обычаев также объясняется с точки зрения магических представлений и является свидетельством сохранности и устойчивости элементов древних верований и обрядов в современном свадебном ритуале. Свадебное торжество у жениха начинается традиционной свадебной песней «жар-жар», которой встречают молодых. В целом его проведение не отличается от «кыз узату той» (см. выше), кроме обязательного обряда «беташар» – открывания лица невесты. Этот обряд связан с апотропеической магией и известен многим народам соседних регионов: каракалпакам, узбекам, ногайцам, кабардинцам и др.

Вскоре после свадебного торжества родные жениха приглашают молодоженов с целью содействия знакомству молодой невестки с родственниками мужа. Обычай «келін шакыру» – важнейший из цикла обрядов приобщения невестки к роду, семье мужа. К послесвадебному этапу относится и обычай посещения родительского дома молодой (торкинге бару)[1].

Достаточно устойчивой традицией у казахского сельского населения Северного Казахстана стало распространившееся с конца 1960 гг. празднование «серебряных» и «золотых» свадеб, заимствованное из свадебной обрядности русского народа.

Похоронно-поминальная обрядность

При консерватизме всего комплекса семейной обрядности самыми устойчивыми являются похоронно-поминальные. Вместе с тем и они подвержены изменениям, хотя и не столь заметным. У казахов-сельчан соблюдаются определенные обрядовые действия в предсмертный период. Умирающего не полагается оставлять одного, его переодевают в чистую нижнюю одежду, стелют чистую постель. При появлении первых признаков приближения смерти приглашают муллу для выполнения обязательного правила шариата – чтения молитвы над умирающим, чтобы он попал на тот свет со своей верой. Обычно читается молитва, называемая у казахов «Ясин» (Йасин – 36-я сура Корана). Она очень популярна у мусульман, играет роль отходной и панихиды [9, с. 119]. Считается, что умирающий обязательно должен ее слышать [10, с. 49], поскольку это облегчает людям страдания и якобы отгоняет джиннов и шайтанов. Эти общемусульманские представления довольно широко распространены и сейчас среди казахов Северного Казахстана (особенно в средних и старших возрастных группах)[2].

Комплекс обрядовых действий начинается после наступления смерти. Сразу совершается такой обряд: подвязывают подбородок, закрывают веки, руки вытягивают вдоль тела, перевязывают большие пальцы ног между собой. Всем следующим обрядам предшествует предварительное очищение тела умершего (дәреттендіру, дәрет алдыру[3]). Порядок его совершения соответствует содержанию омовения перед чтением молитвы – «дәрет алдыру»[4]. Эта процедура – не собственно обмывание тела умершего, а лишь подготовка нему. Затем тело покойного помещают в отдельной комнате дома или, если есть возможность, в поставленной специально для этого юрте. Сохраняется обычай располагать тело умершего на правой стороне помещения – «он жагына салады, кояды». Сразу после смерти человека извещают об этом родственников и близких («естірту»). Родственники и односельчане выражают соболезнование – «коніл айтады» – членам семьи и родным покойного.

Похороны казахи-сельчане Северного Казахстана назначают на второй-третий день после смерти, что объясняется ожиданием приезда основного круга родственников, необходимостью организационной и материальной подготовки. Аналогичные сроки устройства похорон прослежены у казахов Жетысу, Южного Алтая, а также у каракалпаков, киргизов, сибирских татар. У сельских казахов исследуемого региона во всех этапах похоронно-поминальной обрядности традиционно непосредственное участие принимает широкий круг родственников. Родственники и друзья умершего привозят с собой скот «аза малы» для ритуальных трапез, поминок и другие подношения, называемые в исследуемом регионе «бата». По словам информаторов, «бата» преподносится для благословения, поминания умершего. В качестве «бата» могут выступать скот, вещи для одаривания (шапаны, отрезы ткани), деньги и т. п. «Бата» преподносится не только от родственников и друзей, но и от трудовых коллективов, односельчан, членов семьи покойного. Во многих семьях ведется негласная поименная регистрация таких вспомоществований для ответной соразмерной помощи в подобной ситуации у односельчан или родственников. В первый же вечер после кончины человека в его доме для прибывших издалека людей, а также односельчан проводится «конак асы» (гостевая трапеза). Информаторы трактуют ее смысл как угощение для гостей, прибыв-

---

[1] Если традиционно такая поездка совершалась после рождения первенца, то в наши дни этот срок существенно сократился. Родители молодой приглашают новобрачных, родственников зятя на угощение, одаривают их. Считается, что после этого дочь и зять могут без приглашения приходить к ним.

[2] Примечательна в этом отношении и роль местных мулл, довольно активно проводящих в последние годы разъяснительную работу среди наслеления.

[3] Такое же название – дәрет алдыру – носит этот ритуал в Западном Казахстнане. В Жетысу же он называется «мейірім су» [11, с. 97]

[4] Первоначально обмывают тело с правой стороны, затем с левой: моют руки до локтя, лицо, рот, нос, уши, ноги, проводят по волосам. Омовение совершается левой рукой. Моют тело в рукавицах, изготовленных из ткани (предназначенной для савана) путем оборачивания вокруг кисти.

ших проститься с умершим, участвовать в похоронах. Для конак асы режут скот (обычно барана) и готовят традиционное казахское блюдо — ет, бесбармак, пекут бауырсаки, тонкие лепешки (шелпек). В завершение один из уважаемых аксакалов произносит благопожелание (бата), читается молитва.

Ночь до похорон близкие, односельчане, мулла проводят в доме умершего, бодрствуя до утра. До сих пор сохранился обычай освещения помещения, где лежит покойный. Во время ночных бдений, называемых «кузет» («охрана») или «шілдехана»[1], читают молитвы, вспоминают покойного и т. д. Сохранено поверье, что душа умершего человека до 40 дней находится в доме. В настоящее время проведение обряда нередко обосновывается необходимостью отвлечения от горя и поддержки родных и близких.

Основное обмывание покойника производится в день похорон, с утра. Этот обычай является одним из важнейших. Профессиональных обмывателей у казахов, как и прежде, не существует. По нашим материалам, этим обычно занимаются люди старшего поколения, знающие порядок процедуры, неоднократно принимавшие участие в этом, как считается, богоугодном деле — «сауап». Порядок обмывания такой же, как и при первичном очищении тела покойного. Затем покойного облачают в саван — кебін, акырет. Раскраивают саван и облачают в него умершего люди соответствующего пола, нередко эта обязанность переходит к мулле, так как многие сейчас не знают принципов его изготовления.

Обряд искупления грехов покойного — «дауір» (підия, ыскат) у сельских казахов исследуемого региона в настоящее время в своей традиционной форме практически не существует. Он сохранился здесь, как и в других регионах Казахстана, в усеченно-трансформированном виде и ныне сводится у казахов-сельчан лишь к пожертвованию в пользу мечети и отдельному подношению мулле (садака).

Повсеместно у казахов-сельчан исследуемого региона покойного выносят из дома ногами вперед. Во дворе тело устанавливают на носилки (табыт). Затем совершается традиционный обряд чтения заупокойной молитвы — жаназа, распространенный также у многих среднеазиатских народов. Вынос тела совершается обычно около двух часов дня. По словам информаторов, нести покойного считается богоугодным делом — сауап. У казахов исследуемого региона участниками похоронной процессии являются преимущественно мужчины. Женщины принимают участие в траурном шествии все реже.

В обследованных районах распространены два типа могил (кабыр; употребляется также название «уй») — подбойные с боковым подкопом — нишей (лакат) и типа грунтовой ямы; их выбор связан с характером почвы. Сверху могильные ямы в обоих типах перекрываются бетонной (каменной) плитой или досками; насыпают землю, формируя аккуратный холмик. Над ним сразу же устанавливают временный двух-четырехскатный навес из досок, жердей. В изголовье погребенного временно ставят заостренный продолговатый камень — бас тасы — или деревянный знак.

Большой устойчивостью отличается распространенный повсеместно у сельских казахов Северного Казахстана, как и в целом по республике, традиционный обряд раздачи на кладбище жыртыса (кусков ткани примерно в полметра, носовых платков, в уголок которых завязывают деньги номиналом от 5 до 50 тенге), что символизирует погребальный дар живым со стороны умершего. Считается также, что с этими кусками материи рассеиваются грехи покойного и таким образом облегчается его участь в потустороннем мире. (Раздача жыртыса практикуется на похоронах пожилого человека. При погребении молодого человека этот ритуал у казахов-сельчан Северного Казахстана обычно не совершается.) Ближайшие родственники и мулла остаются ненадолго на могиле, где читается особая молитва «талкы». О назначении этого обряда знают в основном пожилые люди. По словам информаторов, молитву читают с целью «поддержать, помочь покойному в момент его опроса ангелами Мункаром и Накиром». Считается, что, как только люди отошли от могилы на 40 шагов, ангелы Мункар и Накир начинают опрашивать покойного о его вере. Верующих мусульман они оставляют в покое, грешников и неверующих подвергают наказанию.

С кладбища возвращаются в дом умершего. С этого времени начинается поминальный цикл.

Традиционная система поминок (ас беру) у казахов включает: карасысынын садакасы — поминки в день похорон, уші — на третий день, жетісі — на седьмой день, кырыкы — на сороковой день, жылы (ас) — в годовщину смерти. Дни поминок у казахов обследованных районов отсчитываются, как правило, со дня смерти. В настоящее время поминки в день похорон и уші у сельских казахов Северного Казахстана совпадают, поскольку хоронят на второй-третий день после смерти. Это связано также и с факторами экономического характера.

Мужчины и женщины размещаются отдельно, нередко даже в разных комнатах (у сельских казахов Северного Казахстана обычай пищевой экзогамии особенно строго соблюдается в трапезах похоронно-поминального цикла, в отличие от других гостевых трапез). Сначала подается чай с баурсаками, сладостями, лепешками (шелпек). Бауырсаки и шелпек жарят на поминки непременно, поскольку считается важным «возносить запах» («йісін шыгару керек»)[2]. Обязательным блюдом на поминальной трапезе у сельских казахов исследуемого региона традиционно является ет, бесбармак. Его готовят даже на большое количество людей, в отличие от других регионов (в частности, Жетысу [11, с. 108–109]). В заключе-

---

[1] В исследуемом регионе чаще используется название обряда «кузет». Лишь в отдельных районах (например, Успенском) было зафиксировано название «шілдехана».

[2] Представление о том, что запах раскаленного масла служит угощением для душ умерших, широко бытует у казахов, узбеков, сибирских татар. Отсюда и распространенность шелпеков как поминального блюда у этих народов.

ние кто-либо из аксакалов произносит благопожелания (бата), мулла читает молитвы (аяты из Корана).

К числу поминальных обычаев относится регулярное предтрапезное чтение молитв – дуга оку – в течение первых 40 дней в кругу семьи и близких. Строго соблюдается у сельских казахов Северного Казахстана проведение еженедельных поминок по пятницам – жумалык до кырыкы – сороковин, на которые приглашаются мулла, односельчане (до 20–30 человек). Для «жумалыка» режут барана, готовится бесбармак или реже куырдак (жаркое). К чайному столу обязательно жарят бауырсаки и шелпек.

Годовые поминки – жылы проводятся в годовщину смерти. Жылы, завершающие поминальный цикл, считаются у казахов наиболее значимыми поминками. Ас с традиционным его содержанием не проводится. У казахов обследованных районов годовые поминки, независимо от возраста и социального статуса покойного, не отмечаются и в той форме аса, которая бытует ныне у населения Жетысу [11]. Сельские казахи северных областей проводят жылы, как правило, на 10–20 дней раньше собственно годовщины смерти. Помимо родных и близких, на годовых поминках присутствует практически все взрослое население села. Перед поминками родные и близкие посещают кладбище, где мулла читает молитву. На жылы обычно режут лошадь (при ограниченных материальных возможностях – корову). Как и на других поминальных трапезах, готовится бесбармак (ет). (Совершенно не принято приготовление риса вместо теста традиционного бесбармака, как это распространено на поминках при большом числе людей у казахов Жетысу [11, с. 108–109].) В целом ритуал трапезы на годовщине аналогичен описанному на предшествующих поминках. На этом общественный поминальный цикл обрядности завершается.

Существуют и другие формы поминовения умершего, проводимые впоследствии, например посещение кладбища в дни религиозных исламских праздников – курбан-байрам, рамазан (ораза айт).

Примечания

1. Абдулина А. Т. Современные этнокультурные процессы в среде сельского населения Жетысу: Дис. ... канд. ист. наук. Алматы, 1997; Коновалов А. В. Казахи Южного Алтая (Проблемы формирования этнической группы). Алма-Ата: Наука, 1986; Сванберг И. Казахские беженцы в Турции // Казахская диаспора: проблемы этнического выживания. Алматы: Атамура, 1997.
2. Калышев А. Б. Культура и быт современного сельского населения Павлодарского Прииртышья. Дис. ... канд. ист. наук. Алма-Ата, 1989.
3. Плетнева С. А. От кочевий к городам (салто-маяцкая культура). М.: Наука, 1967.
4. Фирштейн А. А. О некоторых обычаях и поверьях, связанных с рождением и воспитанием ребенка у узбеков Южного Хорезма // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1978; Рахимов М. Р. Рождение и воспитание ребенка // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе: Дониш, 1976. Вып. 3; Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988; Пчелинцева Н. Д. Народные обряды и поверья, связанные с охраной здоровья ребенка у азербайджанцев // Полевые исследования Института этнографии, 1983. М.: Наука, 1987; Дьяконова В. П. Детство в традиционной культуре тувинцев и теленгитов // Традиционное воспитание народов Сибири. Л.: Наука, 1988.
5. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: Изд-во АСТ, 1998.
6. Серебрякова М. Н. Семья и семейная обрядность в турецкой деревне (новейшее время). М.: Наука, 1979.
7. Абдулина А. Т. Современные этнокультурные процессы в среде сельского населения Жетысу. Дис. ... канд. ист. наук. Алматы, 1997.
8. Басилов В. Н. Суннат-той в Ферганском кишлаке // ЭО. 1996. № 3. С. 99–114; Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус: Каракалпакстан, 1975; Баялиева Т. Д. Религиозные пережитки у киргизов и их преодоление. Фрунзе: Илим, 1981.
9. Коран. Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского. М.: Наука, 1990; Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991.
10. Керимов Г. М. Шариат и его социальная сущность. М.: Наука, 1978.
11. Аджигалиев С. И. Основные особенности погребально-поминальной обрядности казахов Жетысу // История и культура Жетысу: В 2 кн. Талдыкорган, 1992.
12. Коновалов А. В. Казахи Южного Алтая (Проблемы формирования этнической группы). Алма-Ата: Наука, 1986.
13. Кармышева Д. Х. Семья и семейный быт // Культура и быт казахского колхозного аула. Алма-Ата: Наука, 1967.

Государственные символы Республики Хакасия. Этническое самосознание и современное мифотворчество хакасов

И. С. Глушаница, Е. В. Самушкина

При анализе современного общества многие исследователи выделяют две противоположные тенденции: с одной стороны, разворачивается процесс глобализации, растет взаимозависимость региональных сообществ, с другой – усиливается национальная идентификация, национальное обособление. В результате демократических преобразований начала 1990-х гг. в структуре Российской Федерации возникают новые национальные автономии. Актуальной для независимых государств становится задача формирования этно-национальной идеологии. В современных национальных автономиях Сибири актуализируются традиционные ценности. Титульные этносы, стремясь к самосохранению на общем фоне модернизации, обращаются к исконным традициям.

Одним из государств, возникших в период постсоветской суверенизации, является Республика Хакасия. Это многонациональное государство; население Хакасии по переписи 1989 г. составляло 566 861 чел.; в автономии, согласно официальным материалам, проживало более 100 национальностей. На момент образования республики представители коренного

титульного этноса составили 11% от русскоязычного большинства.

В «параде суверенитетов» начала 1990-х гг. Хакасия обрела государственную независимость в составе Российской Федерации; ее политические стандарты были во многом сориентированы на этнонациональную доктрину. В период становления национальной государственности была сформирована общественная организация Народный Совет хакасского народа (Чон Чебі). Съезды этого объединения проходили с 1990 по 2002 гг. Результатом их деятельности стала выработка концепции национального развития хакасского народа, принятая в декабре 2001 г. на IX внеочередном Съезде хакасского народа. В материалах съезда декларирование приверженности демократическим ценностям сочетается с жесткой этнической парадигмой, ориентированной на примат традиционных идеалов над унифицированными (цивилизационными), а также на приоритет национальных интересов над личными. Принципами формирования мировоззрения хакасского народа съезд назвал приоритет традиционного мировоззрения перед иными установленными стандартами и идеалами, традиционных форм и норм взаимоотношений перед современными правовыми институтами.

В контексте современных этнополитических процессов в иерархии этнического самосознания хакасов акцентировано значение института рода. В прошлом родовые объединения — сеоки («сеок» — букв. кость) хакасов играли важную роль в экономической, социальной и культурной жизни социума. В рамках рода была сосредоточена духовная жизнь сородичей (братьев по роду), осуществлялась первичная социализация и этнизация человека.

В современной Хакасии разворачивается родовое движение, которое является формой самосохранения этноса в условиях изменения социокультурного контекста; зарегистрировано более 200 родов. Возрождение и рост родового движения в Хакасии приходится на конец 1890-х гг. В этот период создаются советы старейшин родов на уровне районов и республики. В 1999 г. была проведена республиканская конференция «Роль родовых движений в сохранении и развитии хакасского народа в современных условиях». Первоначально спонтанное, движение принимает организованные формы, после принятия ФЗ «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации» от 20 июля 2000 г. и ФЗ «О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации» от 7 мая 2001 г. По решению учредительного собрания 24 февраля 2001 г. создается «Ассоциация родов хакасского народа», легализовавшая родовое движение в социально-политической структуре современной Хакасии. Сегодня в Хакасии родовое движение рассматривают как одну из наиболее перспективных форм развития хакасского этноса.

В материалах внеочередного IX Съезда хакасского народа, в статье, посвященной общественному самоуправлению, подчеркивается, что в «целях защиты интересов родов (семей) по вопросам исконной среды обитания, традиционного образа жизни, хозяйствования и промыслов лица коренной национальности имеют право создавать родовые общины (сёки). Такая родовая община действует в соответствии с законами Республики Хакасия и принятым Уставом родовой общины с учетом родовых, семейных традиций и обычаев».

В рамках родового движения возрождаются традиции родовых ритуалов и праздников. Традиционные родовые праздники (таиги) в культуре хакасов выполняли функцию интеграции индивида в общество, способствовали гармонизации существования социума на внутри- и межродовом уровне. В конце 1980-х — начале 1990-х гг. в условиях актуализации собственной этничности и возвращения к истокам традиционные практики стали возобновляться. Первоначально это было даже не родовое, а фамильное движение. Начиная с 1993 г. в местных газетах появляются объявления-приглашения представителей того или иного рода на праздник-встречу. В сознании народа они стали ценностью, подтверждающей его исторические корни, культурную уникальность, приверженность традициям.

Лидеры современных родов пытаются восстанавливать или создают заново тамгу, родовое дерево, и даже флаг рода. Заново пишутся сценарии родовых праздников. Но сделать это непросто: мало кто помнит, как это было. Наши информаторы высказывали сожаление по поводу исчезновении традиционного таига, который являлся воплощением народной мудрости и целесообразности бытия человека в мире. Традиционные родовые моления имели большое значение в жизни народа, они реально и символически объединяли членов социума, приводили к гармонии их отношения с миром природы, осуществляли переход рода в новый цикл жизнедеятельности, соотносящийся с космическими процессами

Насколько актуальны для современной Хакасии подобные настроения, показывает анкетирование, проведенное в 2001–2002 гг. среди учащихся хакасских школ; согласно опросам, могли назвать свой род 77% детей и подростков, регулярно участвуют в родовых праздниках 68%. Учащиеся знают, что праздник проходит в месте, которое считается местом происхождения рода, и устраивается через определенное время (раз в 2–5 лет), но не все могут объяснить конкретный смысл обрядовых действий, значение используемых предметов. По описаниям школьников, на празднике собирается весь род (от 50 до 300 человек); устраиваются различные соревнования, игры, проводятся обряды, готовятся национальные блюда.

Цель родовых праздников сегодня — это чествование старейшин, поминовение умерших, знакомство со вновь созданными семьями. Это своеобразная форма утверждения человека в современном обществе, в этнической среде. В атмосфере праздника происходит социализация человека на микроуровне. И именно этот уровень идентификации — родовой —

становится сегодня наиболее значимой формой утверждения этничности.

Летом 1999 г. в Кызласе Аскизского района была проведена встреча рода Туран, где собравшиеся приняли программу развития рода на 5 лет. Программа включала следующие пункты:

– здоровый образ жизни;
– почитание предков;
– изучение истории рода, этнографии, языка, легенд;
– утверждение восточной модели развития Хакасии в будущем: «единая семья – сильное государство».

Цель хакасских родовых праздников состоит не только в восстановлении национальных традиций: они направлены на самосохранение этноса в условиях глобализации.

В рамках родового движения и возврата к архаике первоначально происходило возрождение главного государственного праздника Республики Хакасия – праздника первой зелени Тун пайрам. В традиционной культуре хакасов Тун пайрам был праздником возрождения природы, первого айрана. Он имел родовой характер, проводился в конце мая – начале июня, после перекочевки скотоводов с зимних на летние пастбища. Этот праздник был связан с почитанием скотоводства – основы традиционной экономики.

За годы советской власти многие традиции этого праздника были утрачены. Возрожденный в 1980 г., в период «расцвета и сближения наций», когда фольклорные практики являлись основным выражением этничности, Тун пайрам превратился в праздник в честь завершения весенних полевых работ; в прессе подчеркивалась его «истинная интернациональность». Это был советский Тун пайрам. Он укладывался в систему ценностей советского общества, был «праздником дружбы народов».

Превращенный в общегосударственный праздник Республики Хакасия Тун пайрам стал сферой поиска оптимальной формы выражения идей и ценностей полиэтничного сообщества молодого государства. За время существования республики формирование праздника в новой государственной парадигме прошло от архаизированной аутентичной модели начала 1990-х гг. до фольклорного фестиваля начала 2000-х гг. Возврат к традиции оказался невозможен; придание Тун пайраму официального статуса привело к нивелировке этнической (родовой) специфики.

Возникла проблема адекватности структуры праздника полиэтничному сообществу республики. Государственная программа национального развития и межнационального сотрудничества в Республике Хакасия на 1998–2000 гг. предполагает формирование необходимых условий для национального развития всех этнических общин и укрепление толерантности и межнационального согласия и сотрудничества. Для достижения этих целей возрожденные праздники должны выполнять особую миссию: с одной стороны, они должны отвечать идеалам национального возрождения, с другой – способствовать установлению принципов толерантности в многонациональном сообществе.

История государственного праздника Тун пайрам в Республике Хакасия, как в фокусе, отражает ситуацию, сложившуюся в регионе. С одной стороны – стремление создать национальную идею, новую национальную идеологию за счет возвращения к древности и национальным истокам, с другой – сохранить этнокультурное многообразие молодого государства. В 2001 г. тема «праздника» была включена в экспресс-опрос группы студентов и школьников г. Абакана (всего было опрошено 219 чел. из ХГУ, Хакасской национальной гимназии и обычной школы). Студенты университета, большинство из которых русские, в качестве главных праздников выделили Новый год, Рождество, Пасху, и лишь некоторые из них назвали хакасские праздники. Старшеклассники национальной гимназии, перечислив многие (советские) праздники, в качестве главных предпочтение отдали хакасским – Тун пайрам, Чыл пазы, Ыныр-хас, Очы пайрам.

Совмещение двух векторов в развития – утверждение общегражданских ценностей, с одной стороны, и этнонациональной доминанты – с другой, определяет особенности современной ситуации в Республике Хакасия. Проблема формирования этнонациональной идеологии, проблема консолидации этноса осознаются хакасским обществом, и прежде всего национальной интеллигенцией, в числе приоритетных. Мобилизация этнического самосознания, актуализация всех его уровней от базового (индивидуального) до общенационального, становится частью процесса национального возрождения в республике.

Официально ангажированная национальная элита, ориентированная на ценности традиционного общества, на протяжении 1990-х гг. активно утверждала тезис о необходимости формирования национальной идеи, акцентируя внимание на исторических сюжетах, на общности происхождения. Частью формирующейся национальной идеологии постулируется мифотворчество, которое, по мысли творческой элиты, должно выполнять интегрирующую роль, повышая уровень самооценки этноса.

В последнее десятилетие в Хакасии появилось много работ публицистического характера, посвященных истории края. На станицах периодической печати формулируются основные парадигмы национальной мифологизированной историософии. Предлагается версия, апеллирующая к далекому прошлому, к самобытному историческому пути.

История хакасского государства удревняется: поиск первопредков ведется среди носителей окуневской и тагарской культур. Акцентируется героическое прошлое хакасов; традиции современной государственности возводятся к эпохе кыргызского великодержавия. Отмечается, что благодаря своему уникальному географическому положению кыргызское государство на Енисее на протяжении долгих веков было ключевым пунктом торговых и культурных связей, «фактом передачи культурных достижений из центров оседло-земледельческих регионов в кочевой

мир Северной Азии» [2]. В период средневековья кыргызские правители побеждали врагов на поле боя, умело вели дипломатические дела, строили города, развивали земледелие, вводили денежное обращение, проявляли интерес к мировым прозелитарным религиям. Кыргызское государство имело собственный аппарат управления и символику. При этом, как полагают некоторые авторы, в своем становлении этнокультурное сообщество кыргызов развивало традиции носителей окуневской и тагарской культур.

Среди основных мотивов политической мифологии выделяется постулат об идеальном обществе древнего государства хакасов – об обществе совершенном в отношении морали, культуры и социальной организации. В прессе и беллетристике древняя Хакасия объявляется сибирским эдемом, где возникло общество всеобщего благоденствия. Чрезвычайно популярной в республике становится поэма «Искандер-наме» Низами Гянджеви – средневекового азербайджанского поэта, в идиллической форме описывающая страну, которая, по версии национальной элиты, отождествляется с древней родиной хакасов – «Страной Хирхиз». В работах Л. Р. Кызласова и др. приводятся отрывки из поэмы, иллюстрирующие, по их мнению, высокий уровень древнехакасской цивилизации:

И открылся им дол, сладким веющий зовом.
Обновляющий души зеленым покровом.
Царь глазами сказал приближенным: «Идти –
В путь дальнейший – к подарку благого пути!
И порядок, минуя и рощи и пашни,
Встретил он, и покой – здесь, как видно, всегдашний:
Вся дорога в садах, но оград не найти...
И, помчавшись, лугов миновал он простор,
И сады, и ручьев прихотливый узор.
И увидел он город прекрасного края,
Изобильный, красивый – подобие рая...

Обитатели средневекового эдема существуют в гармонии с миром и с обществом:

...Если кто-то из нас в недостатке большом
Или малом и если мы знаем о том,
Всем поделимся с ним. Мы считаем законом,
Чтоб никто и ни в чем не знаком был с уроном.
Мы имуществом нашим друг другу равны.
Равномерно богатства всем нам вручены.
В этой жизни мы все одинаково значим,
И у нас не смеются над чьим-либо плачем.
Мы не знаем воров; нам охрана в горах
Не нужна. Перед чем нам испытывать страх?
Не пойдет на грабеж нашей местности житель.
Ниоткуда в наш край не проникнет грабитель...
Не научены мы, о великий, злословью.
Мы прощаем людей, к ним приходим с любовью.
Коль не справится кто-либо с делом своим,
Мы советов благих от него не таим.
Не укажем дорог мы сомнительных людям.
Нет смутьянов у нас, крови лить мы не будем.
Делит горе друг с другом вся наша семья,
Мы и в радости каждой – друг другу друзья.
Серебра мы не ценим и золота – тоже.
Здесь они не в ходу и песка не дороже [3, с. 71, 74].

Обращая взоры в героическое мифологизированное прошлое, где все равны и свободны, национальная интеллигенция превращает его в идеал для будущего. Современная же эпоха видится временем упадка. На страницах прессы, в материалах съездов и конференций хакасы предстают народом-жертвой, пострадавшим в результате героической борьбы за обретение собственной государственности. Одновременно обращение к архаике, к «золотому веку», положительно воспринимается молодым поколением республики. Это подтверждают материалы обследования, проведенного в хакасской национальной гимназии им. Н. Ф. Катанова в 2001–2002 гг. Представляя образ родины, большинство учащихся изображают идеальное место, райскую долину с курганами, стелами, петроглифами, с круглыми деревянными аилами; но в этом идеальном локусе, как правило, отсутствуют изображение человека и атрибутов современного мира, что подчеркивает иллюзорность сюжета.

Обращаясь к прошлому, национальная элита формирует идею уникальности древнехакасской цивилизации, которая объявляется носителем культурных достижений в мировых масштабах. Эта цивилизация сопоставляется с античной и с цивилизациями Нового света [1]. Новая национальная мифология становится основой для формирования новых ценностей, которые способствуют консолидации этноса. Однако основной вектор поиска новой идентичности обращен не в будущее, а в прошлое, где национальная элита активно ищет ответы на вопросы настоящего.

В рамках формирования новой национальной идеологии Хакасии ведется разработка государственной символики. Она создается в русле основных положений национальной политики молодой республики: российский триколор подчеркивает, что Хакасия является частью Российской Федерации, а ветви березы, изображенные на государственном гербе (редакция 1996 г.), символизируют дружбу и общую историческую судьбу русского и хакасского народов.

В геральдике Республики Хакасия отчетливо звучит историческая тема. Обращение к архаике отражает стремление элиты подчеркнуть преемственность в развитии региональных сообществ. Связь с дотюркской эпохой определяет одну из основных тенденций в конструировании государственных символов. На флаге и гербе Республики Хакасия (редакция 1996 г.) изображен солярный знак, относящийся к окуневской культуре первой половины 2-го тысячелетия до н. э. На государственном гербе (редакция 1996 г.) представлен свернувшийся барс. Этот изобразительный канон чаще всего встречается на памятниках тагарской культуры (VII–III вв. до н. э.).

Интересны трактовки главного символа современной Хакасии. В версии, закрепленной официальными документами, свернувшийся клубком барс олицетворяет вечность жизни на Земле, внутреннюю силу республики и преемственную связь культур современного и древнего населения Хакасии. У национальной элиты другая точка зрения: образ барса связывается с именем Барс-бека, первого кыргызского кагана, погибшего в борьбе за независимость своей родины. Барс в этом случае выступает как покрови-

тель кыргызского государства и как тотемное животное тюрков.

Творческая хакасская интеллигенция, используя фигуру Барс-бека, пытается создать образ легендарного героя — защитника народа. Восстанавливается образ Барс-бека по историческим источникам; он характеризуется как выдающийся политический деятель, благодаря которому государство кыргызов обрело собственную государственность. Барс-бек «явился объединителем кыргызских племен, первым и последним из правителей ажо принял титул кагана — высший титул в степи, отделив племенной союз кыргызов от тюркского каганата практически в самостоятельное объединение, заложив еще один камень в основу кыргызского великодержавия IX–X вв.» [2]. Предлагается версия, согласно которой происхождение Барс-бека ведется от древней правящей кыргызской династии; утверждается, что род его находился под покровительством богини Умай-Эне, а члены рода имели редкий титул — Умай-бек.

Кодификация образа Барс-бека — легендарного героя хакасов — связана с включением его в структуру политической мифологии и новой мифо-ритуальной практики современной Хакасии. Подтверждением этого служит восстановленный профессором В. Я. Бутанаевым обряд поклонения предкам Ада-Хоорай. Проводимый в день обретения Республикой Хакасия своей государственности, он связан с легендарными героями прошлого — Барс-беком и мифическим Хоорай-ханом. В этом обряде соединяются политические символы нескольких уровней: национально-государственная символика (государственный флаг Республики Хакасия), памятный знак на месте будущего памятника основателю хакасского государства Барс-беку, традиционная ритуальная символика. Обряд, направленный на создание своеобразного круга посвященных, апеллирует к идее национального единства, к идее объединения хакасского этноса.

В республике поощряют популяризацию легендарных образов, в частности образа Барс-бека, и национальных символов. Примером такой деятельности может служить постановка Хакасским национальным драматическим театром им. А. Топанова спектакля «Слеза огня», главными действующими лицами которого являются Барс-бек и Кюль-Тегин. Однако, несмотря на усилия, направленные на популяризацию образа Барс-бека, молодое население республики слабо ориентируется в легендарной истории. Из 200 опрошенных учащихся хакасской национальной гимназии им. Н. Ф. Катанова, ИСАТ, ХакГУ на вопрос о Барс-беке лишь один человек ответил, что это сказочный персонаж; еще один ученик указал, что Барс-бек — это «хакасский герб».

Если исторические герои пока непопулярны среди молодежи, то уровень знания государственной символики подростками и студентами достаточно высок. Более 80% опрошенных воспроизводят государственный символ — гербового барса. Образ этого зверя импонирует молодому поколению Хакасии. Для многих барс — это символ стойкости и выносливости, символ силы; эти качества на современном этапе позитивно воспринимаются молодежью республики. Согласно агрессивной трактовке той же темы, нетипичной для молодого населения Хакасии (зафиксированной только один раз), барс ассоциируется со спокойствием хакасского народа; но зверь всегда может развернуться, и горе тому, кто встанет у него на пути. В целом образ гербового барса полностью удовлетворяет учащихся Республики Хакасия, что выражается в негативной реакции молодежи на рекомендацию Геральдической комиссии при Президенте РФ о замене снежного барса на другой символ.

Версия, согласно которой барс выступает как покровитель кыргызского государства и тотемное животное тюркских народов, достаточно популярна среди коренного населения республики. Возвращение к символам далекого героического прошлого способствует мобилизации и консолидации общества. Идеи национальной элиты позитивно воспринимаются политически активными гражданами. Они были использованы при создании последней редакции герба. Свернувшийся клубком барс был заменен снежным барсом с крыльями в могучем прыжке; при разработке новой редакции использовались мотивы скифо-сарматской мифологии, что доказывает стремление творческой элиты придать развитию древнего кыргызского государства более широкий контекст и вписать историю регионального сообщества в историю центрально-азиатской цивилизации, акцентировав древние индо-иранские корни.

В рамках нового прочтения истории пересматривается значимость прежних этнокультурных связей. Декларируется собственная этно-историческая углубленность, а также перспективность контактов с тюркско-мусульманским миром. Одним из оснований для выбора партнерства являются мифо-исторические построения на тему происхождения от одного народа-первопредка. Обращение к древности и национальным традициям повышает уровень самооценки и способствует этнополитической мобилизации титульного этноса. В процессе поиска культурных и политических приоритетов для формирующегося государства геральдическое творчество переходит из плоскости символической в плоскость политическую, и национальная интеллигенция с успехом выполняет свою задачу по распространению и систематизации национальных символов и мифов.

Этот факт подтверждается обследованием, проведенным среди школьников и студентов г. Абакана, столицы Хакасии, — в Хакасской национальной гимназии-интернате им. Н. Ф. Катанова, в гимназии № 8 и в ХакГУ. Оно показало, что из 400 с лишним опрошенных больше 60% осознанно воспринимают символику государства, знают о содержании образов. На предложение представить символы своего народа большинство детей обратились к историческим сюжетам — археологическим реалиям, которые в течение последних десятилетий активно пропагандировались национальной элитой в рамках этнонациональной парадигмы: около 30% респондентов изобра-

зили стелы с петроглифами, 25% — окуневский солярный знак.

Анализируя степень проникновения идей национальной государственности в молодежную среду, следует отметить позитивную направленность «геральдического» творчества. Наиболее популярные темы рисунков — изображение земного шара с людьми, взявшимися за руки. Мифологизированным развитием архаичной темы стало изображение солнца в качестве символа хакасского народа. Интересны рисунки, в которых сочетается символика российской и хакасской государственности; изображение березы воспринимается как национальный символ двух народов. Характер современного изобразительного мифотворчества показывает, что государственная символика Республики Хакасия принята новыми поколениями; при этом в молодежной среде не фиксируются деструктивные тенденции. Установка на диалог преобладает среди подростков г. Абакана, выросших в полиэтничной среде при активном взаимодействии этнических культур и традиций.

Проблема соотношения этнических и гражданских ценностей в процессе социализации чрезвычайно актуальна для национальных республик России, в том числе для Хакасии. В обществе, где параллельно существуют две парадигмы развития — национальная (гражданская) и этнонациональная, сохраняется тенденция конкуренции этнических и общегосударственных ценностей в современном обществе.

Примечания

1. Аджи М. И. Кипчаки. Древняя история тюрков и великой степи. М., 1999.
2. Бутанаев В. Я., Худяков Ю. С. История енисейских кыргызов. Абакан, 2000.
3. Кызласов Л. Р. Низами о древнехакасском государстве // СА. 1968. № 4.

К проблеме изучения семейного быта горожан Сибири второй половины XIX — начала XX в.

Ю. М. Гончаров

Изучение истории семьи не может ограничиться только социально-правовыми и демографическими аспектами. В последние годы отечественные ученые проявляют все большее внимание к быту семьи, ее роли в экономической и духовной жизни общества. При этом быт горожан в прошлом вызывает особый интерес в силу того, что модернизационные процессы в дореволюционной России активнее протекали именно в городах. Отечественные исследователи уделяли внимание в основном семейной обрядности и общественному быту горожан. В целом бытовая культура городов остается малоисследованной [1, с. 426]. Причин этому несколько. Во-первых, данная проблематика долгие годы не входила в число наиболее популярных тем отечественной науки. Этнографы в большинстве занимались историей семьи и быта крестьянства, историки предпочитали социально-экономические проблемы и сюжеты классовой борьбы. Кроме того, сохранившийся круг источников по истории быта провинциальных горожан достаточно узок. Для сибирских мещан и купцов не было характерно хранить семейные архивы, писать дневники и мемуары, которые, как известно, являются основными источниками при изучении данного вопроса. В среде сибирского купечества к формированию семейных архивов не располагала также и относительно невысокая генеалогическая устойчивость купеческих родов.

Специфику как семейного, так и общественного быта горожан Сибири определяли два обстоятельства. Первое заключалось в специфическом социальном составе населения региона. Помещичьего дворянства в Сибири не было. Служилое дворянство и чиновники в массе своей были бедны и малообразованны, а потому не могли являться ориентиром в культурно-бытовой сфере. В силу этого в определении тенденций общественной, культурной, бытовой жизни региона значительно большую, чем в Европейской России, роль играло купечество, что неоднократно отмечали современники.

Второй особенностью было то, что Сибирь в переформенный период являлась регионом массовой колонизации, постоянно испытывавшим приток населения извне. Население городов региона росло очень быстро, особенно после строительства железной дороги. Одной из важных тенденций было постоянное увеличение в населении городов доли выходцев из деревни. Значительная часть населения городов были горожанами в первом поколении и, следовательно, несли собой бытовые и культурные традиции деревни. Даже сибирское купечество было тесно связано своим происхождением с крестьянством и малозажиточными слоями городского населения, что не могло не наложить отпечаток на образ жизни и быт купеческих семей.

Традиционно изучение сферы семейного быта в отечественной этнографии предполагает рассмотрение различных сторон материальной и духовной культуры населения, а именно: жилища, питания, одежды, обрядности, досуга, развлечений и т. д. [2, 3]. В то же время многоаспектность института семьи всегда привлекала исследователей различных специальностей. В последние годы в мировой науке на основе комплексного, междисциплинарного подхода формируется новая историческая дисциплина — фамилистика. Действительно, семья — это единый организм, и различные аспекты ее жизнедеятельности тесно взаимосвязаны. В силу этого плодотворным представляется подход к изучению семейного быта с учетом опыта традиционного для отечественной

исторической науки социально-экономического подхода, с применением наработок правоведов, социологов, культурологов, философов и т. д. Перспективным является также использование опыта западных исследователей, в частности «новой исторической науки», исторической антропологии, истории повседневности [4]. В самом деле, особенности питания, жилища, одежды различных социальных групп тесно связаны с экономикой, занятиями, сословным менталитетом, социальным и правовым статусом, уровнем образования, спецификой социально-экономического развития региона. Вариативность усугубляется также национальными, конфессиональными, географическими различиями.

В качестве источников для изучения семейного быта горожан наибольший интерес представляют материалы личного происхождения (мемуары, дневники, письма). Эти источники содержат очень ценный материал по семейному быту и внутрисемейным отношениям. Мемуары содержат порой уникальный, почти отсутствующий в других источниках материал, позволяющий обогатить и расширить наши представления о внутреннем мире горожан. Библиографические указатели позволяют выявить довольно значительное количество опубликованной мемуарной литературы, относящейся к Сибири второй половины XIX — начала XX в. [5]. Этот вид источников пока еще слабо востребован исследователями.

Сибирские города не были обделены вниманием пишущей публики, которая не только сравнивала свои впечатления со стереотипами, сложившимися в русском обществе, но и пыталась дополнить его образ своими впечатлениями. Большинство авторов этой группы нарративных источников были чиновниками или представителями образованных слоев общества. Только небольшая часть материалов оставлена людьми, лично связанными с городскими сословиями. Это позволяет восстановить взгляды на сибирских купцов и мещан как бы извне, со стороны представителей других сословий.

Личностное начало, свойственное мемуарам, характерно также для многих корреспонденций Русского географического общества, сохранившихся в АРГО в Санкт-Петербурге. Эти материалы содержат описания быта горожан, семейных обрядов, традиций. Во многих корреспонденциях содержатся также сведения о численности и составе горожан, о смертности и рождаемости городского населения, хозяйстве городов.

Значительную ценность представляют материалы периодической печати. Например, в газете «Жизнь Алтая», выходившей в Барнауле в 1911–1916 гг., содержится интересная информация о репертуаре театров и кинематографов города, реклама потребительских товаров, цены на продукты питания и т. п. Большой интерес представляют также неофициальные части «Губернских ведомостей», издававшихся в центрах губерний с середины XIX в.

Из других видов источников можно назвать художественную литературу, различные справочные и статистические издания, делопроизводственные материалы. В целом информационное поле, создаваемое источниками, достаточно информативно для комплексной характеристики семейного быта горожан Сибири.

Примечания

1. Русские. М., 1999.
2. Жирнова Г. В. Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем (по материалам городов средней полосы РСФСР). М., 1980.
3. Будина О. Р., Шмелева М. Н. Город и народные традиции русских. М., 1989.
4. Муравьева М. Г. История брака и семьи: западный опыт и отечественная историография // Семья в ракурсе социального знания. Барнаул, 2001. С. 5–24.
5. История дореволюционной России в дневниках и воспоминаниях: Аннот. указ. кн. и публ. в журн. Т. III. 1857–1894. М., 1985; Т. IV. 1895–1917. М., 1989.

Материалы по свадьбе сибирских казаков

М. А Жигунова

Традиционная семейная обрядность сибирских казаков практически не изучена. Отдельные аспекты данной проблематики были представлены в публикациях Е. Я. Аркина, М. М. Багизбаевой, М. А. Жигуновой, И. Н. Князевой, А. А. Лебедевой, В. А. Липинской, Н. А. Миненко, П. Е. Петрова, В. Плотникова, В. В. Реммлера, А. В. Сафьяновой, А. Д. Цветковой и др. В нашем сообщении (на основе обобщенного анализа полевых материалов, хранящихся в архиве музея археологии и этнографии ОмГУ) мы реконструируем традиционный свадебный цикл сибирских казаков в конце XIX — первой трети XX вв. Подобная работа проводится впервые, в научный оборот вводится обширный полевой материал. Исследования проводились в 1982–2000 гг. под руководством М. А. Жигуновой, В. В. Реммлера и Г. И. Успеньева этнографическими экспедициями Омского государственного университета и Омского филиала Объединенного института истории, филологии и философии Сибирского отделения РАН на территориях Омской, Кустанайской, Павлодарской, Северно-Казахстанской областей и Алтайского края.

Жизненный путь каждого человека от рождения до смерти отмечен семейными праздниками и обрядами, среди которых наиболее значительным событием являлась свадьба. Традиционный свадебный ритуал представлял собой сложный комплекс весьма разнообразных по происхождению, характеру и функциям элементов. Вступление в брак считалось важным событием не только семейной, но и общественной жизни (только женившись, казак получал устойчивое положение в семье и становился полно-

правным членом общества). В свадебном ритуале (переходном по содержанию) отражались мировоззрение, культурно-бытовые традиции и нормы поведения сибирских казаков.

У сибирского казачества повсеместно запрещалось играть свадьбы во время церковных постов, когда вводился запрет на употребление «скоромной» пищи, всяческое проявление веселья и половую жизнь. Нельзя было гулять свадьбу и раньше 40 дней после смерти близкого родственника (иногда — до года). Браки сибирских казаков заключались преимущественно в пределах одного селения либо брали невесту из соседних станиц, расположенных на своей линии. Неохотно роднились с представителями других сословий (на крестьянках женились редко, еще реже встречались случаи, когда казачка выходила замуж за крестьянина).

Стремясь приобрести для своего хозяйства даровую рабочую силу, казаки старались женить своих сыновей до военной службы, в возрасте 18–20 лет, реже — в 20–25 лет, а девушки обычно выходили замуж в 16–18 лет. Двадцатилетняя девушка зачастую считалась уже «перестарком». Интересный вариант предложения дочери в невесты удалось зафиксировать в Вознесенке: «Если девушку долго не сватали, то родители садили ее в короб и возили по улицам с криками: „Поспел! Поспел!“. После этого обычно девушку вскоре сватали».

Вступление в брак осуществлялось обычно по взаимной договоренности между родителями — «согласная свадьба». Встречались также свадьбы тайные и «убегом». Для тайной свадьбы совершалось похищение невесты без ее согласия (иногда — за день-два до запланированной свадьбы с другим женихом). Еще в конце XIX в. встречались случаи убийства за кражу невест. Обычай похищения невест был известен в дохристианской Руси и у многих народов Сибири. Свадьбы «убегом» — это совместный сговор жениха и невесты убежать, если родители были против их брака. Сбежав в соседнюю деревню и уговорив местного священника обвенчать их, молодые возвращались домой и просили прощения у родителей. Как правило, родители их прощали. На этот счет существовала поговорка: «Бог соединил, так человек не разлучит». Беглые и тайные свадьбы были известны у всех восточнославянских народов, но встречались гораздо реже «согласных», так как благословение родителей считалось обязательным условием (залогом) для будущей счастливой семейной жизни.

Предсвадебный цикл обрядов «согласной свадьбы» начинался с семейного совета родственников в доме жениха, где они подбирали подходящую «по породе» невесту. Иногда родители договаривались между собой поженить еще не родившихся детей (колыбельный сговор). Немаловажную роль играло различие в материальном положении: богатому жениху нетрудно было найти себе невесту. Об этом свидетельствовали и поговорки: «Богатый женит и быка, а бедный не женит и молодца», «На собаку надень портмоне, и девку замуж отдадут». Обычно к одной девушке сватались один раз, если отказывали, то шли к другой. Считалось, что «для казака позор, если он много раз сватается». В целях экономии средств на проведение традиционной свадьбы иногда совершалось мнимое похищение невесты с обоюдного согласия родителей.

В сваты выбирали обычно 3–5 человек («чем богаче жених, тем больше сватов») из близких родственников жениха: родители, крестные, дядя, тетя, старший брат. В крайнем случае сватов могли взять из соседей или чужих людей. Среди сватов обязательно должны были присутствовать как мужчины, так и женщины («одним мужчинам или женщинам ходить свататься нельзя»). Сватать ходили обычно вечером, не извещая о своем приходе родителей выбранной невесты. Иногда брали с собой жениха. Сваты одевались в нарядную или новую одежду. Существовали приметы удачного сватовства. Когда сваты собирались выходить из дому, на них бросали кошку. Считалось, что если она не отпрыгнет, а вцепится, то невесту просватают. Иногда плевали в глаза лошади сватов — «если лошадь не отвернется, то невесту просватают». Хорошей приметой считалось застать девушку умывающейся, с полотенцем в руках. Зайдя в дом, сваты крестились на образа и садились под матицу, что говорило о цели их визита и считалось хорошей приметой для удачного сватовства.

О цели прихода говорили иносказательно: «У вас товар, у нас купец», «У вас есть лишний человек, а у нас не хватает», «Говорят, у вас есть продажная корова, а у нас есть продажный человек», «У вас — телочка, у нас — бычок»), «У нас овечка (козочка) потерялась, говорят, у вас», «У вас есть белая лебедушка, у нас — бел лебедь», «У вас — курочка, у нас — петушок, не согнать ли их в один кутушок», «У нас есть голубь, у вас — голубка, надо их соединить», «У вас есть молода боярыня, у нас — молод барин». Иногда говорили и более конкретно: «Мы к вам пришли с добрым делом (словом), со сватаньем», «Пришли породниться, посвататься, наш женишок, ваша невестушка».

Интересный обычай, рассказанный бабушкой информатора, существовал в середине XIX в. в Казанке: «Раньше девки до замужества ходили в длинных рубахах. Жених шил невесте юбку и шел свататься. Невеста бегала по лавке и приговаривала: „Хочу — прыгну, хочу — нет“, а мать уговаривала ее: „Прыгни, прыгни“. Родители прикрикнут, приходилось прыгать. Юбку тут же завязывали и девушка считалась засватанной». Идентичный обряд с поневой был широко известен в южнорусских губерниях.

Невеста могла встать посередине избы «на круг» и сказать: «У меня есть свой жених, я за него и пойду». Но согласия невесты обычно не требовалось, родители считали: «Приживется, будет жить».

Сваты приносили с собой вино и булку хлеба, клали булку на стол и говорили: «Мы вам булицу на стол, а вы нам дайте красну девицу». Если девица была согласна, то она разрезала хлеб и приглашала всех к столу. Разрезание принесенного сватами хлеба в знак согласия на брак бытовало также в Малороссии, у кубанских казаков и у сибирских украин-

цев. Если родители не соглашались, то отвечали сватам: «Мы невесту свою не отдаем за вас, берите свой хлеб и ступайте от нас». Но чаще при отказе говорили, что «невеста молода, приданое не готово» или «ошиблись домом, у соседей есть телушка». В знак отказа могли дать сватам в руки арбуз или тыкву. Тыква («гарбуз») как символ отказа широко известен на Украине и у кубанских казаков.

В некоторых станицах при удачном сватовстве невесту выводили «на круг» в центр комнаты и соединяли ее руку с рукой жениха, перевязав полотенцем или веревкой. Могли также соединить руки их родителей. Иногда родители и сваты выпивали по рюмочке, а остатки из рюмок выплескивали на потолок «невесте на кудри». Договор за столом о проведении свадьбы, о взаимных дарах назывался «рукобитье», «сговор», «рядка». Родители жениха выделяли деньги на проведение свадьбы – «запрос», «кладка», «калым».

Оставшееся до свадьбы время (одна-две недели) носило название «девичник». Невеста считалась гостьей в родительском доме, отстранялась от всех работ, кроме приготовления приданого. Богатые казаки ездили в город, покупали сундук, посуду и все необходимое. Но чаще приданое изготавливали сами, с помощью подруг и замужних родственниц. На протяжение девичника в доме невесты (или жениха) устраивались вечерки для молодежи. Друзья жениха и подружки невесты пели, плясали под гармошку, устраивали различные игры, обязательным элементом которых являлись поцелуи. После вечерок девушки оставались ночевать у невесты. Иногда вместе с девушками оставались ночевать парни и жених (на всю комнату стелились кошмы, и ложились спать «все вперемежку»).

У сибирских казаков встречался обычай «отбивания зорь», когда невесту выводили за ворота «на зорю голосить» (сироту водили к озеру или на кладбище). Причитания и плачи невесты наиболее характерны для северных губерний России, но в отличие от коллективных причитаний русского Севера, причитания сибирских казачек носили сугубо индивидуальный характер, кроме того, самые бойкие девушки вставляли в свои причитания такие двусмысленности, что «старики плевались» [1]. Во время девичника катались по улицам на украшенных лошадях и пели величальные песни, девушек осыпали снегом, обливали водой и брагой.

В последний день девичника повсеместно топили баню для жениха и невесты. Накануне вечером подружки шли к жениху за мылом, веником и дровами для невестиной бани. Жениху относили невестин веник. В Архангельском, Вознесенке, Пресновке, Усердном по дороге к жениху девушки переодевались в мужчин, старух, стариков, турок, раскрашивали лица сажей, играли на балалайке или стучали по пустым ведрам. Зачастую парень наряжался невестой, а девушка – женихом, к ним присоединялись другие ряженые, которые назывались «бояре», «шутовские». Банные веники в Казанке и Усердном украшали бумажными цветами, красными лентами и нитками. Перед баней невесте расплетали косу. Невеста по очереди обращалась ко всем присутствующим с причитанием:

«Уж ты мать моя ты, матушка,
Государыня-боярыня,
Подойди к родимой доченьке
Во последний остальной разок,
Прикоснись, родима матушка,
К трубчатой ее косе...»

Невесту мыли в бане сваха и подруги, используя мыло и веник, принесенные от жениха. Сваха парила невесту с мятой, читала заговоры-обереги, угощала девушек вином, остатки которого плескала на каменку, сыпала табак. Зачастую пели при этом «срамные» песни эротического содержания:

«Ой, да ты откройся, святая банюшка,
Буду мыться я последний раз у тебя.
Мойся, усок, вымывайся, усок,
А как завтра, усок,
Дадут мяса кусок...»

Утром в день свадьбы начинались сборы к венцу. Невесту одевали в свадебный наряд, вновь расплетали косу все по прядочке. Распущенные волосы свидетельствовали о переходном состоянии невесты – «уже не девушка, еще не женщина». При этом исполнялись свадебные песни и невеста причитала. Плакать (голосить) невеста должна была обязательно, даже если выходила замуж за любимого человека. Таким образом она пыталась обеспечить себе счастливую супружескую жизнь: «Не наплачешься за столом – наплачешься за углом». Такое же поверье существовало у крестьян-старожилов Западной Сибири.

Подвенечный наряд невесты состоял из белых туфель, белой рубахи с кружевами и однотонного платья (или «парочки») с длинными рукавами и глухим воротом. Фата обычно была длинная, с венком из восковых цветов. Встречались у невест венки без фаты, но с длинными разноцветными лентами. Обязательным атрибутом невесты являлась шаль (шерстяная или шелковая) с яркими цветами. Характерно, что в наряде невесты могли присутствовать элементы украинской одежды, но во всех случаях девичья прическа состояла не из двух, как на Украине, а из одной косы (как у русских и белорусов).

Жених надевал праздничный костюм темного цвета и белую рубашку, на голову – меховую шапку (если венчались зимой), в петлицу втыкали красный цветок или бант, в Архангельском – перевязывали через плечо красной лентой. Часто женились в казачьей форме. В Пресновке полотенце через плечо и красный цветок были обязательны для всех «поезжан» – участников свадебного поезда.

Еще в первой трети XX в. среди сибирских казаков широко бытовали поверья о колдунах, которые «портили свадьбу». Считалось необходимым пригласить в дружки не только веселого, красноречивого и знающего весь ход свадьбы человека, но и такого, чтобы мог отвести от молодых «порчу» и противостоять колдуну. Дружку перевязывали через плечо полотенцем, на груди крепили цветок, на шапку нашивали красную ленту, в руку давали кнут. Для предохранения «от порчи» молодым сыпали в обувь трех-

годичный мак, втыкали в одежду иголки и булавки, опоясывали их рыболовной сетью.

Лошадей запрягали в парадную или специальную свадебную сбрую, вплетали в гривы разноцветные ленты, привязывали к дугам колокольчики, цветы, ленты, украшали попоны. Лошадей украшали также березовыми или еловыми ветками. Сани или кошевку застилали ковром.

После прибытия свадебного поезда (3–7 подвод) к дому невесты происходили широко известные у всех восточных славян обряды «выкупа» (ворот, косы, места за столом рядом с невестой), после которых садились за стол, выпивали по рюмочке вина или по чашке чая. Затем родители невесты благословляли молодых к венцу. Жених с невестой вставали на колени, а родители прикасались к ним иконой и хлебом с солью. Невесту благословляли иконой с изображением женщины (например, иконой Божьей матери Абалацкой или иконой Святой Богородицы), а жениха – иконой с изображением мужчины.

Венчаться жених с невестой ехали на разных упряжках. Родители на венчании не присутствовали. Если по дороге в церковь свадебному поезду перегораживали дорогу столом или веревкой с требованием выкупа, то откупался дружка. Он брал полотенце, ставил на него поднос с рюмками и подносил «выкуп». Когда рюмки выпивали, то клали на поднос подарки и уступали дорогу.

Пока в церкви шло венчание, в дом жениха перевозили приданое, конкретные размеры которого зависели от состоятельности невестиной родни. Обычно в приданое входило: перина, две подушки, одно-два одеяла, покрывала, простыни; скатерти, полотенца, шторы или занавески, одежда невесты (платья, пальто, у богатых – лисья шуба) и скот (куры, поросята, корова, лошадь). Зажиточные родственники могли подарить молодым жилые постройки.

Когда привозили приданое к дому жениха, то останавливались перед воротами, и сваха говорила: «Ой, лошадь не заходит». Ей подносили рюмочку вина, и тогда приданое провозили через ворота. Своеобразный выкуп приданого повторялся у каждой двери. Когда сундук, наконец, вносили в избу, то доставали приданое, заправляли постель, а все остальное развешивалось на гвоздиках. При этом опять требовалось поднести вина, так как «гвоздь не лезет». Развешанное приданое приходили посмотреть все: по нему судили о хозяйственности и зажиточности невесты.

После венчания молодые ехали в дом молодого, где их встречали песнями, ружейными залпами, осыпали зерном, хмелем, маком. Родители жениха благословляли их на шубе или на ковре иконой и хлебом-солью. Женихова и невестина свахи совершали обряд «окручивания» невесты: распущенные волосы заплетали в две косы и укладывали их вокруг головы, покрывали женским убором («наколкой», «уборчиком», «файшонкой», «шамшурой»). В некоторых станицах этот обряд совершали после первой брачной ночи. Жених с невестой проходили в передний угол и садились за стол под иконами. Чтобы дружно жили, невесту с женихом заставляли пить из одной рюмки. Зачастую первую выпитую рюмку разбивали об пол. Обычно в первый день молодые вино не пили, им наливали только квас.

На свадьбе обязательно присутствовал гармонист, гости пели песни – как старинные, так и казацкие, исполнялись и так называемые «срамные» песни, из-за чего неженатую молодежь на свадьбы и не пускали. Гости плясали «русскую», «подгорную», «цыганочку». Жених с невестой в первый день в танцах не участвовали. На протяжении всего свадебного пира гости заставляли молодых целоваться под крики «горько» (бросали при этом в рюмку семечко или хлебную крошку).

Одаривали молодых сначала родители жениха, потом родители невесты, затем – крестные и другие родственники. Обычно дарили скотину, птицу, посуду, одежду, продукты. Отец дарил сыну на свадьбе шашку, которая являлась семейной реликвией.

Для свадебного стола обычно готовили жареных кур, гусей, уток, поросят, колбасу, рыбные и сладкие пироги, курники, заварные калачи, вафли, уху, пельмени, блины, селедку, бруснику, клюкву, пиво и т. д.

Уводили молодых спать обычно к 12 часам ночи. В некоторых станицах существовал обычай «греть постель» дружкой и свахой.

На второй день свадьбы у сибирских казаков еще в конце XIX в. бытовали обряды, связанные с проверкой девственности невесты (демонстрация простыни, ночной рубашки). Встречались случаи, когда «честность» невесты доверяли проверить дружке жениха. Иногда жених с помощью дружки или свахи вымазывали простыню и рубашку невесты кровью голубя или курицы, скрывая таким образом «нечестность» невесты. Если невеста оказывалась непорочной, то рвали на ленты куски красной материи, перевязывали ими одну руку всем присутствующим, повязывали ими голову невесты и головной убор жениха, красным бантом перевязывали горлышко одной или двух бутылок, ездили по улицам с красным флагом, «ломали калинку» (били посуду), разваливали у плиты чувал, жених ломал деревянную ложку и благодарил родителей невесты за хорошую дочь, кланяясь им в ноги.

Если невеста оказывалась «нечестной», то рвали белые простыни, надевали невесте (ее матери) на голову дырявый горшок, пекли блины с дыркой, надевали родителям невесты хомут на шею и водили их по улицам, наливали им вино в дырявую посуду и т. п. Жених избивал невесту плеткой и мог выгнать ее из своего дома («отказаться»).

На второй день свадьбы молодая сама ухаживала за гостями, демонстрируя свою хозяйственность. С этой же целью заставляли ее «мести сор». На многих казачьих свадьбах ходили ряженые (цыгане, киргизы, медведи, черти и т. д., а также переодетые мужчинами женщины и наоборот). Они мазали лица сажей, воровали кур в домах приглашенных на свадьбу, варили из них суп с лапшой. В Пресновке и Новорыбинке в дом, где гуляют свадьбу, заводили быков, запрягали их в сани и катались «не разбирая

дороги». Каждый день свадьбы катались на лошадях, пели величальные песни, разбрасывали по улицам конфеты и пряники. Из дома жениха свадьба переходила в дом невесты, затем обходили по очереди всех родственников и гуляли у них. Таким образом, свадьба могла продолжаться по две недели и более.

В последний день гуляния молодые и гости мылись в бане, а вечером «тушили овин» («сжигали свадьбу») – разводили во дворе костер из соломы и заставляли молодых прыгать через него. В Архангельском делали «чучело свадьбы» и сжигали его подобно чучелу Масленицы.

Обряды свадебного цикла сибирских казаков имели общую восточнославянскую основу, отражали их быт, хозяйственные занятия и этнокультурные контакты (наряду с украинскими, белорусскими, южно- и северно-русскими элементами, прослеживается влияние народов Сибири, Приуралья и Казахстана).

Примечания

1. Реммлер В. В. Свадебная обрядность сибирских казаков (по материалам Горькой линии) // Антропология и историческая этнография Сибири. Омск, 1990. С. 153, 154.

Масленичные обряды сибирских казаков[1]

Т. Н. Золотова

Наше исследование, анализирующее традиционное состояние календарных обрядов в конце XIX – начале XX вв., базируется на материалах этнографических экспедиций Омского государственного университета и Омского филиала Объединенного института истории, филологии и флософии Сибирского отделения РАН в Булаевский, Бишкульский, Мамлютский и Пресновский районы Северо-Казахстанской области, Исилькульский, Марьяновский, Тарский, Черлакский районы Омской области и Чарышский район Алтайского края (1983–2000 гг.). В анализе календарных традиций частично использованы опубликованные материалы экспедиций Барнаульского государственного педагогического университета [2]. Населенные пункты названных районов располагались по трем основным укрепленным линиям Сибирского казачьего войска: Горькой, Иртышской и Колывано-Кузнецкой.

Масленица занимала в череде традиционных календарных праздников сибирских казаков особое место. Являясь древнейшим праздником, она синтезировала языческие и христианские верования, что нашло отражение в сложности, разнообразии и порой противоречивости обрядовых действий. Вероятно, по причине того, что первоначально масленичные действия соотносились с началом нового года, который приходился по лунному календарю на март [7, с 327], в традициях Масленицы много аналогий со святочными обрядовыми действиями, которые иногда приводили к нарушениям церковных запретов, в частности на потребление мясной пищи в Сыропустную неделю. В одних станицах соблюдали запрет и последний раз ели мясо в «мясную заговню» (воскресенье перед масленичной неделей), в других – на протяжении всей Масленой готовили пельмени, жаркое из говядины, свинины, птицы, колбасы, окорок, сало, стряпали мясные и рыбные пироги. Основной обрядовой пищей на Масленицу и символом праздника являлись блины, потребляемые с маслом, сметаной, творогом и связанные с поминовением предков.

Интересен обычай приготовления «крестиков» (Боголюбово Бишкульского района) – сдобных булочек с крестом, выложенным изюмом. Эти «крестики» могли иметь отношение как к поминальному, так и к аграрному культу. Много стряпали пирожков с различными сушеными ягодами (смородиной, клубникой, малиной, черемухой), с маком, солеными грибами. Готовили хворост, калачи, оладьи, вареники. Из напитков наиболее популярными у казаков были квас, пиво, сусло; вина и самогона потребляли немного.

В масленичных обрядах, как и в любых обрядовых действиях пограничного (переходного) периода, большая роль отводилась поминальному культу. В одних местах поминали умерших родителей в Родительскую субботу, накануне Масленицы, в других – в субботу или воскресенье масленичной недели, перед Великим постом. Ходили на кладбище, где ели принесенные с собой яйца, блины и пироги, пили кисель, компот или пиво, оставляли часть этого на могилках, а уходя с кладбища, просили прощения у умерших родителей. Если не было возможности посетить могилки, поминали приготовленной обрядовой пищей дома и часть ее раздавали «на помин» старушкам.

По воспоминаниям старожилов, в некоторых селениях Масленицу гуляли почти две недели, но чаще всего – с понедельника Сыропустной недели, когда встречали Масленку катанием с гор, называемых «катушками». Для катания приспосабливали естественные склоны, которые заливали водой и украшали елочками. Большими «артелями» катались на кошевах, санях, дровнях, розвальнях, лодках. Для катания также использовали рогожи, санки, шкуры (овечьи, бычьи, лошадиные), ряселки, лыжи, ледянки, замороженный навоз («глызы), а также специально сделанные лотки: у дощечки (шириной около 40–70 см, длиной около 1 м) загибали вверх нос, прибивали гвоздь, к которому крепилась веревочка, низ обмазывали коровьим навозом и обливали водой; после замораживания лоток был готов для катания. Девушки катались отдельно или вместе с приглашавшими их парнями. Парень, прокативший девушку, в конце ската должен был поцеловать ее. На катальные горы приходили многие жители станиц, чтобы посмотреть на молодоженов, поженившихся в прошедший мясоед. Молодой муж обязан был про-

[1] Работа выполнена при поддержке РГНФ (грант № 03-01-00486а).

катить свою жену и принародно поцеловать ее, так как это являлось непременным актом представления молодых казачьему обществу. В некоторых местностях молодого на горе валяли в снегу, и он должен был откупиться водкой, что представляло собой обряд ритуального перехода в другую половозрастную группу. В последние три дня масленичной недели на горе могли кататься и взрослые казаки, и даже старики.

Катальные горы в древности, как предполагают ученые, связывались в мифологическом восприятии с мировым древом, и катание с горы воспринималось как магический обряд слияния с землей и оплодотворения ее для увеличения урожая [7, с. 228].

В течение всей недели (но чаще всего с четверга) по селениям разъезжали украшенные пары и тройки лошадей, запряженные в кошевки. Каждый отец считал своим долгом снарядить для детей кошеву, тем более если в доме была взрослая дочь «на выданье» и катание на тройке для нее было возможностью продемонстрировать свою красоту и подыскать себе жениха. Праздничное снаряжение лошадей являлось также своеобразной демонстрацией зажиточности казака. В гривы лошадей вплетали разноцветные ленты и лоскуты ткани, яркие бумажные цветы. На расписные, обвитые лентами и полотенцами дуги подвешивали колокольчики, на праздничную медную сбрую прикрепляли шаркунцы, а спину лошади покрывали нарядной попоной с кистями. Внутри кошева устилалась кошмами, коврами и подушками в вышитых наволочках. В некоторых местах к саням привязывали бычьи кожи или шкуры и катали на них молодоженов, что должно было способствовать появлению здорового потомства и являлось залогом благополучия (шкура выступала символом богатства). При этом молодых осыпали снегом, что также являлось обрядом карпогонической и одновременно очистительной магии. Вообще отношения между полами на Масленицу были более свободными, чем в обычные дни, поэтому парни и девушки могли свободно целоваться и общаться с кем хотели, что в другое время осуждалось. Все эти обряды, связанные с молодежью, по мнению исследователей, несли определенную функцию: они должны были способствовать получению обильного урожая, приплода скота и повлиять на потенцию самих участников обрядов [6].

Часто катание сопровождалось игрой на гармошке, пением частушек и проголосных песен. Повсюду катались верхом, причем не только мужчины. Опасная и суровая казачья жизнь предъявляла особые требования и к женщинам-казачкам, которые, под стать своим отцам и мужьям, занимались верховой ездой. Так, еще в начале XX в. в Боголюбово и Чарышском сохранялся обычай участия в верховой езде девушек и женщин, использовавших для этой цели подушки. В Архангельском (Бишкульский район) верховые носились по улицам с флажками на палках. Казаки называли Масленицу «конским рыданием», так как в эти дни «сильно маяли лошадей».

У казачества был широко распространен обычай конных скачек, который на Пресногорьковской и Иртышской линиях называли «байгой», а на Колывано-Кузнецкой — «беговами». Вероятно, название «байга» было заимствовано казаками у казахов, у которых конские бега и игры, называвшиеся «байга», имели широкое распространение по всей территории кочевания. Иногда казахи проводили «байгу» совместно с русскими. «Бегунцов» (так называли скакунов для бегов) выкармливали специально, для работы их не использовали. Бега у казаков устраивались в несколько этапов в зависимости от возраста участников. В среду «пускали байгу» мальчишки, которые ездили на стригунках «охлюпкой» (без седел), в четверг соревновались холостые парни, в пятницу — взрослые казаки. В основной (взрослой) «байге» могли участвовать как сами хозяева лошадей, так и специально приглашенные подростки 15–16 лет, которые в случае победы получали подарки. В этом случае с ними ехал старший. Выставлялось в забег от 5 до 10 лошадей. В качестве приза победитель (хозяин лошади) получал деньги, зерно или скот. Зрители делали ставки на лошадей, выигравший спор получал деньги или водку. Дистанция для скачек выбиралась не менее 10 км: как правило, от одного селения до другого. При этом в гористой местности она была короче (по-видимому, в связи со сложностью трассы), в равнинных местах — длиннее (например, в Соляном Черлакского района — около 30 км).

В Большом Атмасе (Черлакский район) «байгу пускали» и по-другому: вывозили женщин за село и в шерстяных носках пускали бежать наперегонки обратно, победительница получала 3–4 аршина «мануфактуры» (фабричной ткани).

Еще одним масленичным развлечением являлась карусель. В лед реки вбивали кол, на который надевали колесо с прикрепленным к нему шестом: с одного конца шест раскручивали 5–6 человек, к другому концу крепились санки с жаждущим прокатиться. Помимо катания, парни и девушки гуляли по станицам с песнями под гармошку.

Непременным масленичным атрибутом являлись драки «край на край». В одних станицах деление на края зависело от расположения церкви (верхнее и нижнее), в других — от мест выхода поселенцев или их этнической принадлежности (русские и мордва в Архангельском). Поводом для драки могло быть что угодно, но чаще всего причиной распри являлись девушки. Зачинщиками выступали подростки, которые скакали на лошадях во враждебный край, откуда их выгоняли. Возвращались они уже подкрепленные компанией взрослых парней, после чего завязывалась драка «стенка на стенку». По существующим негласным правилам нельзя было бить лежачего, иметь в руке какой-либо предмет, бить окровавленного, преследовать убегающего за границу края. Более миролюбивым видом состязания являлись «кулачки» (кулачные бои), которые устраивались на главной площади селения среди мужского населения разных возрастов (начиная от малышей и заканчивая стариками) и являлись своеобразной формой

воспитания, закалки и передачи опыта подрастающему поколению казаков.

Обязательным элементом праздничных гуляний являлось гостевание. В то время как молодежь каталась на горках и лошадях, взрослое население наносило визиты своим родственникам, угощаясь за обильными столами с песнями и плясками. Из молодежи в обрядах гостевания участвовали молодожены, которые с четверга Масленой начинали посещать родителей жены, то есть ходили «к теще на блины». Зять непременно одаривал тещу и тестя подарками и приглашал их к себе с ответным визитом. Совместная трапеза представляла собой не только объединяющее новых родственников начало, но и символизировала приближающееся зарождение новой жизни [7, с. 119].

Одним из самых любимых развлечений сибирских казаков была игра «взятие снежного городка». Городком могли быть просто ворота, построенные из снега в центре села: в этом случае необходимо было прорваться сквозь ворота, которые охранялись всеми собравшимися на гуляние жителями, и сорвать прикрепленный к воротам флаг. Другой вариант городка представлял собой снежную крепость, построенную за селом, на росстанях (перекрестках дорог). Для ее строительства из затвердевшего снега вырубали «кирпичи», из которых и складывали «город» в виде стены, высотой примерно 3 м, расписанной углем. «Город» охраняли пешие, а нападали всадники, которые на подходе к «городку» спешивались или прямо на лошадях производили штурм крепости. Основной задачей нападающих было достать флаг, метлу или бутылку, установленную на самом высоком месте. Защитники кричали, махали трещотками и кнутами, чтоб испугать лошадей. Если был свален хотя бы один «камень», «город» считался взятым. Победителей «мылили» (валяли) в снегу и награждали ведром самогона. Это описание во многом совпадает с описанием этой игры, сделанным в Восточной Сибири [4; 5]. Игра «взятие снежного городка» получила широкое распространение и среди крестьянского населения, но ее «казачье» происхождение косвенно подтверждается тем, что в селах бывшей Ишимской укрепленной линии постоянного предводителя снежных баталий называли Ермаком Тимофеевичем. Другие варианты игры достаточно подробно описаны М. В. Дубровской в Чарышском районе [2, с. 161–162]. Здесь для взятия города необходимо было сбить «пропащего» петуха, который, как нам представляется, фигурировал в этой игре не случайно: он олицетворял собой смерть (курица, петух были связаны с культом предков), поэтому, разрушая снежный городок как символ зимы, вместе с ним уничтожали все плохое, и жизнь торжествовала над смертью.

Воскресенье масленичной недели носило название «прощеного» дня, или «целовника». Повсюду устраивали «проводы» Масленицы, из дома в дом ходили ряженые. Наряжались, как правило, женщины, реже – молодые девушки. Они могли ходить в течение всего дня, а в Боголюбово ходили уже вечером, после сожжения Масленицы, поздравляли хозяев с праздником и угощались с праздничного стола. В Большом Атмасе наряжались цыганками, казашками, турками, в Бишкуле, Боголюбово, Архангельском, Медвежке (Булаевский район) – стариками, старухами («страшными да потешными»), козлами, надевали изготовленные собачьи и бараньи головы, выворачивали шубы, шапки, надевали «ремки» (лохмотья), в Казанке, Пресновке (Пресновский район) рядились ведьмами и лошадьми. Если ряженье животными уходит корнями в первобытную древность, то ряженье в костюмы представителей других этносов появилось лишь в XVII–XIX вв. под влиянием военизированного быта казаков и их общения с другими народами. Для одевания казашками девушки заимствовали костюмы соседей-казахов, вплетая в косы монетки, надевая браслеты. Для ряженья турчанкой или цыганкой достаточно было надеть несколько юбок, по бокам повесить полотенца, на грудь – вязаную или тканую вышитую скатерть. Ряженье, помимо развлекательной, несло и демонстративную функцию: девушки показывали свое умение вязать, шить, вышивать, а значит, представляли себя как перспективных невест. Превращение в «нечистую силу» достигалось надеванием на лицо личин из бересты с прорезями для глаз, носа и рта, ряженьем в тряпье, нарезанную бумагу, вымазыванием сажей. Иногда надевали все черное, прикрепляли хвост и рога.

В ритуале проводов Масленицы снаряжение масленичного поезда у казаков не имело широкого распространения. В Большом Атмасе на санях делался настил из досок, на который усаживали женщину с прялкой и возили ее по селу. Там же и в Медвежке по улицам носили или возили на санях соломенное чучело, которое в конце празднования просто выбрасывали за селом. В Бишкуле делали «соломенного мужика», на которого надевали шапку, пиджак, обязательно ругали его, а затем бросали в костер. В отдельных селениях фигуру Масленицы лепили из снега, надевая на нее шапку и втыкая угольки вместо глаз, пели и плясали около нее, а потом разрушали (Архангельское). Были единичные случаи, когда гуляющие на свадьбе приносили и бросали в костер куклу «в ремках» (Бишкуль).

Чаще всего казачьи проводы Масленицы ограничивались разведением костров, в которых сжигали солому. В Пресновке, Новорыбинке и Усердном (Пресновский район) это называлось «жечь блины». В горящий костер бросали один блин, а остальные отдавали «киргизам» (казахам). Иногда солому обвязывали веревкой, поджигали и верхом на лошадях возили по селу. В Бишкуле лагушки из-под дегтя надевали на палки, поджигали, и двое верховых возили их по улицам. В Новокаменке (Бишкульский район) парни, скачущие на лошадях, подхватывали пучки горящей соломы и скакали с ними по деревне. В Кабаньем на старые сани наваливали солому, зажигали и возили по селу, пока не сгорит. В Миролюбово (Пресновский район) на шесте носили зажженное тележное колесо. Здесь жгли не только солому, но и сор,

что имело очистительную функцию. В Соляном горящую солому носили на палках, а в Архангельском ее поднимали вилами повыше к небу. Костер раскладывали один на всю станицу, общий для нескольких дворов или около каждого двора. Через костры проезжали на лошадях, запряженных в сани, прыгали верховые и пешие. К кострам приводили молодоженов, мазали их сажей и заставляли прыгать через зажженный огонь. В Тулате (Чарышский район) на горящих соломенных снопах плясала вся молодежь под гармошку, балалайку, гремящие ложки и посвист мужиков [2, с. 162]. После догорания костров угли разбрасывали, все мазались сажей, костер засыпали снегом и по этому снегу валялись. Эти обряды, носившие следы магических действий, в прошлом были связаны с солярным, аграрным, эротическим культами, а также с культом предков [1, с. 87, 120–131]. У сибирских казаков произошло своеобразное совмещение южнорусской и северорусской традиций, для которых были характерны соответственно проводы-похороны и обычай возжигания костров, это совмещение традиций нашло отражение в сожжении соломы на движущихся санях, ношении зажженных соломы и лагушек по станицам.

Морально подготавливая детей к Великому посту, родители, показывая на костер, говорили: «Блины, масло, молоко сгорели, их есть теперь нельзя, только поствовать можно». Казаки сокрушались: «Масленица-сковородница обманула нас, посадила на редьку да на квас!» (Первотаровка Исилькульского района).

В воскресенье вечером заканчивалось масленичное гуляние, и люди после вечерней службы в церкви шли к родственникам, крестным родителям, знакомым, перед Великим постом просили прощения за «вольные или невольные обиды», причиненные им в течение года. В своей семье этот обряд совершался после вечерней трапезы, когда сыновья, дочери, снохи кланялись в ноги своим родителям, младшие просили прощения у старших, жена — у мужа.

В «чистый» понедельник совершались последние очистительные обряды: с утра в печи обжигали горшки, чтоб «сжечь жир и молоко». По казачьим станицам и поселкам на лошадях проезжали казахи («киргизы») и скупали или просто забирали у русских оставшуюся от праздника «скоромную» пищу — «Масленку забирали» (в Миролюбово оставшееся угощение называли «калганы»). Грехи масленичного разгула смывали в бане.

Таким образом, в масленичных традициях сибирских казаков конца XIX — начала XX вв. присутствовали все основные обряды и представления, характерные для восточнославянского населения данного периода: поминальные обряды, обычаи, связанные с молодоженами, масленичные развлечения и проводы Масленицы. Семантика масленичного цикла у русского населения Тоболо-Иртышского региона была подробно рассмотрена ранее [3]. В рассматриваемый период магическое значение многих обрядов уже забылось, и они приняли развлекательно-игровой характер. Своеобразие Масленицы у казаков проявлялось в ярко выраженной состязательности и военно-спортивной направленности многих обычаев и обрядов и было связано с особенностями военной службы. Утрата некоторых магических обрядов, имевших языческие корни и сохранявшихся у проживавших рядом крестьян, была связана с большей приверженностью казачества православным традициям и более высоким уровнем образованности по сравнению с крестьянством.

Примечания

1. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978.
2. Дубровская М. В. Некоторые календарные традиции Чарышского района // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул: Изд-во БГПУ, 1998. С. 158–162.
3. Золотова Т. Н. Масленица в Западной Сибири: традиции проведения и семантика обрядового комплекса // Культурологические исследования в Западной Сибири. Омск, 2001. № 2. С. 95–107.
4. Красноженова М. В. Взятие «снежного городка» в Енисейской губернии // Сибирская живая старина. Вып. 2. Иркутск, 1924.
5. Новиков А. Несколько заметок о сибирской масленице // Сибирская живая старина. Вып. 8. Иркутск, 1929.
6. Носова Г. А. Картографирование русской масленичной обрядности (на материалах XIX — начала XX в.) // Советская этнография. 1969. № 5.
7. Русский праздник: Праздники и обряды народного земледельческого календаря: Иллюстрир. энцикл. / О. Г. Баранова, Т. А. Зимина и др. СПб.: Искусство, 2001.

Новации и традиции в одежде крестьян Третьяковского района Алтайского края в первой трети XX в. (на примере сел Екатериненское, Плоское, Первокаменка, Староалейское)

Л. В. Корникова

В первой трети XX в. в крестьянской среде еще бытуют некоторые элементы традиционного костюма, хотя и появляются существенные изменения в крое, технологии и технике пошива. В крестьянской одежде прослеживается постепенное вытеснение традиционных элементов городскими. Изменения в народном костюме, исчезновение традиционных и появление новых форм протекают неравномерно. В народном костюме крестьянского населения сел Третьяковского района вплоть до 1930-х гг. сохранилось определенное соотношение традиционных компонентов с одеждой, которая распространилась под городским влиянием. Последняя изготавливалась из фабричных тканей или попадала в село в виде готовых фабричных изделий.

Долгое время сохранялся традиционный ком-

плекс с сарафаном, одновременно с которым девушки и молодые женщины носили парочки. Сарафанный комплекс сел Екатериненское, Плоское, Первокаменка, Новоалейское и др. состоял из поликовой рубахи и круглого сарафана. И. И. Бондарева из с. Екатериненское рассказывала: «Одежду тут всякую носили: сарафаны, рукава, кофты, юбки. В каждом селе свое было. У сарафана грудь вышитая, а рукава тут долгие были, с уборочкой, верхняя часть рубахи — короткая, до ребра, чтоб сарафан закрывал. А там уже холщовая подставка. Выгадывали люди, чтоб и красиво, и товару меньше шло». Сарафаны были широкие, шили их в пять полос, а уборку в шесть-семь полос, «товар был узкий, не такой, как сейчас». У сарафана лямки сзади сходились в одну точку, где выкраивалась специальная спинка, на груди сарафаны собирались мелкими борами и вышивались геометрическим орнаментом в технике «счетная гладь», позже могли быть украшены позументом и другими нашивками. На праздничные сарафаны шел кашемир: розовый, малиновый, фуксиновый (красный), фиолетовый, «жаркой» (оранжевый) с «потайными цветами». М. П. Ломакина из села Плоского описала сарафанный комплекс своей матери: «Сарафан был розовый, наборенный на груди и на спинке, внизу пришиты черные кружева, вышивка на груди была всякая. К сарафану были кубовые рукава. Поверх сарафана с рукавами надевали нарукавники с крылушками. В будние дни носили изгребное». Сарафан мог быть бордовый с желтой вышивкой, темно-синий с красной вышивкой, и к нему рукава другого цвета.

Необходимым элементом комплекса традиционной одежды служили пояса. С поясом часто связаны вопросы народной этики и обрядности. «Пояски всякие были. У кого узенькая опоясочка, у кого ремень, но так, чтобы мужик „халявный“ (без пояса. — *Л. К.*) ходил — ни в коем случае...». В с. Плоском они имели несколько названий в зависимости от назначения: «именичник» — именной пояс, покромка — праздничный пояс, изготовленный из гарусных нитей, опояска — широкий пояс для верхней одежды (фото 1). «Опояска может только из двух цветов вытканна, „ленную“ в основном опояску ткали мужику, ну покрасют какой-нибудь красочкой, а покромка ткется красиво, узорами. Она только с гарусу, не шерстяная. Покромку носили с сарафаном, а кушак с юбкой и кофтой» (Бондарева И. И.). Гарусные покромки готовили из ярких ниток сочных цветов, заканчивались они богатыми кистями с бисерными кисточками, пуговицами и другими украшениями.

Кушак — широкий сатиновый пояс, который застегивался на талии на крючки, шириной 15 см, изнутри проложенный бумагой в несколько слоев, а затем отстроченный машинной строчкой цветными нитками «разными зигзагами» (фото 2). Кушак должен был чуть-чуть выглядывать из-под кофты либо кофту спереди немного подтыкали под кушак. Пояса представляли собой один из видов народного искусства, нередко являясь неповторимыми художественными произведениями.

В то время как женщины носили сарафаны, девушки и «молодухи» ходили в парочках. «Парочка — это одежда, включавшая в себя юбку и кофту-баску» [1, с. 204]. Кофта к парочке была короткая, изготавливалась из фабричной ткани и имела множество форм и фасонов. В селах Третьяковского района их шили до талии, обычно они богато украшались кружевами либо лентами, уложенными по кругу. «Тогда кружева были всякие: и зеленые, и розовые, и алые, только вот они теперь не такие» (Степанова Т. М.). Застежка могла быть на спине и спереди, ворот — стойка, рукав делали длинный, с манжетами либо по самому краю пришивали отрезной рюш с кружевами. Цвет кофточки не подгоняли к юбке, старались использовать ткани ярких, броских расцветок. Шили кофты и с пелериной, собирая основную ткань «бориками» на одну нитку.

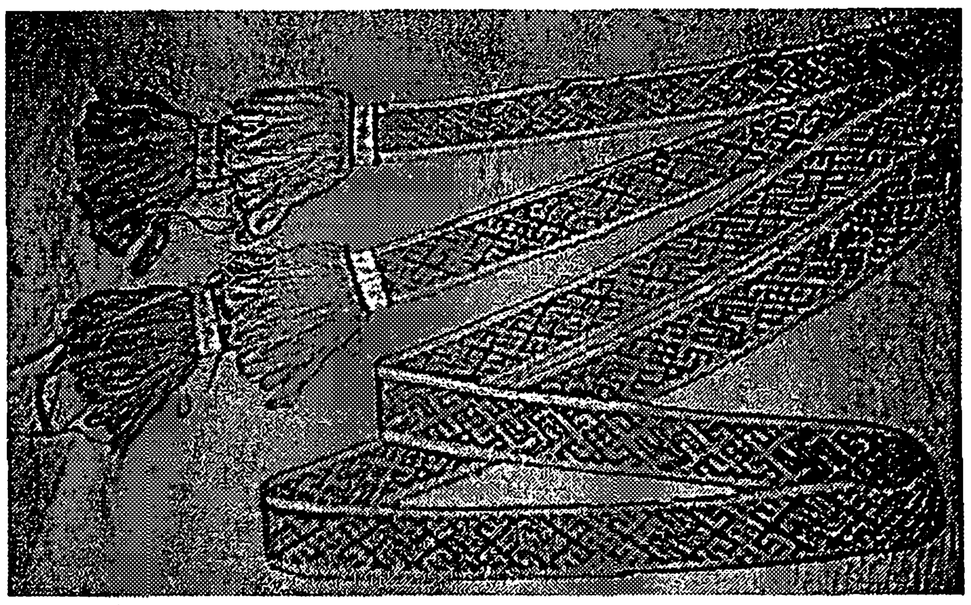


Фото 1. Опоясок. С. Ектериненское Третьяковского района

Юбки были длинные, до полу, кроились в три полосы. «Юбка была долгая, с уборками и кружевами, могла быть и с двумя уборками, и с тремя уборками. К каждой уборочке тоже кружева пришивались. Юбка снизу изнутри по подолу подбивалась другим товаром, тогда даже был специальный подбоечний материал», — так описала юбку Татьяна Максимовна Степанова (1915 г. р.) из с. Екатериновки. «Юбку шили с поколенной уборкой, двойной либо с тройной. Одна уборка, потом другая на эту ложится, таку юбку не поднять» (Бондарева И. И.). Верх юбки набирался мелкими складочками, основное количество которых приходилось на заднюю часть и бока, спереди она «борилась» несильно. «Тут у нас у одной юбка была до того набратая, широкая-широкая, хвост тащится прямо по земле, если она куда идет, то дочка ей хвост несет, придерживая его» (Бондарева И. И.).

Любая женщина среднего достатка должна была иметь до 7 парочек: в большой праздник, например на Пасху, каждый день нужно было надевать новую

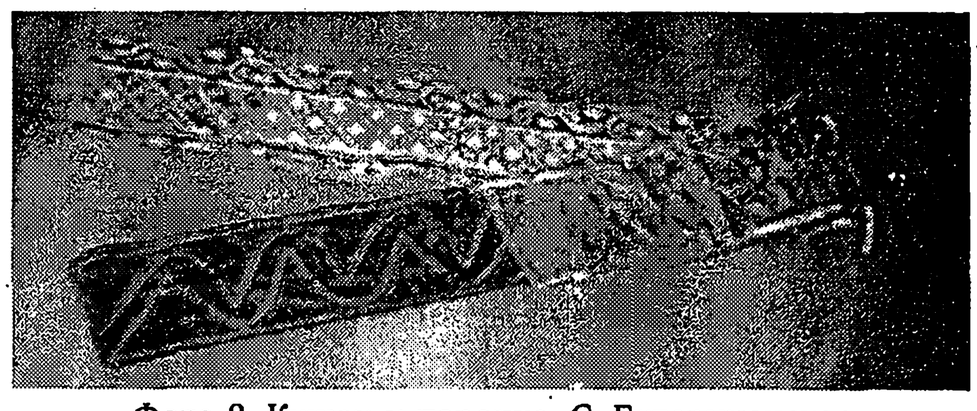


Фото 2. Кушак к парочке. С. Ектериненское Третьяковского района

парочку; если не было своей, просили у родственников. С парочкой носили крылатик — поясной фартук с грудкой на длинных лямках, к которым пришивались «крылышки»; подол фартука был закруглен и украшен рюшем. Следует отметить, что близкий по крою и декору комплекс одежды бытовал на территории современной Восточно-Казахстанской области в селах Глубоковского и Шемонаихинского районов в среде «поляков» в первой половине XX в. [2].

Одежду для всей семьи хозяйка готовила сама. Л. Ф. Моисеева (1913 г. р., с. Плоское) рассказала: «Мамонька шестерых нас вырастила и всех нас шить научила, скроит нам, укажет, сидим сами себе шьем. Мастерицам за работу деньгами платили, а кто бедненька — продуктами заплатит». Сложные по крою парочки шили специальные портные, жившие в том же селе. «Вот у моева свекра баба была, она была портниха, на всю Екатериновку шила. Это было где-то в 30-х годах», — вспоминала И. И. Бондарева.

С появлением в селе городской одежды происходят изменения в привычных сельских модах. «Приезжали к нам из городу, юбки носили не такие, как здесь, не по полу, а до колена, в складку». Старшая сестра Ирины Ивановны, беря пример с городской родственницы, говорила отцу: «Я буду так, как Прасковья Ивановна, такую же одежду носить, — и отец ничего не мог сделать» (Бондарева И. И.).

Изменения происходят также и в использовании верхней одежды. Еще в 1920–1930-е гг. верхнюю одежду крестьяне готовили себе сами. Особенно популярны были зипуны, понитки, подоболочки, кафтаны. Одновременно в обиход входит одежда, сшитая из покупных фабричных тканей либо приобретенная в магазинах. В верхней одежде соединяются элементы традиционного и городского костюма, что проявилось в новых ее вариантах, приспособленных к изменившимся условиям жизни. Появляются новые виды одежды на подкладке, по крою и форме приближающиеся к городской одежде. Это так называемые пиджаки, жакеты, которые также имели множество вариантов. «Носили тепломаты, раскошенные, все клиньями, отрезные по талии, мне не шили, а купляли» (Голованова Е. Л., 1915 г. р., с. Екатериненское). В энциклопедическом словаре «Русский традиционный костюм» мы находим определение тепломата: «Тепломат — это пальто городского типа, которое носили во второй половине XIX в. щеголеватые крестьянки» [1, с. 318].

В эти годы на смену традиционным головным уборам приходят более упрощенные. Т. М. Степанова (1915 г. р.) передала такую информацию: «Про кокошники мы только слышали, уже мать наша и мои снохи их не носили. У нас убор был такой: сложат бумажку или просто газету шириной в четыре пальца, вложат в платок, как корону, и повяжут его назад. Обручок не подкладывали». Платок повязывали назад только замужние женщины.

Отказ от традиционных видов одежды информанты связывают также с раскулачиванием многих семей, началом голода и обнищанием населения в 1930-е гг. Из воспоминаний И. И. Бондаревой: «Я тогда в Плоским жила еще с мамой. В тридцатые годы в коммунну сгоняли народ, начинался переворот. Туго стало жить, покромки распускали, начинали перчатки вязать». «Когда голод начался, все продавали, все проедали, выменивали на муку». В эти годы начинают перешивать старинную одежду. «Когда раскулачивали, — вспоминает В. Ф. Миненкова, — я взяла мамину юбку и поменьше юбку сестры, распорола, покрасила коричневой шерстяной краской, и мама заказала для нас два платья». «Мама распарывала свои сарафаны и нам шила, не на что было купить, материалов-то не было, когда мы росли» (Моисеева Л. Ф.). «Из домашнего шили, когда ничего не стало с фабрик-то поступать, все станки подоставали, даже сейчас целые еще лежат» (Гамаюнова А. С., с. Екатериненское).

Анализ локальных признаков старожильческой одежды в первой трети XX в. говорит о наличии в комплексах традиционных черт, а также о появлении новаций под влиянием городской культуры и в связи с изменениями устоев жизни. Отмирают или видоизменяются сложившиеся издавна компоненты одежды, появляются новые, ранее не бытовавшие. Традиционный сарафанный комплекс бытует одновременно с парочкой, постепенно заменяясь ею полностью. При изготовлении одежды происходит замена ручной работы машинной, что позволяет использовать целый ряд новых приемов технологической обработки. Ручная простежка верхней одежды заменяется машинной строчкой, которая здесь играет и декоративную роль. Благодаря использованию фабричных тканей, их большей ширине уменьшается количество швов, более объемными становятся рубахи и юбки. При помощи машинных технологий изготавливаются парочки и кушаки к ним. Типичными становятся в декоративном украшении кофт нашивки из бархата, шелка, разноцветных лент и тесьмы. В вышивке к традиционным красным, белым и черным ниткам добавляются синие, зеленые и желтые, иногда количество цветов увеличивается.

Несмотря на происходящие в народной одежде изменения, крестьянский костюм имеет свои особенности, обусловленные характером труда и быта, влиянием народных традиций и вкусов. Местный колорит прослеживается в выборе расцветок тканей, в характере кроя и отделки, общем композиционном решении (длине, пропорциях, украшении).

Примечания

1. Русский традиционный костюм: Иллюстрир. энцикл. / Авт.-сост. Н. Соснина, И. Шангина. СПб.: Искусство, 2001.
2. Шарабарина Т. Г. «Городской» костюм русских крестьянок. Из фондов Восточно-казахстанского областного этнографического музея. Усть-Каменогорск, 2002.

Материал и его роль в формировании различных типов крестьянской одежды

Л. В. Корникова

В конце XIX – начале XX вв. для создания крестьянской одежды использовались материалы как домашнего, так и фабричного производства. В настоящей работе мы постараемся показать соотношение в использовании различных видов материалов, предназначенных для изготовления одежды, а также выявить непосредственное влияние материала на традиционный крой.

В. Ф. Липинская считает яркой специфической чертой одежды крестьянского населения Алтая изготовление ее из покупных тканей: «...Одежду отличало известное своеобразие как в деталях, так и в материалах. В европейской части страны для изготовления одежды использовали преимущественно «своеделыцину» – ткани, выработанные в самом крестьянском хозяйстве, в Сибири было много покупного материала» [1, с. 124]. Гринкова и Бломквист, побывавшие на Алтае в начале XX в., отмечают: «Льняной холст идет лишь на полотенца, скатерти, смертную одежду и отчасти подставы рубах; все остальное шьется из покупного материала. Конопляный холст идет на палатки, мешки и рабочую „лопоть“» [2, с. 166].

Традиционная одежда старожильческого населения в конце XIX – начале XX вв. представляла собой довольно сложный комплекс. Основу этого комплекса составляли разнообразные по назначению компоненты: рубахи, сарафаны, фартуки, верхняя одежда. Обязательной принадлежностью выступали пояса, головные уборы, обувь и украшения. Основным комплексом одежды переселенческого населения являлась парочка.

Сырьем для изготовления материалов традиционной одежды служили растительные волокна, шерсть, шкуры животных, в незначительной степени стебли деревьев и кора. На территории Алтая широко использовались растительные волокна (лен, конопля). Сырьем животного происхождения служила овечья шерсть. Из растительных волокон и шерсти получалась пряжа, из которой изготавливали ткань, а из нее потом шили одежду.

По свидетельству информаторов, в деревенских семьях выделкой овчин и кож, изготовлением обуви и скорняжеством занимались мужчины, а обработкой шерсти, конопли, льна, ткачеством, шитьем, вышивкой, вязанием – женщины.

Уже в самом сырье, из которого изготавливались ткани, заложены различные возможности, использовавшиеся сельскими мастерами. От качества волокна, скручивания нити во время прядения и от конечной обработки готовой ткани зависели ее толщина, плотность, фактура. Из высококачественного льняного, конопляного или шерстяного волокна получали ткани с гладкой блестящей фактурой. Особенно ценилось тонкое льняное полотно, которое шло на женские рукава, мужские рубахи, полотенца, скатерти. Из качественного посконного волокна изготавливалась тонкая посконная материя.

Очес – вычески из льняной и конопляной кудели – шел на изготовление грубой ткани. Процесс изготовления изгребной ткани описала В. Ф. Миненкова из с. Екатерининское Третьяковского района: «Когда сомнут лен, сушат его в бане. После мнут на мялке, вся „костра“ отходит. Его начинают трепать. Идет отход волокна. После вытрепанный лен начинают чесать чёсками. Чёски делали из свиной щетины. В левую руку брали прядь протрепанного льна, а правой чешут. В руке остаются чистые волокна, а на чёске – изгребье».

Чтобы получить шерстяную пряжу в домашних условиях, обычно около середины мая и в конце октября стригли овец и ягнят, которые к этому времени обрастали шерстью. «Кто побогаче, – рассказывала Варвара Федоровна, – использовали шерсть молодых овец – ягнят или одногодовалых овец. Незагрубевшая шерсть молодых овец первой стрижки собиралась отдельно и называлась поярком. Чтобы получить длинную шерсть, овцу целый год не стригли. Такая шерсть употреблялась на изготовление тонкого сукна. Сукно из шерсти старых овец получалось гораздо грубее». Бедняки шерсть для одежды собирали несколько лет, смешивали ее от овец разного возраста, получая жесткую шерсть низкого качества.

Соединение шерсти, льна, конопли позволяло готовить смесовые ткани, такие как пониточина, сермяжина. Часто название тканей находит отражение в названиях различных типов одежды: пониток, сермяжка – виды верхней одежды; кубовик, кумачник – названия сарафанов.

Из пониточины шили шабуры – вид повседневной, рабочей мужской и женской верхней одежды. На Алтае бытовала пословица: «Шабуры – через нитку прокляты», в которой подчеркивалось низкое качество ткани, насквозь продуваемой ветром.

Узорные ткани вырабатывались из окрашенной пряжи. Для окрашивания нитей использовали отвары и настои трав, корней, кору и плоды деревьев, листву. Иногда добавляли хлебный квас и доступные химикаты – квасцы и медный купорос. В. П. Федорова из с. Топольного Солонешенского района передала рецепт окрашивания тканей в красный цвет: «Березовую кору толкли, квасили в кадушках, туда прибавляли сок „кровянки“ (чистотела) и красили в этом составе холсты. Получался цвет кумача».

Бытовал интересный способ окрашивания льняных нитей в цвета «меланж». «Мотки льна перекручивали узлом посередине пасмы и частями окунали в разную краску. Таким образом, – вспоминает В. П. Федорова, – получали меланжевую пряжу. Полотно из этой пряжи использовали для пошива чамбаров и рабочих повседневных юбок».

Для желтой и охристой краски использовали конский щавель, лепестки подсолнуха, шелуху лука.

В зеленый цвет красили отваром из листьев березы, лиственницы, травы, в фиолетовый — отваром из высушенных и размельченных листьев яблони (кислицы) пополам с коноплей и с добавлением квасцов и хлебного кваса. Для прочности окраски пряжу обычно протравливали квасцами. Весной холсты «белили», чтобы получился естественный чисто белый цвет, для этого холст мочили, а затем расстилали на снегу на солнце для отбеливания.

Распространенным цветом для верхней одежды был черный, который получали следующим образом: «Чернила добавят, всяких ржавых железок. Все это постоит, потом этой водой красят», — рассказала Т. М. Степанова из с. Екатерининское Третьяковского района. В синий цвет ткани окрашивали покупной краской индиго.

Широкое распространение получила пестрядь — узорная в мелкую цветную клетку ткань. Для этого нити основы и утка окрашивали в разные цвета. Ткани в полоску или «елочку» повсеместно на Алтае называли тяжовиной. Пестрядь шла на изготовление мужских повседневных рубах, «рукотертов», скатертей, подстав к рубахам, тяжовина — на изготовление мужских портов и чембар.

К очень древним способам получения узорной ткани относится «набойка». Узор вырезался на деревянной доске и затем отпечатывался на ткани. На Алтае набойка не получила широкого распространения, в отличие от северно-великорусских деревень. В работе «Бухтарминские старообрядцы» Гринковой и Бломквист мы находим такую информацию: «Лишь один-два переселенческих дома на деревню занимаются набивкой холста, как одним из подсобных промыслов. <...> Для набивки употребляют масляные покупные краски. Набивают на красном холсте зеленый узор, на синем — красный, на белом — синий, коричневый» [2, с. 171]

Т. М. Степанова рассказала, что набойку применяли на деталях одежды вместо вышивки. «Когда вышивали, а когда и «печатали». Печатники ездили по деревне, какой рисунок им покажешь, такой и напечатают. На белом черным печатали. Узор был всякий: розочки, цветочки, кубики, травка».

Определяющий признак одежды — крой — находится в непосредственной взаимосвязи с материалом, из которого эта одежда изготовлена. Г. С. Маслова пишет, что «крой и материал наиболее ярко раскрывают эволюцию форм — от простейших к более сложным, а кроме того, отражают вопросы этнической истории, этнокультурных взаимовлияний, уровень художественного мастерства народа, его эстетические представления» [3, с. 42]

Важным признаком при изготовлении одежды являлась ширина ткани, зависящая от возможностей ткацкого стана, которая напрямую влияла на крой традиционной одежды. Нередко традиционный крой старинной одежды, рассчитанный на ширину домотканого холста, претерпевал изменения в связи с использованием покупной ткани.

В косоклинных сарафанах с. Тягун Заринского района, используемых для моленного обряда, традиционный крой, рассчитанный на холст домашнего изготовления, трансформируется в иной, усовершенствованный под покупную ткань. Современный клинник отличается от домотканого сарафана тем, что передняя часть состоит из одной полосы, по причине достаточной ширины ткани. Меняется также крой поликовых рубах, изготовленных из фабричных тканей. На поликовую пропускную рубаху из домотканины требовалось четыре полосы холста, а при использовании покупной ткани было достаточно одной ширины для переда и одной для спинки. Изменения в крое можно наблюдать и в верхней одежде. Незначительно меняется крой моленного кафтана в зависимости от того, из какого материала он изготовлен.

Однородную картину в употреблении фабричных тканей и домотканины на территории Алтая представить сложно. Повсеместно в нарядном комплексе одежды крестьянок преобладают ткани, приобретенные на рынке, это «тонкие сукна отечественного и зарубежного производства, шерсть, в основном яркий тонкий кащемир, а также тафта, сатин и ситец, атлас, среднеазиатская бумажная даба, бархат, замша, китайские шелковые и бумажные ткани» [1, с. 125].

Имущественное расслоение крестьянства оказывало значительное влияние на качество и разнообразие используемых тканей. Данные, опубликованные Е. В. Гальских в работе «Популярные ткани алтайских жителей во второй половине XIX века», показали, что наибольшим спросом пользовались хлопчатобумажные ткани: ситцы, выбойки, миткаль, коленкор, холстинка, нанка, китайки и др. [4, с. 103].

«Товар всякий был, сейчас нету такого товару, — отмечает И. И. Бондарева из с. Екатерининское, — тогда ценился кашемир, шерсть, шелк. Кашемир, правда, у богатых был, а у простых числился сатин и ткань. У нас тут одну женщину „сатинетихой“ звали, с детства ей купляли всё сатиновое. Тогда сатин был в цене». На втором месте по популярности стояли шерстяные ткани: «сукно, драдедам, камлот, люстрин, меринос» [4, с. 103]. Значительно реже использовались шелковые и льняные ткани.

Предметом престижа и показателем зажиточности семьи являлась дорогая одежда, которую бережно хранили, нередко передавали из поколения в поколение от матери к дочери. Одежду и ткани в семье начинали накапливать для девочек в приданое заранее. В богатых семьях готовили девушкам приданое из хороших шерстяных и шелковых тканей. Отправляя свою дочь замуж в с. Ая, где люди жили зажиточно, родители невесты, сокрушаясь, говорили: «Куда ты пошла-то, там даже на покос ходят в ситцевых платьях», — рассказывал И. А. Колонаков. Его же отца хозяин наградил за хорошую работу новым хлопчатобумажным костюмом. Костюм этот считался большой ценностью, так как был изготовлен из фабричной ткани.

В начале XX в. усиливается приток в село фабричного сырья, тканей, готовых изделий. Фабричное производство тканей быстро нарастает, они становятся дешевле и доступнее сельскому потребителю,

вытесняя из обихода материалы домашнего изготовления. В село активнее проникают фабричные ткани отечественного производства — ситец, сатин, коленкор. Проникновение в село нового сырья и материалов в различных районах происходило с различной степенью интенсивности. Прежде всего этот процесс был характерен для промышленных районов. Менее активно фабричное сырье и материалы проникают в изолированные районы, лежащие в стороне от промышленных центров и путей сообщения. Здесь дольше сохраняются ткани домашнего производства, обеспечивающие потребности семьи. По рассказам И. А. Колонакова 1929 г. р., из с. Тайна Красногорского района, «в Тайне имелся пенькозавод. Лен выращивали и Тайна, и Сарыково, и Кулеково. Все в холстах проходили».

Домашнее ткачество в отдаленных районах продолжало существовать вплоть до 30-х гг. XX столетия. Более того, в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. разруха привела к расширению, сравнительно с предыдущими годами, изготовления тканей в домашних условиях. До сих пор в селах Петропавловского района хранятся целые рулоны неотбеленного холста и пестряди, изготовленные во время Великой Отечественной войны на пошив одежды.

Из сказанного можно сделать следующие выводы. Крестьяне могли обеспечить себя необходимыми материалами для изготовления одежды в домашних условиях. Производственные процессы (выращивание льна, конопли, разведение овец и крупного рогатого скота) тесно переплеталось с семейной жизнью, дети перенимали опыт старших по традиционным технологическим процессам. В семье осуществлялась переработка сырья, необходимого для изготовления материалов, используемых для будничной и рабочей одежды. Но для шитья праздничных комплексов приобретались фабричные ткани самого различного качества, в зависимости от материального благосостояния семьи. Покупая фабричные ткани и соединяя их в одежде с самодельными, народ учитывал свойства новых материалов и приспосабливал их к своим потребностям и эстетическим представлениям. Использование фабричных тканей ускоряло развитие различных форм традиционной одежды, появление новых ее форм, продолжающих лучшие традиции народного кроя.

Примечания

1. Липинская В. Ф. Старожилы и переселенцы. Русские на Алтае. XVIII — начало XX века. М.: Наука, 1996. 269 с.: ил.
2. Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930. 366 с.
3. Маслова Г. С. Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX — начале XX в. // Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956. с. 566–567.
4. Гальских Е. В. Популярные ткани алтайских жителей во второй половине X1X века // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул: Изд-во БГПУ, 1998.

Традиционные детские игры Красногорского района

А. В. Курсакова

Игра — деятельность ребенка, необходимая для его гармоничного развития. В этой связи невозможно переоценить значение русской народной игры, способствующей умственному, физическому, а также нравственному воспитанию детей, формированию у них таких качеств характера как трудолюбие, честность, справедливость, взаимовыручка. Подвижные игры направлены на развитие силы, ловкости, *глазомера, выносливости, быстроты реакции.* Всевозможные считалки, поговорки, песенки, сопровождающие детские игры, способствуют овладению родным языком, развитию памяти.

Веками отшлифовывались русскими крестьянами приемы воспитания подрастающего поколения, в том числе и через игру. И во многом благодаря этой системе воспитания крестьянские дети вырастали трудолюбивыми, выносливыми, духовно богатыми людьми.

Детские подвижные игры у крестьян Алтая были весьма разнообразны. Общеизвестные русские народные игры имели здесь местные интерпретации. Приводим описания традиционных подвижных игр, бытовавших в первой половине XX в. в селах, расположенных на территории современного Красногорского района Алтайского края. Игры «Столбики», «Разлука», «Третьего гонять» записаны у Феоктисты Полуэктовны Фроловой, 1928 г. р., из с. Карагайка; «Ушко», «Чижик», «Лапта», «Бить-бежать», «Лунки», «Клюшки» — у Ивана Александровича Колонакова 1929 г. р., из с. Тайна; «Шаровки», «Кулик», «Бабки» — со слов Андрея Федоровича Трофимова, 1923 г. р., из с. Кажи. Игра «Баталки» описана Клавдией Григорьевной Святкиной, 1921 г. р., из с. Красногорского.

Игры различались по степени сложности. Условия одних были достаточно просты. Они, как правило, *предполагали бег наперегонки или с целью* догнать соперника. В эти игры играли как взрослые, так и младшие дети. Другие игры, более сложные, требовали определенной физической подготовки, а также специального оборудования и снаряжения. Для некоторых из них требовалась лапта — плоская палка длиной около 50 см с выточенной ручкой, или шаровка — палка длиной 50–60 см и диаметром 5 см. Мяч изготавливался из плотно скатанной коровьей шерсти.

Шарик для игр «Шаровки» и «Клюшки» изготавливали из наростов, образующихся на березах: «Вот нарось-то на березах бывает. Где-нибудь надломлено дерево. И вот как грыжа вылезет и нарастает. С ее шарик сделают, потом в смоле прокипятят. Он черный становится, крепкий, не разламывается. Его хорошо на льду видно» (И. А. Колонаков).

В летнее время местом для детских подвижных игр являлись открытые полянки, расположенные не-

далеко от села. Зимние игры происходили на льду застывшей реки или озера.

Столбики

Играющие дети встают в круг парами: друг за другом лицом к центру круга. Те, кто находится ближе к центру, — «столбики». Лишний ходит по кругу, ударяет по плечу одного из игроков, стоящих за столбиком. Оба бегут по кругу в противоположных направлениях. Кто первый прибежит, тому и стоять за столбиком.

Третьего гонять

Играющие встают в круг так же, как в игре «Столбики». Лишний, с ремнем в руках, задевает одного из игроков, стоящих за столбиком, тот должен бежать от него по кругу и вернуться на свое место. Лишний должен успеть хлестнуть его ремнем. Если ему это удастся, игроки меняются ролями.

Разлука

Играющие дети стоят парами, взявшись за руки. Один из них — лишний, ходит вдоль пар, дотрагивается до плеча одного из игроков. Тот должен его догнать. Оставшийся без пары игрок становится лишним: он ходит вдоль пар, выбирает того, кто будет его догонять.

В эту игру играли также парни с девушками: «В клубе побудешь, побудешь, а потом, как домой идти, пары стоят. Много: пар десять, а то и больше. И вот бежишь. Ты ее тронешь, с кем ты дружишь: тук, она тебя догонит. А когда домой идти, тут мы рвать. Вот она бежит, бежит. У тебя сил-то больше — убежишь. А там под кренделек, да и пошли в обнимку, а там целовушки пошли» (И. А. Колонаков).

Ушко

Играют мальчики. Один игрок отворачивается от всех, прикладывает руки к уху (рис. 1). Один из игроков подходит сзади и с силой бьет его по уху.



Рис. 1

Водящий должен отгадать, кто его ударил. Руки надо плотно прижимать к уху: «Иногда схитрят, подальше от уха руку сделают, а она как шлепнет — и оглушит» (И. А. Колонаков).

Чижик

Для игры требуется «шаровка» (палка длиной примерно 50 см) и «чижик» (сучок, по форме напоминающий единицу). В землю вбивают кол высотой 50 см, к его верхушке прикрепляют «чижик» (рис. 2).

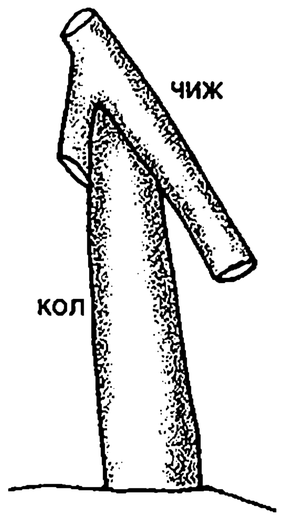


Рис. 2

Игрок бьет по колу так, чтобы «чижик» отлетел как можно дальше (20–30 м). Водящий должен подобрать отлетевший «чижик» и поставить его на кол. Со словами «Чижик — палка — коноплянка, на воробушки кули-и-и...» он бежит к колу. Его задача — распределить силы так, чтобы суметь на одном дыхании протянуть слова поговорки до окончания бега. Поэтому слово «кули-и-и...» он тянет до тех пор, пока не поставит «чижик» на кол. Если ему это удается, он присоединяется к бьющим игрокам, а бьющий становится водящим.

Баталки

Играют девочки и мальчики. Для игры требуется: «баталка» — прямая деревянная палка длиной 50–60 см с выточенной ручкой (как скалка), «чикушка» — палка длиной около 20 см, напоминающая крючок. В землю вбивают кол высотой 60–70 см, на него вешают «чикушку». Один из игроков — водящий — находится недалеко от кола. Остальные игроки с расстояния 5 м по очереди пытаются баталками сбить чикушку. Игрок, сбивший чикушку, бежит за баталкой. Водящий быстро надевает чикушку на кол и тоже бежит за боталкой. Водящим становится тот игрок, который остался без «баталки».

Кулик

Играют парами. Для игры требуется «кулик» — плоский, заостренный с двух концов брусок длиной 20 см (рис. 3) и «шаровка» — палка длиной 60 см и диаметром 5 см.



Рис. 3

На земле чертят круг или выкапывают лунку диаметром 1 м. Подающий игрок стоит рядом с лункой, другой игрок находится в «поле». Подающий «чикает кулик»: бьет палкой по заостренному концу. Кулик подскакивает, после чего подающий игрок палкой посылает его в поле. Игрок в поле должен подобрать «кулик» и с этого места бросить его в лунку. Если ему это удается, игроки меняются местами.

Лапта

Для игры требуются лапта и мяч. Проводят две черты на расстоянии 100 м. Две «матки» набирают себе по команде в 10 человек. Одна команда подает мяч, другая ловит. Подает всегда «матка»: «Если хороша матка: ядренай парень, то до Матвеева двора летит этот мяч. За это время и туды, и оттэль прибежать можно». Послав мяч в поле, игроки подающей команды стремятся преодолеть расстояние от одной черты до другой так, чтобы игроки противоположной команды их не осалили. Если кого-то из игроков осалят, команды меняются ролями.

Бить-бежать

Эта игра напоминает лапту, только играют в нее не командами, а парами. Всего в очередь выстраивается примерно пять пар.

Чертят две черты на расстоянии примерно 100 м. Один игрок, стоя у черты, подает мяч: лаптой выбивает его в поле. Водящий игрок стоит в поле. Послав мяч как можно дальше, подающий игрок бросает лапту, и бежит к дальней черте. Водящий игрок подбирает мяч и стремится «осалить» перебегающего игрока. Если ему это удается, игроки меняются ролями.

Лунки

На земле чертят круг диаметром 3 м. Внутри круга делают лунки по количеству игроков, кроме водящего. Водящий с расстояния 2 м должен рукой катнуть мяч и попасть в одну из лунок. Владелец лунки должен схватить мяч и осалить одного из игроков, не выходя из круга. В это время все остальные разбегаются в разные стороны за пределы круга. Тот, в кого попали мячом, становится водящим. Если игроку не удалось «осалить» кого-нибудь, он сам становится водящим.

Клюшки

Эта игра напоминает хоккей. Для игры требуются деревянные клюшки и деревянный шарик. Ворота заменяют три палки, разложенные на льду буквой «П». Игрокам нужно деревянным шариком попасть в ворота соперников, которые охранятся вратарем: «В клюшки играли в мороз по Тайнушке. Вот поставят тебя, и стоишь. А если пропустил, так тебе клюшкой и наподдают. Они-то бегают, греются. А ты стоишь. Клюшка-то больша. Сопли-то распустил. А морозы-то не таки были, как сейчас. Они-то бегает, а ты стоишь. Стоишь-стоишь, да и околеешь. А они: «Стоишь тут, спишь, сопли распустил» (И. А. Колонаков).

Шаровки

Для игры требуются деревянный шарик диаметром 5 см и шаровка — палка длиной 60 см и диаметром 5 см. В земле на одной линии выкапывают три лунки на расстоянии 50 см, впереди — игровое поле. Играют втроем. Двое стоят справа от лунок: один игрок — «подающий» — подбрасывает шарик, второй — «сальной» — салит, то есть бьет его шаровкой, третий в поле ловит его. Игрок, стоящий в поле, с того места, где подобрал шар, кидает его в лунку. Если ему это не удается, подающий и сальной подбирают шарик и стараются первыми положить его в лунку. Если сальному не удается положить шарик в лунку, он идет в поле.

Бабки

Бабки — кости из нижних ножных суставов крупного рогатого и мелкого домашнего скота: коров, быков, овец, коз, свиней. Мелкие бабки называют люшками, крупные — панками. Бабки можно раскрасить в различные цвета. Самый крупный панок (кость быка), предназначенный для сбивания бабок, просверливают и заливают свинцом для утяжеления.

На земле рисуют черту. На расстоянии 4–5 м от нее ставят бабки: по паре от каждого игрока. Пары бабок выстраивают друг за другом. Расстояние между бабками в паре — 10 см, расстояние между парами — 10 см. На кону может быть 5–6 пар бабок. Игра начинается с определения между игроками очередности сбивания бабок. Для этого мечут панок для сбивания бабок. Различают три положения панка: «сака», «плось», «лево» (рис. 4).



Рис. 4

Очередность устанавливается в зависимости от того, как упал панок после метания его каждым игроком. Право на первенство дает положение «плось», самое невыгодное положение — «лево».

Игроки по очереди мечут панок, стараясь сбить как можно больше бабок. Сбитые бабки забирают себе. В случае промаха игрок добавляет пару своих бабок. Если игрок попал в кол — центральную пару бабок, — он забирает себе весь кон.

В бабки можно играть и зимой: на льду реки. В этом случае их сбивают плоскими круглыми гальками (диаметром около 5 см) с расстояния 14 м. В ряду ставят по четыре бабки.

В качестве дополнительного пояснения к игре можно привести рассказ И. А. Колонакова: «Бабки ставишь друг за дружкой. Вот парочку поставили, и пошел, и пошел. На четыре метра бьешь. А панок — дырку просверлят и болт ввернут, чтобы потяжельше был. И вот сваливают. Сумки у каждого протяные через плечо. Проиграешь — грош: бабку покупай. Это полкопейки будет. А на копейку две бабки покупай. Играть-то охота. Швырнут панок. Если ты первый сбил, значит, ты первый начинаешь. И пошло дело, а тут очередь. Я если сшибил, еще кидаю. А если не сшибил, парочку бабок ставлю. Каждая пара ставится на расстоянии 10 см друг между другом. Такое расстояние между бабками в паре, чтоб эта бабка упала, а другу-то не сшибила. Маленькая бабка — люшка. Большая — панок».

Описанные выше игры являются полевым этнографическим материалом ГХМАК, полученным в июле 2002 г., и представляют собой лишь небольшую дошедшую до нас частицу богатства и многообразия игровых форм, имевшихся в системе традиционного воспитания детей у русских крестьян Алтая первой трети XX в.

Трансформация аграрных отношений у аборигенов Томской губернии в конце XIX — начале XX вв.

О. М. Литтецкая

Со времени открытия Сибири политика Российского государства как в отношении освоения огромных пространств новых земель, так и в отношении коренных народов региона претерпевала изменения. Можно с уверенностью сказать, что это были два взаимосвязанных процесса, которые наряду с естественными контактами коренных жителей и пришлого русского населения это приводили к трансформации традиционной структуры хозяйства, быта и менталитета аборигенов.

В данной работе сделана попытка проследить влияние аграрной политики государства на процессы, происходившие в аборигенной среде Томской губернии в конце XIX – начале XX вв.

В связи с переселенческим движением, интенсивность которого менялась в разные исторические периоды, наметилась тенденция сокращения доли коренных народов в общей численности населения Сибири. Это касалось и Томской губернии. Если в конце XVIII в. доля коренных жителей здесь составляла 17,8%, то в конце 50-х гг. XIX в. она сократилась до 11,64%. Эти показатели были связаны как с естественным приростом русского населения, так и с его притоком в Сибирь. Увеличение коренного населения происходило только за счет естественного прироста [1, с. 265–267]. На этом фоне уже с конца XVIII в. все отчетливее стала просматриваться аграрная проблема, связанная с притеснениями аборигенов [2, с. 2–3]. В конце XIX – первом десятилетии XX в. соотношение русских и аборигенов в Томской губернии в еще большей степени было не в пользу последних. Так, 1897 г. их доля составляла 6%, а русских – 91,3%. В 1911 г. это соотношение составляло 3,6% против 94,2% [3, с. 140; 4, с. 151].

Однако в течение XVII–XVIII вв. правительство, принимая во внимание собственные фискальные интересы, пыталось оградить коренное население от посягательств кого бы то ни было на занимаемые ими территории. Царские грамоты предписывали не отнимать у ясачных людей угодий. Крестьяне могли обустраиваться только там, где не было поселений туземцев. Для этого проводилось обследование территорий, незаселенность мест могли подтверждать и жившие поблизости коренные жители. В случаях земельных споров русских с местным населением решения администрации обычно были в пользу последних [5, с. 69; 6, с. 80].

В первой половине XIX в. подобная практика фактически осталась без изменений. Одним из примеров, подтверждающим охранительную политику государства в отношении земель аборигенов, являются постановления Томского губернского правительства по тяжбам коренного населения с крестьянами. Так, в июне 1820 г. принималось решение по рапорту Бийского земского суда о жалобах ясачных д. Быстрянской и зайсана 1-й калмыцкой дючины на заводских крестьян Колывано-Воскресенских заводов. По существу жалобы состояли в том, что на землях в устье р. Наймы, на которых проживали калмыки и куда получили разрешение переселиться ясачные деревни Быстрянской, самовольно поселились заводские крестьяне д. Черказацкой, построив дома и распахав пашни. Не допуская аборигенов к поселению, крестьяне «чинят в хлебопашестве и звероловстве совершенное притеснение, отчего они ныне пришли в крайнее разорение, а потому просят от такового стеснения их защитить» [7, л. 577–578]. А между тем ясачные получили официальное разрешение на переселение по указу Томского губернского правительства от 21 марта 1817 г., удовлетворившего их просьбу. Свое прошение они мотивировали тем, что «около Быстрянки помногу ныне заселению земли выпахались» [7, л. 578 об. – 579]. Еще в декабре 1819 г. зайсан 1-й калмыцкой дючины Бакай Бекшиев доносил Бийскому уездному суду, что крестьяне самовольно построили на р. Найме мукомольную мельницу, через которую «не проходит ни рыба, ни выдры, коих калмыки до сего нередко в той речке ловили, а ныне всего лишились, почему и просят о уничтожении той мельницы...» [7, л. 578]. Губернское правительство посылает требование в канцелярию Колывано-Воскресенского горного начальства: совместно с земской полицией провести расследование по данным фактам и пресечь самовольные действия заводских крестьян, «запретив тем крестьянам завладение мест, им не принадлежащих, а с виновными в своевольстве поступить по законам» [7, л. 579]. И такие конфликты были не единичными. В подобных ситуациях нередко принималось решение о размежевании земель [2, с. 3–5; 7, л. 615–628 об., 729–730].

В 1822 г. вступил в силу «Устав об управлении инородцев» М. М. Сперанского. Этот государственный акт становится юридической основой инородческого землевладения. Устанавливая особое сословно-податное состояние аборигенов Сибири, он регламентировал поземельные отношения между инородцами и государством, инородцами и переселенцами. Закрепляя за коренными народами земли, статья 28 «Устава» гласила: «Утверждаются во владениях кочующих земли, ныне ими обитаемые...». Статья 32 предписывала: «Строго запрещается Россиянам самовольно селиться на землях, во владение инородцам отведенных» [8, с. 396]. «Устав» функционировал в непростых условиях, что было связано со спецификой аграрных отношений в Сибири. Здесь с начала XVII в. в процессе освоения территорий русскими сложилась и постоянно возобновлялась практика совместного землепользования аборигенов и крестьян. По ряду причин землеустроительные работы по разграничению крестьянско-инородческого землевладения и наделению оседлых инородцев общероссийской земельной нормой велись медленно, а с середины XIX в. многие дела откладывались до Генерального размежевания Сибири, то есть на неопределенный срок [2, с. 3–4; 9, с. 261–263]. Тем не менее «Устав» действовал: инородцы опирались на него в конкретных земельных спорах [2, с. 5–6; 9, с. 265].

Со второй половины XIX в. политика государства эволюционирует от полного запрещения переселений после отмены крепостного права до снятия всех ограничений в начале XX в. [10, с. 369; 11, с. 101]. Постоянно нараставшая земельная колонизация не могла не привести к сокращению инородческих владений, а значит, и к обострению отношений между аборигенами и русскими крестьянами [9, с. 266–267]. Перед правительством со всей очевидностью вставала задача установления четкой юридической основы поземельного устройства населения Сибири. И в пореформенный период рассматривался вопрос о возможном изменении сословного состояния инородцев, с которым напрямую были связаны их особые права в части владения землей. Так, в постанов-

лении Государственного совета от 18 января 1866 г. говорилось о намерении распространить положения реформы 1861 г. на все народы Сибири. Из этого следовало, что инородцы теряли свои права «на земли, ими обитаемые»: и оседлым, и кочевым полагался душевой надел в 15 десятин земли [2, с. 10–11; 9, с. 270]. Но тогда правительство в силу определенных обстоятельств не проводило реформ, которые бы коренным образом изменили основы социально-правового положения аборигенов [2, с. 9–10; 13, с. 54–58].

Однако уже в конце XIX — начале XX вв. намечается коренной поворот государственной политики в отношении инородцев. Необходимость модернизации всех сфер общественной жизни российского общества, в том числе решения аграрной проблемы, заставляла правящие круги обратить пристальное внимание на земли за Уралом. Эти земли представлялись тем необходимым фондом, который позволил бы ликвидировать избыток крестьянской массы в Европейской России без коренной ломки помещичьего землевладения. Но эти земли не были пусты. Поэтому изменение поземельного устройства не только старожильческого, но и аборигенного населения этого обширного региона становилось насущной потребностью. Для коренных народов Сибири это означало упразднение поразрядной системы и ликвидацию сословных привилегий, то есть подчинение инородцев действию законодательства о государственных крестьянах [12, с. 39; 13, с. 92–93]. В условиях продолжавшегося наступления на инородческие земли противодействие аборигенов не ослабевало. Отстаивая свои права, они использовали все доступные способы и аргументы. Статья 59 «Устава» предоставляла им возможность «приносить жалобы на стеснения и обиды» [8, с. 397]. Пользуясь этим, инородцы, как и раньше, подавали прошения и приговоры на имя томского губернатора и в Управление государственными имуществами Томской губернии. Свое право на владение территориями они обосновывали тем, что промысловое хозяйство — единственный для них источник существования, и стеснение в угодьях может привести к серьезному ухудшению их экономического положения. В январе 1907 г. в прошении жителей Больше-Каргачинской и Больше-Байгульской инородных управ Томского уезда внимание власти обращалось на то, что «главное наше пропитание состоит из лесных промыслов» [14, л. 31–31 об.].

Инородцы Больше-Байгульской Чулымско-остяцкой волости Томского уезда в своем приговоре в марте 1907 г. указывали: «Мы, как кочевые инородцы, хлебопашеством не занимаемся, самое главное наше занятие, необходимое на содержание себя и на уплату казенных и мирских повинностей, — рыболовство. Остальные же занятия — скотоводство, звероловство — служат нам лишь подспорьем в хозяйстве» [14, л. 75]. Кочевые инородцы юрт Былиных Шепецкой волости Томского уезда свое прошение в Управление государственными имуществами начинали словами: «Материальные и экономичесе условия жизни в юртах Былиных с каждым годом становятся труднее: рыбная ловля, главный источник нашего пропитания, ухудшается, скотский выгон сокращают, селят поблизости переселенцев. Заниматься хлебопашеством мы совершенно не привычны... за последние годы и на хлеб с трудом приходится зарабатывать...» [14, л. 41].

Кроме того, инородцы по-прежнему ссылались на давность права, на грамоты, дарованные им русскими царями и императорами. В декабре 1905 г. общество ясачных инородцев юрт Иванкиных Пиковской волости Нарымского края обосновывало свои права на лесные угодья тем, что эти территории были предоставлены им во владение еще в 1752 г. [14, л. 9]. А в уже упоминавшемся приговоре инородцев Больше-Байгульской Чулымско-остяцкой волости говорилось о праве на владение рыболовными местами по р. Чулым, потому что «владели с незапамятных времен наши отцы, деды, прадеды и дальнейшие их предки, да и мы владели беспрепятственно до учреждения Чулымского лесничества» [14, л. 75]. При этом инородцы были хорошо осведомлены о своих правах по закону, указывая на земскую давность — 10 лет. «Означенные же рыболовные места находились в пользовании инородцев (нас и наших предков) столько времени, которое не уложить в несколько столетий» [14, л. 75–75 об.].

В январе 1911 г. от доверенного инородцев Каинского уезда Туражской, Любейской, Барабинской, Таранинской инородных управ имама-муллы Нуруллы Габдул Вахитовича поступило прошение в Управление государственными имуществами Томской губернии. В нем указывалось: «Желая войти от имени своих доверителей в Министерство внутренних дел с прошением по поводу стеснений в земле и угодьях, каковые терпят мои доверители, я имею честь просить... выдать мне копии с... трех Высочайших грамот» [14, л. 129–129 об.]. Проситель имел в виду грамоты, выданные инородцам царем Алексеем Михайловичем, императрицами Анной Иоанновной и Екатериной II. В результате переписки между Управлением государственными имуществами и Казенной палатой Томской губернии имаму-мулле в марте 1911 г. был дан ответ, что указанных в его прошении Высочайших грамот ни в Казенной палате, ни в Управлении государственных имуществ не обнаружено. До этого запроса, еще в 1886 г., инородцы Барабинской инородной управы ходатайствовали об оставлении в их владении земли, дарованной предкам грамотами царя Алексея Михайловича. Однако у самих инородцев не было этих грамот, не были они зафиксированы и в Полном собрании законов Российской империи. В ответе было указано: «...не представляется возможным судить о справедливости заявления упомянутых инородцев о принадлежности им на праве собственности занимаемых ими земель... означенное ходатайство Барабинских инородцев на основании изложенного Департаментом общих дел Министерства государственных имуществ было отклонено...» [14, л. 134–135 об.].

Уже с конца XVIII в. власти начинают изымать жалованные грамоты. Документы, на которые могли бы сослаться инородцы в земельных спорах, пропа-

дали, сгорали в пожарах, бывали похищены [2, с. 4; 9, с. 264–265]. Отсутствие грамот, их «исчезновение» было как нельзя более кстати. Подобная ситуация использовалась для доказательства беспочвенности претензий инородцев. Власти стремились в изменившихся условиях внедрить в сознание аборигенов мысль, что никакими особыми правами на занимаемые угодья они не обладают, а жили и живут на землях, принадлежащих государству, поэтому могут пользоваться, но не владеть ими. Подобная позиция четко и недвусмысленно была изложена в статье А. Кауфмана «Земельный вопрос и переселение»: «Притязания инородцев основываются на разнообразнейших документах, данных частью московскими царями, частью — первыми императорами, причем в большинстве случаев эти документы либо совершенно утрачены, либо сохранились в копиях и выписках, не имеющих достоверно документального характера. По самому своему содержанию эти документы в подавляющем большинстве не могут обосновать действительного права собственности — они обосновывают его более, как право на оброчное пользование государственною землею, и потому правительство, опираясь на многочисленные решения сената, совершенно, по моему убеждению, правильно не признает за инородцами прав собственности, а рассматривает используемые ими земли как земли государственные, состоящие в простом пользовании инородцев...» [15, с. 95].

Мысли А. Кауфмана перекликаются с ответом нарымского лесничего в Управление государственными имуществами Томской губернии в 1906 г. В нем так характеризуется грамота 1752 г., представленная инородцами при отстаивании своих прав в суде: «Что же касается бумаги, то она написана таким неразборчивым (вроде готического) и поблекшим от времени шрифтом, что я, обладая слабым зрением и не имея в то время с собою очков, и не пробовал даже прочитать ее, да, признаться, и мало интересовался ею, не приписывая этому документу в настоящее время другого значения, кроме архивной редкости» [14, л. 12]. Оказалось, что даже немногие сохранившиеся грамоты потеряли свое значение, на них просто не обращали внимания, их не принимали в расчет. И ответ лесничего в этом отношении весьма показателен. Правительство неуклонно шло по пути ликвидации привилегий аборигенов, что не в последнюю очередь диктовалось необходимостью изъятия у них земель.

Но в инородческой среде прочно закрепилось понимание собственного особого социально-правового статуса, регламентированного «Уставом» М. М. Сперанского. Прежде всего, именно он позволял инородцам удерживать за собой земли на законных основаниях. Сохранение существующего сословного состояния означало для аборигенов и сохранение в прежнем виде поземельных отношений. Таким образом, «Устав об управлении инородцев» стоял на пути реформирования аграрного сектора Сибири в условиях усиливавшейся русской колонизации [2, с. 11; 9, с. 265–266; 12, с. 33]. Осознавая правомерность своих действий, инородцы не желали уступать в земельных спорах никому, даже казне. И если на территориях южных уездов Томской губернии эти споры касались в первую очередь пастбищ и пашенных угодий, то инородцы северных территорий губернии боролись за сохранение владельческих прав на леса и рыбные ловли: реки, озера, старицы. Причем, столкнувшись с тем, что учрежденные в губернии лесничества стали сдавать места рыбных ловель и кедровники в аренду крестьянам, инородцы обращались с жалобами на лесничих. Действия последних, по мнению аборигенов, наносили ущерб их экономическим интересам: «...мы же, инородцы, в настоящее время терпим сильный убыток и почти остаемся совершенно без промысла, потому что означенные места составляли для нас самые главные промыслы» [14, л. 9]. Инородцы Больше-Байгульской Чулымско-остяцкой волости утверждали: после учреждения Чулымского лесничества «чины оного начали нас стеснять в пользовании... рыболовными местами и, считая их казенными, стали сдавать их в аренду разным лицам, чем нанесли нам большой ущерб, резко отразившийся на сельскохозяйственное наше положение» [14, л. 75]. В действиях лесничих инородцы усматривали нарушение своих исконных прав не только занимать оспариваемые территории и осуществлять на них промысловую деятельность, но и возможность самим сдавать их в аренду. «Уставом» прямо определялось: «Россияне могут брать у инородцев места в оброчное содержание, но всегда по условиям с обществами» [8, с. 396]. И хотя по масштабам сдачи угодий в аренду инородцы уступали старожилам и новоселам, они не собирались отказываться от прав, данных им государством [14, л. 5, 39 об., 47 об., 117 об., 120, 303 об., 345 об.; 16, с. 88, с. 132–133].

Инородцы прибегали не только к жалобам, но и к прямым угрозам в адрес тех, кому предполагалось сдавать территории в арендное пользование. Так, в акте, составленном заведующим Чулымским лесничеством в марте 1907 г., констатировалось, что его попытки сдать в аренду рыболовные неокладные статьи в Обско-Чулымской казенной даче не увенчались успехом, отчего казна понесла убытки в размере 300 рублей. Вину за это лесничий возлагал на инородцев. Они заявили крестьянам, чтобы арендовать не смели, так как «они ловить рыбу не дадут и примут все меры к тому, как-то: порчу ловушки и даже насилие... так как все места принадлежат им, инородцам, и ловить рыбу будут они». Напуганные этим крестьяне отказались от своих намерений арендовать рыбные ловли [14, л. 76]. В условиях ужесточения государственной политики, не надеясь на разрешение споров в свою пользу, инородцы подобными угрозами пытались предотвратить изъятие угодий из собственных владений.

Местная администрация по-прежнему реагировала на жалобы инородцев. Но тональность ответов изменяется. Инородцам указывается на то, что они не имеют прав на занимаемые ими земли, ибо все территории являются собственностью государства. Следовательно, их жалобы на притеснения со стороны

крестьян безосновательны. Управление государственными имуществами Томской губернии неоднократно ссылалось на правительственные документы, которые регулировали поземельные отношения инородцев и крестьян в новых условиях. Кроме законов от 23 мая 1896 г. и от 31 мая 1899 г., применялось решение министра государственных имуществ от 16 июля 1891 г. и разъяснение Департамента государственных и земельных имуществ от 5 декабря 1901 г. В распоряжении 1891 г. определялось, что до тех пор, пока не осуществлено поземельное устройство на территории Нарымского края, инородцы и русские поселенцы имеют равные права на рыбные и звериные промыслы [14, л. 8–8 об., 118 об.]. В разъяснении Департамента государственных земельных имуществ прописывалось: «Чулымским инородцам никогда никакая определенная площадь земли и никакие промыслы отводимы в надел от казны не были, и поэтому они не имеют права использование *какою-либо определенною площадью земли*» [14, л. 5]. Аргументы власти сводились к следующему: кочевые инородцы претендовать на какие-либо земельные угодья не могут до тех пор, пока они не будут причислены к разряду оседлых с проведением разграничения и отвода земель. «Инородцам Нарымского края вообще... никогда никакая определенная площадь земли, воды или леса и никакие промыслы отводимы от казны не были, поэтому они не только сдавать в аренду что-либо из им не принадлежащего, но вообще на пользование какой-либо определенной площадью прав не имеют» [14, л. 345 об.] Так звучал ответ из Управления земельных и государственных имуществ на запрос томского губернатора по поводу изъятия нарымским лесничим рыболовных дворов из пользования инородцев юрт Тебинаковых.

Но на местах не было ясного представления о линии поведения в отношении инородческого землевладения. При разрешении земельных споров между инородцами и крестьянами лесничие неоднократно обращались за помощью в Управление государственными имуществами Томской губернии. Например, в январе 1906 г. управляющий В. Королев объяснял чулымскому лесничему, что раз определенных наделов чулымские и нарымские инородцы еще не получили, то могут пользоваться в местах их причисления лесом, сенокосными угодьями, пашнями, усадебными местами и рыбными ловлями для собственных нужд в том количестве, которое им необходимо. Исключение составляют угодья, определенные в оклад. Тут же идет пояснение: «...каковых, однако в Чулымском лесничестве образовано еще не было, почему и отдача неокладных статей может быть применяема лишь в местах совершенно свободных от инородческого пользования» [14, л. 4–4 об.]. В этом же году чулымский лесничий в своем донесении в Управление государственными имуществами писал: «...пришлые крестьяне и мещане проживают или на землях общего владения казны с инородцами, или заимочно на землях казны» [14, л. 51]. Эти документы примечательны тем, что в них не отрицается право инородцев беспрепятственно пользоваться угодьями, за ними признаются владельческие права на земли, ими занимаемые.

Но тогда, когда томская администрация рассматривала дела инородцев, опираясь на прежние узаконения, это не находило поддержки в высших эшелонах власти. Правительство поправляло действия местных органов. В феврале 1910 г. Сенат рассматривал рапорт министра внутренних дел, поданный еще в 1908 г. В рапорте предлагалось отменить постановления Общего присутствия Томского губернского управления от 9 ноября 1901 г. и 1 февраля 1902 г. Постановления касались осокоревой коры, которой пользовались инородцы Нарымского края. Общее присутствие Томского губернского управления посчитало, что инородцы не должны платить в казну какие-либо денежные взносы за ее сбор на собственные нужды и на продажу. Доводы томской администрации были основаны на трех положениях. Во-первых, *инородцы Нарымского края принадлежат к* разряду кочевых. Во-вторых, средствами к существованию им служат охота, рыбные промыслы, сбор кедровых орехов, ибо места их жительства непригодны для земледелия. В-третьих, решение точно соответствует статьям 34 и 35 «Положения об управлении инородцев» 1892 г. Данные статьи предоставляли кочевым инородцам полную свободу заниматься промыслами на водах и землях, каждому роду назначенных [14, л. 118]. Соглашаясь, что вопрос об осокоревой коре не имеет существенного значения с точки зрения экономических выгод казны, Сенат тем не менее определяет отменить оба постановления. В данном случае принципиальное значение имел не сам доход и не его размер, а вопрос о праве собственности на угодья. В указе Сената делается упор на то, что «нарымские инородцы лишь тогда имели бы право пользоваться по своему усмотрению угодьями Нарымского края, если бы таковые угодья когда-либо были назначены». Далее в указе отмечено, что ни сами инородцы, ни государственные учреждения (Томское губернское управление государственных имуществ, Томская казенная палата) не имеют никаких документов, доказывающих права инородцев [14, л. 118–119 об.]. Таким образом, государство ссылается на особые документы, которые должны подтверждать права аборигенов на владение землей. При этом игнорируется законодательный акт «Положение об управлении инородцев» 1892 г., который по содержанию повторял «Устав» 1822 г. Курс властей на ликвидацию разряда кочевых инородцев становился все очевиднее.

Правительство доказывает необходимость причисления кочевых инородцев в разряд оседлых тем, что многие из них давно живут на одном месте. Это касалось и инородцев Нарымского края: «они к категории бродячих не принадлежат... инородцы-остяки... проживают совершенно оседло, нередко в одних селениях с русскими...». Кроме того, число их не превышает 3000 душ, в то время как они претендуют на угодья в 24 млн десятин земли. Предоставление лесных угодий Нарымского края инородцам «приведет

к беспорядочной эксплуатации лесов и их гибели» [14, л. 118 об.]. Действительно, вопрос о нерациональном использовании промысловых угодий неоднократно поднимался, однако он касался не только инородческого хозяйства [10, с. 372; 15, с. 107–108]. Так, в 1915 г. заведующий Нарымским лесничеством доносил в Управление земледелия и государственных имуществ Томской губернии: «На казенных землях Нарымского лесничества в местах, изобилующих рыбой, самовольно селятся крестьяне волостей Кетской и Парабельской, а также пришлые люди с разных концов России. Поселившиеся для своих надобностей рубят лес, где попало и в каком угодно количестве, не выбирая билетов, как на рубку леса, так и на право пользования сенокосными и рыболовными угодьями... Кроме того, поселившиеся, выжигая ежегодно луга без всяких предосторожностей, производят лесные пожары, от которых особенно на таежной стороне гибнет масса леса» [14, л. 303]. Лесничие, собирая сведения о хозяйственной деятельности инородцев, также неоднократно отмечали, что их численность не идет ни в какое сравнение с промысловыми возможностями занимаемых ими территорий, что сами они не могут полностью использовать лесные и рыболовные богатства края [14, л. 39–39 об., 74, 76, 345 об.]. Эти аргументы приводились в качестве доказательства необоснованности жалоб инородцев на притеснения со стороны крестьян, а также возможности и целесообразности сдачи угодий в арендное пользование последним [14, л. 30–30 об., 72]. Однако именно статус кочевых позволял аборигенам в неограниченном количестве пользоваться промысловыми ресурсами, что и вызывало обеспокоенность власти. Поставить этому заслон, по мысли правительства, могло лишь причисление кочевых к категории оседлых с определением четкой нормы земельного обеспечения. В 1910 г. начинается комплексное статистико-экономическое и почвенно-ботаническое обследование Мариинско-Чулымской тайги и Нарымского края с точки зрения выявления новых колонизационных районов. В отчете об экспедиционных исследованиях сообщалось, что подверглись первоначальному изучению 636 хозяйств инородцев в Нарымском крае по системам рек Оби, Тыма, Парабели, Кети и Чаи [17, с. 97–98]. Признавалось, что эти обследования не могут дать окончательного ответа на вопрос о возможности сельскохозяйственного использования этих территорий и создания из них переселенческих участков [17, с. 127]. Но в качестве главного конечного результата исследований определялась линия на выработку норм земельного обеспечения местного и туземного населения в районах землеотводных работ [17, с. 103]. Фактически правительство не только пыталось найти возможность для расширения колонизационного фонда за счет непригодных для земледелия болотистых почв Нарымского края, но стремилось определить возможности землеустройства аборигенов с нормой в 15 десятин душевого надела.

Период конца XIX – начала XX в. ознаменовался решительными действиями власти по модернизации аграрного сектора экономики России. Томская губерния занимала не последнее место в планах создания переселенческого фонда. Однако в рамках существовавшей здесь модели крестьянско-инородческого землепользования решение этой задачи наталкивалось на естественные трудности, так как «Устав об управлении инородцев» закреплял особые права коренного населения на «земли ими обитамые». Усиливавшееся переселенческое движение из Европейской России настоятельно требовало изъятия земель у аборигенов. Подобная возможность открывалась только при условии упразднения существующего сословно-правового статуса инородцев и распространения на них действия законодательства о государственных крестьянах. Поэтому правительство берет курс на ликвидацию поразрядной системы и связанных с ней привилегий инородцев в земельном вопросе. Однако сами инородцы, у которых на протяжении длительного исторического периода сформировались четкие представления о своем месте в системе социальных отношений Российского государства, не желали принимать новые правила. И в рамках существующего законодательного пространства они боролись за сохранение своих сословных прав, что означало для них и сохранение традиционной системы поземельных отношений. Эти процессы проходили по всей территории Томской губернии, затронув не только южные уезды, где формирование и расширение колонизационного фонда оправдывалось плодородием земель, но и северные районы, такие как Нарымский край, инородцы которого в не меньшей степени столкнулись с наступлением на свои права.

Примечания

1. Кабузан В. М., Троицкий С. М. Численность и состав населения Сибири в I половине XIX в. // Русское население Поморья и Сибири (период феодализма). М., 1973. С. 261–277.
2. Шерстова Л. И. «Борьба за землю» как катализатор общественной активности аборигенного населения Южной Сибири в XIX в. // История России: факты и версии. Деп. в ИНИОН РАН, № 54947. С. 2–13.
3. Горюшкин Л. М. Аграрные отношения в Сибири периода империализма (1900–1917). Новосибирск.
4. Население Западной Сибири в XX веке. Новосибирск. 1997.
5. Шунков В. И. Очерки по истории колонизации Сибири в XVII – начале XVIII века // Шунков В. И. Вопросы аграрной истории России. М., 1974. С. 25–192.
6. Скобелев С. Г. Причины колебаний численности коренных сибирских народов в XVII–XIX вв. // Историческая демография Сибири. Новосибирск. 1992. С. 73–83.
7. ГАТО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1217.
8. ПСЗРИ. СПб. 1830. Т. XXXVIII. С. 394–417.
9. Шерстова Л. И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири в XVII–XIX веках. Томск. 1999.
10. Жидков Г. П. Переселенческая политика Кабинета в 1865–1905 г. // Вопросы истории Сибири досоветского периода. Новосибирск. 1973. С. 365–374.
11. Ноздрин Г. А. Внутренняя политика самодержавия в Си-

бири (демографические аспекты) // Историческая демография Сибири. Новосибирск, 1992. С. 101–108.
12. Шерстова Л. И. Этнополитическая история тюрков Южной Сибири. XVII – начало XX вв.: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Томск.
13. Дамешек Л. М. Внутренняя политика царизма и народы Сибири (XIX – начало XX века). Иркутск, 1986.
14. ГАТО. Ф. 240. Оп. 1. Д. 486.
15. Сибирь: ее современное состояние и нужды. СПб. 1908.
16. Обзор Томской губернии за 1914 год в сельскохозяйственном отношении. Томск. 1915. 440 с.
17. Переселение и землеустройство за Уралом в 1906–1910 гг. и отчет по переселению и землеустройству за 1910 г. СПб. 1911.

Семейно-брачные отношения в религиозной и традиционной культуре женщины-казашки

Г. А. Марина

Изучение истории семьи и положения женщин в обществе как самостоятельное направление утвердилось в советской, казахстанской и в целом в западной историографии прежде всего как реакция на кризисные проблемы, с которыми сталкивается современная семья [1]. В то же время имеются общие гносеологические причины, диктуемые логикой самого процесса исторического познания, которые обуславливают возрастающий интерес мировой историографии к партикулярно-семейному способу существования людей [2]. Влияние семейно-личностных отношений велико, но, к сожалению, часто недооценивается историками. Фактически речь идет о двух сравнительно самостоятельных сферах: истории семьи, в методологическом плане больше тяготеющей к исторической демографии, и истории женщин, оформившейся в рамках социальной истории.

Специфика хозяйственной жизни кочевников детерминировала особенности и формы социальной организации казахского общества, которая представляла собой достаточно сложную и дифференцированную систему различных агрегированных состояний социума во времени и пространстве. Уровень воспроизводства и жизнедеятельности кочевого общества обеспечивался следующими основными социальными ячейками: брачной парой, семьей, группой семей (иногда обозначаемой как патриархальная семья или семейная община), домохозяйством, общиной, хозяйственными, локальными и генеалогическими группами [3].

У казахов всегда преобладали моногамная семья и моногамная брачная пара. Многоженство, хотя и допускалось нормами шариата, в силу экономических причин и дисперсного состояния номадов не могло получить и не получило у них, как и у других кочевников, сколько-нибудь широкого распространения. Но при этом семья не была и не могла быть экономическим базисом социума, поскольку не все члены семьи участвовали в процессе производства. В частности, не были задействованы в хозяйственных работах, и прежде всего в выпасе скота, маленькие дети, старики, больные, женщины, роженицы [4].

Главной причиной преобладания у кочевников системы родства являлось то, что основным каналом жизнеобеспечения у них был диахронный способ передачи информации и собственности. Человек в течение жизни практически не мог самостоятельно приобрести минимально необходимый объем знаний о природных циклах, но он мог использовать многолетний опыт предков. Социальный статус индивида во многом определялся степенью привилегированности его группы, статусом его рода по сравнению со статусом другого в каждой конкретной ситуации. Как свидетельствует обычное право казахов, порядок старшинства соблюдается при разделе военной добычи, распределении мест во время застолий, наследовании власти, в статусе жен, распределении подарков и пищи, очередности тостов и т. д. [5].

Важную роль в системе статусов играл и статус женщины-родоначальницы: байбище (первая, старшая жена), токал (вторая, третья жена), наложница, рабыня, – который наследовался ее детьми. Обычное право казахов свидетельствует, что дети от первого брака, называемые байбичинцами, издавна пользуются большим преимуществом, чем дети от второго брака – токалщина. Система генеалогического родства базировалась на ранжировании различных патронимических групп, что обусловливало нормативную предпочитаемость субъекта социального действа как на уровне ритуала и общественного сознания, так и на уровне повседневной практики при решении вопросов наследования, выдвижении, занятии и выполнении социально-престижных функций [2, с. 72]. В сфере влияния патронимических групп регулировались вопросы наследования имущества, установления опекунства над малолетними детьми, левиратного права, брачного права, развода, различные стороны ритуально-обрядового действия: сватовство, свадьба, калым, кража невест, рождение, смерть, поминки и др. [6, с. 5–6].

В казахском обществе каждый член семьи имел свои права на долю семейного имущества, и прежде всего на скот. Функции собственника осуществлялись главой семьи. Каждый из сыновей имел право на долю (енши – минимум из собственности для обзаведения хозяйством) и на калым (плата за невесту), размер которого варьировался от 7 голов мелкого рогатого скота в бедных семьях до 1000 голов мелкого и 200 голов крупного рогатого скота в богатых [7, с. 190–191]. Свои права имели жены и дочери. После уплаты калыма и женитьбы сыновей каждому из них полагалась определенная часть наследства, а оставшуюся часть состояния после смерти отца по системе минората наследовал младший сын. Дочерям и вдовам также полагалась часть наследства, составлявшая половину доли сыновей, которую дочери получали в основном в качестве приданого и разного рода подарков. Преимуществом при разделе имуще-

ства пользовались дети от первой жены. Имущество, оставшееся от матери, которое она приносила в семью в качестве приданого и подарков, наследовали ее дети, дочь получала половину доли сына [9].

Процесс вытеснения норм обычного права и замены его законодательными актами планировался как поэтапный процесс по мере укрепления советской государственности на местах и в зависимости от подготовленности сознания масс к таким преобразованиям, до полного исключения их применения в судебной практике и превращения их в просто «обычаи и традиции» [2, с. 236].

В первые годы советской власти отмечается легализованный характер действия норм обычного права, не противоречащих действующим источникам права. Административные органы стремились сохранить нейтралитет и не вмешивались в те сферы, которые были жестко отрегулированы многовековыми обычаями в семейно-брачных отношениях. В частности, это потверждается принятием декрета от 29 сентября 1920 г. «О приданом, жасау и брачных подарках», сущность которого заключалась в защите прогрессивных народных традиций и обычаев в сфере семьи и брака от административного вмешательства местных органов власти [1, с. 68–70].

Женщины, с одной стороны, мечтали о свободе, с другой – крепко держались за семейные традиции в качестве социальной защиты. Видя такое сопротивление со стороны как мужчин, так и женщин, Советское государство решило представить обычаи и традиции казахов как инструменты классовой эксплуатации, которые нужно было искоренить и создать новые. Свидетельство этому – постановление ВЦИК от 6 апреля 1928 г., в котором термин «бытовые преступления» был заменен термином «преступления, составляющие пережитки родового быта». В уголовный кодекс были введены новые составы преступлений: «О принуждении женщины к продолжению брачного сожительства», «О похищении для вступления в брак» (ст. 196), «О вступлении в брак с лицом, не достигшим половой зрелости, и о принуждении этих лиц к вступлению в такой брак» (ст. 198) [8, с. 97].

В целях упорядочения семейно-брачных отношений и укрепления семейных устоев государство указом Президиума Верховного Совета СССР от 8 июля 1944 г. нормативно внедрило систему регистрации и разводов, гарантировало защиту личного и имущественного права членов семьи [9, с. 42], официально и статистически подтвердило отход населения от норм и институтов обычного права снижением в 1940-е гг. его показателей до 72,3% [10, с. 9–11].

В реальности в судебной статистике число поступавших жалоб было меньше числа совершенных преступлений, калымные соглашения начинают заключаться тайно, калым уплачивается не скотом, а денежными подарками. Во избежание наказания многоженство прикрывалось фиктивными разводами или содержанием второй жены в качестве родственницы, прислуги [11]. Доля осужденных за многоженство составила 53,3% от общего количества осужденных за преступления, составляющие пережитки патриархально-родовых отношений. Среди осужденных 90% составляли лица в возрасте старше 50 лет, в большинстве случаев их первые жены по обычаю аменгерлик были старше своих мужей и находились в преклонном возрасте.

По результатам переписей населения 1926 и 1939 гг. доля мужского и женского населения составила соответственно 50,9 и 49,1%, 52 и 48% [13, с. 18–20]. В брачном возрасте (15–49 лет) почти $^{3}/_{4}$ казахов состояли в браке, $^{1}/_{4}$ были холостыми и незамужними, менее 1% – разведенными. Фактически женатые и незамужние составили 58 и 84%; вдовые – 1,7 и 5,4%; разведенные – 1,4 и 0,6% [14, с. 78].

В юридической практике имелись факты расторжения брака под влиянием родственников и выдачи замуж за калым вторыми, третьими женами. Развод способствовал фиктивному делению хозяйства с целью уменьшения налога. В послевоенное время в условиях нехватки мужчин брачного возраста участились повторные браки, которые не всегда поддавались учету и регистрации [15].

Дисбаланс в соотношении мужского и женского населения привел к снижению почти вдвое уровня брачности среди женщин. Удельный вес мужского и женского населения в Казахстане в 1979 г. составил 48,2 и 51,8%; в 1989 г. – 48,4 и 51,6%; в 1999 г. – 43 и 57%. Выравнивание диспропорции происходило за счет компенсационной рождаемости в послевоенные годы, сверхвысокой рождаемости коренного населения [16, с. 72–73].

Политика государства была направлена на предоставление женщине новой экономической роли, изменение ее имиджа. В 1960–1990-е гг. наблюдается процесс омоложения брачности, уменьшение числа многодетных семей, рождаемости, повышение брачности у мужчин. В Казахстане количество одиноких составило 7,4%, имеющих семьи из 2 чел. – 14,6%, из 3 чел. – 20,8%, из 4 – 28,9%, из 5 – 14%, из 6 – 6,9%, из 7 – 4,2%, из 8 – 1,4%, из 9 – 1,8% [16, с. 135, 139, 142]. Произошедшие за последние десятилетия изменения дают основание говорить о сдвигах в семейно-брачных отношениях, о переходе от традиционной семьи к семье, где супруги обладают равным статусом, от большой многопоколенной семьи к нуклеарной, от четкого раздедения ролей между супругами к семье, в которой функции мужа и жены куда менее определенны [16, с. 151]. Таким образом, семейно-брачные отношения включают проблемы роста числа неполных семей (16%), снижение коэффициента брачности (с 9,8 до 8,6%), повторных браков (15%), снижение общего показателя разводов (с 2,9 до 2,6%), увеличение количества разводов у мужчин в возрасте 25–39 лет и у женщин в возрасте 20–34 лет (60%), снижение числа детей, рожденных женщинами, не состоящими в зарегистрированном браке.

На сегодняшний день проблемы калымного брака, многоженства, обряда похищения невесты являются реалиями XXI в. Большинство женщин (34%) придерживаются их в качестве ритуала, традиционной обрядности, 26% женщин связывают мотив с религиозностью.

Примечания

1. Кисляков Н. А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1969.
2. Аргынбаев Х. А. Семья и брак у казахов. Алма-Ата, 1973.
3. Lubin P. Women in Soviet Central Asia: Progress and Contradictions // Soviet studies. 1981. Vol. 31. № 2.
4. Mirkin H. The passive female: the theore of patriachy // American studies, 1984. Vol. 25. № 2.
5. Масанов Н. Е. Кочевая цивилизация казахов. М.; Алма-Ата, 1995. С. 132..
6. Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы Сырдарьинской области. Т. 1: Юридический быт. Ташкент, 1889.
7. Материалы по казахскому обычному праву. Алма-Ата, 1948 С. 190–191.
8. Кенжалиев З. Институты и нормы обычного права в условиях Советской власти. Алма-Ата, 1989. С. 97.
9. Декреты и постановления ЦИК СНК и СТО КАССР: Сб. № 1. Оренбург, 1920–1921. С. 42.
10. Собрание узаконений. 1928. № 47.
11. Культелеев Т. М. Советское законодательство в борьбе с преступлениями против раскрепощения женщин // Изв. АН КазССР. 1948. Вып. 1. № 50. (Сер. обществ. наук).
12. Джексенбаев У. С. История государства и права Советского Казахстана. Алма-Ата, 1965.
13. Камбарова Н. Брак и семья при социализме. Алма-Ата, 1966.
14. Кенжалиев З., Даулетова А. Казахское обычное право в условиях Советской власти. Алма-Ата, 1995.
15. Всесоюзная перепись населения 1926. Т. 8. М., 1928. С. 15–19; Всесоюзная перепись населения 1939 г., (ЦГАРФ. Ф. 1562. Оп. 336).
16. Асылбеков М. Х., Галиев А. Б. Социально-демографические процессы в Казахстане. Алма-Ата, 1991.
17. Асылбеков М. Х., Козина В. В. Демографические процессы современного Казахстана. Алма-Ата, 1995.

Традиционная культура путешествия русских Омского Прииртышья XIX – первой трети XX в.: начало путешествия

А. В. Матвеев

Цель настоящей работы – продолжить знакомство читателей с особым феноменом традиционной культуры каждого народа – «традиционной культурой путешествия», под которым автор понимает сумму народных знаний и представлений, направленных на обеспечение достижения цели путешествия человека (группы людей), а также последовательное применение этих знаний в конкретных природно-географических условиях, в рамках системы дорог, посредством элементов материальной культуры (одежда, пища, транспортные средства и т. д.). В цикле предыдущих работ мы осветили общие концептуальные положения выделенного феномена, комплексы традиций, определявших выбор дня отправления в путь, и основные подготовительные мероприятия, предшествовавшие путешествию у восточнославянского населения Среднего Прииртышья XIX – первой трети XX в. [13, 14, 15]. В настоящей публикации рассматривается комплекс традиционных представлений и знаний русского населения Среднего Прииртышья XIX – первой трети XX в., связанный с началом движения путешественника из дома через такие зоны и границы мифологического пространства, как жилище, двери, двор, ворота, территория населенного пункта, росстань.

В день отправления в дорогу любой путешествующий, встав с постели, с первого шага попадал во власть строгого сценария действий, унаследованного от прадедов. Обычно в семье отъезжающего старались проснуться рано утром, чтобы еще засветло (где-то даже тайком) отправить путешественника в дорогу [3, с. 66]. После пробуждения даже не особенно прилежные православные читали молитву. Вставали. Надевали часть одежды, в которой предполагалось выезжать. Умывались. Садились есть. За столом перед началом еды опять читали молитву. Ели основательно. После еды мужчина шел готовить к поездке транспортное средство (средство передвижения). Хозяйка в это время прибирала со стола, мыла посуду. Нельзя было оставлять посуду невымытой [32, л. 3; 33, л. 2,4]. Более того, в с. Такмык Большереченского района информаторы сообщили, что перед тем, как уходить, посуду не оставляли открытой. Данный запрет, видимо, связан как с утилитарной санитарией, так и с магической необходимостью прекрывания доступа к вместилищу пищи.

Одевались. Повсеместно было распространено представление о том, что новая одежда в некотором отношении опасна для человека, впервые ее надевшего. Поэтому во многие ответственные моменты жизни (в том числе и при отправлении в путь) полагалось надевать чистую, но не новую одежду [1, с. 141]. Специальной «дорожной» одежды не было. Особенностью зимнего гардероба путешественника была значительная утепленность. Летом в дорогу надевали чистую ежедневную или даже праздничную одежду (например, расшитые косоворотки); старались также одеться потеплее. В долгое путешествие с собой собирали и некоторую одежду «на смену». Если путь предстоял пешком, то летом по дорогам шли обычно босиком, и только перед какой-либо деревней надевали сапоги или «обутки» [31, л. 5].

В дорогу брали с собой пищу, чаще всего в значительном объеме. «Едешь на день – бери запас на неделю». Старались собрать не скоропортящиеся продукты: копченое или сушеное мясо, хлеб (или сдобные лепешки), сало, репчатый лук, соль, яйца. Из напитков летом в дорогу брали молоко, квас в стеклянных бутылях. Продукты укладывали в холщовый мешок. Когда хозяйка помещала туда хлеб с солью, она говорила «Спаси тебя Бог. Вот хлеб и соль» [18][1].

Перед выходом из избы и отправлением в путь

[1] Кроме продуктов, в мешок часто клали сменную одежду, иголку с нитками – «подшиться в дороге».

провожающие и отъезжающие присаживались на лавки (либо за столом, либо у порога). Один из членов семьи, чаще всего самый старший, говорил: «Сядем на дорогу» (варианты: «сядем на дорожку», «присядем на дорожку», «помолчим»). После этого все присаживались. Некоторое время молчали. Отправляющийся в путь читал молитву или произносил заговор (см. приложение). То же самое могли делать и провожающие в путь-дорогу. В настоящее время большая часть информаторов не помнит текстов молитв или заговоров, а использует устойчивые краткие формулы вроде «С Богом», «Дай Господи хорошей дороги» [33, л. 4], «Господи Благослови» [19], «Господи Благослови и прости» [16], «Прости меня, мама» [46].

Перед отъездом путешествующий не должен был ругаться в своей семье, иначе в пути его ожидала неудача [26, л. 73]. Провожающие ни в коем случае не должны были произносить неосторожных неблагожелательных фраз. Для примера приведем быличку, собранную участниками фольклорной экспедиции ОмГПУ в 1984 г. в г. Омске. «Поехали мы в гости, а родители нам в дорогу сказали: „Леший вас задави“. Вот едем мы, лошадь все медленнее идет, устала, вся в мыле. Это на нее леший сел, а нам-то не видно было. Тогда мы догадались, встали да перекрестились. А леший спрыгнул с лошади и засмеялся, и лошадь дальше пошла» [43].

В числе фраз — пожеланий хорошей дороги зафиксированы устойчивые словосочетания: «Ангелы хранители вам» [32, л. 6], «Доброго пути» [31, л. 17], «Езжай с Богом со Христом» [21], «Пусть тебя Бог спасет», «Спаси тебя Бог», «Путь-дорога тебе» [18; 21].

При выходе из дома, в дверях, путешественник осенял себя крестным знамением. «Вослед» его перекрещивали провожающие, чаще всего представители самого старшего поколения в семье. «В прежние времена — писал Г. Н. Чагин, — для территории Среднего Урала перекрещивание при выходе из дома и/или произнесение молитвы, заговора было обычным явлением в обыденной жизни русского населения» [49, с. 75]. На территории Среднего Прииртышья сведения об этом зафиксированы автором повсеместно (см. также [26; 46]).

В 1994 г. в с. Секменево Большереченского района участники этнографической экспедиции ОмГУ под руководством канд. ист. наук М. Л. Бережновой зафиксировали информацию о значимости определенного порядка выхода из дома при отправлении в важное путешествие. Отправляющийся в путь человек «выходил с порога дома спиной вперед. Считалось, что в этом случае он обязательно вернется обратно живой и здоровый» [25]. Кроме того, «чтобы дорога была удачливая и ничего не случилось с жилищем», — в случае семейного путешествия — «первым из дверей выходил мужчина, глава семьи, или самый старший [25].

В особенно важных случаях перед дальней, трудной, важной, опасной дорогой обряд прощания и выхода из дома усложнялся обычаем благословления. Описание такого обряда привел в своем романе «Бабьи тропы» известный сибирский писатель Ф. А. Березовский [2, с. 324–325]. В д. Становка Больше-Уковского района информаторы указывают, что при благословлении родители мыли иконку и этой водой уезжающий мыл лицо.

В особо важных случаях (например, отправление на войну, в армию) в карман рубахи уезжающего домашние заранее зашивали «молитву» [19], давали высушенный и завернутый в тряпицу послед [24; 34, с. 10], дарили путевую иконку и благословляли (например, со словами «Пусть тебя Бог благословит, ангел-хранитель») [20]. О последнем обычае как о повсеместном ритуале всех благочестивых православных семей пишет К. В. Цеханская [48, с. 185]. Кроме указанных, магической защитой в пути у русских выступали обыденные, повсеместно распространенные обереги: нити, пояс, шнур с узлами, крест, сумочка с ладаном на шее (ладанка), кольцо с написанной на них молитвой [7, с. 177, 178; 9. с. 264; 10, с. 125; 12, с. 24; 49, с. 54; 50, с. 129], острые металлические предметы (иголки, булавки), закрепленные на одежде [1, с. 141], соль. В XIX в. в Тобольской губернии, по сведениям Н. А. Скалозубова, ямщик, отправлявшийся в путь, посыпал спины лошадей поваренной солью [37, с. 4].

После выхода путешествующего из дверей дома возвращаться за забытой вещью было нельзя. Этот запрет и в настоящее время распространен повсеместно. Однако в случае, если его приходилось нарушить, то в традиционной культуре существовал «подстраховочный» вариант: необходимо было, вернувшись за забытой вещью, взять ее и перед уходом посмотреть в зеркало один / несколько раз (обычно три). В д. Становка Больше-Уковского района говорят, что указанный порядок действий необходимо было провести сидя на стуле.

За дверью дома путешественник попадал во двор. Здесь он выводил за ворота транспортное средство или проверял средства для перевозки клади (короба, мешки и т. п.). Домашние родственники провожали путешественника чаще всего за ворота, однако в особых случаях — за околицу, до росстани.

За воротами двора человек попадал в особую зону мифологического пространства, — отчасти освоенный «хаос» территории поселения (первичной территории) [35, с. 41]. Характерным свойством этой зоны является предсказывание и моделирование дальнейшего пути. Поэтому от ворот двора до границы поселения путник следил за всеми явлениями, которые могли бы подсказать нежелательность дальнейшего путешествия. Обращали внимание на погоду. Дождь, который шел с утра в день отъезда или начинался во время отправления считался хорошей приметой и сулил удачу в пути [32, л. 4; 9, с. 264; 29, с. 161]. Однако в некоторых населенных пунктах Омской области отношение жителей к этой примете противоположное [31, л. 21].

Главной приметой, отвечавшей на вопрос о благоприятности пути, традиционно выступал первый встречный (человек, животное). О предстоящем отрицательном результате путешествия предупрежда-

ли следующие «первые встречные»: женщины; пустые предметы (чаще ведра) в руках встречных людей; человек (чаще женщины), пресекший дорогу путешественнику. После такого предупреждения обычай рекомендовал вернуться. Однако одновременно с этим в культуре существовал набор необходимых магических действий, позволявший человеку продолжать путешествие. Например, «если при отъезде баба с пустыми ведрами дорогу перешла, то чтобы все хорошо было надо шапку на голове развернуть другим концом, можно держаться за пуговицу на одежде. А вообще — вернуться надо» [22; 33, л. 2]. В с. Евгащино Большереченского района в качестве апотропейного действия предлагают сплюнуть два раза в сторону [33, л. 3]. В Колосовском и Большеуковском районах Омской области бытует поверье, что в случае, если вам при отправлении перешли дорогу, необходимо на этом месте разломить соломинку или маленькую травинку, взятую тут же. Вероятно, в этом случае соломинка символизировала осуществленный «пересек», который и нужно было переломить.

Добрым предзнаменованием путешественнику являлась встреча с мужчиной.

Ситуация с первым встречным могла и моделироваться: «Если кто-то хочет уходящему пожелать добра — дождется его выхода из дома с полными ведрами и пойдет навстречу. С другой стороны, если сам хочешь, чтобы дорога была удачной, дождись пока кто-нибудь не пойдет с полными ведрами» [16].

Кроме первого встречного, отрицательным знаком относительно предстоящего путешествия у русских традиционно выступали черная кошка, перебежавшая дорогу [8, с. 45; 27, с. 465], и встречный священник [9, с. 262]. Все эти приметы до настоящего времени повсеместно бытуют среди населения Омской области. Большинство информаторов сообщает, что примета «про перебежавшую дорогу черную кошку» очень старая. В этом случае «нельзя уже никуда идти». Или: «Черная кошка дорогу перебежала — ворочáйся. Если на коне поехал, то, значит, что-нибудь сломится» [31, л. 21], «Если кошка пошла, то к несчастью» [18]. В настоящее время существуют действия, направленные на нейтрализацию этого плохого предзнаменования, однако время их происхождения неизвестно. Если дорогу перебежала кошка, то надо повернуть на голове шапку задом наперед; сплюнуть два раза в сторону, в кармане держать кукиш [28, с. 31]; «за пуговицу взяться на одежде» [33, л. 2]. В 1968 г. фольклорной экспедицией ОмГПУ в г. Омске была зафиксирована следующая информация: «Бывает, идешь по улице, вдруг черная кошка дорогу перебегает. Если не успеешь вперед ее проскочить, то надо плюнуть три раза через левое плечо и сказать: „Плюю три раза / Не моя зараза / Не нашей семьи / Не нашей родни / А чужого барина“» [40].

Другая примета, достаточно распространенная в России XIX в., гласила: «Встреча с попом (или вообще со всяким человеком в рясе) всегда худа: идешь ли на промысел или в гости — успеху не бывать. Если же хочешь, чтобы был успех, то не следует проходить мимо, а нужно подойти к этому человеку, если это поп — под благословение, а если дьякон, то просто поздороваться за руку. Если же пройдешь мимо, то лучше вернуться: успеха не будет» [11, с. 273; 29, с. 162]. На территории Омской области мы также зафиксировали бытование этой приметы [17; 31, л. 4]. Однако традиция действия в случае встречи с попом в этих населенных пунктах иная. В райцентре Саргатское нам сообщили, что, «чтобы ничего плохого не случилось в дороге», мужчине при встрече со священником надо было «взять в кармане брюк в руку свой член... Женщине тоже надо было коснуться своих половых органов».

При разговоре с любым встречным в начале путешествия существовал обоюдный запрет на конкретную форму обсуждения цели путешествия — вопросы вроде «Куда поехал?», «Куда пошел?», «Куда отправился?». Существует представление о том, что таким образом спрашивающий «закудакивал», «закудыкивал» предстоящую дорогу, то есть делал ее неудачной, плохой. Ситуация не являлась однозначно испорченной, если путешественник молчал и не отвечал на вопрос. Удовлетворить естественное любопытство односельчане могли через вопросы «Далеко ли пошел?», «Далёко поехал?» [4, с. 211]. Встречный человек, желая хорошей дороги путешественнику, произносил благопожелательную фразу, например, «Езжайте, путем дорога». В ответ можно было сказать: «Спасибо на добром слове» [18].

Ранее мы указывали, что на территории населенного пункта имелись места повышенной опасности — места, где особенно реальным был контакт человека с иным миром. При их пересечении путешествующие соблюдали определенные правила поведения. Повсеместно особое внимание уделялось пересечению перекрестка. Перекресток — любимое место всяких злых сил [8, с. 46], здесь «нечистый волен в душе человека» [5, с. 61]. Распространенным является представление о том, что на перекрестке ничего нельзя поднимать. По мнению представителей русского населения, проживающих на территории Среднего Прииртышья, через предмет, брошенный на перекрестке, можно было навести порчу. Для предотвращения какой-либо беды, проходя через перекресток, надо было перекреститься [20]. В этом контексте интересно мнение ряда исследователей о том, что на перекрестках дорог раньше хоронили некрещеных младенцев — там, где могилы могли «крестить» люди [30, с. 89]. На территории соседней Томской области П. Е. Бардина зафиксировала интересный обычай: «Перекресток нельзя переходить наискосок, а надо только по прямой, сначала одну дорогу, потом другую» [8, с. 43]. Вероятно, таким способом старались обойти центр перекрестка, который являлся наиболее опасным местом.

Былички русского населения выделяют на территории населенного пункта еще одно традиционное место пребывания нечистой силы — мост [12, с. 92]. Квинтэссенция такого выделения может быть выражена фразой жительницы с. Екатериновка Тарского

района Коноваловой Нины Павловны 1932 г. р.: «У нас в деревне был березовый мостик. Там все время сдавалося» [39]. Именно из-под моста всегда неожиданно с агрессивными намерениями «появлялись»: ведьмы в виде свиньи [45]; огненный столб [42]; белая собака [44] и другие монструмы напуганного сознания жителей (например «огромная страсть: и бык не бык, и рога не рога» [41].

Путешественники старались также не проходить под столбами, которые стоят треугольником, а объезжали их [8, с. 46; 33, л. 2].

Проходя (проезжая) мимо церкви, должно было остановиться, прочитать молитву и попросить о помощи в дальнем пути [7, с. 73]. Этот элемент традиционной культуры путешествия русского населения автор лично наблюдал у жителей Омской области.

Сообразуясь в описанными нормами, путешествующий достигал края населенного пункта – околицы. Местом регламентированного перехода границы первичной территории была «расстань» («росстань») – перекресток, до которого обычно провожают отпускаемых в путь [6, с. 49]. Здесь происходило расставание родных с провожающими. Не случайно эта тема фигурирует в лирических текстах: «Утка сера в воду села / И по морю поплыла / Проводила я миленка / За околицу села» [23]; «Я миленка проводила / В поле за воротики / А теперь буду считать / Месяцы и годики» [47, с. 13].

Кроме росстани и околицы, расставание с путешествующим могло происходить в других точках пространства уже вторичной территории: у поскотины, ближайшей рощи, леса. Так, Ф. А. Березовский в своем романе «Бабьи тропы» в сюжете о проводах рекрутов на войну 1914 г. писал: «Одни провожали своих родственников лишь за поскотину, до первого лесочка, другие везли призывников на пароконных подводах до волостного села Чумалова. А богатые мужики привязывали к телегам по паре запасных лошадей и провожали своих сыновей даже до города» [2, с. 191]. В сборнике сибирских частушек А. и Г. Заволокиных можно найти следующую характерную частушку: «Я миленка проводила / До лесочка дальнего / Я горжусь своим миленком – / Он уехал в армию» [36, с. 154, № 497].

За околицей и «росстанью» путешественник попадал сначала в мифологическое пространство вторичной территории, а затем в пространство хаоса.

Следует отметить полное соответствие выявленных знаний и представлений русского населения региона XIX – первой трети XX в. радиальной картине мифологического пространства (espace rayonnant), установленной В. Н. Топоровым для любых «земледельческих народов или народов городской цивилизации», и воспринимаемой в виде серии расходящихся от сакрального центра концентрических кругов, затухающих к границам неведомого [38, с. 341]. При сравнении материалов Среднего Прииртышья с аналогичными материалами Европейской части России XIX в., рассказывающих о проведении первого этапа путешествия, наблюдается значительное сходство, которое мы можем объяснить сходством картин первых зон мифологического пространства.

Примечания

1. Бардина П. Е. Традиционные представления и поверья, связанные с одеждой, в современном быту русского населения Среднего Приобья // Современная духовная культура народов Сибири и Севера. Сб. науч. тр. Омск, 1989. С. 138–146.
2. Березовский Ф. А. Бабьи тропы: Роман, рассказы, очерки / Сост., примеч., послесл. Е. А. Куклиной. Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1986.
3. Даль В. И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб: Литера, 1994.
4. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М.: Русский язык, 1998. Т. 2: И–О. 1998.
5. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М.: Русский язык, 1998. Т. 3: П. 1998.
6. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М.: Русский язык, 1998. Т. 4.
7. Елеонская Е. Н. Сказки, заговор и колдовство в России. Сб. тр. М.: Индрик, 1994.
8. Жили да были. Фольклор и обряды Томских сибиряков / Собиратель и сост. П. Е. Бардина. Томск: Изд-во Томск. гос. ун-та. 1991.
9. Забылин М. Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880. Репринт. М.: «Автор», 1992.
10. Золотова Т. Н. Сохранение в сельской среде представлений о «сглазе» и «порче» (по материалам фольклорно-этнографической экспедиции в Большеуковский район Омской области) // Народная культура Сибири: Материалы IX науч.-практ. семинара Сибир. регион. вуз. центра по фольклору. Омск, 2000. С. 123–126.
11. Иванов А. И. Верования крестьян Орловской губернии // Даль В. И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб, 1994. С. 259–286.
12. Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб: ТОО «Полисет», 1994.
13. Матвеев А. В. Завтра в путь-дорогу (по материалам русских Омского Прииртышья) // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития: сб. научн. тр. Омск, 2002. Ч. II. С. 47–49.
14. Матвеев А. В. Народные знания при выборе дня пути в традиционной культуре передвижения славянского населения Среднего Прииртышья конца XIX – первой половины XX вв. // Ист. ежегодник. Спец. вып., посв. 60-летию проф. Николая Аркадьевича Томилова. Омск, 2001. С. 235–239.
15. Матвеев А. В. Традиционная культура путешествия. Общие вопросы // Народная культура Сибири: Материалы X науч.-практ. семинара Сибир. регион. вуз. центра по фольклору. Омск, 2001. С. 225–230;
16. Материалы из личного архива автора. Д. Кушайлы Саргатского района Омской области.
17. Материалы из личного архива автора. Р. ц. Саргатское Саргатского района Омской области.
18. Материалы из личного архива автора. Д. Становка Большеуковского района Омской области.
20. Материалы из личного архива автора. С. Такмык Большереченского района Омской области.
21. Материалы из личного архива автора. С. Усть-Шиш Знаменского района Омской области.
22. Материалы из личного архива автора. Д. Форпост Большеуковского района Омской области.
23. Материалы из личного архива автора. Д. Яготово Большереченского района Омской области.

24. Материалы из личного архива М. А. Жигуновой.
25. МАЭ ОмГУ. Ф. I. Д. 20-1. Л. 250. Последнее действие было особенно характерно для сибирских казаков.
26. МАЭ ОмГУ. Ф. I. Д. 92-3-III. Л. 56.
27. МАЭ ОмГУ. Ф. I. Д. 101-7-V. Л. 73, 84. с. Мыс. Муромц. р-н. До настоящего времени это представление бытует у охотников.
28. Михельсон М. И. Русская мысль и речь. Свое и чужое. Опыт русской фразеологии: Сб. образных слов и иносказаний. М.: Терра. Т. 1. 1994.
29. Москвина В. А. Черты хтонического божества в заговорных персонажах // Народная культура: Материалы IV науч.-практ. семинара Сибир. регион. вуз. центра по фольклору. Омск, 1997. С. 31.
30. Неклепаев И. Я. Поверья и обычаи Сургутского края // Обряды, обычаи, поверья: Сб. ст. / Сост. тома Ю. Л. Мандрики. Тюмень, 1997. С. 7–214.
31. Носова Г. А. Язычество в православии. М.: Наука, 1975.
32. ОГИК музей. ОМК 14186/1. Материалы комплексной этнографо-археологической экспедиции Омского государственного историко-краеведческого музея в Крутинском, Тюкалинском, Колосовском районах Омской области в 2000 г. 21 л.
33. ОГИК музей. ОМК 14186/3. Материалы комплексной этнографо-археологической экспедиции Омского государственного историко-краеведческого музея и Музея археологии и этнографии ОмГУ в Омском, Кормиловском и Калачинском районах Омской области в 2000 г. 6 л.
34. ОГИК музей. ОМК 14186/2. Материалы этнографической экспедиции А. В. Матвеева в Большереченском районе Омской области в 2000 г. 4 л.
35. Плахотнюк М. А. Фольклорное наследие сибирских казаков // Народная культура: Материалы IV науч.-практ. семинара Сибирского регион. вузовского центра по фольклору. Омск, 1997. С. 8–13.
36. Плюснин Ю. М. Этологические подходы к проблеме археологических реконструкций // Методология и методика археологических реконструкций. Новосибирск, 1994. С. 37–42.
37. Сибирские частушки / Сост. А. и Г. Заволокины. Новосибирск: Зап.-Сиб. кн. изд-во, 1977.
38. Скалозубов Н. А. Материалы к вопросу о народной медицине. Народная медицина в Тобольской губернии // Ежегодник Тобольского губернского музея. Тобольск, 1905. Вып. 14. С. 1–15.
39. Топоров В. Н. Пространство // Мифы народов мира: Энцикл. М., 1992. Т. 2. С. 340–342.
40. ФА ОмГПУ. ЭК-4. 1993. с. Екатериновка Тарского района Омской области.
41. ФА ОмГПУ. ЭК-13. 1987. г. Омск.
42. ФА ОмГПУ. ЭК-19. 1984. с. Старосолдатское Тюкалинского района Омской области.
43. ФА ОмГПУ. ЭК-28. 1984. г. Омск.
44. ФА ОмГПУ. ЭК-33. 1984. г. Омск.
45. ФА ОмГПУ. ЭК-45. 1980. с Кирилино Тарского района Омской области.
46. ФА ОмГПУ. ЭК-9. 1983. с. Загваздино Усть-Ишимского района Омской области.
47. ФА ОмГПУ. ЭК-9. 1993. с. Кип. Тевризского района Омской области.
48. Ходил милый под окошко (сборник частушек) / Сост. И. Голубцов. Омск: Омск. кн. изд-во, 1991. 144 с.
49. Цеханская К. В. Икона в жизни русского народа. М.: Православный паломник, Глаголы жизни, 1998. 318 с.
50. Чагин Г. Н. Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян среднего Урала в сер. XIX – начале XX века. Пермь: Изд-во Пермск. ун-та, 1993. 182 с.
51. Шахова Л. Н. Ритуальное поведение человека (на материале гаданий Урала) // Народная культура Сибири: Материалы IX науч.-практ. семинара Сибир. регион. вуз. центра по фольклору. Омск, 2000. С. 128–130.

Приложение. Список «молитв» и заговоров, произносимых при отправлении в путь-дорогу русскими Среднего Прииртышья в XIX–XX вв.

«Матушка восточная, великая помощница, прилети ко мне, одуй своим свежим воздухом, накрой своей пеленой, закрой на замок и владей этим ключом. Спаси, сохрани от огня, от воды, от большой беды. Открой путь-дорожку широкую и счастливую. Аминь. Аминь. Аминь» (МАЭ ОмГУ. Ф. 1. 107-2-Х. Л. 78; д. Окунево, Муромцевский район).

«Отче наш, же си, да светится имя твое, придет царство Твое, как и на небе, так и на земле. Хлеб наш насущный и даже нам несе от лукавого сыну, святому духу ныне присно во веки веков. Аминь» (материалы автора; д. Квашнино. Колосовский район).

«Святи отци Иерусалима, поднимись господний гроб, победи врага своего, от моего лица Петр и Павел, все 12 апостолов. Спаси мя раба (имя рек)» (МАЭ ОмГУ. Ф. I. П-52-3. К 245, д. Вставское. Тарский район Омской области).

«Это было в городе Хорувиме, на горе Оксане стояла соборная, в той соборной Акастайской церкви божия мать святого божья сына спородила, крестом окрестила. Сон страшный видала, как будто кресну беску на (шкуре?), на кедре, на третьем древке купорос. Кто это будет знать, ото всех бед спасать, от воды, от потоку, от колдуницы, от ведуна, от верзуницы, от зверя едучего, от гада ползучего, от всех напастей и ненастий» (ФА ОмГПУ. ЭК-34 / 1985, с. Соловецкое, Нижнеомский район).

«Очисть мои все пути-дороги, супостатам отыми зренье, владенье. Аминь» (ФА ОмГПУ. ЭК-10 / 1987, с. Баженово, Саргатский район).

Масленичные традиции Третьяковского района

В. И. Мотузная

Изучение фольклора старожилов Сибири с их самобытным стилем, в котором органично переплелись региональные особенности многообразных истоков, является особенно актуальным и значимым.

Обращение к народной культуре Третьяковского района обусловлено тем, что на его территории в тесном соседстве представлены яркие очаги бытования фольклорных традиций основных групп старожильческого населения Алтая – казаков (с. Плоское, Верх-Алейское), староверов-поляков (с. Екатерининское, Ново-Алейское), крестьян-старожилов с позднероссийскими переселенцами (с. Первокаменка). Примечательно то, что этот «куст» традиций стоит особняком в общей картине старожильческого фольклора Алтая, он не вписывается в русло типовых черт его стилистики. Уникальным в нем являются ярко

выраженные южнороссийские влияния — в особенностях диалекта, певческой манеры, в подголосочности фактуры. Это можно объяснить притоком сюда на рубеже XIX–XX вв. переселенцев с юга России и их тесным соседством со старожилами, который вел к взаимовлияниям традиций, что в целом для сибирских старожилов не типично. Самые показательные для нашего региона традиции казаков (с. Тулата Чарышского района) и староверов-поляков (с. Сибирячиха, Топольное Солонешенского района) полностью выдержаны в старожильческом стиле. Однако в песенном фольклоре с. Екатерининское свадебные песни представлены в старожильческом стиле, а в традиционной лирике преобладают южнороссийские черты. Единственное исключение составляет песня «Из-под мелкого ракитова», примыкающая по стилистике к старожильческим. Это можно увидеть в публикуемых здесь так называемых «масленских» проголосных песнях, которые пелись девушками при катании на конях на Масленку. Интерес представляет и обрядовая сторона празднования Масленицы в Третьяковском районе.

Помимо общераспространенных катаний на разряженных конях, гостевых визитов тещи и зятьев, валяния молодоженов в снегу («верьхом садились на них — обущали») примечательными являются локальные особенности снаряжения «масленского поезда». В с. Плоское и с. Екатерининское на санях устанавливали столб с колесом, на котором сидел одетый в старье мужчина — «худенько все наденет на себя, шапка задом наперед, у нее ухо одно отвернуто». У него было ведро сажи, разведенной водой, из которого он кисточкой побрызгивал по сторонам. С ним было еще 3–4 мужика. Лошадь также наряжали — в пимы, штаны, лохмотья. Чучело Масленицы делали из соломы как мужчину во всем стареньком. В Екатерининском веники на палку подвешивали и зажигали, что аналогично свадебным обычаям встречи молодых от венца.

Девушки на масленой неделе катались с песнями в пошевнях, держа платочки в руках, а парни — «верьхами» по краям — старались их выхватить и понавешивали их на себя, завязав, через плечо. Которого парня девушки любили — обвешан был платками, а которого нет — девушки в пошевнях дрались, не давали платки. В с. Первокаменка, если девка дружила с парнем, а замуж вышла за другого, тот мог плеткой «шепкануть» (стегануть). Девушки там и одни гуляли на Масленицу. В с. Екатерининское девушки катались в пятницу и субботу: на один день на трех парах лошадей, а на второй — на четырех. По 7 человек собирались в пошевни гулять поочередно. На одной паре покатаются — едут в гости потчевать к тому, кто катал. Затем другой запрягает пару коней и подгоняет. Откатаются на второй, отпотчуют — третья пара подъезжает, и т. д. В воскресенье ребята «невест» своих катают. Мужики не якшались, сами собой. К тестю, теще зятья ездили по очереди, а молодухи — отдельно. В воскресенье сваты собирались, гуляли. В с. Плоское города из снега делали, на коне бежали — ломали.

Масленица славилась обильной едой: всю неделю стряпали стружни, бирюли в масле, колобочки в жиру, разнообразные пироги. Перед началом Великого поста — жгли «коральки», т. е. сжигали всю оставшуюся скоромную еду или, засушивая, убирали подальше на «вышку» (чердак), а детям говорили: «сгорело». Завершались же масленские гуляния обычно чином «прощения», когда все просили друг у друга прощения, кланяясь в ноги, очищаясь этим перед началом Великого поста. Веселая праздничная атмосфера затихала и сменялась строгим великопостным укладом.

Песенный материал, представленный в настоящей публикации, был записан в с. Екатерининском Третьяковского района в ходе экспедиций в 1989 г. В. И. Бодровой, в 1992 г. — Центра фольклора и народных ремесел (Барнаул) и расшифрован Н. Г. Паньшиной. Авторы статьи и расшифровок благодарны исполнителям песен: Евдокии Лазаревне Головановой (1913 г. р.), Пелагее Леонтьевне Петровой (1918 г. р.), без участия которых данная публикация была бы невозможна. Пусть она будет светлой памятью о тех, кого уже нет в живых.*

Целью данных песенных расшифровок является создание «аналитической» (Алексеев Э. В.) модели, включившей в себя несколько вариантов в разных временных версификациях. Этим объясняются разночтения в поэтическом тексте.

Основой расшифровки мелодического материала послужила многоканальная запись песен, сделанная в 1992 г., поэтического текста — «общие» записи 1989 и 1991 гг., а также упомянутая многоканальная запись. При записи текстов песен ставилась цель передать основные диалектные особенности «поляков». Правда, у исполнителей эти особенности не проявляются последовательно. Многие черты говора утрачены. Почти у каждого исполнителя существуют варианты произношения даже в пределах одного текста, иногда в пределах фразы.

Уж ты голубь, ты мой голубочек

Уж ты голубь, ты мой голубощек,
...(ой)щек, ой, да ли зла(и)..., златокры(йи)...,
ох ну крылен(и)кай
Ты мой воркуно(й)..., ой, воркуно(йо)чек.

Златокры..., ох, ну... крыленькый, ты мой воркуно(йо)...
...о(а)щек, ой да ли ты ли, ли заще(йе)...ем(ы) жа, почто
В гости не лята(й)..., ох, не лятаешь?

Ты защем(ы), да почто в гости не лятаешь,
...(а)ешь, ой да ли ра(йи)... разве до(йо)..., ох, ну
до(йо)мич(е)ку
Мояго ня зна(й)..., ох, (раз)не знаешь?

Разве до..., ох, ну домичку моего не знаи...
...(а)ешь, ой да ли го(и)... голосо(йо)юю (о)щку да мояго
Громкыва ня слы..., ох, (раз) ня слышать.

Голосочку мояго громкыва не слыши...
... (э)шишь, ой да ли мо(й)и-то громко(йо)... (о)(й)и-то голос
Ветрым(ы) прощь отно(й)..., ой, прощь отно(йо)сит.

Мой громко(йи)-то голыс ветрым прочь отно(йо)си...
...(о)сит, ой да ил зла(и)... златокры(йи)..., ох, ну
крылуш(и)ки
Щастым(ы) дожжом мо(й)..., ой, дожжем мо(йо)чет.

*Андреевой Агафьи Ермолаевны (1908 г.р.)
Бондаревой Агриппины Макарьевны (1913 г.р.)

Златокры..., ох, ну крылушки да частым дожжем мочи...
...(о)щет, ой да ли ра(йи)... (раз)осе(йе)..., ох, осенним(и)
Наскроз(и) пролива(й)..., ой, проливает.

(Раз)осе..., ох, осенним(и) да на скрозь проливаи...
...(о)ет, ой да ли ня(и)... ня две ла(йа)..., ох, ну да
ласточ(и)ки
Круг саду лята(й)..., ох, (раз)летают.

Ня две ла.., ох, ну ласточки круг саду летают,
...(о)ют, ой да ли две ли две каса(йа)..., ох, касатаи
К земли припада(й)..., ох, припадая.

Две каса..., ох, касаточки к земли припадают,
...(э)ют, ой да ли про(и)...про моё(йё)... (о)ва про
д(ы)руш(ы)ка
Весточку сказа(й)..., ой, рассказа(йа)ли.

Про моёва про дружка весточку сказали,
... (э)ли, ой да ли бу... ли будто мо(йо)... (о)(й)и-то милой
Ня жив(ы), не здоро(й)..., ой, не здоро(йо)вай.

Будто мой(и)-то милой ня жив, не здоровай
... (о)вай, ой да ли хот(и)-то он жи(йи)... (и)в(ы)-то здоров,
Сидит во няво(и)..., во няво(йо)ле.

Будь он жив(ы)-то здоров, сидит у неволе
...(о)ле, ой да ли во(и)... во няво(йо)..., ох, няволюш(ы)ке,
Во тем(ы)ной темни... ой, (рас)темни(йи)це.

Во няво..., ох, няволюшке, да во темной темницы
...(э)цы, ой да ли во(и)... во той те(йе)..., ох, ну тем(ы)нисе
Ни двярей, ни (в)о... ох, (раз)ни (в)о(йо)кон.

Как во той-то во темнисе ни дверей, ни окон
...(э)кон. Ой да ли то(и)... только е(йе)... ест(и)-то од(ы)на
Пещка мурова(й)..., ох, муровая.

Только есть ли-ца одна пещка муровая
...(а)я, ой да ли бы(и)... в этой пе(йе)..., ох, ну да пещен(и)ке
Труба жестяна(й)..., ой, жетяная.

В этой пе..., о, ну печечке ды труба жестяная
...(э)я, ой да ли в этой, с этой тру(йу)..., ох, ну трубо(и)чки
Дымок споведа(й)..., ой, споведая.

С этой тру..., ох, ну трубоньки дымок споведая
...(о)ет, ой да ли по ли, по щисто(йо)... (о)му да полю
Дымок расстила..., ой, расстилает.

Жила я у мамыньки лет семнадцати годов

Жила я у мамыньки лет семнадцати годов,
Нажила себе моло..., ох, размоло(йо)дчика,
Ой да ли двадцати, ох, двадцати пяти годов.

Ой, двадцати-то пяти годов,
Пришло-то время расстава..., ох, расстава(йа)н(и)еца,
Ой да ли не мил де... Ох, ня мил(ы) девке да белай свет.

Ой, ня мил девке бе(йе)лый свет,
Не мил(ы) девке не милё..., ох, не милё(йё)шанек,
Ой да ли ня мил мать, ох, ня мил(ы) мать мне, не (й)отец.

Ой, не мил мать и не отец,
Ой да я с горецка дева..., ой, раздеваюся,
Ой да ил полещу, ой, полящу да во зелен(ы) сад.

Ой, полещу во зелен сад,
Сяду-то я только на ве..., ой, раз(ы)на ве(э)(йе)тощку,
Ой да ли я на ве..., ох, я на ветощке спомру.

Ох, я на ветощке спомру,
Веточ(и)ку ветрым каща..., ой, раскаща(йа)ло(ыва),
Ой да и боюсь, го..., ох, боюс(и) горько я упаду.

Ой, боюз(и) горькы я упаду,
Гляну-то я, млада, по ле..., ох, распо ле(э)(йе)се(э)щку,
Ой да ли дороги, ох, дороженьки-ты в лясу нет.

Дорожен(и)ки у лясу нет,
Гляну-то я себе под но..., ой, распод(ы) но(йо)жаньки,
Ой да ли тут доро..., ой. тут дорожен(и)ка ляжить.

Ой, тут дороженька лжить,
Как-то по етой по доро..., ох, по доро(йо)жан(и)ке,
Ойда ли тут каре..., ох, тут(ы) каретушка бяжить.

Ох, тут каретуша бяжить,
Как-то во етой во каре..., ой. во каре(э)(йе)тушке,
Ой да ли тут мой ми..., ох, тут(ы) мо(и) милай друг сидит.

Ох, выйду я на улочку

Ох(ы). Выйду я на (в)у(йу)лычку, на широкыю,
Ох(ы), да ли ся..., ой, сяду тол(и)ко да на крыле(э)(йе)чу...
...ушко на(й), на раскрашено.

Ох(ы), сяду только на крылечушко на раскрашено,
Ох(ы), да ли ся..., ой, сяду тол(и)ко да посижу я,
Ой да сло..., слова два скажу.

Ох(ы), сяду тол(и)ко да посижу я да слова два скажу,
Эх(ы), дали сло..., ой, словечушка два скажу я,
Ой да слу..., ой, слугам(ы) на(и)...акажу.

Словечушка два скажу я да слугам накажу,
Эх(ы), дали вя(ай)..., вялю друж(и)ку-то призало(йо)жать,
Эй да тро..., ой, троецку лягких.

Велю дружку призало(йо)жить да троецку лягких,
Эх(ы) да ли тро...,ой, троецку я самых ле(о)(йо)ге(й)...
...(й)еньких ко..., ой, коней вороных.

Ой, троецку я самых лё(йё)геньких коней вороных,
Эх(ы) да ли ся..., ой, сяду тол(и)ко да я пое(э)(йе)ду,
Ой да к лю..., ой, к любязной госте.

Ой, сяду я поеду да к любезной гости,
Ох(ы) да ли по..., ой, подъезжаю б(ы)лизко к до(йо)ми...
...ичку я(й)...яё дома нет.

Подъезжаю к домищку — яё дома нет,
Ох(ы) да ли не..., ой, нету-ка моёй любе(э)(йе)зне...
...энькой, вы..., ой, вышла в зе(э)лен(ы) сад.

Ой, нету-ка моёй любез(и)ненькой, вышла в зелен сад,
Ох(ы) да ли вы(и)... вышла в зелен(ы) бол(и)шой са(йа)ди...
...ичек и, ой, и рвать виноград.

Ой, вышла в зелен большой са(йа)дичек и рвать виноград,
Ох(ы) да ли(е) и рвала я, налома(йа)ла,
Ой да спе(й)..., спелай виноград.

Ой, я рвала, ломала да спелый виноград,
Эх(ы) да ли ки..., ой, кидала я наброса(йа)ла,
Ой да ще..., ой, щерез зе(йе)лен(ы) сад.

Ой, кидала, бросала да щирез зеен сад,
Ох(ы) да ли ще..., ой, щерез зелен(ы) бол(и)шой са(йа)ди...
...ичек и, ой, к дружку на кровать.

Ох(ы), щерез зелен большой са(йа)дищек к дружку на
кровать,
Ох(ы) да ли к дру..., ой, дружку да на ды Ивануш(и)ку,
Ох да на, ой, на белую грудь.

Ои, к дружку, ой, на Ивануш(и)ку да на бялую грудь,
Ох(ы) да ли спи... спишь ли ты, мои друг(ы) Ваню(у)(йу)ша(й)...
...энька то, ой, то ли так ляжишь.

Ох(ы), спиш(и) ли ты, мой друг Ваню(йю)шанька или так
лежишь,
Ох(ы) да ли сло..., ай, словечуш(и)ка ды, ой, ня мол(ы)вишь,
Эх да, ай, ответу ня дашь.

Словещушка не мол(ы)вишь да ответу ня дашь,
Ох(ы) да ли про..., ой, промол(ы)вил(ы) ли два
слове(э)(йе)щу...
...ушка: «Жа..., ой, жаниться хочу».

Промолвил мил слове(йе)щушко: «Жаниться хощу»,
Ох(ы) да ли жа..., ой, жанися ли, Д(ы)руг Ваню(у)(йу)ше...
...энька, па..., ой, парень удалой.

Жанися, друг ли Ваню(йю)шенька, парень удалой,
Ох(ы) да ли ва..., ой, выбирай себе няве(э)(йе)сту...
...ушку по..., ой, получше себя.

Ох(ы), выбираи невес(ы)тушку получши себя,

Ох(ы) да ли то..., ой, тонкаю ее, высо(йо)ка...
...(а)ю по..., ой, подбодристаю.

Ух(ы)э тонкаю, высокаю, подбодристаю,
Ох(ы) да ли по..., ой. подбодристаю, подбод(ы)ра...
...(а)ю, кру..., ой, круглоли...ицаю.

Вышел мальчик за вороты

Вышел мальчик за вороты да при(в)убра...
...ный хорошо(йо),
Ой да при(в)убранай-то сна(о)... снаряже(йо)най,
Ой, призадумам(ы)ши(йи)сь стоял.

Приубраный, снаряженай да призаду...
...мамшись стоял.
Ой да вядуть конич(и)ка вороно(йо)го,
Ой, под черькkацким(ы) по(йа)д(ы) сед(ы)лом.

Ведуть коня вороного да под черька...
...цким под сед(ы)ло(йо)...,
Ой да стал на конич(е)ка (й)да садит(ы)ся,
Ой, ударил(ы)ся да (й)о(йа)б(ы) забор.

Стал на конюшка садиться да удари...
...лса (й)об забо(йо)...,
Ой да ударился да об забо(йо)рик,
Ой, пераскощил(ы) к Марыше в(ы) двор.

Ударился об заборик да пересko...
...чил(ы) к Маше в(ы) дво(йо)...,
Ой да здравствуй, Сашенька, здравствуй, Марыша,
Ой, здравствуй, любуш(и)ка да моя.

Здравствуй, Саша, здравствуй, Маша да здравствуй, лю...
...буш(и)ка моя(йа),
Ой да про любовь-то я зна... знать не знаю,
Ой, отказа(йа)т(ы)са да не(йе) могу.

Во поле, во полюшке

Во поле, во по..., ох, во полюшке да ли ка(йа)...
Э, калинушка во поле рассвела(йа), ой, рассвела
Ле кали(е)..., ух, ох, кали... калинушка(йа) да ли не(йе)...
(В)ой, не во времецко (йа)на рассвела.

Расцвела кали..., ох, калинушка да ле не(йе)...
Ой, не во времецко она рассвела(йа), ой, в эту по...
Пору вре(йе)..., ох, ох ну вре... да времецко(йа) да ле ма(йа)...

Ои, мать сынощка-то, сына родила.

Из-под мелкого ракитова
Из-под ме... (е)лкого ракитова,
Ой да вабягала конь добра лошидь.

Вабяга... (э)ла конь добра лошидь,
Конь добра лошидь пеганая.

...На пега... (а)на (в)иноходая,
Ой да (в)иноходая молодая.

(В)инохо... (о)дая молодая.
Ой да имщичок парень холостенькай.

Емщичо... (о)к парень холостенькай.
Ой да позабыл коню наказывать.

Позабы... (ы)л коню наказывать,
Ой да к щелке гриву принавязывать.

К щелке гри... (и)ву принавязывать,
Ой да к(о) сяделке наговаривать.

К(о) сяде...(о)лке наговаривать,
Ой да к(о) сяделке к(о) черькацкаю,

К(о) сяде...(о)лке к(о) черькацкаю,
Ой да к(о) черькацкаю солдатскаю.

В эту пору врк(й)..., ох ну времечко(йа) да ли ма(йа)...
Эй, мать сынощка-то, сына родила, ой спороди...
...дилп ро(йо)..., ох, ох ну ро(й)... да роднвыа(йа) да ли на(йа)...
Ой, на ноженьки-то яго возняла.

Породила ро(у)..., ох ну родныя, да ли на(йа)...
Эй, на ноженьки-ты яго возняла(йа), ой, на ноги
Ли на ре(йе)..., ох, ох, на ре... на резвае(йе) да ли во(йа)...
Ой, во солдатещки яго отдала.

На ноги на ре..., ох, на резваи да ли во(йа)...
Ой, во солдатещки яго отдала(йа), ой, солдат
Ле солда(йа)..., ох, во солдать... солдатещки(е) да ли на(йа)...
Ой, на чужую, на дальну сторону.

Солдаты, в солда...,ох, в солдатеки да ли на(йа)...
Ой, на чужую на дальну сторону(йу), ох, чужая
Ле сторо(йо)..., ох, ох, сторо(ль)... сторонушка(йа) да ле бе(йи)...
(В)ой, без ветра-то сушить она, крушить.

Чужая сторо(у)..., ох, сторонушка(йа) да ли бе(йе)...
Ой, без ветра-то сушить она, круши(йи)ть, злые ко...
Команди(йи)..., ох, команди... иршецки(е) д ли бе(йе)...
Ой, без вины-то журять они, браня...

Злые команди..., ох, команлиршащки да ли бе...
Ой, без вины-то журять они, браня(йа)..., ой, сострой, вы...
Выстрой, тятя, ох, ох ну тя... да тятенька(йа) да ле лё(йо)...
Ой, лёгенькою мене суденушку.

Только выстрой, тя..., ох ну тятека(йа) да ли лё(йо)...
Ой, легонькую мене суденушку(йу), ой, сшей-ка, вы...
Вышей, ма(йа)..., ох ну ма(й)... да мамынька(йа) да ли ша(йа)...

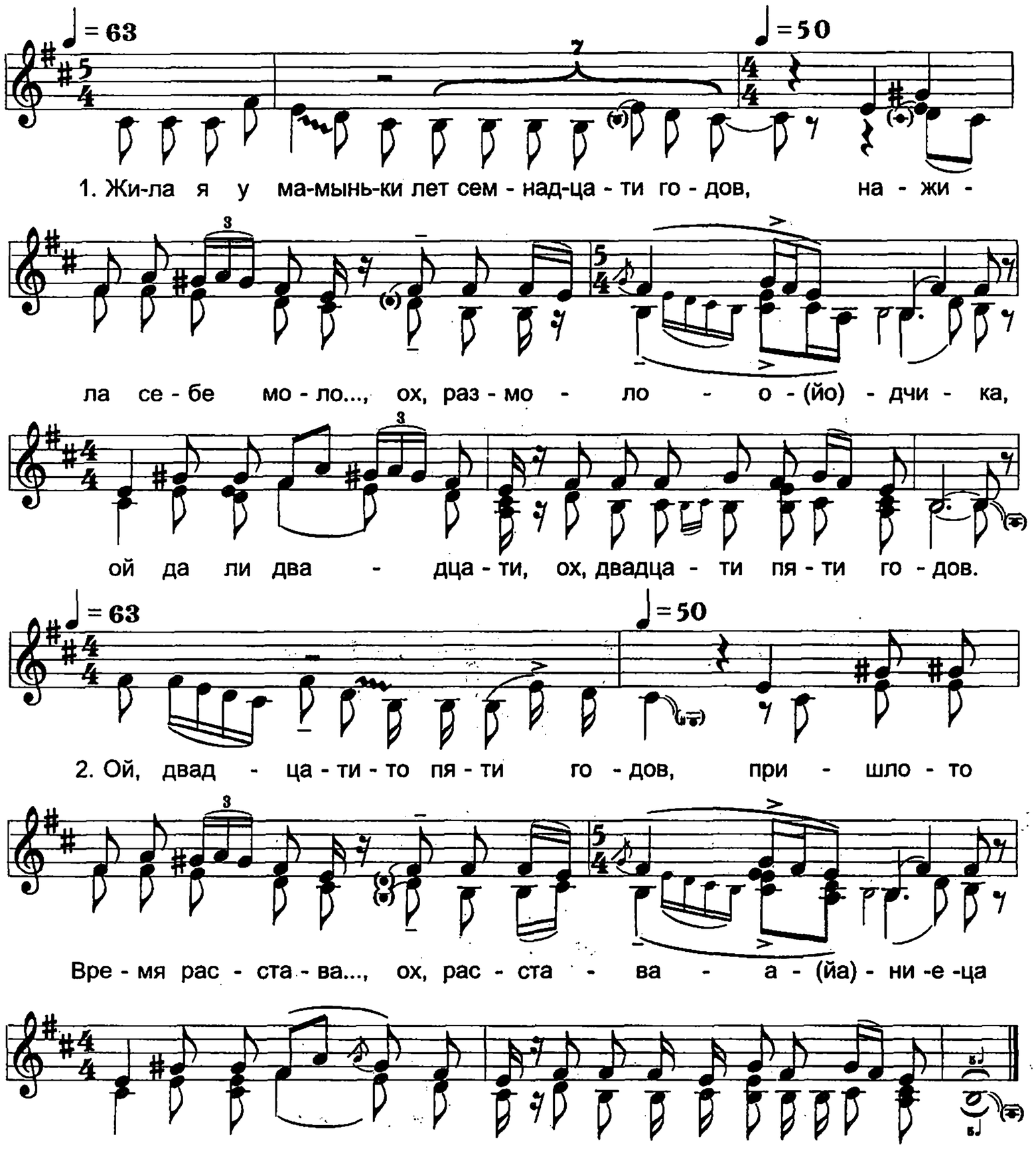
Ой, шалковые мне, мамка, паруса.

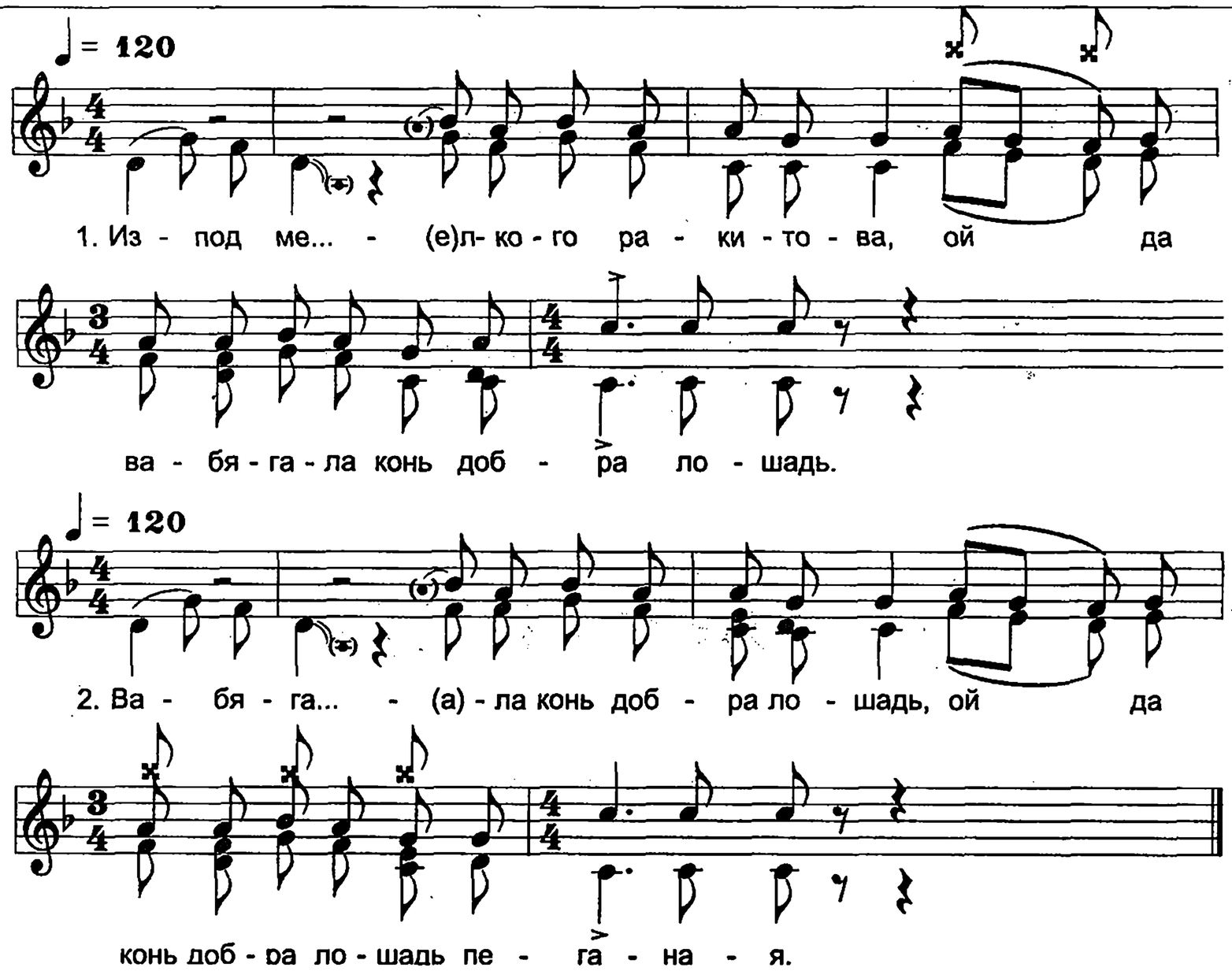
Шей-ка, вышей, ма..., ох ну мамонька(йа) да ли ша(йа)...
Ой, шалковые мне, мамка, паруса(йа), ой шалко... ды вы...
Вышей, ро(йо)..., ох, ох ну ро(й)... да родныя(йа) да ли зо(йа)...

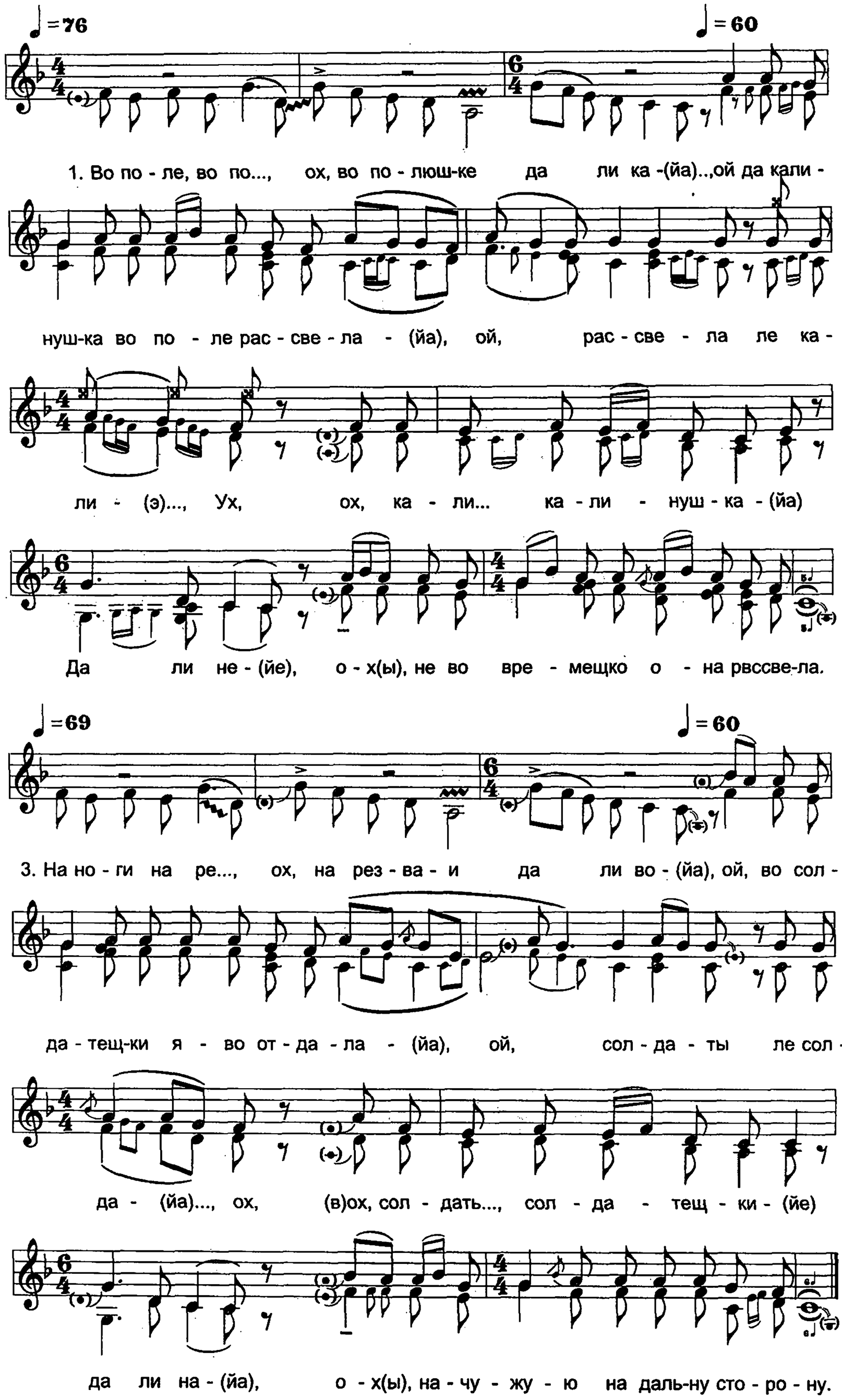
Ой, золотые мне, мамка, номера.

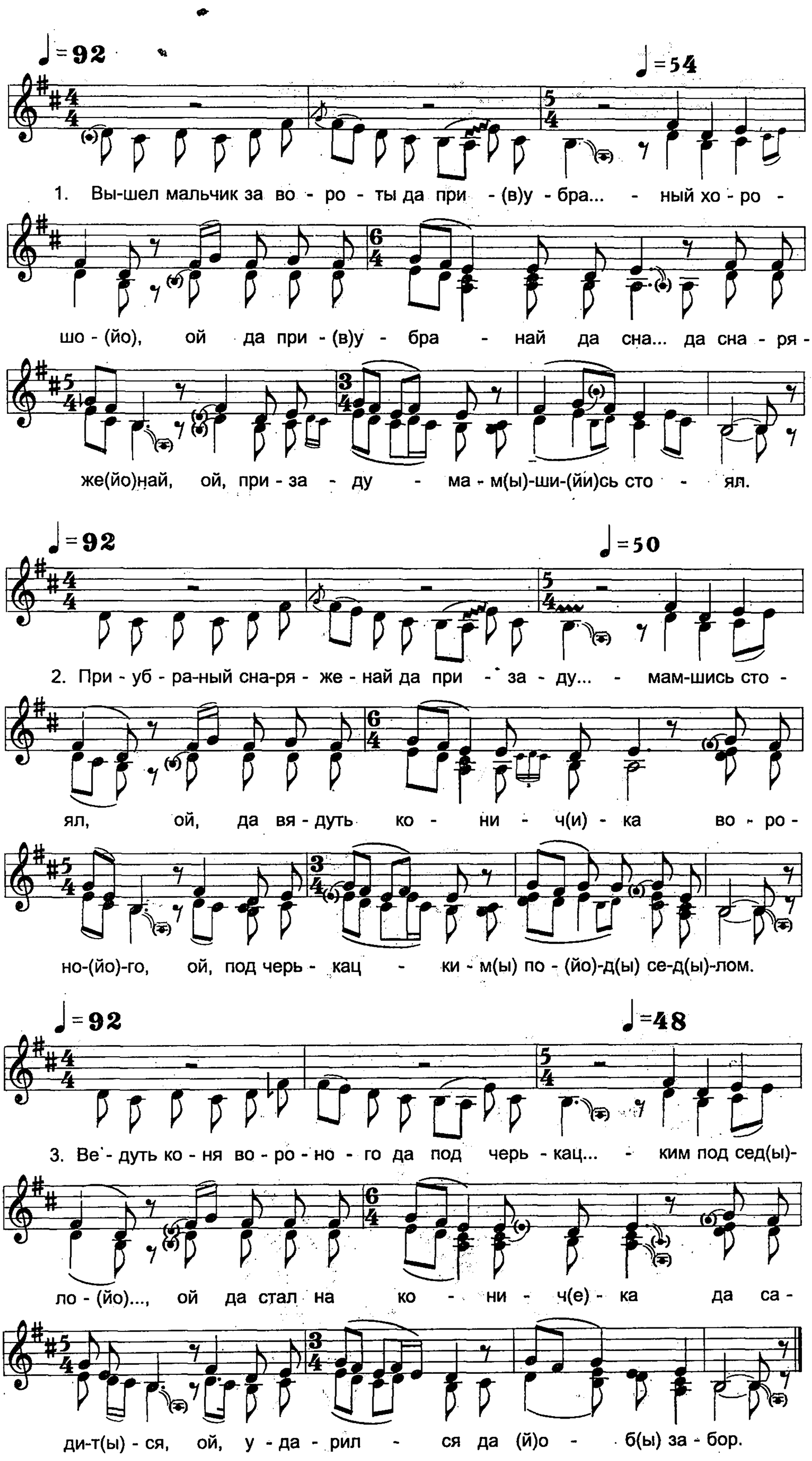
Условные обозначения

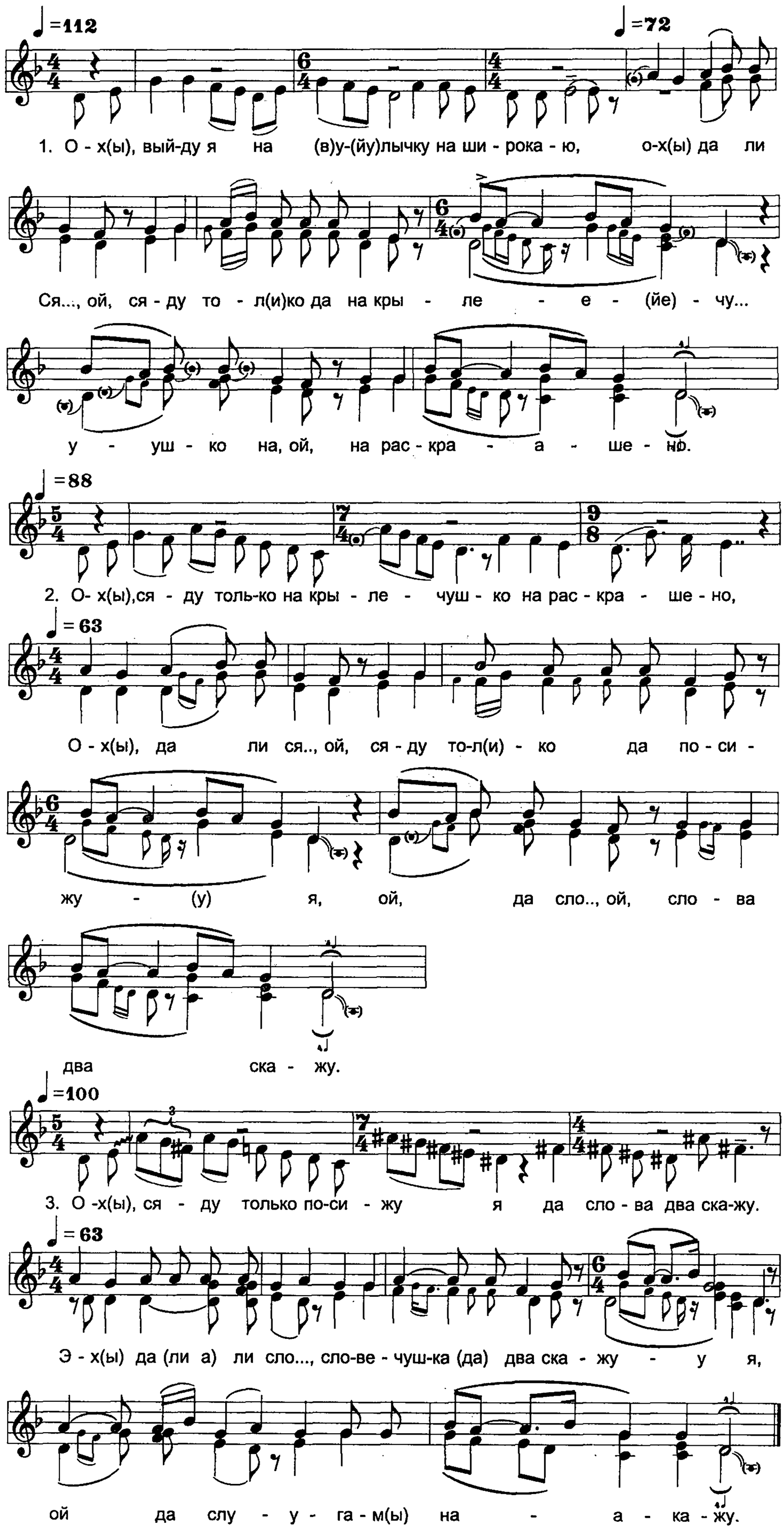
- микроальтерационное повышение звука
- микроальтерационное понижение звука
- колебание звуковысотного уровня на одном звуке
- глиссандирующий переход между звуками
- глиссандирующий подход к звуку (как правило, восходящий)
- глиссандирующее «вскидывание» звука
- глиссандирующий «сброс» звука до фиксируемой высоты
- характерный гортанный вскрик на «и», придающий песне разудалый, озорной характер, присутствует в исполнении Е. Л. Голованово
- затягивание длительности до определенной указанной величины
- – слабое акцентирование звука, подчеркивание его
- > сильное акцентирование звука
- ... словообрыв в тексте
- (ЙА) распевание слога путем добавления звука «й» – специфический прием, получивший в фольклористике название «йотирование»

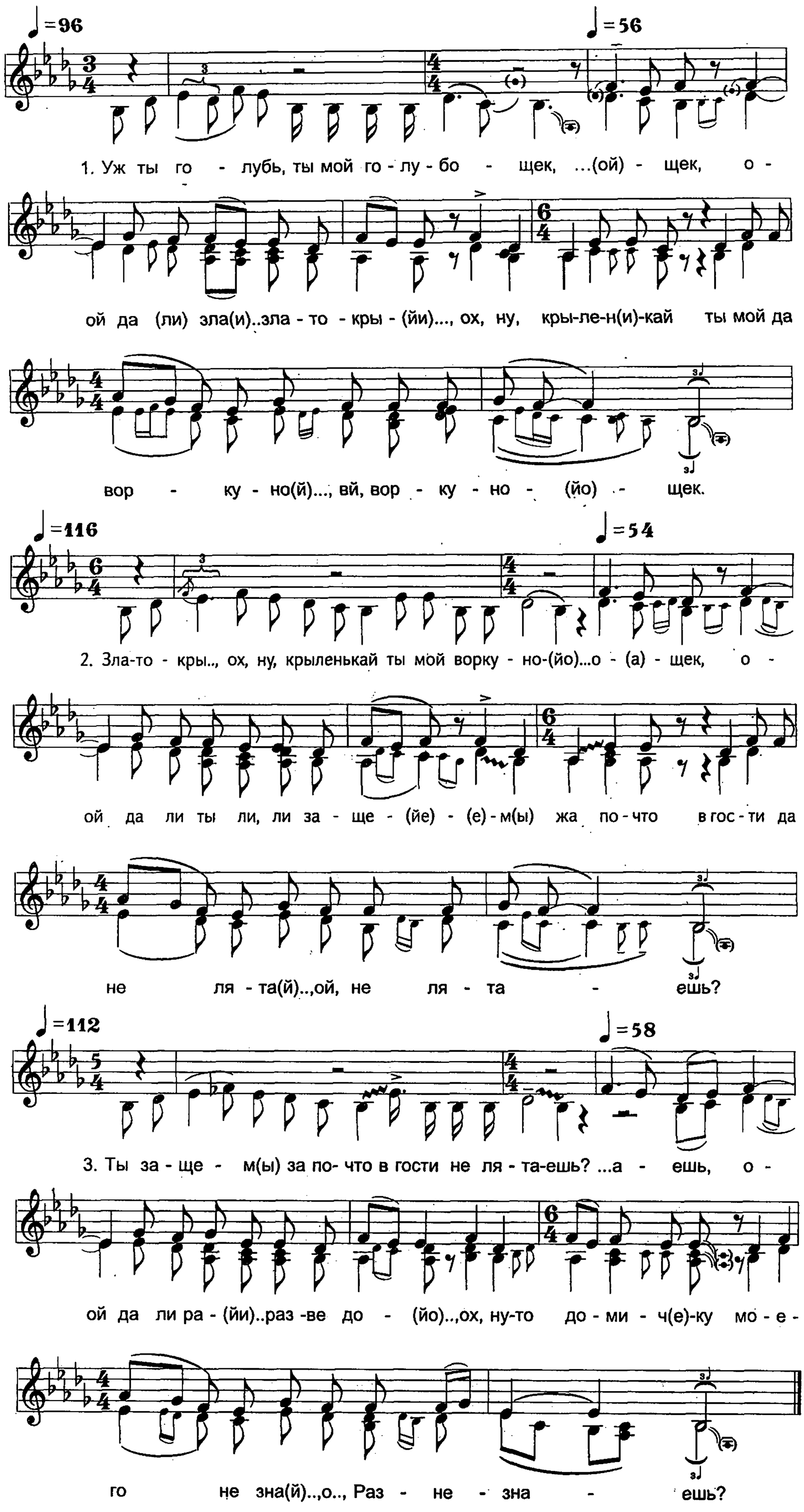

= 63
= 50
1. Жи-ла я у ма-мынь-ки лет сем - над-ца - ти го - дов, на - жи -
ла се - бе мо - ло..., ох, раз - мо - ло - о - (йо) - дчи - ка,
ой да ли два - дца - ти, ох, двадца - ти пя - ти го - дов.
= 63
= 50
2. Ой, двад - ца - ти - то пя - ти го - дов, при - шло - то
Вре - мя рас - ста - ва..., ох, рас - ста - ва - а - (йа) - ни -е -ца
ой да ли ня - мил де..., Ох, не ми -л(ы) девке да бе - лай свет.


= 120
1. Из - под ме... - (е)л- ко - го ра - ки - то - ва, ой да
ва - бя - га - ла конь доб - ра ло - шадь.
= 120
2. Ва - бя - га... - (а) - ла конь доб - ра ло - шадь, ой да
конь доб - ра ло - шадь пе - га - на - я.


♩=76
♩=60
1. Во по - ле, во по..., ох, во по - люш-ке да ли ка -(йа)..,ой да кали -
нуш-ка во по - ле рас - све - ла - (йа), ой, рас - све - ла ле ка -
ли - (э)..., Ух, ох, ка - ли... ка - ли - нуш - ка - (йа)
Да ли не - (йе), о - х(ы), не во вре - мещко о - на рвссве-ла.
♩=69
♩=60
3. На но - ги на ре..., ох, на рез - ва - и да ли во - (йа), ой, во сол -
да - тещ-ки я - во от - да - ла - (йа), ой, сол - да - ты ле сол -
да - (йа)..., ох, (в)ох, сол - дать..., сол - да - тещ - ки - (йе)
да ли на - (йа), о - х(ы), на - чу - жу - ю на даль-ну сто - ро - ну.


♩=92
♩=54
1. Вы-шел мальчик за во - ро - ты да при - (в)у - бра... - ный хо - ро -
шо - (йо), ой да при - (в)у - бра - най да сна... да сна - ря -
же(йо)най, ой, при - за - ду - ма - м(ы)-ши-(йи)сь сто - ял.
♩=92
♩=50
2. При - уб - ра-ный сна-ря - же - най да при - за - ду... - мам-шись сто -
ял, ой, да вя - дуть ко - ни - ч(и) - ка во - ро -
но-(йо)-го, ой, под черь - кац - ки - м(ы) по - (йо)-д(ы) се-д(ы)-лом.
♩=92
♩=48
3. Ве - дуть ко - ня во - ро - но - го да под черь - кац... - ким под сед(ы)-
ло - (йо)..., ой да стал на ко - ни - ч(е) - ка да са -
ди-т(ы) - ся, ой, у - да - рил - ся да (й)о - б(ы) за - бор.


=112
=72
1. О - х(ы), вый-ду я на (в)у-(йу)лычку на ши - рока - ю, о-х(ы) да ли
Ся..., ой, ся - ду то - л(и)ко да на кры - ле - е - (йе) - чу...
у - уш - ко на, ой, на рас - кра - а - ше - но.
=88
2. О- х(ы),ся - ду толь-ко на кры - ле - чуш - ко на рас - кра - ше - но,
=63
О - х(ы), да ли ся.., ой, ся - ду то-л(и) - ко да по - си -
жу - (у) я, ой, да сло.., ой, сло - ва
два ска - жу.
=100
3. О -х(ы), ся - ду только по-си - жу я да сло - ва два ска-жу.
=63
Э - х(ы) да (ли а) ли сло..., сло-ве - чуш-ка (да) два ска - жу - у я,
ой да слу - у - га - м(ы) на - а - ка - жу.


♩=96
♩=56
1. Уж ты го - лубь, ты мой го - лу - бо - щек, ...(ой) - щек, о -
ой да (ли) зла(и)..зла - то - кры - (йи)..., ох, ну, кры-ле-н(и)-кай ты мой да
вор - ку - но(й)..., вй, вор - ку - но - (йо) - щек.
♩=116
♩=54
2. Зла-то - кры.., ох, ну, крыленькай ты мой ворку - но-(йо)...о - (а) - щек, о -
ой да ли ты ли, ли за - ще - (йе) - (е) - м(ы) жа по - что в гос - ти да
не ля - та(й)..,ой, не ля - та - ешь?
♩=112
♩=58
3. Ты за - ще - м(ы) за по- что в гости не ля - та-ешь? ...а - ешь, о -
ой да ли ра - (йи)..раз -ве до - (йо)..,ох, ну-то до - ми - ч(е)-ку мо - е -
го не зна(й)..,о.., Раз - не - зна - ешь?

Похититель скота и социальная гармония. Некоторые аспекты отношений собственности у тувинцев

Б. А. Мышлявцев

В данной работе речь пойдет о представлениях тувинцев о допустимости или недопустимости воровства в тех или иных случаях. Сами эти представления, в свою очередь, тесно связаны с господствующими в тувинском обществе воззрениями на природу собственности. Интерес к этой проблематике вызван отсутствием специальных работ по данной теме. Практическая значимость работы связана также с необходимостью изучения этнической специфики в распространенности тех или иных видов преступлений. Тема воровства, рассматриваемая в статье, особенно актуальна, что осознается и местными жителями. Так, осенью 2001 г. автор проводил среди школьников (учеников 4–5-х классов) п. Тээли Бай-Тайгинского кожууна письменный опрос на тему «Что такое добро и зло?». (Сочинения писались только желающими, на тувинском языке, всего было написано 100 сочинений. Тема также формулировалась на тувинском: «Буянныг болгаш каржы чорук деп чул?») 20% детей в качестве признака злого человека указали именно склонность к воровству (второе место по частотности упоминаний).

Исследование базируется на многолетних наблюдениях автора, десятках неформализованных интервью, проведенных в различных районах Республики Тыва в 1997–2002 гг. среди тувинского и русского населения.

Во время своих полевых исследований в Монгун-Тайгинском кожууне Республики Тыва я столкнулся с одним интересным фактом. Мои информаторы говорили, что в последние 10–15 лет в их районе резко участились случаи воровства. Многие говорили о том, что «раньше воровства совсем не было». Представители старшего поколения рассказывали, что в пос. Мугур-Аксы «двери никто не закрывал, замков не было». Проживающая в юрте тувинка 70 лет говорит: «Раньше, если бы кто-то украл и об этом узнали, ему было бы очень стыдно. Сейчас люди стыда не боятся. В гости кто-нибудь придет, обязательно что-нибудь украдут, хотя бы какую-то мелочь — пачку сигарет или колоду карт». Подавляющее большинство информаторов согласны с тем, что «воровство в Монгун-Тайге появилось недавно». Так же жители района указывают на большую распространенность данного явления в других районах, особенно прилегающих к реке Хемчик. Автор не использует официальные статистические данные по количеству зарегистрированных в различных кожуунах республики преступлений этого рода. По ряду причин представляется, что они не вполне соответствуют действительности. Оставив в стороне вопросы уголовной статистики, можно отметить, что монгун-тайгинские тувинцы отличаются действительно значительным своеобразием, более детально соблюдают многие тувинские обычаи и т. п. Это следствие относительной географической изоляции района. Сами жители Монгун-Тайги считают наиболее близкими к себе тувинцев соседнего Бай-Тайгинского кожууна. В местах лишения свободы «Монгун-Тайга и Бай-Тайга считаются одной тайгой». Наблюдения автора подтверждают утверждения о сходстве жителей этих районов, особенно если речь идет о труднодоступных местностях Бай-Тайгинского района, таких, как п. Кара-Холь, расположенный неподалеку от одноименного озера в Западной Туве. Дальнейшие исследования в других районах показали наличие и у их жителей сходных представлений относительно рассматриваемых в этой статье вопросов. Поэтому в целом, несмотря на отмеченное выше своеобразие монгун-тайгинцев, выводы, сделанные в отношении Монгун-Тайги, с определенными оговорками могут быть распространены и на всю Туву.

Высказывания информаторов об отсутствии воровства в недалеком прошлом представляют большой интерес, так как они противоречат, казалось бы, данным, приводимым такими исследователями Тувы, как Радлов, Потанин, Катанов и др. Большинство посещавших Туву в XIX – начале XX в. исследователей и путешественников указывают на очень широкое распространение воровства среди жителей Урянхайского края. Об этом же говорят и информаторы-инородцы (не тувинцы) того времени. Можно сказать, что «склонность к воровству» является одной из важнейших характеристик гетеростереотипа тувинцев. Так, В. В. Радлов пишет, что «сойоны слывут в этом краю ворами» [4, с. 491]. «У всех своих соседей сойоны пользуются дурной славой: их считают вероломными, мстительными и ворами». Информатор Радлова, алтаец, говоря о торговле с тувинцами, утверждает, что «если там не быть все время начеку, то у тебя все украдут» (там же). А. М. Африканов говорит, что «правильные торговые сношения с тувинцами нарушаются частыми кражами, которые, по свидетельству русских торговцев, вошли в плоть и кровь если не всех урянхайцев, то, по крайней мере, очень многих, и ловкая кража считается молодечеством, а не позорным делом» [1, с. 1374]. Г. П. Сафьянов, одним из первых русских купцов начавший торговлю в Туве, в своих записках, в сокращенном виде опубликованных Катановым, также большое внимание уделяет этой теме: «Главными преступлениями считаются воровство и грабеж, считающиеся, с одной стороны, удалью, а с другой, являющиеся необходимостью добывать себе пищу. В деле воровства сойоты не имеют себе равных, особенно при краже скота <...> Воровство у сойотов превратилось даже в промысел, в котором, хотя и не непосредственно, принимают участие и их чиновники. Этим особенно отличаются кемчикские сойоты» [1, с. 1455]. Сафьянов вел торговлю в Туве не один десяток лет, и приводимые им данные заслуживают внимания. Его указание на большее распространение воровства среди населения Хемчика (Западная Тува) находит аналогию и в современных характеристиках на-

селения этой территории, даваемых моими информаторами из других районов. Например: «Хемчикские — все бандиты и воры, поэтому там их и называют Ооржак, от слова вор [ооржу кижи]». Пишет Сафьянов и о кражах скота у монголов, явлении, широко распространенном и в настоящее время.

Опрошенные мной русские жители Тувы также считают, что «тувинцы всегда были ворами». Откуда же такое единодушие как исследователей, так и информаторов-нетувинцев в приписывании тувинцам особенной, по сравнению с другими народами, склонности к воровству? Почему сами тувинцы не склонны приписывать себе этого качества, при том, что, по цитированным выше словам, воровство представляет для них «удаль»?

Нужно отметить прежде всего то, что объединяет все приведенные выше высказывания и мнения. Все они принадлежат нетувинцам. К тому же в большинстве случаев речь не идет о воровстве тувинцами у тувинцев. Жертвами становятся представители других народов — русские, монголы, алтайцы. Это не значит, что действия, расцениваемые русской юриспруденцией и обыденным мнением как воровство, не могли совершаться тувинцами против тувинцев. Однако такие случаи отличались определенной спецификой. Ниже будет показано, что они не входили в ряд действий, представляемых большинством тувинцев как воровство. Именно в специфике этого понятия применительно к Туве, а также и в специфичности представлений тувинцев о собственности и заключается ответ на поставленные выше вопросы. Отметим попутно, что слово «кайгал», переводимое обычно на русский как «похититель скота», «скотокрад», имело в прошлом семантику, в значительной степени отличавшуюся от семантики этих русских слов. Русскому «вор» соответствует в тувинском языке «ооржу кижи», но не «кайгал», значение которого и сейчас несет семантику удали, хитрости, ловкости, например «кайгал уруг» — «шустрая, удалая девушка». При этом в настоящее время семантика слова «кайгал» меняется. Подробнее об этом процессе — ниже.

Информатор Хертек Адыг Одучуевич, 70 лет, житель Монгун-Тайги: «Воровство разное бывает, бывает справедливое и несправедливое». Под справедливым понимается воровство у богатых людей. «Если у богатого украл — это даже и не считается воровством». В прошлом кайгал похищал скот только у богатых людей, скот затем раздавался бедным. Именно такое «воровство» и воспринималось как «удаль». Постыдным считается воровство, имеющее целью личное обогащение или не продиктованное крайней нуждой, например голодом, воровство, совершенное против человека, примерно равного тебе по социальному и имущественному положению. Не считается грехом воровство у чужеземца, особенно богатого. Посещавшие Туву русские и китайские путешественники и купцы в глазах местного населения, в большинстве своем очень бедного, выглядели богачами. Также и местные богачи, а именно с ними преимущественно и общались приезжие, могли сетовать на то, что простой народ у них постоянно ворует. Богатые тувинцы в глазах бедных представляли как бы особый народ, на который традиционные нормы, применимые к «своим», уже не распространялись. О характерном для дореволюционной Тувы резком имущественном расслоении пишет большинство авторов. Так, у Радлова читаем, что «распределение имущества у сойонов очень неравномерное. Весьма значительные богатства соседствуют здесь с ужасающей нищетой, и последняя встречается во много раз чаще» [4, с. 490].

Нужно упомянуть также о явлении, которое в контексте тувинской культуры вообще не входит в круг связанных с воровством понятий. Речь идет о присвоении без спроса имущества более состоятельных родственников. Тувинка, жительница Кызыла: «Обычное дело — зайдут к тебе в гости родственники, особенно кто из района приехал, потом смотришь — то куртки нет, то еще чего. На это и не обижаешься, так уж принято». Такое «воровство» является частью механизма родственной взаимопомощи и одним из механизмов, способствующих снятию социальной напряженности. По наблюдениям автора, оно действительно достаточно распространено и не вызывает у «жертвы» большого огорчения. Человек, заявляющий в милицию или устраивающий публичный скандал в случае такого «воровства» рискует попасть в смешное положение. Вот рассказ 30-летнего тувинского информатора, безработного, являющийся хорошей иллюстрацией на эту тему: «У родственника есть магазин, там продают игрушки и другие вещи. Как-то я там стоял долго, смотрел игрушки для своих детей, но денег у меня не было. Я постоял и пошел. Но тут хозяин меня догоняет и говорит: у меня пропали такие-то игрушки, это ты украл для своих детей, ты же бедный, и им нечем играть. А я не брал и говорю: ну обыщи. А он: да ты их уже кому-то отдал. Начинает скандал, вызвал милицию. Когда милиция приехала, они стали смеяться над этим человеком и стыдить его, говорили: даже если бы он украл, это тебе должно быть стыдно, ты мог бы и подарить его детям эти игрушки. И ушли, а он остался злой и опозоренный».

Таким образом то, что воспринималось окружающими народами как воровство, для тувинцев в целом ряде случаев таковым не являлось. В последнее же время широко распространилось воровство у «своих», т. е. теперь скот и любое другое имущество могут быть украдены и у бедняка. Современный кайгал, по словам всех моих информаторов, уже не раздает похищенный скот бедным, похищенное используется для личного обогащения. «Кайгалы испортились», — говорят люди. Институт перераспределения собственности в соответствии с народными представлениями о справедливости трансформировался радикальным образом. В то же время надо отметить, что у кайгалов до сих пор сохраняется представление о предпочтительности похищения скота не у тувинцев, а у соседних народов — алтайцев, монголов, хакасов. Однако и в этих представлениях, по-видимому, произошли изменения: «Есть сейчас такие кайгалы, которые договариваются с монгола-

ми и действуют с ними заодно. Наши кайгалы похищают скот у своих же тувинцев, монгольские — у монголов. Скот приводят на границу и обменивают. Затем наши продают в Туве монгольский скот, а монголы в Монголии — тувинский. Таких кайгалов люди не уважают, это трусы, они боятся перейти границу и украсть скот у монголов, вот и крадут у своих. А продают потом монгольский, чтобы хозяева не опознали». Мы видим, таким образом, что институт кайгальства трансформировался и перестал выполнять свои традиционные функции — перераспределение имущества в пользу бедных. В прошлом же для многих бедняков полученный от кайгала скот был единственным, кроме охоты, источником мясной пищи. Об этом пишет в своих записках и Сафьянов [1, с. 1459]. Тот момент, что кайгал не использовал похищенный скот для личного обогащения, является одним из центральных при рассмотрении значения института кайгальства для тувинской культуры и тувинского общества. Похититель скота, выполняя экономическую функцию перераспределения имущества, выступает также в роли восстановителя социальной гармонии. Своими действиями он приводит состояние социума в соответствие с гармонией мировой. Мировая гармония, в свою очередь, в представлениях тувинцев связана прежде всего с такими понятиями, как умеренность, равномерность и дарообмен. Для мировоззрения тувинцев, как и других тюрок Южной Сибири, характерны представления об общности доли, дарованной свыше [2, с. 146]. Мои информаторы говорят: «Бурган всем посылает пропитание, столько, сколько нужно. Поэтому у богатого забрать можно, это же все общее, заберут и скажут — пусть больше не хапает». Богатый человек, сосредотачивая у себя большое количество имущества, нарушает социальную гармонию. Он присваивает себе то, что было даровано природой или божествами для всех поровну. Большое богатство, с точки зрения народа, не может быть легитимно, соответственно не может быть и речи об уважении к собственности. Как писал Е. К. Яковлев, тувинцы руководствуются принципом: «тебе оран дает, ты почему не даешь, сегодня тебе дал, завтра мне даст, тогда поделюсь» [2, с. 147]. Г. Н. Потанин говорит о том, что у монголов и тувинцев хозяин таежных местностей дает улов зверей, хозяин степных — урожай скотских кормов» [3, с. 123]. Слова Потанина о духах-хозяевах земли актуальны и сегодня. Мои информаторы считают, что земля принадлежит не людям, а духам-хозяевам, которые позволяют людям ею пользоваться, посылают им пропитание при соблюдении ими определенных правил поведения. (С этими представлениями, кстати, связано резкое неприятие большинством моих информаторов идеи частной собственности на землю. Введение частной собственности на землю в Туве может привести к очень негативным последствиям.)

Богатство в представлении тувинцев неразрывно связано с жадностью. Жадность же в тюркском мире издавна считалась одним из главных отрицательных качеств человека. Иноплеменники, не руководствовавшиеся тюркским принципом недопустимости скупости (которую они рассматривали как бережливость) в глазах тувинцев владели своим богатством нелегитимно. Русские и китайские купцы, торговавшие в Туве, с точки зрения местного населения приобрели свое богатство за счет той доли, которую оран танды дал тувинцам. Поэтому ограбить такого купца — значит просто вернуть свое. До сих пор в удаленных от городов районах Тувы местное население очень негативно относится к приезжим торговцам. Так, в Монгун-Тайге, где уже много лет торгуют приезжие киргизы, я наблюдал весьма негативное отношение к их деятельности. По их рассказам, им часто говорят: «Зачем на нашу землю приехали, что вам у себя не сидится?». У них нередко отбирают вещи и деньги. По словам информаторов-тувинцев, «большинство людей здесь киргизов не любит за то, что они приезжают сюда и обогащаются за счет нас». (К моменту написания статьи, в 2003 г., киргизы перестали торговать в этом поселке.) О подобном же отношении к приезжим торговцам пишет в XIX в. Радлов. Когда русского купца ограбили и он пришел жаловаться местному чиновнику, тот сказал ему: «Ты, собака с покрытой волосами головой, почему ты явился сюда, чтобы торговать? Если местные люди взяли твою лошадь и товары, кто же станет их преследовать? Убирайся-ка ты лучше восвояси» [4, с. 492].

В традиционном тувинском обществе, тесно связанном с природой, социальные нормы представляют собой единый комплекс с нормами природопользования. Охотник не должен пользоваться тем, что посылает ему хозяин тайги, для личного обогащения, он должен поделиться добычей с другими. Того, кто не делится, могли наказать и люди, и духи-хозяева. Кайгал «наказывал» богатых, исправлял несправедливость. Воровство же у своих, т. е. у людей небогатых, воспринималось (и до сих пор воспринимается) как дело постыдное. Несмотря на широкое распространение такого воровства в современной Туве, по словам моих информаторов, человеку, уличенному в этом поступке, «будет очень стыдно перед людьми». Подобные представления можно отметить и у русских. Так, по словам 50-летнего русского жителя Новосибирска, отбывавшего срок в исправительной колонии, «у настоящих воров считается западло украсть у простого человека, особенно у бедного. Такого вора уважать не будут. Воровать нужно у богатых или у государства. Но сейчас все меняется, эти законы многими не соблюдаются». Аналогичные изменения произошли и в Туве: «Сейчас любой человек у любого может украсть. Девушка к тебе в гости придет, будет говорить, что тебя любит, а сама украдет что-нибудь, хотя бы какую-нибудь мелочь, например кусочек мыла» (информатор Херел-оол Адыгович Хертек, 1970 г. р.). Можно привести множество примеров таких высказываний и случаев.

Таким образом, становится понятным кажущееся противоречие между словами информаторов об отсутствии в Туве в прошлом воровства и многочисленные свидетельства ученых и купцов, недвусмыс-

ленно указывающие на широкое распространение этого явления. Просто речь идет о разных вещах.

Что интересно, так это то, что, внутренне считая для себя воровство допустимым, человек, как правило, стыдится, если его уличат. Это показывает, с одной стороны, что представление о постыдности воровства «у своих» сохраняется. С другой стороны, этот частный случай показывает, что тувинская культура принадлежит, если воспользоваться термином Р. Бенедикт, к культуре стыда. Это не значит, конечно, что стыд, т. е. боязнь негативных санкций со стороны общества, является единственным регулятором поведения человека в тувинском обществе. Однако можно признать, что он является основным. «Чувство вины», т. е. внутренняя регуляция, предстает здесь несколько ослабленной. Это подтверждается и моими наблюдениями в других сферах жизни. Одним из следствий этого является уязвимость нормативной культуры тувинцев в условиях нестабильности, когда ослабляются традиционные общественные связи. Чувствуя себя лишь живым существом, а не человеком, членом общества, индивид со слабой внутренней регуляцией поведения при ослаблении внешней регуляции испытывает постоянный дискомфорт и оказывается в затруднении перед выбором между добром и злом.

Примечания

1. Катанов Н. Ф. Опыт исследования урянхайского языка. Казань, 1903.
2. Львова Э. Л. и др. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск, 1989.
3. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 2. СПб., 1881.
4. Радлов В. В. Из Сибири. Страницы дневника. М., 1989.

Использование «далил таш» в погребальном обряде кыргызов

Ж. Орозбек кызы

Настоящее сообщение основано на полевых материалах, собранных автором на территории Кыргызстана в ходе работы экспедиции 2000–2002 гг., начальником которой являлся профессор Кыргызского национального университета К. Ш. Табалдиев.

Далил таш — «камень доказательства» — применяется при погребении умершего. Этот обряд распространен в различных регионах республики неодинаково. Во время опроса информаторов установлено, что далил таш чаще используется в южных районах Кыргызской Республики.

Далил таш подготавливается следующим образом. Он должен быть готов до захоронения усопшего. Сначала до этого близкие родственники умершего собирают камни из разных «чистых» мест, например из русел горных ручьев и рек. Количество таких камешков должно быть не меньше 41 (до 100 штук). Эти камни имеют небольшие размеры, от 1×3 до 2×4 см. Цвет камней и порода не имеют принципиального значения. Собранные камни должны быть очищены от земли. В подготовке далил таша принимают участие до 10–20 человек из числа родственников и односельчан. В этой группе должны быть мулла и верующие мусульмане, которые постоянно совершают намаз и другие обряды ислама. Мулла раздает из общего числа собранных камней каждому участнику по 10–15, иногда по 20 камешков. Для освещения этих камней используется келме — мусульманский символ веры «Лаа Иллоху Иллалла, Мухаммадур Рассул Аллах». Он произносится по отношению к каждому камню не менее чем по 100 раз. Общее количество молитв, прочитанных таким образом всеми участниками обряда, должно быть не менее 72 тысяч. После завершения чтения келме камни заворачиваются в лоскуты белой материи. После совершения захоронения умершего участники похорон разбрасывают их над земляной насыпью.

В ходе полевых исследований нами было выяснено, что в некоторых районах Кыргызстана, например в Ак-Тале, камни далил таш рассыпаются и внутри, на дне могилы вокруг тела усопшего. По сведениям информантов, значение этого обряда состоит в том, что эти камни помогают очистить умершего от грехов, совершенных им при жизни. Кроме этого, и есть другие объяснения назначения далил таша:

1. В загробном мире, когда покойник не может произносить молитву или келме, при вопросах, которые ему задают ангелы Анкир и Мункир, камни удостоверяют его религиозность. В этот момент они, по объяснению информаторов, кружатся вокруг усопшего, доказывая, что он мусульманин. Благодаря этому покойнику будет облегчено попадание в рай.

2. Далил таш охраняет усопшего от дьяволов-шайтанов., которые приходят к могиле усопшего после его захоронения. Они также кружатся на небе, охраняя умершего от шайтанов. Поэтому никакой шайтан не может приблизиться к умершему.

3. Благодаря присутствию этих камней мелкие насекомые не могут приблизиться к телу покойника. Далил таш сохраняет тело усопшего невредимым и должен обезопасить его от всяких посторонних воздействий.

Среди жителей Алайского района были люди, которые при жизни сами уже готовили для себя далил таш. Это считалось самым богоугодным, добрым делом. В этом случае далил таш приготавливается путем помощи или взаимопомощи — «ашар», «хашар». Ашар — это помощь односельчан в сборе этих камней. После завершения обряда участников работы должен угостить хозяин далил таша.

Использование далил таш характерно для погребения умерших разного возраста. В свое время далил таш повсеместно и обязательно использовался в погребальном обряде кыргызов. Однако в последние годы этот ритуал претерпел определенные изменения. У современных кыргызов далил таш встреча-

ется довольно редко, особенно на севере Кыргызстана. Становится реже и его использование при погребении усопших. Тем не менее он остается характерным для погребального обряда южных кыргызов.

Таким образом, погребальная обрядность северных и южных кыргызов имеет некоторые локальные особенности.

Народные игры и игрушки в деревенской среде старообрядцев-«поляков» Рудного Алтая (р. Уба, Восточный Казахстан)

Н.И. Романова

Тяжелый ежедневный труд крестянина заставлял его искать пути «скрашивания» повседневности через эстетическое наслаждение. Большой эстетической силой были наполнены деревенские праздники. Лучшие произведения народного искусства, включенные в праздничную обрядность, учили крестьянина пониманию прекрасного [1, с. 13]. Если труд – это жизнь, потребность, то праздник – это радость, причем заслуженная. Значительную часть праздника составляли народные игры и развлечения. В старообрядческих поселениях бассейна р. Убы, населенных ссыльными в конце XVIII в. староверами из Польши, за что они и названы были «поляками», праздничная жизнь была очень развита. Яркими иллюстрациями к такому тезису служат воспоминания старожилов верхнеубинских старообрядческих поселений и их потомков (по материалам авторских экспедиционных исследований в период 1990–2002 гг). Еще в начале XX в. этнограф М. Швецова, побывавшая в «польских деревнях», отмечала тот факт, что «поляк» не ограничивался одними лишь деловыми отношениями с соседями, он нуждался в их обществе и для того, чтобы поговорить о душе, посудить, поболтать о разных пустяках. «Благодаря такой общительности „поляков“ уличная жизнь в „польских“ селениях очень развита, что делает их похожими на российские и резко выделяет их из массы сибирских» [2, с. 26].

В праздники, а то и просто по вечерам в будни, убинский народ выходил на улицу поразвлечься и помериться силой. Сильных любили и почитали. А силачи силой своей не кичились. Любимой была поясная борьба на кушаках, потом переходили на перетягивание на коленях. Респондент П. А. Егорова вспоминала: «У взрослых борьба в почете была, палку перетягивали сидя, поясная борьба (на кушаках). Кулачища были такие, что ремни рвали кожаные». Боролись и на руках: кто припечатает руку к столу, тот и победил. Соревновались и в скачках на лошадях. А дети были, конечно, главными болельщиками, они и сами, в стороне от взрослых, подражали им. Очень любили игру в лапту. У нее было несколько разновидностей. В основном здесь играли молодые девчата и парни, которые к себе в команду брали еще шустрых мальчишек и девчонок. А иногда, особенно на Пасху или в Троицу, в игру включались и взрослые. Здесь интерес особенный, вся деревня сбегалась на игрище.

Вспоминает респондент И. В. Егоров: «Вот берет в руки крепкую палку здоровенный мужик, Харлантий Семенович Ермолаев, размахнется и со всего маху врежет по мячу. Мяч высоко взовьется в небо и упадет аж в чей-то огород. И вся его команда (а в нее набиралось по 10 человек), только что дождавшаяся своего выхода, возвращается на место, а в поле „вадит“ другая команда. Сила – хорошо, а с умом – лучше». Любили устраивать состязания – кто лучше Убу переплывет, кто лучший рыбак или охотник, кто на лыжах быстрее бегает.

Интересные воспоминания о досуге деревни привел информатор А. В. Егоров. Несмотря на то, что после коллективизации в жизни появилось новое, игровые традиции сохранялись: «При нечастых гулянках мужики помоложе боролись истово и до победы. Пожилые наблюдали, подбадривали и рассуживали спорные победы. Мы, пацаны, рады были таким зрелищам, потом устраивали их между собой и помимо праздников – времени у нас было всегда больше. Драки были очень редки, но имели место, особенно потом, когда подросли мы и сверстники не тушились друг перед другом. В молодости всегда так, но поножовщины и жестоких драк не было. Лежащего (сбитого) не били. Так и кричали кто-нибудь: лежащего не бьют! Конечно же, были свои радости и прелести в бедной на разнообразие деревенской жизни, но все-таки не скудной: обычаи поддерживались, праздники отмечались, вернее с радостью ждали и с приподнятым настроением, с играми проводили их. Особенно желаемыми и ожидаемыми были Пасха, Троица, Рождество, Успенье, Покров. Последние два поменьше, но все-таки...

Светские книги взрослые не читали, кино не было, телевизоров подавно, газеты, журналы, как до недавнего времени тоже не водились, вот и в радость-разнообразие приходились нам праздники, зимние вечерки-посиделки и весенние майские с гармошкой, балалайкой, частушками на общей поляне. Хорошо помнятся они мне по Ермолаевке. Молодежи и жителей там было больше, и поселок старше Чесноковки. Сложились какие ни на есть традиции и привычки в праздники и вечерние гулянья молодежи. Распутства не было, ибо все было на виду и быстро осуждалось, пресекалось, наказывалось. Однако грубоватые движенья, обращения в играх, слова у парней с девчатами наблюдались, но то в деревенских правилах и обычаях. Играли в лапту с „бить, бежать, на месте не стоять“. В битново – обои игры с мячом, очень динамичные, веселые, с остротой моментов. Часто играли в чижик, клек, иногда в городки. Весенние и летние игры были в основном до посадки картошки, садили ее много, лопатами копали под овощные грядки, после вспашки основной пло-

щади на огородах садили картошку дня по 2–3. Потом — перерыв в работах недели на две, до прополки грядок, заготовка дров, дальше с середины июля (с Петрова дня) — затяжные трудоемкие работы на покосах, чуть ли не до сентября. Здесь уже не до игр. Но для купанья в жару до Ильина дня время находили даже с излишком — трудно было (всегда промедляли срок купанья) возвращаться от теплой воды, от горячих камней, гольцов и песка на берегу ямы теткиной-Устиньиной или на сливе двух речек Чесноковок. Эта яма глубокая и в одном месте с холодным родником на глубине под берегом со стороны нашей Чесноковки (мутной, большой ли). На нашей речке ямы еще были, но эти самые долгосрочные и глубокие. Купаясь, ныряли и брызгались до посинения, отогревались на гольце или спешили домой дрожащими от перекупания и побаиваясь наказания за просрочку возвращения.

Подрастая, летом рыбачили с вилкой на гольянов, мульгавок — заневаживали последних тряпками в онутках, потом устраивали общие обеды с жарехой из пойманной рыбешки-мелкоты, яиц, масла. сметаны. Жарехи всегда были вкуснейшими и быстро съедались. Все мы считались (мальчишки) отменными едоками — хлебными токарями. Интенсивный рост и сельские работы выпестовывали таких „специалистов“. Перед Пасхой всегда красили куриные яйца, какие немногочисленные курицы алтайской породы успевали немного нанести. Если было очень мало — занимали у соседей, коли были у них излишки. Куриные яйца делили на всех поровну: по два или больше, если были. Красили отваром веников, пенкой со скал (горных камней), запаренной сухой луковой шелухой. На первый и второй день Пасхи мы, мальчишки, уходили с яйцами на солнцепечные мысы на проталины — менялись там яйцами, катали их с небольшой высоты, чтобы не разбились. Иногда кто-нибудь зло подшучивал, и яйцо катилось далеко и разбивалось. Но это редко и без долгой обиды на „шутника“. Всю Пасху большую работу никто не проводил, обходились мелкой хозяйской управой, а полевые огородные работы еще не подоспевали по времени и погоде. С полмесяца (2–3 недели) для детей было благое время после зимних холодов и избяной отсидки на 4 месяца. Потом, когда ходили в школу на 8 Марта, стало повеселей, и зима проходила быстрее. Кроме лапты, любили и такие игры, как в бабки, в чижика (или клек), прятки, жмурки».

Сильным, ловким и смелым подражали мальчишки, таких в пример приводили. Надо заметить, что ценился не столько тот, у кого силы много, а сколько человек, умеющий ее не только показать, но и рассуждать. Пустомель не любили, как и пьяниц, которых были единицы («в семье не без урода»), их называли «выпивахами». Драк на играх не было, были хорошая дисциплина и порядок. Информаторы сестры А. М., Л. М. и Т. М. Каменевы отрицали: «Пьяниц не было, нет, не было! Мужики никогда не напивались, чтобы пьяными быть. Это уже с 50-х годов начали некоторые напиваться, а раньше Боже упаси!»

Свои игры вспоминает П. А. Егорова: «Знали, когда нельзя было играть, когда можно. Редко играли, в основном — труд. Игрушек не покупали никогда, понятия такого не имели. Сами делали мы. Из холодца выбирали косточки — бабки, из них делали лошадей, запрягали, саночки делали, дуги, да целые обозы составляли. На улице оградку сделаем, городки из палочек да из досточек. Из мурашка (низкая травка) стога делали, к ним подьезжали лошади, лошадей придумывали, шкирдовали сено игрушечными вилами и играли. Взрослые дети играли в мячик, разлуку (ручеек), жанитьбу». Информатор Д. М. Егорова тоже рассказывала: «Из глины сами делали гусенят, утенят, белили их известью потом. Любили в пряталки играть. Еше игра была „ангел-бес“ — все вокруг садились кружочком на коленях и головы прятали. А ведущий ходит по кругу и головы поднимает. Кто засмеется — тот бес и выходит из игры, а кто до конца сдержит смех, тот — ангел, тот и выигрывает. Те, что постарше — в номера играли, фантики, в мячик, в разлуку». Информатор С. И. Филатова рассказывала: «Игрушки? А каки игрушки — щеряпушки да разбитая посуда, из них ладили все... В городушки играли, кукол ладили с тряпок. Мальчишки тялежки делали каки-то. Вот те и игрушки. Их ня покупали». Играли и на вечерках, респондент Е. Т. Паршукова вспоминала: «На вечерках пели и пряли (смеется), а когда и не пряли — поиграем. У нас, я как раз сегодня вспомнила, играли в лапту, бить-бежать. Но в лапту — это много нас народу, а когда соберемся трое, поиграть охота. Первая у нас была игра в битнова играть, бить-бежать, на месте не стоять, ну и бегаем, а теперь ноги — по дороге-то не ходят. Вот собираемся, то на 8 Марта уйдем, я не знаю, що мы там делали, так же день потолкемся, то в номера поиграем, то в разлуку». Сестры Каменевы вспомнили несколько игр: «Играли в саски [цацки], значит со стеклышками, все красивое звали сасощки [цацочки], или в камушки красивые, вот их и звали так потому. Через веревку скакали. Флажки — игра была. Игры были — на две группы делятся все, одна группа прячется, а другая ищет, бывало по полдня искали, понапрячутся кто где, в деревне-то места много было! „Девку воровали“ была игра (правила не вспомнили). А еще садятся девушка и парень на скамейку спинами друг к другу, а потом по команде оборачиваются, если в разные стороны — уходят со скамейки, а если друг на друга обернутся — целоваться должны были, а рядом кто-нибудь с ремнем стоял, например, если девка не захочет целоваться, ее ремнем стеганут, заставляют. Гора Мысок, на ней площадка была, вот на ней собирались и играли всегда и дети, и взрослые. Еще разыгрывали кого-нибудь: „Хочешь Москву поглядеть?“ Тот согласится, его за голову хвать с полатей кто-нибудь и тащит вверх. Тот кричит, а остальные хохочут».

Из зимних можно выделить игры в снежки, в снежные городки. К этому надо добавить, что дети любили кататься с горок на санках, на лыжах, а если еще и заливали склоны, то просто на деревянных дощечках. А весной катались в бутылах по льду реки. Санки и лыжи делали из дерева, шили кукол из тряпок, лепили из глины свистульки и другие игрушки, из дерева вырезали множество мелких фигурок, из

ивняка, например, детвора любила делать пикульки, из травы – дудки, чтобы обливаться водой. И, конечно, любимой игрой мальчишек была игра в войну с самодельным оружием. Играли в немцев, японцев и русских, а позже в красных и белых. Девочки же, собираясь вместе, играли «в дом» и старались во всем подражать мамам и бабушкам. Девочки тоже состязались, не только в искусстве вышивания, но и, например, на предмет девичей косы; информатор Н. М. Ермолаева рассказывала: «Косы плели – по 30–40 лент навязывали, очень большая коса была. Смеялись над тонкой косой – „мышиный хвост", смеялись. Друг перед дружкой хвастались, соревнования были даже». Девичьей косе посвящено столько хвалебных слов, песен, так как в ней была девичья краса.

Значение детской игры неоценимо. Ее роль в развитии ребенка высоко ставили известные педагоги и психологи. Игра не только развивала физически (ловкость, быстрота, сила), но и приучала ребенка к общению, через которое он узнавал о таких понятиях, как справедливость и внимание к другим, взаимопомощь и взаимоподдержка. В любой игре были ограничения, строгие правила, которые соблюдались всеми, и нарушитель из игры изгонялся. Детский организм требовал отдыха, пусть активного, но отвлекающего от трудовых будней, ведь детям редко приходилось играть, поскольку они, как и взрослые, были заняты постоянно работой. «Щетыре верятешка напрядешь – играть пойдешь, – вспоминала Н. М. Ермолаева. – А мне так уж хотелось с горки покататься. Не успеваешь – сидишь плачешь, но работаешь».

Вот почему крестьянин и его дети, весь люд деревенский так самозабвенно, лихо отдавались стихии праздника, наполненного яркими гуляньями, катаниями на разнаряженных лошадях, хороводами, песнями и, конечно, играми. Вот почему так важно было наполненное смыслом и содержанием проведение свободного от работы времени и у взрослых, и особенно у детей. Иначе было невозможно.

Примечания

1. Миненко Н. А. Социальные функции календарных обычаев и обрядов в сибирской деревне первой половины XIX в. // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1987. С. 4–22.
2. Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа // Записки Зап.-Сиб. отд. Императ. рус. геогр. о-ва. Кн. XXVI. Омск: Тип. окружн. штабл., 1899. 92 с.

Информаторы: П. А. Егорова, И. В. Егоров, А. В. Егоров, А. М., Л. М. и Т. М. Каменевы, Д. М. Егорова, С. И. Филатова, Е. Т. Паршукова, Н. М. Ермолаева

Образ домового в представлениях старожилов и переселенцев Алтая

С. А. Соловьева

Строительство нового дома, несомненно, относится к наиболее значимым и символичным ситуациям. С появлением жилища появилась универсальная точка отсчета в пространстве, причем пространство вне границ жилища стало оцениваться как упорядоченное (по другим правилам) именно благодаря существованию дома. Именно «дом придал миру пространственный смысл, укрепив тем самым свой статус наиболее организованной его части» [1, с. 10]. Символическая роль дома рассматривается как противопоставление освоенного, доместицированного «культурного» пространства «некультурному» природному окружению, а также создание «микромодели мироздания, уподобленной человеку». «Дом – важнейшее промежуточное звено, связующее разные уровни в общей картине мира. С одной стороны, дом принадлежит человеку, олицетворяя вещный мир человека. С другой стороны, дом связывает человека с внешним миром, являясь в определенном смысле репликой внешнего мира, уменьшенной до размеров человека. В нем сосуществуют человек и вселенная» [2, с. 65].

Построенный дом наделяется комплексом функций, среди которых есть и практическая, и символические (эстетическая, магическая, функцию региональной принадлежности и другие) [3, с. 307]. Переселяющаяся семья и определяет его знаковость, как культурного объекта. «Кошку впереди себя пускают, петуха пускали (на ночь). Вперед петуха, потом кошку, потом хозяин» [4]. «В новый дом впереди себя пускали кошку, соль, хлеб клали. Первую ночь ночевать, соль, хлеб и кошку, а потом сам заходишь» [5].

Примечательно, что вперед себя впускали животных, которые вероятно выступали в роли ритуального дублера человека [1, с. 105], в системе восточнославянских верований им приписывалась очистительная функция.

После в новый дом «переселяли» домового. «Домового перевозили на донце от прялки. Звали: «Домовой, пойдем с нами». Кто не позовет, тому кошмары снятся. Все перевезешь, раскладешь, когда ночевать, тогда его с собой зовешь» [4]. «Когда уезжали из Белово, я говорю: „Матушка-суседушка, поехали с нами на новое место", и она приехала. Мы не видели, и она приехала» [5]. «Слышала, в старом башмаке (перевозили домового)» [6]. «Хозяин, переходя из дома в другой, приглашает с собой суседушка словами: „Суседушко, братушко, пожалуй с нами в новые хоромы, хлеба-соли кушать"» [7, л. 252].

Если учесть, что в дохристианской мифологии домовой связан с культом предков, то, таким образом, новое жилище приобретает важную смысловую соотнесенность: дом – домовой – предки – потомки, которая, в свою очередь, является одним из наиболее жизненных выражений идей пространственно-временного цикла [8, с. 95]. Кроме того, в образе домо-

вого проступают черты Велеса — «скотьего бога», связанного с культом предков, мертвых (9, с. 424). «Корову провожаешь, ее отдаешь: „Дедушка-суседушка, храни, коровушку ее“» [10]. Об этом говорит густая шерсть, покрывающая все тело, клочок шерсти, закладываемый в сруб строящегося дома «на благополучие» будущих жильцов, а также использование шубы при укладке матицы; кроме того, «добрым» местом для будущего дома считалось то, где «скот жил» или любит лежать и пр. Черты хтонического персонажа определяют и средства, используемые для вселения его на новое жительство: старая обувь и прялка, связанные с культом мертвых [11, с. 226; 12, с. 424]. Домовой-предок является символом воплощения и хранения коллективного опыта, отраженного в системе правил, запретов и выработанных на основе этого опыта предсказаний. «В образе домового воплощены представления о доле (счастье), богатстве, устойчивости коллектива во времени (домовой-предок), порядке организации. Именно эти представления характеризуют категорию освоенного, своего, обжитого» [1, с. 110–111]. Поэтому в обрядах перехода в новый дом существенное место отводилось «переселению» домового, следовательно, и переносу на новое место соответствующих признаков человеческого пространства.

Отличительным признаком домового, раскрывающим его сущность, является то, что он прежде всего домовитый и заботливый хозяин того дома, в котором живет, и принимает деятельное участие в жизни обитающей в нем семьи; этим определяются и его заботы о скотине, что является наиболее часто упоминаемой его функцией. Подчеркнуто антропоморфные черты домового делали его близким, понятным и нестрашным. Домовой настолько человечен, что с ним можно подружиться. «Особенности представлений о домовом определяли не только категорию пространства, обстановки, в которой развертывается сюжет (изба, двор, овин, гумно), но и категорию времени. Вечер и ночь, темнота, сумерки — вот время, когда проявляет себя пусть и добрая, но все же нечистая сила. Отношения с домовым — длительные и постоянные. Он живет в избе, принимает участие в повседневной жизни. Отсюда и повторяемость его проявлений: стука, плача, заботы о лошадях, злых шуток. Тесной связью домового с семьей, в доме которой он живет, объясняется его функция «вещуна», предсказывающего «добро» или «худо» [13, с. 271; 14, с. 244]. «Она меня к каждому горю щиплет. Она меня сперва давила, а потом я напугалась, заплакала и говорю: «Матушка-суседушка, я старенькая, ты меня не дави» и она меня не стала давить, а вот теперь только щиплет. Как будто бы его и нет. Увидали один раз. Вечером-то черный кот забрался на помидоры, хоть бы одну сломил. Он (муж) утром пошел в магазин и потерял деньги. Наверное, это правда, предсказал нам суседушка. А батя еще молодой был, как в бор ехать собирался, ему сказал домовой: „Топор потерял, топор потерял“. Он поехал и потерял топор, предсказывает» [4].

Во внешнем облике домового сочетаются демонические и человеческие элементы. «Это старикашка карлик, обитающий в подполье или под опечком... откуда и выходит с наступлением ночи, освещаемый слабым синеватым огоньком» [7, л. 251]. Подполье связывалось не только с внешним миром, с его стихиями, но и с культом предков, где чаще всего и обитал домовой [1, с. 182]. «Для того, чтобы он любил хозяев и не измучивал лошадей, хозяйка печет маленькие хлебцы, в средине которых вырезывают ямку, и положить в нее немного соли, кладут на ступеньку лестницы, ведущую в подполье, под опечком или на сене во дворе, с приговором: „Вот тебе, суседушка-домовитушка (или братанушка), хлеб-сотейко, люби мою скотинушку“» [7, л. 252 а].

На этнографическом материале определены такие функции рассматриваемого персонажа, как очистительная, оберегающая, хозяйственная и мантическая. Невозможно выделить отдельную функцию, необходимо рассматривать их комплексно. Однако стоит отметить, что наиболее часто к домовому обращались как к покровителю скота, также как и к Николе. «Связь Николы со скотом проявляется в ряде обрядов и может быть ознаменована даже специальными жертвоприношениями, производящимися как на зимнего, так и на вешнего Николу». Объединению образов Николы и Волоса должна была способствовать связь с водой; необходимо подчеркнуть при этом, что Никола, как и Волос, в первую очередь связан с земными водами, а не с небесными (дождем) [15, с. 44, 73].

Таким образом, следует выделить связь народно-христианских персонажей, образов низшей мифологии, с культом мертвых и подземным миром, и в образе святого Николы проступают черты хтонического персонажа. Рассматриваемое объединение Николы, Волоса и домового имеет восточнославянские корни, что объясняет их полифункциональность в крестьянском мировоззрении.

Примечания

1. Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983.
2. Цивьян Т. В. Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок) // Тр. по знаковым системам. 10. Тарту, 1978.
3. Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971.
4. Записано от Седых Арины Марковны, 1919 г. р., в с. Ново-Михайловка Зонального района Алтайского края 17 августа 2002 г.
5. Записано от Яновой Прасковьи Павловны, 1909 г. р., в с. Троицкое Троицкого р-на Алтайского края 15 августа 2001 г.
6. Записано от Стариковой Валентины Михайловны, 1930 г. р., в с. Фоминское 29 августа 2002 г.
7. Гуляев С. И. Этнографические заметки, собранные от крестьян в заводских селах и городах Алтайского округа. ЦХАФ АК. Ф. 163. Оп. 1. Д. 214.
8. Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957.
9. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981.

10. Записано от Огневой Анны Прокопьевны, 1921 г. р., в с. Усть-Кокса Усть-Коксинского района 11 июля 2001 г.
11. Зеленин Д. К. Русские народные обряды со старой обувью // Избр. тр. Ст. по духов. культуре 1901–1913. М.: Индрик, 1994. С. 214–229.
12. Голубкова О. В. Женские персонажи, связанные с представлениями о смерти у восточных славян Сибири // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 1998. С. 421–424.
13. Максимов С. В. Куль хлеба. Нечистая, неведомая и крестная сила. Смоленск: Русич, 1995.
14. Померанцева Э. В. Русские рассказы о домовом // Славянский фольклор. М.: Наука, 1972. С. 242–257.
15. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей: реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. М.: Изд-во МГУ, 1982.

Изменение алтайского свадебного обряда в условиях города

И. Г. Торышев

С 1970-х гг. начинается массовое заселение г. Горно-Алтайска. Алтайцы, переехавшие из южных, сельских мест, где традиционная культура сохранилась и теперь, живя в условиях города, подвергли изменению некоторые традиционные обряды.

Цель настоящей работы — попытка анализа влияния городской среды на обрядовую культуру горожан. Эти процессы можно рассмотреть на примере свадеб.

Подготовка и проведение алтайской свадьбы — это длительный и трудоемкий процесс, требующий немалых материальных затрат и знаний традиции, так как в алтайской свадьбе сохранились многие пережитки, отголоски древних обрядов. На современном этапе традиционную алтайскую свадебную церемонию можно разделить на 4 этапа: сватовство, подготовка к свадьбе, собственно свадьба и белькенчек.

После того как молодые договорились об вступлении в брак, в назначенный день родственники едут сватать (кудалап); родители невесты предупреждены о сватовстве. В сватовстве участвуют самые уважаемые родственники жениха, в основном пожилые люди, знающие традиционный этикет. Цель поездки — сватовство и назначение дня свадьбы. Важно отметить то, что родители невесты перечисляют несколько своих родственников, чтобы родственники жениха совершили визит, или, по-алтайски «куда тужуруб», а со стороны родственников невесты назначают «шалта», нечто вроде подношения, которые родители жениха должны отдать во время свадьбы. За 2–3 дня до свадьбы начинается подготовка к свадьбе. Родственники и друзья жениха устанавливают алтайскую юрту-айл. Этот процесс описан в работе [1, с. 50]: «Родственники жениха за 2–3 дня до свадьбы устанавливают конусообразное жилище (аланчик) из жердей молодой лиственницы и березы». За день до свадьбы кололи скот, обычно молодую лошадь и несколько овец.

Сама свадьба, или той, начинались с обряда доставки невесты из дома родителей, при этом ее прикрывали или впереди нее несли занавес (кёжёго). В юрте-айле жениха невеста садится на почетное место в «женской половине». Затем начинается обряд заплетания волос невесты и переодевания в чегедек, которые носят только замужние женщины. Мужчины, отец жениха или его дядя-тай (брат матери жениха), открывали занавес, пользуясь при этом рукояткой плетки или веточкой можжевельника (арчин), иногда и прикладом ружья. После обряда смены девичьей прически, переодевания и открывания занавеса кёжёго ачар невеста считалась замужней женщиной. После этого начиналась свадебное пиршество, почетные гости, приехавшие издалека, и уважаемые родственники садились на почетное место. В день свадьбы или на другой день совершали визит к родителям невесты, или «белькенчек-опарар», что означало «доставить заднюю половину туши». Этот обряд демонстрировал уважение к родителям невесты. На этом свадебная церемония заканчивалась.

Из собственных наблюдений и по рассказам респондентов-алтайцев, жителей Горно-Алтайска, удалось узнать, что горожане-алтайцы стараются соблюдать традиции, которые претерпели изменения под воздействием городской среды. Некоторые городские свадьбы делились на 2 части: до обеда — алтайская свадьба (алтай-той), после обеда — обычная свадьба (орус-той). Если алтайская свадьба проходила в доме жениха, то обычная — в учреждениях общепита (столовых, кафе, ресторанах), тогда как в селе свадьба проходит только в доме жениха. В городе для ритуала открывания занавеса кёжёго ачар невеста не совершает пути от своего дома, а просто входит в дом жениха или импровизированный айл. Из интервью одного респондента 20 лет, который недавно женился, удалось узнать, что вместо айла для церемонии поставили 3 жердины, связав наверху лентами. В этом импровизированном айле происходил обряд [2, январь 2003 г.]. В сельских местах, где традиционно живут алтайцы, на свадьбы идут без приглашений, но в городе это считается неэтичным. Некоторые респонденты сообщали, что родители невесты находятся там же, где проходит свадьба, и белькенчек вручают тут же, хотя по алтайскому обычаю родители невесты не должны участвовать в свадьбе [2, январь 2002 г.]. Но в условиях города в связи с соображениями экономии этот обряд изменился и упростился. Интересен факт изменения такого обычая, как опрыскивание огня спиртным: в некоторых домах, особенно в благоустроенных, нет печки и очага, поэтому кропят электроплитку или газовую плитку, так как обряд кропления совершают при всех свадебных церемониях.

Таким образом, городские алтайцы стараются соблюдать традиции, но вынуждены приспосабливаться к условиям города. Например, обряд, когда невеста идет в дом жениха прикрытая или когда впереди нее несут растянутый занавес-кёжёго, в селе возможен, а в городе не везде. Кроме этого, если в селе

строят алтайскую юрту, то в городе это невыгодно, а в некоторых случаях и невозможно, и вместо айла делают его импровизированную имитацию. Надо отметить и то, что если в селе свадьба проходит в одном месте, то в городе до обеда — в доме жениха, а после обеда — обычно в кафе, ресторане или столовой. Это обусловлено тем, что эти места более приспособлены к свадьбе, имеют посуду, которую не надо искать. Городские алтайцы стали сами вводить новшества, например кропление предметов, выполняющих функцию очага; приходилось даже наблюдать, как кропят отопительную батарею. В условиях города выгодно вручать белькенчек тут же, в день свадьбы, родителям невесты.

Изменения свадебного обряда, по-видимому, у городских алтайцев будут происходить и в дальнейшем, и эта тема открыта для изучения.

Примечания

1. Тадина Н. А. Алтайская свадебная обрядность XIX–XX вв. Горно-Алтайск., 1995.
2. Полевые материалы автора, Горно-Алтайск.

И н ф о р м а н т: Торбоков Амыр, тонжан, 1982 г. р., проживающий в Горно-Алтайске, Республика Алтай. Записано: январь 2003 г.

Природопользование коренных малочисленных народов на юге Дальнего Востока

В. А. Тураев

К середине XIX в. малочисленные народы юга Дальнего Востока (нанайцы, нивхи, удэгейцы, орочи, ульчи, негидальцы, эвенки) отличала оригинальная система жизнедеятельности. Основными ее особенностями являлись собирательный тип производства, жесткая зависимость от возобновимых ресурсов ситуации, преобладание натурального уклада, тесные родственные и общинные связи. В целом использование природных ресурсов аборигенами в процессе хозяйственного освоения территории Приамурья и Приморья можно разделить на три больших периода.

Первый из них — *период традиционного природопользования* (до середины XIX в.) — характеризуется слабым воздействием человека на флору и фауну района. Анимистические воззрения аборигенов формировали убеждение, что человек и природа живут по принципу взаимного уважения и почитания. Считалось, что душой обладает не только человек, но и окружающий его животный и растительный мир. Воспитание бережного, уважительного отношения к природе начиналось с раннего детства. В результате такого воспитания формировалась и своеобразная хозяйственно-экологическая практика. Дрова на зиму заготавливали из плавника, который оставался на берегу после весеннего паводка. Категорически запрещалось рубить на дрова живое дерево. Если все же появлялась необходимость срубить дерево (строительство жилья, изготовление лодок и т. п.), то выполнялся специальный обряд, в ходе которого дереву объясняли, зачем это делается, просили у него прощения. Главным принципом такой модели природопользования было убеждение, что нельзя брать у природы больше того, что необходимо человеку для удовлетворения его насущных потребностей. Отсюда — удивительная рациональность в использовании природных ресурсов.

Важную природоохранную роль играли тотемические представления. Охота на тотемных животных либо категорически запрещалась, либо строго регламентировалась. Аналогичные запреты и ограничения существовали также по отношению к некоторым птицам, змеям, лягушкам, черепахам, пиявкам, которые считались священными существами, духами-оберегами. В роли духов-покровителей выступали также отдельные виды деревьев. Анимистические воззрения и верования, ставшие со временем незыблемой культурной традицией, были надежной основой неистощительного природопользования.

Основными жизнеобеспечивающими отраслями хозяйства у аборигенного населения на этом этапе были рыболовство, охота на мясного и в меньшей мере пушного зверя, а также собирательство. При этом рыболовство, особенно промысел лососей, играло важнейшую роль почти у всех народов. Лососевый промысел как никакой другой среди присваивающих форм хозяйства гарантировал человеческому сообществу стабильность. Наряду с этим он являлся наиболее ресурсосберегающей отраслью хозяйства. Культура, в которой основой жизнеобеспечения являлся промысел лососей, была менее агрессивна по отношению к другим природным ресурсам и окружающей среде в целом. Кета, в изобилии заполнявшая реки, обеспечивала безбедное существование человеку в течение 8 месяцев в году, сохраняя тем самым от уничтожения тысячи промысловых животных, уникальные растительные биоценозы. Анализ эколого-экономической ситуации в бассейне Бикина, опросы охотников свидетельствуют, что резкое сокращение поголовья промысловых животных, особенно изюбра и кабана, началось здесь сразу же после исчезновения кеты.

Вовлечение традиционного хозяйства малочисленных народов в экономику российского государства во второй половине XIX в., развитие товарно-денежных отношений придало природопользованию аборигенов новые черты. Начинается второй период в использовании природных ресурсов — *период хищнического колониального природопользования*. Первую скрипку в эксплуатации природных ресурсов региона на этом этапе играют, безусловно, переселенцы из центральных районов России и мигранты из Китая, однако и малочисленные народы были втянуты в этот процесс. Общение с китайцами и русски-

ми привело к росту потребности в привозной пище и промышленных товарах. Приобрести их можно было лишь в обмен на продукцию, которая пользовалась спросом на рынке. В хозяйственный оборот коренного населения начинают вовлекаться новые природные ресурсы — женьшень, лимонник, усиливается промысел пушного зверя, особенно соболя. Копытных животных, на которых раньше охотились в ограниченных объемах ради мяса, теперь стали добывать ради пантов (изюбра) и мускусных желез (кабарги), при этом объемы промысла выросли во много раз. С конца 1980-х гг. на Амуре и Уссури разворачивается товарный промысел лосося, активное участие в котором принимают и аборигены.

Традиционная технология промысла в условиях все возрастающего спроса уже не обеспечивает нужного объема промысловой продукции, начинается технологическая революция в средствах производства. Широкое распространение получает огнестрельное оружие, активно внедряются наиболее уловистые орудия, заимствованные у русских и китайцев, яды. Удлиняются сроки промысла. Охота на соболя с начала XX в. ведется уже с ранней осени до весны. Добыча копытного зверя, ранее осуществлявшаяся исключительно по глубокому снегу или насту преследованием (гоном), теперь ведется круглый год. Теряют силу тотемные запреты и ограничения.

Многократно выросший промысловый пресс, в том числе и за счет приезжего населения, очень скоро привел к резкому сокращению численности зверя. Если в 1970–1980-х гг. XIX в. охотник легко добывал за сезон от 70 до 100 соболей, то в начале XX в. не добывал и 10. В первое десятилетие XX в. весьма заметным стало и сокращение уловов осетровых и осенней кеты. Интенсивный промысел кеты в низовьях Амура отечественными и зарубежными промышленниками, естественные колебания ее численности в отдельные годы становились причиной массового голода.

События революции и Гражданской войны на Дальнем Востоке еще более усугубили ситуацию. К середине 1920-х гг. промысловое хозяйство аборигенов Приамурья находилось в полном упадке, к тому же почти полностью прекратилось снабжение привозными продуктами и товарами, без которых аборигенам уже трудно было обходиться. Перед органами советской власти среди первоочередных мер по спасению малочисленных этносов со всей остротой встала и проблема выработки новой стратегии природопользования. В относительно законченном виде она сформировалась к началу 1930-х гг.

Начинается третий период в истории использования природных ресурсов региона — период регулируемого ведомственного природопользования. Для него характерны два относительно самостоятельных этапа. На первом (начало 1930-х — конец 1950-х гг.) природопользование малочисленных этносов, как, впрочем, и всего населения, велось в рамках колхозного производства, во многом сохраняя свои традиционные черты. Промысловое хозяйство ведется на плановой основе, законодательно оформляются правила и способы эксплуатации биологических ресурсов, проводятся в жизнь меры по уменьшению хозяйственной нагрузки на природные комплексы за счет приобщения коренного населения к новым занятиям. Потери промыслового населения компенсируются за счет государственных субсидий и общественных фондов потребления.

Новая «идеология» природопользования была не лишена серьезных противоречий и научно-методологических просчетов. Она не носила комплексного характера, распространялась лишь на отдельные виды ресурсов, особенно пострадавших в предшествующие годы. В большей степени «повезло» охотничьему хозяйству, которое долгие годы было для государства одним из важных источников валютных поступлений. В этот период была создана сеть заповедников и заказников, осуществлено нормирование добычи, удалось восстановить поголовье соболя, хорошие результаты дали работы по акклиматизации норки, некоторых других ценных животных. В то же время стратегия в области рыболовства почти не изменилась. Принятое в 1935 г. постановление Совета министров СССР о регулировании рыболовства и охране рыбных запасов на практике не выполнялось, а в 1942 г. и вообще было отменено. Промысел в Амуре и других реках бассейна велся бесконтрольно. Не учитывались взаимозависимые связи в биогеоценозах, своевременно не были оценены последствия воздействия антропогенных факторов на природные комплексы. Модный в 1940-е гг. афоризм «природа — не храм, а мастерская, и человек в ней работник» определял стратегию эксплуатации природных ресурсов в самой примитивной его интерпретации.

И все же в целом традиционное хозяйство аборигенов Приамурья развивалось на этом этапе относительно успешно. Национальные колхозы как форма организации традиционного хозяйства, при всей их экономической слабости, хорошо отвечали коллективистской психологии населения, давали людям возможность заниматься привычным делом, принимать участие в управлении производством. Они являлись, кроме того, важным фактором этнической консолидации и этнокультурного развития.

Ситуация в корне изменилась на втором этапе (начало 1960-х — конец 1980-х гг), который справедливо будет назвать временем ликвидации традиционного природопользования. Два основных обстоятельства определяют характер этого процесса: интенсивное промышленное строительство и тотальное огосударствление экономики и всего образа жизни малочисленных народов. Создаются предприятия по добыче полиметаллических руд, россыпных месторождений платины и золота, производству вискозной целлюлозы, синтетических моющих средств, крупные центры машиностроения, топливно-энергетического комплекса, ведутся лесозаготовки. Одновременно национальные артели объединяются с русскими колхозами или реорганизуются в государственные предприятия. Происходит массовое переселение аборигенов из «неперспективных» сел в крупные

многонациональные поселения. Растет численность экономически более активного приезжего населения.

Отсутствие экологического подхода к проблемам природопользования, несоблюдение промышленными предприятиями природоохранных требований нанесло непоправимый урон природе, а следовательно, и традиционному хозяйству. Почти в 20 раз сократилась добыча рыбы в Амуре, в результате без дела остались многие рыболовецкие колхозы. Из хозяйственного оборота выпали сотни тысяч гектаров охотничьих угодий, нарушенных лесозаготовками и горнорудной промышленностью. В промысловых хозяйствах, пришедших на смену колхозам, началось вытеснение коренных жителей из сфер традиционного труда более конкурентноспособными русскими охотниками. Жесткое штатное расписание государственных хозяйств лишало аборигенов возможности заниматься промыслом даже там, где они составляли большинство населения. Зачисление человека в число штатных рыбаков или охотников стало рассматриваться как поощрение за «особые» заслуги. Результат такого отношения – отчуждение людей от земли, от традиционного труда, рост апатии и иждивенчества. К концу 1980-х гг. в большинстве районов традиционное природопользование малочисленных народов по существу перестало существовать.

До минимума сократилось потребительское природопользование. В связи с истощением ресурсной базы промысловые льготы коренному населению были серьезно ограничены или вообще отменены. Для поддержания этнической пищевой модели каждому члену аборигенных семей полагалось 50 кг кеты или горбуши, но ловить ее индивидуально не разрешалось. Этим занимались либо специальные бригады, создаваемые сельскими советами, либо колхозы, которые затем продавали рыбу населению. В результате массовое распространение получило браконьерство, истинные размеры которого невозможно оценить.

На этом безрадостном фоне редкими островками благополучия в бассейне Амура выделяются в настоящее время всего несколько территорий, которые в той или иной степени сохраняют потенциальные возможности для развития традиционного хозяйства. Один из таких районов – бассейн Бикина, который в меньшей степени пострадал от промышленности. Правда, кета в Бикин уже почти не заходит, зато пушным и копытным зверем, ленком, хариусом, тайменем река еще не совсем оскудела. Имеется более 40 видов полезных растений, имеющих лекарственное, пищевое и техническое значение. На них и базируется сегодня экономика бикинских удэгейцев, нанайцев и русских старожилов.

Имманентное и трансцендентное в традиционной культуре (на примере культуры алтайцев)

В.Е. Фомин

Изучение традиционных культур имеет давнюю историю. Не говоря собственно об этнографических исследованиях, достаточно вспомнить работы французских ученых Л. Леви-Брюлля, К. Леви-Стросса, Ж. Пиаже, в которых весьма полно разрабатывается теория мышления в традиционной культуре. Несомненный интерес вызывает концепция М. Мид. Однако отметим, что названные авторы рассматривают преимущественно культурантропологический аспект проблемы.

В философском рассмотрении заявленной темы можно выделить онто-гносеологический аспект, раскрывающий бытие традиционной культуры в свете культурэпистемологического понимания. Более того, анализ литературы и источников показывает незавершенность решения проблемы мировоззренческих принципов коренных жителей Алтая как основания формирования особого типа культуры. В большинстве случаев авторы ограничиваются утверждением природного компонента в материальной и духовной культуре алтайцев. Наибольший интерес представляют труды А. М. Сагалаева [1], но и здесь доминирует исследование эмпирической данности или феномена, при том, что ноумен остается без внимания.

Предлагаемый нами подход сводится к анализу символико-мифологического содержания эмпирико-феноменологического проявления культуры. Это позволит выявить структуру онтологического единства реального и идеального бытия в мировоззренческой традиции. С учетом синкретизма современной культуры коренных жителей Алтая, выявленного ведущими исследователями-этнографами, анализ символического содержания выведет нас на философско-иррациональную форму, покажет иррациональное как методологический базис мировоззренческих принципов коренных народов Алтая.

Предлагаемый подход требует обращать внимание и на этногенетические процессы, происходившие на территории Евразии 7–5 тысяч лет назад. Б. Р. Каримов в небольшой статье «Этногенез алтайских народов и тенгрианство» [2] достаточно убедительно излагает гипотезу этногенетического единства протоалтайских племен, находя один из бесспорно верных путей к доказательству подобного единства. Речь идет об этнолингвистических универсалиях, включающих в себя лингвосемантические константы, фиксированные в именах неперсонофицированных архаических божеств «Тенгри» (небо) и «Тенгиз» (море). Язык в данном случае рассматривается нами в свете концепции А. А. Потебни, связывавшего (не без влияния теории В. Фон Гумбольдта) в диалектическое единство речь (язык) и понимание, субъект и объект, неделимое (абсолютное) и народ, человеческое и божественное [3, с. 33]. Язык, безусловно, относится к проявлению субъективного духа народа, следовательно, языковые формы, сложившиеся в «протоалтайское» время, хотя бы косвенно, но указы-

вают на единство в духе. Приводимые Б. Р. Каримовым [2] данные по культу Тенгри у древних шумеров свидетельствуют о его включенности, даже на языковом уровне, в систему реального-идеального бытия в общечеловеческом измерении, поскольку значение шумерской цивилизации для формирования последующих культур неоспоримо. Можно провести анализ значения Неба и в других, поздних культурах, иных религиозных системах (даже в христианстве) и убедиться в сакральности самого понятия. Стоит предположить, что архетипически Небо-Тенгри зафиксировано в человеческом бессознательном на уровне иррационального понятия. Завершение смыслообразования осуществляется слиянием имманентных человеку представлений и трансцендентной сущности вещи. Такая позиция соотносится с концепцией архетипов К. Г. Юнга, определявшего архетипы как «формы без содержания». В данном случае архетип как абстрактный принцип может быть активизирован любым содержанием. Несомненно, архетип иррационален по своей природе. Он — символ, содержащий интенцию.

Весьма показательным примером этого может стать выявление в верованиях алтайцев, различающихся племенным или дючинным происхождением, относящихся к разным сеокам (родам), различных верховных божеств (тӧс-божеств). Среди зафиксированных этнографами у представителей различных родов тӧс-божеств фигурируют: Улгень, Кого-Монко, Бактыган, Каршит, Jажилган [4]. Отметим и некоторую заменяемость тӧс-божеств в ряде случаев архаичными божествами Тенгри или явно претерпевшим трансформацию заимствованным из зороастризма Ахурой-Маздой (Уч-Курбустан), вероятно, занявшим место более раннего божества женского рода (Jер-Энэ?), характерными для родоплеменных культов эпохи матриархата. Тӧс-божество, родовой предок-прародитель (кормӧс) или предок-божество, есть не что иное, как символ, архетип, в процессе развития замкнутой этнической группы обретающий свой, присущий данному сообществу образ. Здесь архетип как символ находится за пределами разума. Он алогичен, неинтеллектуален и не соотносится с рациональным мышлением.

В ряде случаев попытка систематизации алтайской мифологии с позиции европейской картезианской науки не выдерживает критики. Такова система В. И. Вербицкого, долгое время вносившая путаницу и входившая в несоответствие с полевым этнографическим материалом иных исследователей. Будет уместно вспомнить полную несоотносимость западного и восточного типа мышления, мировосприятия и соответственно философствования. Западная, онтологическая модель философии строится на рациональном мышлении. Восток, как правило, в философских построениях исходит из иррациональных, чувственно-интуитивных оснований мышления, обращаясь не к феномену, а к трансцендентной сущности — ноумену.

Мировоззренческие принципы народов Центральной Азии (Алтая в том числе) покоятся на мистико-символическом признании трансцендентного Абсолюта. Архетипичность символического мировосприятия алтайских племен указывает на соотносимость человека (имманентного) и природы, в которой заключено трансцендентное. В этом смысле объяснимо несколько неточное определение Л. Н. Гумилевым (правда, со ссылкой на С. А. Токарева) почитания «гор, рек и озер», а «не духов гор, рек и озер» как «оживотворения природы» [5, с. 79]. Рационально-материалистический подход, исключающий иррационально-идеальное постижение вещей, не позволяет увидеть органического единства духа и природы, вещи и имени.

Иррационально мыслящий субъект существует в двух планах бытия: феноменальном мире вещей, предметов и ноуменальном мире идей, воспринимаемых с не меньшей реальностью, чем вещи феноменального мира. В картине мира, присущей коренным жителям Алтая, феномен и ноумен слиты воедино, дополняют друг друга, составляя двуединство, которое и становится символом.

Мир ноумена настолько же реален и присутствует в эмпирической данности, как и феномен. Алтайский фольклор в полной мере принадлежит к числу символических, так как сочетает имманентное с трансцендентным. В основе многих жанров лежит представление об органичном слиянии явления и сущности, формы и содержания, вещи и идеи вещи. Типичным примером того является бытование таких жанров, как алкыш сӧс, табышкак, кӧжӧндор и других, сохранивших в себе черты магического, или, точнее мистического единства вещи и имени, феномена и ноумена. Ярким примером подобного единства являются многочисленные ээзи (аалу) — духи, которые, будучи ноуменальной сущностью, обретают реальность в эмпирико-феноменологической действительности.

Любая попытка шаблонного подхода к анализу материально-духовных структур обречена на провал. Проведение аналогий допустимо, при этом следует отделять идею вещи от самой вещи. В этом смысле нельзя забывать слова Гегеля: «Каждый народ имеет свою историю, выявляет свой дух, это и другое свойственно ему, а не другому народу» [6, с. 469]. Согласно Гегелю, учение о явленном бытии духа есть учение об исторически фиксированных формообразованиях культуры, прежде всего о типах философского сознания. Начальным пунктом феноменологического развития духа является «естественное сознание». Конечным пунктом феноменологического развития является «чистота духа», «цель, абсолютное знание, или дух, знающий себя в качестве духа» [7, с. 434], мышление о мышлении, осмысленное в понятии.

Благодаря феноменологическому развитию духа он обретает зеркало Абсолюта, высоту трансцендентного, с которой видна суть имманентного.

Примечания

1. Сагалаев А. М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск, 1992; Он же: Мифология и верования алтайцев: Центрально-Азиатские влияние. Новосибирск, 1993.
2. Каримов Б. Р. Этногенез алтайских народов и тенгрианство // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы научно-практической конференции. Вып. 4. Барнаул, 2001. С. 9–10.
3. Потебня А. А. Мысль и язык. Киев, 1993.
4. Муйтуева В. А. О сборнике В. И. Вербицкого «Алтайские инородцы» // Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. Горно-Алтайск, 1993. С. 260–261.
5. Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М., 1993.
6. Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990.
7. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1994.

Роспись по дереву конца XIX — начала XX вв. на территории Восточного Казахстана

В. А. Черкашина

За время существования Восточно-Казахстанского областного этнографического музея в его фондах собрано значительное количество деревянных предметов конца XIX — начала XX вв., некоторая часть из них украшена росписью. Украшать предметы быта и жилища было в обычае русского народа. В нашем крае роспись по дереву широко бытовала в старообрядческих селах конца XIX — начала XX вв., не только на предметах быта и мебели: существовала также крестьянская домовая, стенная роспись. О существовании росписи свидетельствовали ученые, путешественники [1], побывавшие в Южном Алтае, Восточном Казахстане в разные периоды.

В советское время Е. Э. Бломквист и Н. П. Гринкова, исследуя материальную и духовную культуру старообрядцев бухтарминской долины, уделяли большое внимание росписи по дереву — бытовых предметов, мебели, а также домовой, настенной росписи: «Совершенно своеобразное впечатление производят эти старые дома, расписанные пестрыми стилизованными узорами, особенно необычайны комнаты с росписью по красному фону» [2, с. 270]. Исследователи считают, что появление росписи на Урале, в Сибири и на Алтае в конце XIX — начале XX вв. связано с переселенцами из Вологодской, Архангельской и других областей России, осваивавших эти места в течение нескольких веков. Впоследствии по месту нахождения роспись получает название «урало-сибирская», с ответвлением «алтайская».

Появление росписи в нашем крае в конце XIX — начале XX вв. первоначально связано с профессиональными «малярами», которые ежегодно отправлялись на заработки из Тюменского уезда, «по 300–500 мастеров» [3], с артелями плотников, строивших дома. Ездили и самостоятельно. Многие из них добирались и до юга Алтая, т. е. до селений старообрядцев Восточного Казахстана. Вначале это были села «поляков», старообрядцев, поселившихся на территории Глубоковского, Шемонаихинского районов (по современному административному делению), а позже роспись появляется в старообрядческих селах Бухтарминской долины (современный Катон-Карагайский район). Снаружи расписывали ставни, наличники, балконы. Наиболее интересна была роспись дома внутри: ею украшали стены, потолок, опечек, матицу, а также мебель, прялки, бондарную посуду. Л. Н. Русакова отмечает, что «так же как и наружная роспись, живописное оформление интерьера больше всего было развито у старообрядцев Алтая и Забайкалья» [3, с. 44]. Здесь в богатых домах у мастера была возможность получить заказ на роспись всего дома. Поэтому в зажиточных селах в некоторых домах были расписаны не только утварь и мебель, но и весь дом. «Богатые красили потолки, стены, раскрашивали цветами», — свидетельствует Матрена Зиновьевна Черепанова, 1913 г. р., с. Белое, Катон-Карагайский район (дневник Т. П. Бочаровой, 1987 г.). А в



Фото 1. Роспись двери (д. Белая, Катон-Карагайский р-н). Дом П. Д. Пантелеева. Экспедиция 1982 г. Лопатин П. И.

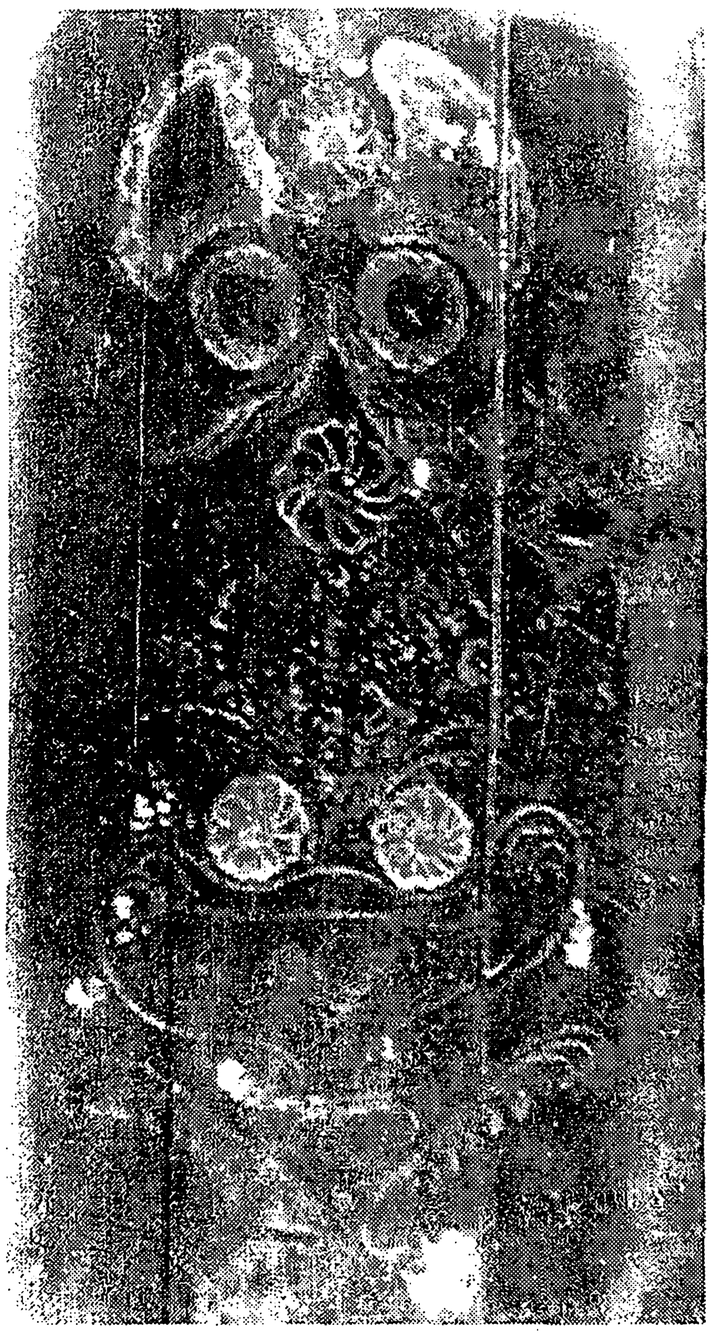


Фото 2. Роспись двери (д. Белая, Катон-Карагайский р-н). Дом П. Д. Пантелеева. Экспедиция 1982 г. Лопатин П. И.

семьях победнее мастера расписывали жилище частично: палаты либо опечек, из мебели — кровать либо шкаф или другие предметы быта.

Впоследствии этим мастерством — росписью по дереву — занимались местные крестьяне, которые прекрасно освоили это ремесло, о чем свидетельствует коллекция не только прялок в фондах музея. Красочная роспись хорошо сохранилась, хотя хозяйка в течение нескольких лет мыла стены, дверь, опечек мочалкой из осоки с песком и водой.

Прочные краски собственного изготовления получались из местных глин. «На Васильевском ключе брали красную, зеленую, желтую глины. Сушили ее» (Матрена Семеновна Герасимова, 1913 г. р., с. Белое Катон-Карагайского района; дневник Т. П. Бочаровой, 1987 г.)

Глину для получения краски отмучивали, просеи-

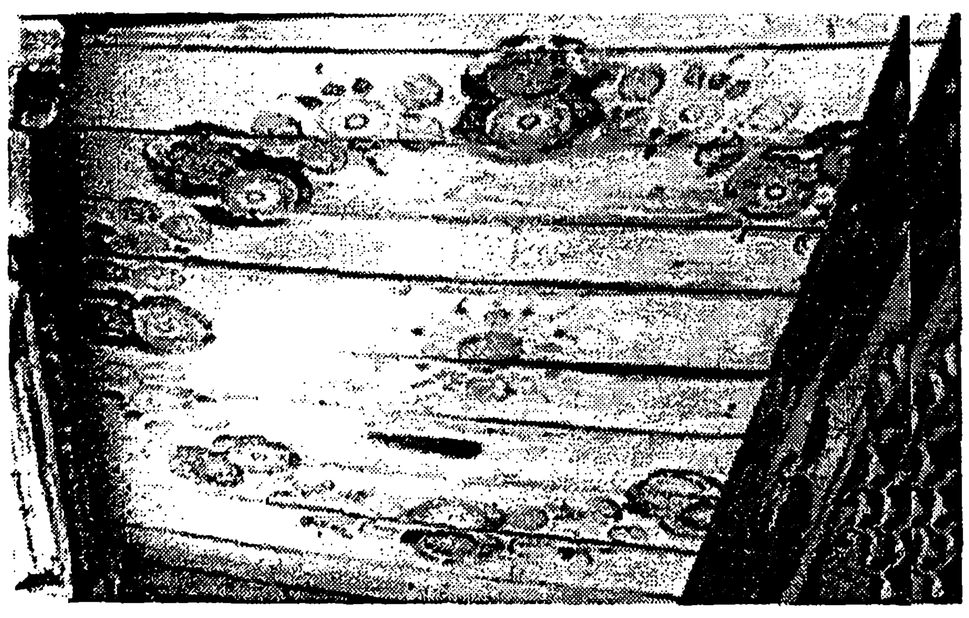


Фото 3. Роспись потолка балкона (с. Фыкалка, Катон-Карагайский р-н). Дом Шарыпова. Экспедиция 1983 г. Скрипка А. П., Бочарова Т. П.



Фото 4. Дверь 2-створчатая расписная (с. Фыкалка, Катон-Карагайский р-н). Дом Н. Н. Орляпова. Экспедиция 1983 г. Скрипка А. П., Бочарова Т. П.

вали и разводили на олифе, которую варили из конопляного или льняного масла. Пользовались и фабричной краской.

Для росписи характерен свободный кистевой прием исполнения, без предварительного рисунка. Роспись выполнялась «с маху», приемом «разбел», «разживка». Большая роль отводилась фону — белому, чаще красному. Если фон росписи темный, то разживку делали белой, если фон белый, желтый, голубой, золотистый — темной. «Манера письма алтайских росписей — чисто живописная: здесь совершенно отсутствует графичность, нет контура, предопределяющего рисунок» [2, с. 266]. На расписываемую поверхность наносили цветовые пятна, потом кисть с краской макали в белила и округлыми движениями, вращая кисть, превращали эти пятна в бутон, цветок, листок либо первоначально макали широкую кисть одной стороной в краску, другой — в белила, благодаря чему и получали объемные лепестки, построенные на светотени; получался сгармонированный живописный переход от цвета к белилам, от цветной середины к белому контуру.

«Основной особенностью бухтарминской росписи является ее цветистость и пестрота, ее яркая праздничность, узорчатость, достигаемая законченным ус-

тановившимся сочетанием немногих элементов узора и определенной манерой письма при помощи небольшого числа красок» [2, с. 261].

Орнамент росписи — цветочно-растительный. Характер и размеры домовой росписи зависели от функционального назначения декорируемой поверхности: на потолке, полатях это были венки, гирлянды, на простенках, заборках, дверях — вазоны с цветами, с птицами. Были широко распространены мотивы древа жизни и круги — это наиболее древние композиции, характерные для оформления печи (очага), а также дверей и ставен. Элементами росписи являлись круг, цветок, цветок-круг, цветок-пятно, цветок с белой отводкой едва намеченных лепестков, многолепестковый цветочек, «махровый» цветок. Листья имели стручковидную форму с изогнутыми кончиками либо удлиненную, перистую. Листья «почти всегда оживлены черными запятыми... что придает росписи «изящный и нарядный вид» [2, с. 262]. Фон росписи оживлен спиральными завитками, шариками, пятнышками-ягодками.

В композиции росписи входили наиболее древний и получивший наибольшее распространение мотив — вазон с цветами или куст, растущий из вазона, древо жизни. Древним является мотив птиц. Птицы, симметрично сидящие на стилизованном листе либо летающие над вазонами, цветами, ветками, — это наиболее распространенная символическая композиция древнеславянского языческого искусства.

В 1930-е гг. стенная домовая роспись исчезает: ее стали забеливать. Этнографические экспедиции музея конца 1970-х, 1980-х гг. дают скудный вещественный материал по домовой росписи, хотя информаторы свидетельствовали о наличии росписи в ВКО.

Со слов Матрены Зиновьевны Черепановой, 1913 г. р., «раньше дома не штукатурились, а потолки и стены расписывались. Стены стругались, на эту стену наносились первоначально один слой краски потемнее, а потом расписывались стены цветочным орнаментом» [6].

В с. Орловка Глубоковского района в записи полевого дневника Н. А. Зайцева 1977 г. (13. с. 1) названа и фамилия мастера — «Редькин, который занимался росписью по дереву — печей, посуды, прялок, дуг, он жил в 1920-х гг. Имя, отчество жителя не помнят. Никто не помнит, откуда он приехал».

Шестакова Евдокия Панфиловна, 1900 г. р., уроженка и жительница с. Язовая Катон-Карагайского района, помнит, что в доме, в котором она жила еще маленькой, «двери и печь были расписаны» [7]. Местные жители владели ремеслом росписи по дереву. Свидетельство исчезнувшего крестьянского декора,



Фото 5. Дверь расписная (с. Фыкалка, Катон-Карагайский р-н). Магазин. Экспедиция 1982 г. Лопатин П. И.



Фото 6. Фрагмент росписи (с. Коробиха, Катон-Карагайский р-н). Экспедиция 1978 г. Лопатин П. И.

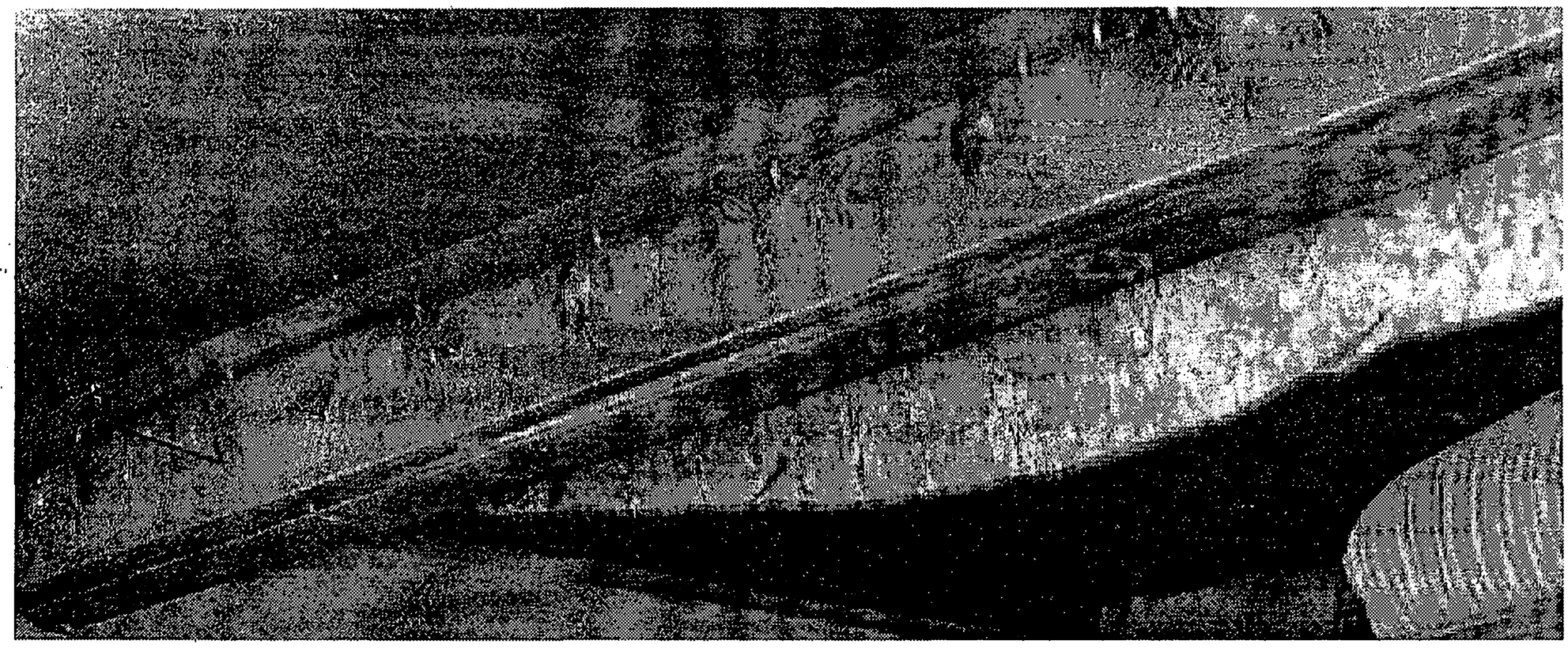


Фото 7. (1-425) Матица расписная (с. Верх-Уба). Дом С. Ф. Гуслякова. Экспедиция 1981 г. Яковлев А. А.

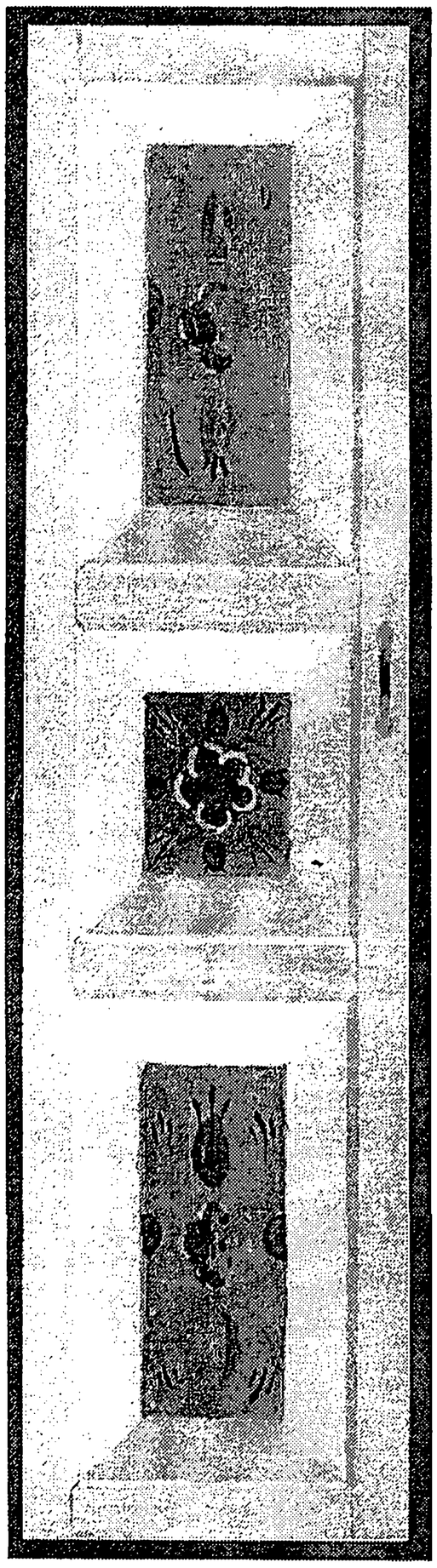


Рис. 1. Створка двери (КП-1-12377) с. Белое, Катон-Карагайский район. Рис. А. Немцова

частично сохранившаяся роспись по дереву, в интерьере, фрагментах, деталях крестьянского дома запечатлена нашими сотрудниками на снимках.

Время сохранило не только фрагменты росписи, но и, что удивительно, – имя мастера, расписывавшего дома. Так, в д. Белой Катон-Карагайского района у Анисьи Максимовны Калмыковой, 1921 г. р. (полевой дневник Т. П. Бочаровой, 1986–1987 гг.) в доме осталась половина расписных двустворчатых дверей. Дверь расписывал дед ее мужа – Кондратий Семенович Коробейников, он был «маляром и расписывал много домов в д. Белой, Фыкалке и Язовой. В д. Белой им расписан дом Пантелеева и дом сельсовета» (фото 1, 2).

На однополотных дверях с условным обрамлением – вазон в виде корзинок, с цветами, листьями. Фрагменты росписи были и в других старообрядческих селах. Так, в с. Фыкалка (Катон-Карагайский район) сохранился фрагмент росписи на балконе, в бывшем доме купца Шарыпова. На светлом поле потолка балкона – венок из цветов, в центре – цветок с бутонами (фото 3).

В с. Фыкалка в доме В. Орляпова сохранились двустворчатые двери. На филенках – цветы, бутоны, листья (фото 4). Е. А. Ащепов считал, что «особенно интересны росписи полотнищ дверей» [8], входившие когда-то в единый ансамбль интерьерных росписей. Со временем в заштукатуренных, забеленных домах однополотные расписные двери представляли собой своеобразные декоративные панно.

Изящный фигурный вазон с цветами, с ниспадающей гирляндой цветов – роспись двери магазина в с. Фыкалка; сохранилась до конца XX в. (фото 5). Следы росписи были и в с. Коробиха Катон-Карагайского района (фото 6). В с. Верх-Уба (Шемонаихинский район) в избе С. Ф. Гуслякова – расписная матица с цветочно-растительным орнаментом (фото 7).

В ходе обследования сел в 1970–1980 гг. из образцов домовой росписи музей приобрел створку двустворчатой двери с росписью (КП 1-12377). Створка светлая трехфиленчатая, на выступах на зеленом фоне в центре розовый цветок с листьями, бутонами. Вверху и внизу на филенках – следы росписи. Створка находилась в доме А. К. Пантелеева в с. Белое Катон-Карагайского района. Дом куплен в 1950 г. Мастер неизвестен (рис. 1).

«Связующим звеном между стенными росписями» [9] и орнаментированными предметами быта были посудные шкафчики. В фондах их три. Дверцы шкафов филенчатые, на профилированных поверхностях – цветочно-растительный орнамент в обрамлении цветов, листьев. Мастер одного из них (ГИК – 11022; рис. 3) – В. М. Коробейников, 1800 г. р., уроженец и житель с. Черемшанка.

Роспись интерьера жилища органично сочеталась с росписью на мебели. Пример – деревянная лавка-канапелька (№ 9939, рис. 2), жесткий диван. Приобретена в с. Огнево Зыряновского района у Елены Емельяновны Панкратовой, 1901 г. р. Роспись исполнена Федосеем Мартьяновичем Рыбаковым, кото-

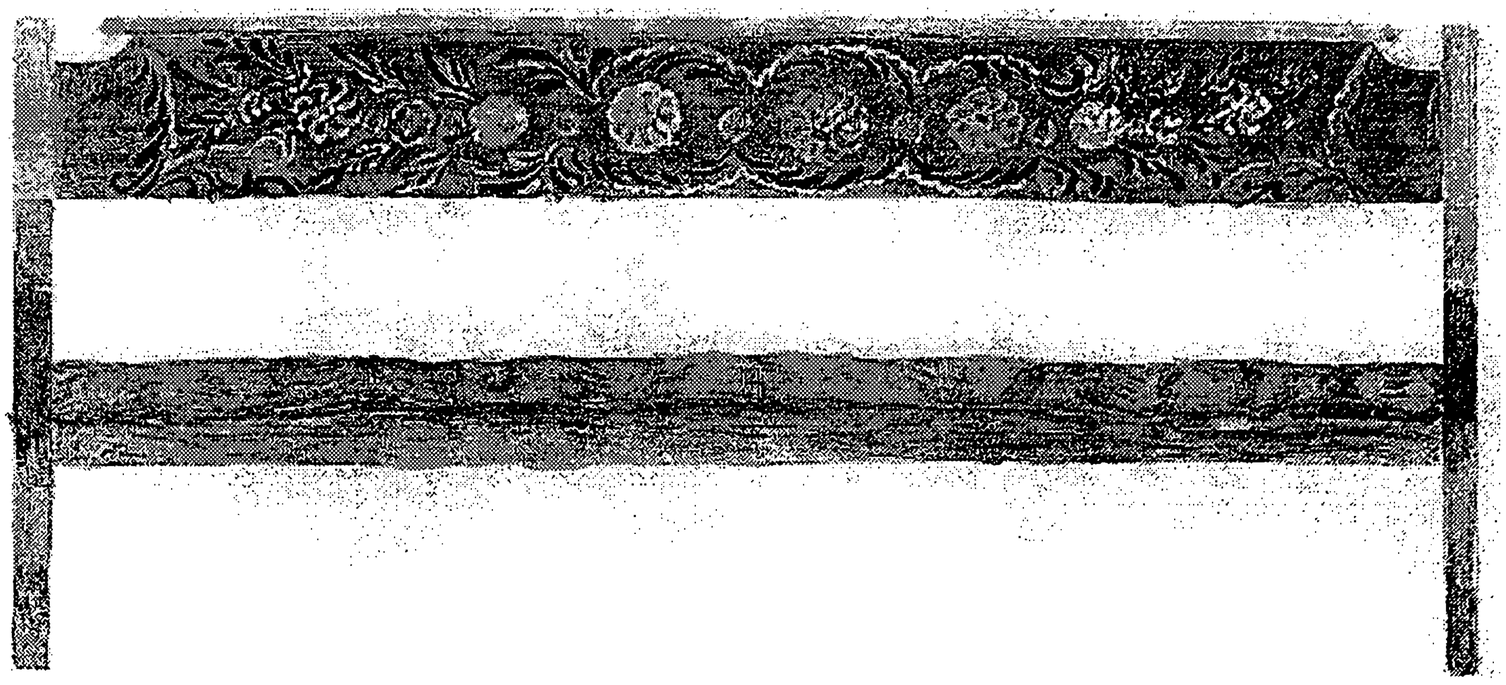


Рис. 3. Канапель (№ 9939), г. Огнево, Зыряновский р-н. Мастер Ф. М. Рыбаков. Рис. А. Немцова

рый жил в этом селе и занимался росписью по дереву. Профессионально расписана спинка, украшена гирляндой крупных цветов и листьев.

Бытовыми расписными предметами, иллюстрирующими роспись, существовавшую на территории края, являются прялки. Особенно любимые в народе и бережно хранимые, они дошли до XX в. Роспись на прялках имеет те же характерные традиционные черты, что и домовая роспись.

В целом роспись конца XIX — начала XX в. на территории Восточно-Казахстанской области является составной частью урало-сибирской росписи.

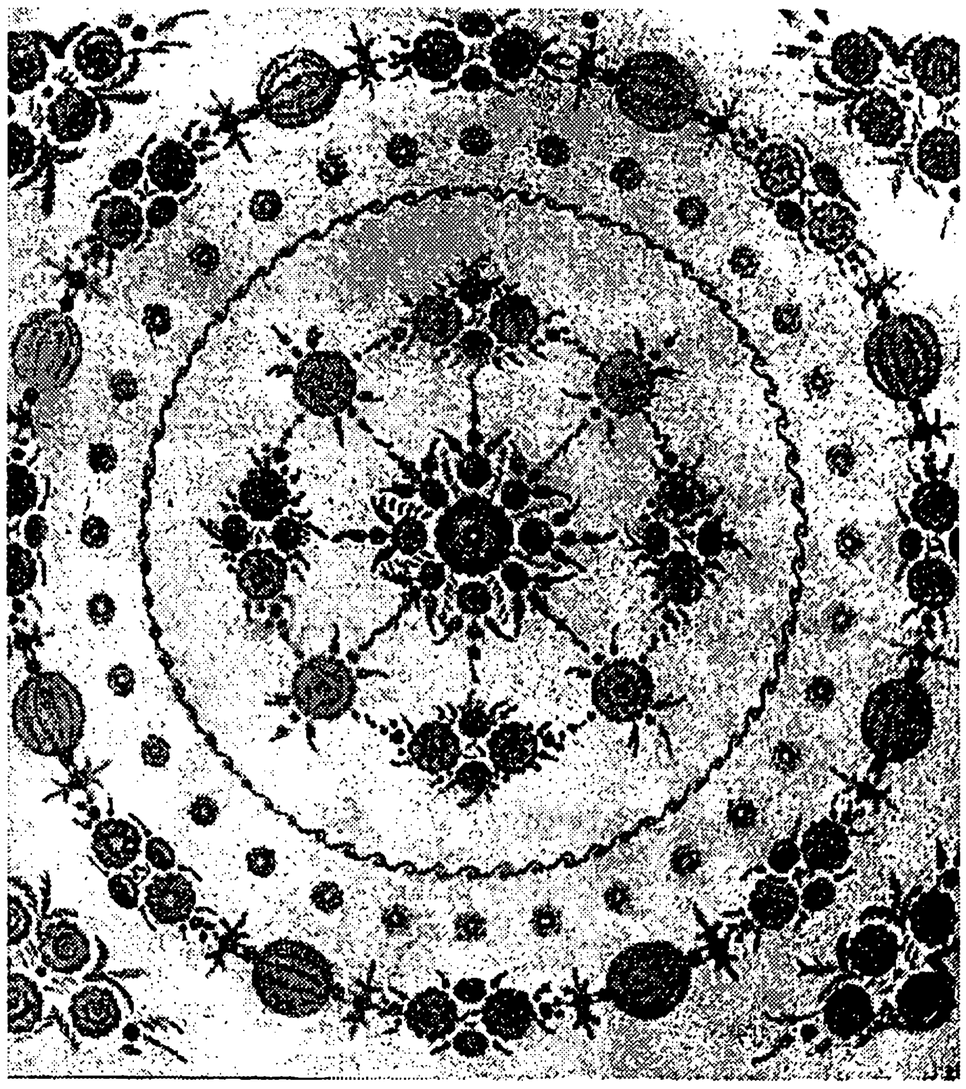


Рис. 4. Расписной потолок в доме И. П. Козлова. Д. Печи. Из кн.: Бломквист Е. М., Гринкова Н. П. Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930.



Рис. 3. Шкаф расписной (ГИК — 11022), с. Черемшанка, Глубоковский р-н. Мастер В. М. Коробейников



Рис. 5. Расписная печь со стамиком и голбчиком. Д. Белая. Из кн.: Бломквист Е. М., Гринкова Н. П. Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930.

Примечания

1. Ядринцев Н. Н. Поездки по Западной Сибири и Южного округа Алтая. Омск, 1880; Гребенщиков Н. М. Река Уба и убинские люди. Барнаул, 1918; Герасимов Б. В. В долине Бухтармы. 1867; Швецова М. Поляки Змеиногорского уезда. Омск, 1899; Блюмквист Е. Э., Гринкова Н. П. Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930; Ащенков Е. А. Русское народное зодчество в Западной Сибири. М., 1950.
2. Блюмквист Е. Э., Гринкова Н. П. Указ. соч.
3. Русакова Л. Р. Изобразительное искусство русских крестьян Сибири. Новосибирск, 1989.
4. Каплан Н. И. Очерки по народному искусству Алтая. М., 1961.
5. Из фондов ВКОЭМ. Полевая книга № 1, с. 20. Зайцев Н. А. 1978.
6. Из фондов ВКОЭМ. Полевой дневник Бочаровой. 1986–1987.
8 Русское народное зодчество Западной Сибири. М., 1950.
9. Герасимов Б. Б. В долине Бухтармы. 1867.
10. Василенко В. В. Жегалова С. К. Роспись по дереву // Русское декоративное искусство XIX – начала XX вв. Т. 3. М., 1963
11. Супрун Л. Я. Резьба и роспись по дереву. М., 1983.
12. Барадулин В. А. Основы художественного ремесла. М., 1979.

Выстроченные узоры русских крестьянок Южного и Юго-Западного Алтая начала XX в.

Т. Г. Шарабарина

Русское крестьянство Южного и Юго-Западного Алтая всегда находилось в зоне пристального внимания исследователей традиционной культуры. Оазис сохраненной русской старины предоставлял разнообразные темы для скрупулезного исследования. Среди прочего – вышитые и тканые узоры, украшавшие одежду и предметы домашнего обихода обрядового и утилитарного назначения. Безусловно, больший интерес вызывали и продолжают вызывать тканые и вышитые архаические орнаментальные композиции, корнями уходящие в дохристианские времена. Наряду с этими шедеврами, значимость которых простирается далеко за пределы истории культуры современного этноса, местные крестьянки конца XIX – начала XX вв. пользовались и новыми способами декорированния своих изделий [1]. К этому времени была утрачена былая изолированность старообрядческих общин и стало возможно проникновение в крестьянский быт городских новинок, что отразилось и на технологии женского рукоделия. Появление швейной машины повлекло за собой возникновение новой, кажущейся на первый взгляд упрощенной техники декорирования – «выстрачивания», или «навиливанья» (от «вилять»), т. е. построения узора посредством машинной настрочки. Очевидно, что время появления выстроченных узоров – не ранее времени массового распространения швейных машин в крестьянских домах.

Швейные машины, изобретенные Гоу еще в 1845 г., благодаря удачливому коммерсанту Исааку Зингеру во второй половине XIX в. производились в столь огромных количествах, что к концу столетия их «общее число в употреблении оценивалось цифрой около 20 миллионов» [2]. И все же для крестьян из сибирской глубинки зингеровские машины стали доступны только после того, как их начали выпускать в России. Завод открылся в г. Подольске в 1902 г. Исследовательница Бухтарминского края Н. П. Гринкова, участница экспедиции 1927 г., свидетельствует, что «в каждом доме, кроме самых бедняцких, имеется машина, чаще ручная, а у богачей – ножная. Каждая подрастающая девочка лет с 12 уже умеет шить и справляться с машиной <...>. В широкий обиход швейные машины вошли в последние годы перед войной 1914 г., появляться же стали, по словам старух, в начале нашего столетия, на машине шьют всякую одежду и выстрачивают узоры» [3]. Таким образом, время возникновения и распространения выстроченных узоров в данном регионе – не ранее 1910-х гг. XX в.

Выстроченные узоры имеют непосредственное отношение к отдельному виду вышивки – к стёжке. Данная технология была знакома местным крестьянкам, здесь простегивали одеяла и верхнюю одежду – «халаты». Вероятно, имея генетическую связь со стежкой, выстроченные узоры у кержачек являются все же новым видом вышивки. В отличие от современной специальной техники вышивания на швейной машине, крестьянки не пользовались ни пяльцами, ни съемной лапкой: об этом свидетельствуют отсутствие натяжения ткани между элементами узора и тип шва (это всегда строчки, предназначенные для соединительных швов). Из современной технологии машинной вышивки крестьянки пользовались только предварительным нанесением узора на ткань. Узор «придумывали сами и сначала рисовали мелом или карандашом», сообщила Мария Ивановна Литвинова (1915 г. р., коренная жительница с. Бутаково), которая сама в молодости умела выстрачивать узоры.

Для описания выстроченных узоров была привлечена коллекция «Ткани» Восточно-Казахстанского областного этнографического музея, достаточно полно представляющая бытовую одежду, полотенца и скатерти кержаков конца XIX – начала XX вв. Из коллекции был отобран 121 предмет с данным видом декора: 36 полотенец, 21 скатерть, 22 кушака, 2 зипуна, 1 стеганый халат, 19 сарафанов, 6 женских рубах, 4 нарукавника, 1 фартук, 4 юбки, 2 кофты, 3 мужских рубахи.

Разнообразное размещение выстроченных узоров свидетельствует о высокой степени их популярности. Вероятно, еще как разновидность стежки они выполнялись на кушаках [4] и на верхней одежде (обшлага, вороты и края бортов суконных зипунов и стеганых халатов). Одно из назначений таких

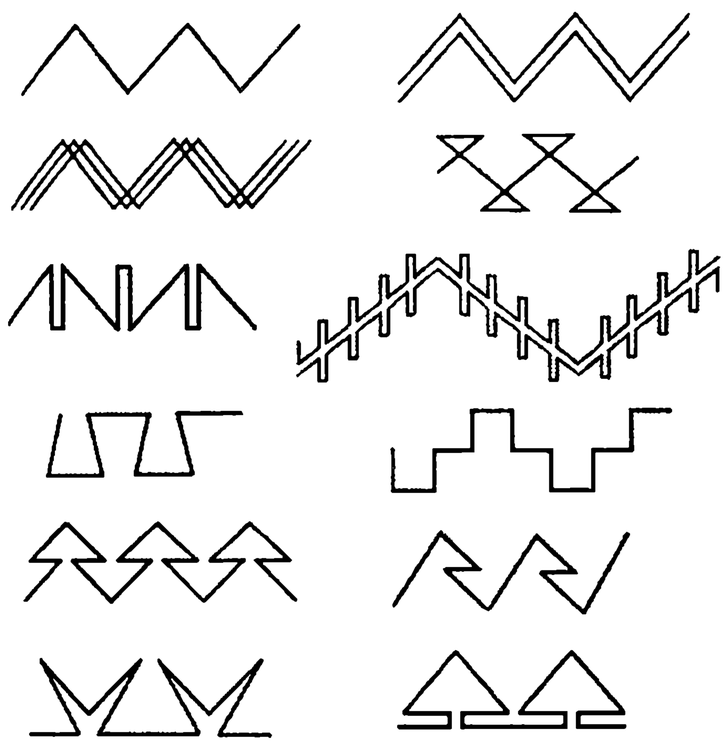


Рис. 1. Схемы узоров, построенных на основе ломаных линий

швов – скрепление двух и более слоев ткани. Не исключено наличие такой же функции и на деталях горничной одежды. На сарафанах они соединяли два слоя ткани на лямках, на «перелинке», по низу подола крепили «подбойку»; на одежде с рукавами встречаем их на «запястьях», на женских рубахах еще и по вороту и планке, закрывающей разрез, и даже на «борах»; на мужских рубахах – на вороте, на планке, по периметру кокетки, на манжетах, по подолу. Другие виды женского рукоделья также украшались выстроченными узорами. Это полотенца – фризы различной сложности и ширины на концах, и пестрядиновые скатерти – здесь узоры строчили на «прошивках». Сложность узора, порой граничащая с замысловатостью, не оставляет сомнений в том, что соединение слоев ткани – не единственное назначение выстроченных узоров, тем более что в случае с полотенцами мы вовсе имеем дело с узорами, нанесенными на один слой ткани.

Типы узоров при всем разнообразии (в рассматриваемой коллекции насчитывается более 60 композиционных решений) поддаются классификации. Прежде всего следует отметить, что большая их часть была заимствована из традиционных старинных вышивок, выполняемых в технике набора, росписи, креста и тамбура. В качестве основных орнаментальных мотивов выделяются ломаные и волнистые линии, ромбы, кресты, розетки и фитоморфные изображения.

В основе данной техники лежат ломаные линии, порой даже сложные геометрические фигуры выстраиваются одной строчкой, но все же к данному орнаментальному мотиву следует отнести только те построения, которые вписываются в очертания ломаной линии (рис. 1). Встречается несколько их разновидностей. Первая – простая ломаная зигзагообразная линия, порой двойная или тройная, или же наслоения параллельных ломаных линий, чаще трех, но возможно и семикратное повторение. Визуально близки им и ломаные с треугольными петельками в местах излома. Отдельную группу составляют ломаные, усложненные узкими прямоугольными гребнями в местах изломов. Встречается вариант, когда подобные гребни выстрачиваются на боковых сторонах двойной линии, причем на верхней они направлены строго вверх, на нижней – вниз. Ступенчатые линии представлены в двух вариантах: линия, как бы описывающая с трех сторон антиподально расположенные усеченные треугольники, и линия – абрис усеченных прямых крестов. Еще один вид ломаных линий – это «елочки» и их односторонний вариант. Встречаются ломаные линии, которые также можно отнести к данному орнаментальному мотиву, но, в отличие от вышеописанных, они делят пространство на части с разной конфигурацией края. Некоторые из перечисленных мотивов легко преобразуются в другой вид линейных узоров, сочетающих черты зигзагообразных изломов и волнистых плавных линий.

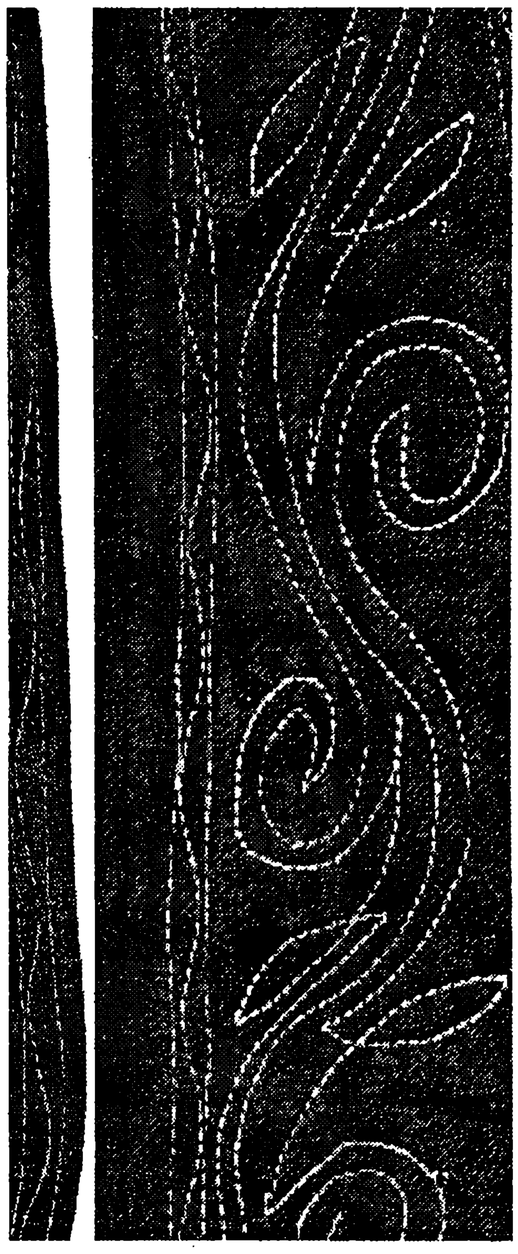


Фото 1. Фрагмент узора, выстроченного на воротнике и бортах стеганого халата. С. Орловка, Глубоковский район. ГИК-24-8845.

Узоры, построенные на основе плавных волнистых линий, заимствованы, возможно, из тамбурных вышивок. Усложненный вариант такой волнистой линии входит в состав композиции, размещенной на воротнике и бортах стеганого халата (фото 1), основной узор плавным изгибом и наличием спиралевидных завитков напоминает византийскую линию, которую местные крестьянки всегда вышивали «в петельку», т. е. тамбуром.

Ромб – один из основных элементов древнейших традиционных геометрических орнаментов, он прекрасно представлен в произведениях декоративного искусства крестьянок данного региона [5]. И это один из элементов, освоенных новой техникой вышивания (рис. 2). Простейшие ромбические фигуры получаются при выстрачивании двух ломаных линий со смещением одной из них на 0,5 длины раппорта. Богатый арсенал вариаций ромбов и ромбических композиций в старинных техниках вышивания и узорного ткачества позволил несколько разнообразить данный мотив и в его выстроченном варианте. Прежде всего следует отметить ромбические сетки, концентрические ромбы и объемные ромбы, созданные за счет многократного смещения равновеликих фигур. Модификацией мотива является трехслойная концентрическая ромбовидная композиция, здесь ромб с внешней стороны описан фигурой с выгнутыми сторонами [6], а изнутри – с прогнутыми. Усложненные ромбовидные фигуры представлены тремя вариантами – с угловыми гребнями, направленными внутрь фигуры, абрисами усеченных ромбов с

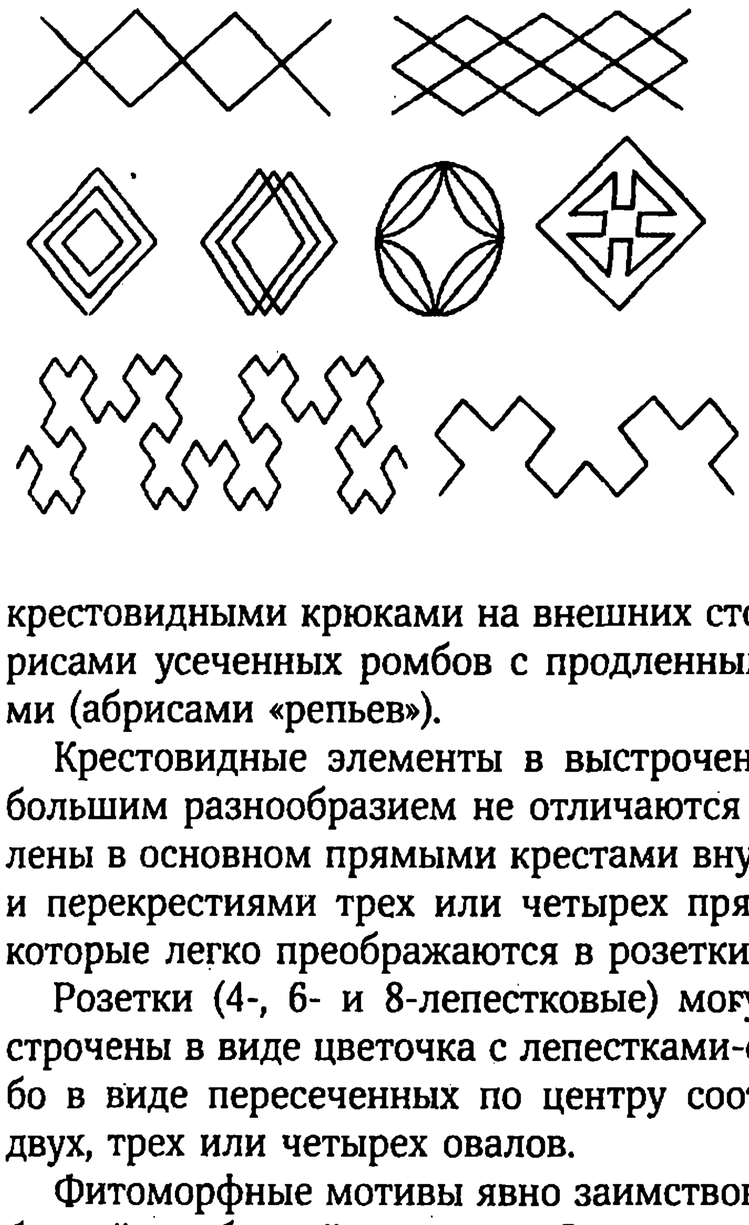


Рис. 2. Схемы узоров, построенных на основе ромбических фигур

крестовидными крюками на внешних сторонах и абрисами усеченных ромбов с продленными сторонами (абрисами «репьев»).

Крестовидные элементы в выстроченных узорах большим разнообразием не отличаются и представлены в основном прямыми крестами внутри ромбов и перекрестиями трех или четырех прямых линий, которые легко преображаются в розетки.

Розетки (4-, 6- и 8-лепестковые) могут быть выстрочены в виде цветочка с лепестками-овалами либо в виде пересеченных по центру соответственно двух, трех или четырех овалов.

Фитоморфные мотивы явно заимствованы из свободной тамбурной вышивки. Они представлены несколькими вариантами стилизованных изображений ростков, ветвей, как бы плывущих трав (водорослей?), колосовидных стеблей и цветов со сложным абрисом лепестков (рис. 3).

Конечно, подобное членение на элементы условно, так как порой один и тот же мотив можно определить по-разному. Например, ромб с внутренними угловыми гребнями можно рассматривать и как абрис крестовидной фигуры, вписанной в ромб. Это свойство, когда фоновые промежутки между узорами сами приобретают вид узора и узор и фон могут читаться в обратном порядке [7], характерно для геометрических орнаментов, бытовавших в данном регионе, используется и в новой технике. Хотя понятие «фона» и «узора« здесь приобретает иное значение, так как воспроизводится скорее абрис прозрачных фигур. Следует заметить, что, ориентируясь на традиционные орнаментальные мотивы, мастерицы воспроизводят их в редуцированном виде, что, вероятно, обусловлено техническими возможностями ма-

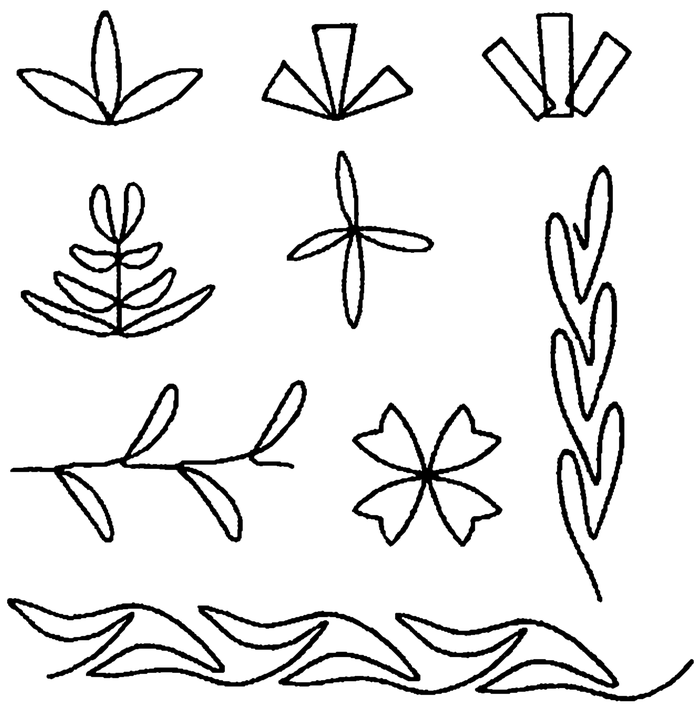


Рис. 3. Схемы узоров, построенных на основе фитоморфных изображений

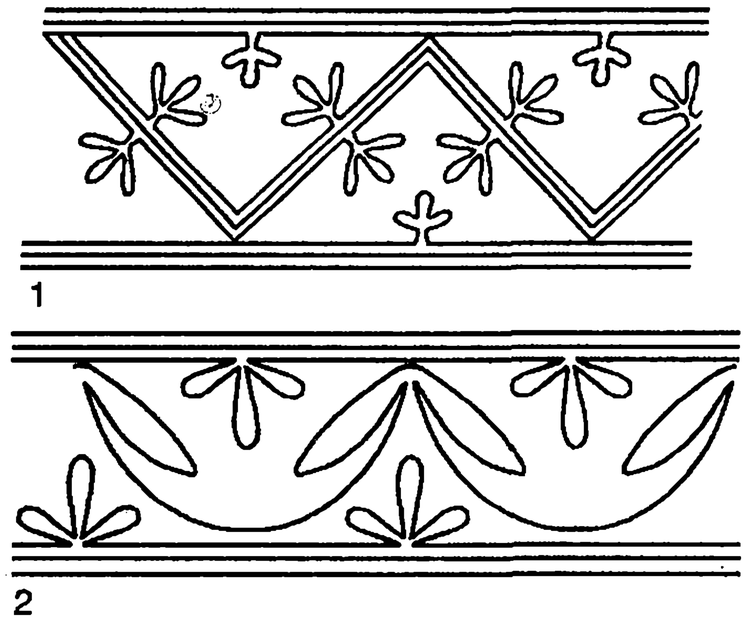


Рис. 4. Схемы узоров, выстроченных на мужской рубахе (с. Черемшанка Глубоковского р-на). ГИК-9-1952: 1 — на манжетах, 2 — по контуру кокетки, по вороту, по планке и по подолу

шинного шва. Стараясь следовать традиции, вышивальщицы выстроили все встретившиеся орнаментальные композиции по раппортному принципу.

Большинство размещенных на одежде узоров играют роль краевых окаймлений и сложностью композиционных решений не отличаются. Чаще всего за основу берется незамысловатая композиция из ломаных линий, по верхнему и нижнему краям отчеркнутая прямыми ровными строчками. Реже, но все же встречаются усложненные композиционные решения, как, например, уже упомянутый узор на стеганом халате из с. Орловка или на мужской сатиновой рубахе из с. Черемшанка (рис. 4). Узоры, выстроченные на кушаках, отличаются не только сложностью, но порой и новаторским, импровизационным характером (рис. 5). Довольно разнообразны и некоторые выстроченные фризы на концах полотенец. Композиционное решение здесь продиктовано многовековой традицией. Достаточно сложный основной узор обрамлен, как бы заключен в рамочку («подкаемок»), состоящую из более простого и примерно вдвое меньшего по ширине узора. Традиция здесь просматривается и в подборе орнаментальных мотивов. Явное предпочтение отдается ромбическим фигурам — сеткам, многослойным ромбам и «репьям»; последние, правда, представлены в усеченном варианте (рис. 7). Значимой представляется композиция, состоящая из гребенчатых ромбов, вышитых цветным гарусом в технике набора, и описанных вокруг них выстроченных ромбов большего размера. Выполненная на серо-голубой плисовой проставке полотенца, контаминационная композиция при всей своей наивной простоте свидетельствует о значимости новой вышивальной техники, которую не только размещают рядом с традиционными узорами, но и, пусть неудачно, пытаются совместить со старой техникой (фото 3). Особое обаяние отличает композиции, рисующие с различной степенью условности картины природы. Схематичные изображения воспроизводят идеограммы земной воды — реки, растений, покрывающих берега, и возделанное поле (фото 4, 5).

Ограниченные технические возможности швейной машины заставили исполнительниц лучших об-

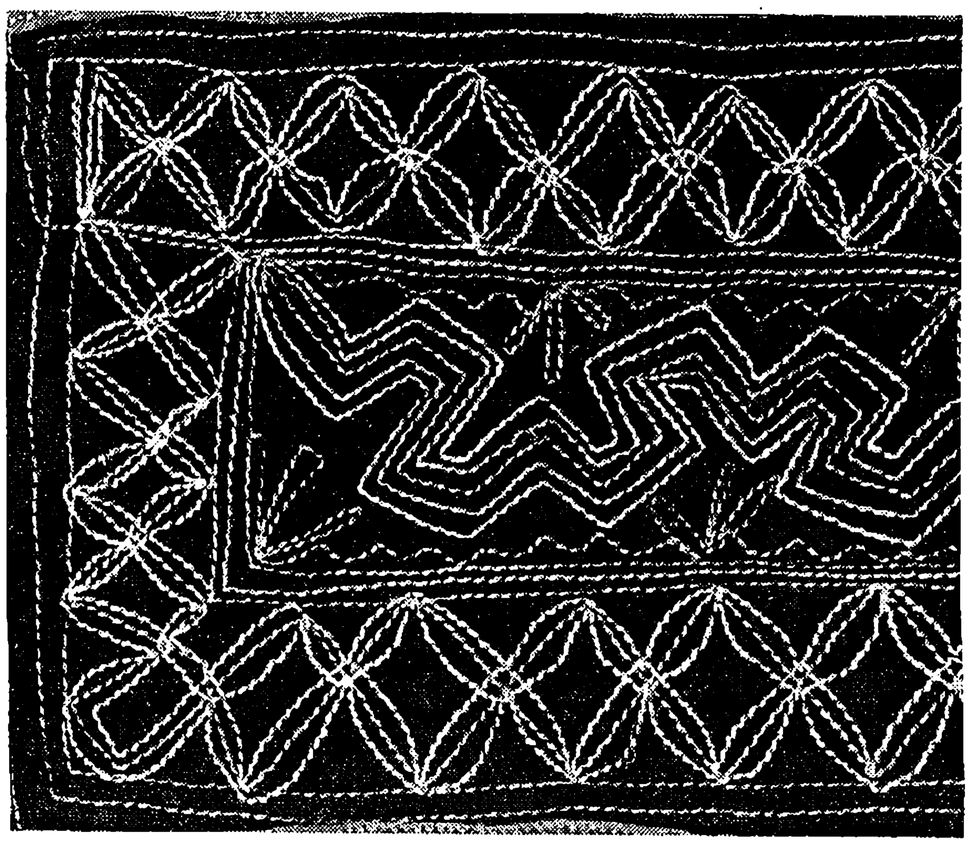


Фото 2. Фрагмент узора, выстроченного на полотенце.
С. Быструха, Глубоковский район. ГИК-10-2303

разцов выстроченных узоров использовать ресурсы данной техники с максимальным напряжением. Незначительность объема одиночной машинной строчки, технологически не предназначенной для декорирования изделий, исправляется за счет 3–5-кратного интервального повторения – так создается необходимый объем. Строгая орнаментальная геометрия, изящество тонких линий, пусть даже многократно повторенных, придают этим узорам прозрачность и лаконичность, делают их похожими на графические работы. Выбор цветовой гаммы ограничивается требованиями предельной контрастности фона и ниток вышивки. Самыми выигрышными являются композиции, выполненные в черно-белой гамме. Хотя мастерицы и пытались экспериментировать, используя нитки различных цветов в одной композиции (например, белые, серые и желтые по красному фону), эти образцы не выглядят ярче, скорее наоборот, так как немного теряют контрастность. Вызывают недоумение работы, выполненные в монохромной гамме (например, красновато-коричневыми нитками по красному кумачу – полотенце ГИК 3-567). Хотя именно они заставляют задуматься: воспринимались ли крестьянками узоры вообще в первую очередь как украшение или же их древнее

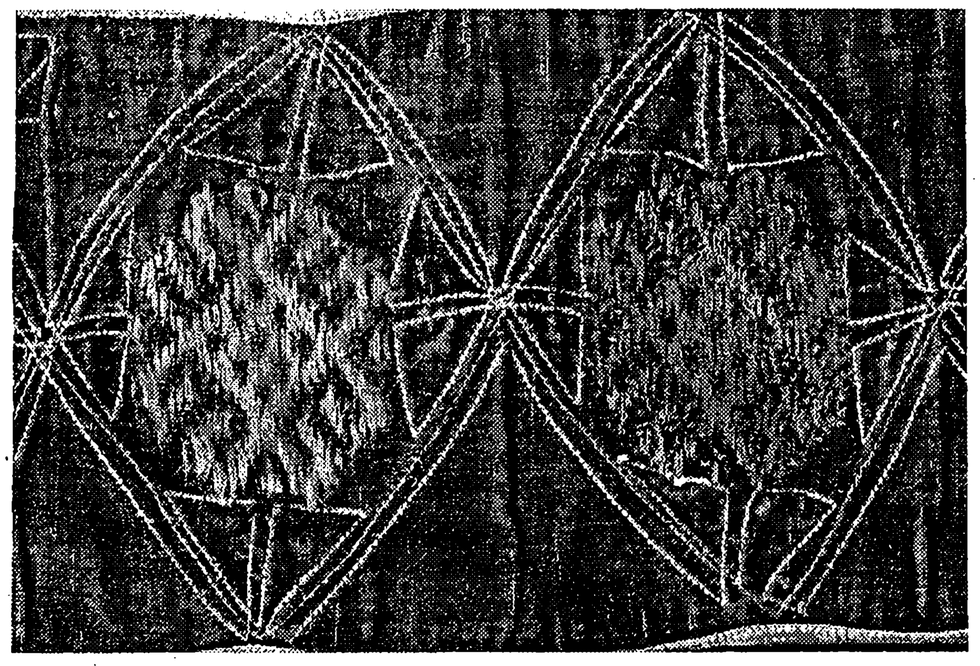


Фото 3. Фрагмент узора, выстроченного на полотенце.
С. Черемшанка, Глубоковский район. ГИК-3-591.

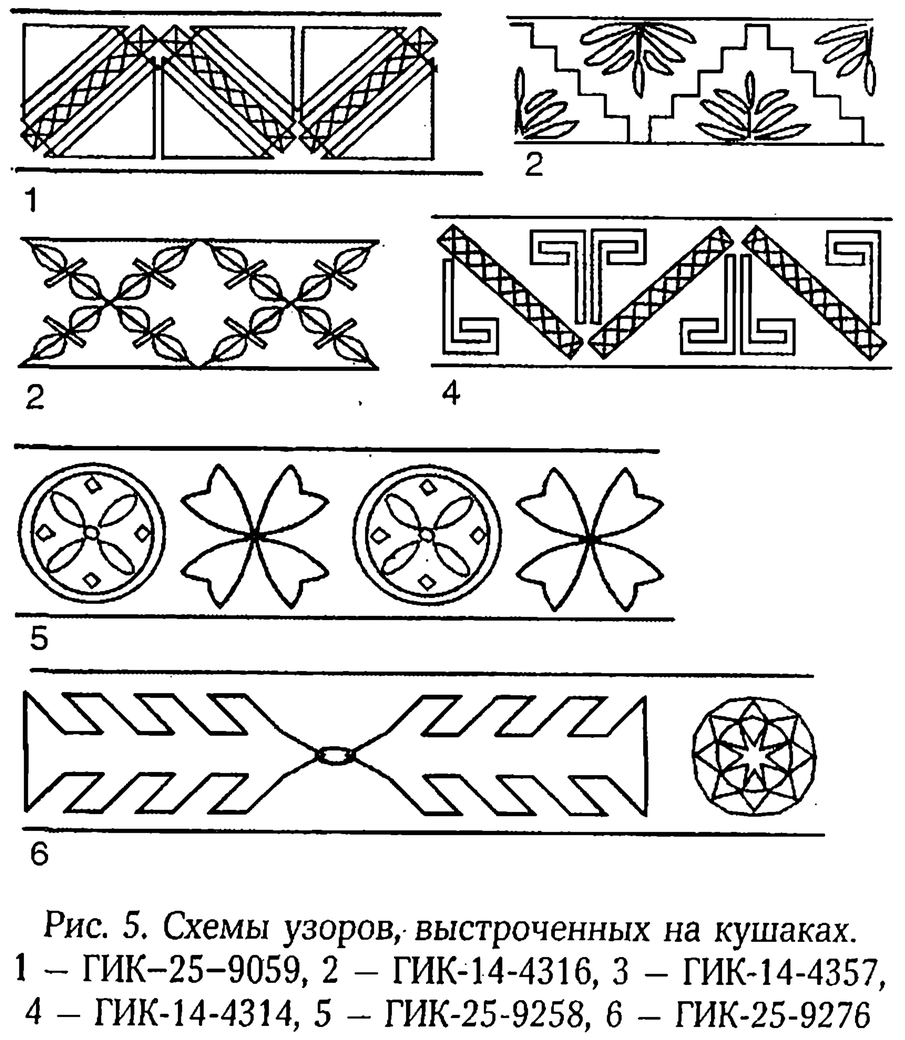


Рис. 5. Схемы узоров, выстроченных на кушаках.
1 – ГИК–25–9059, 2 – ГИК-14-4316, 3 – ГИК-14-4357, 4 – ГИК-14-4314, 5 – ГИК-25-9258, 6 – ГИК-25-9276

оберегающее значение еще не было полностью забыто?

У крестьян изготовление орнаментированной одежды и текстильных предметов домашнего обихода было обязанностью девушек, готовивших приданое. Овладение новой техникой – швейной машиной, значительно сократившей время пошива каждого отдельного изделия, возможно, подсказало идею столь же успешного ускорения процесса вышивания. Свойственная молодости тяга к экспериментированию,



Фото 4. Фрагмент узора, выстроченного на полотенце.
С. Быструха, Глубоковский район. ГИК-23-7960

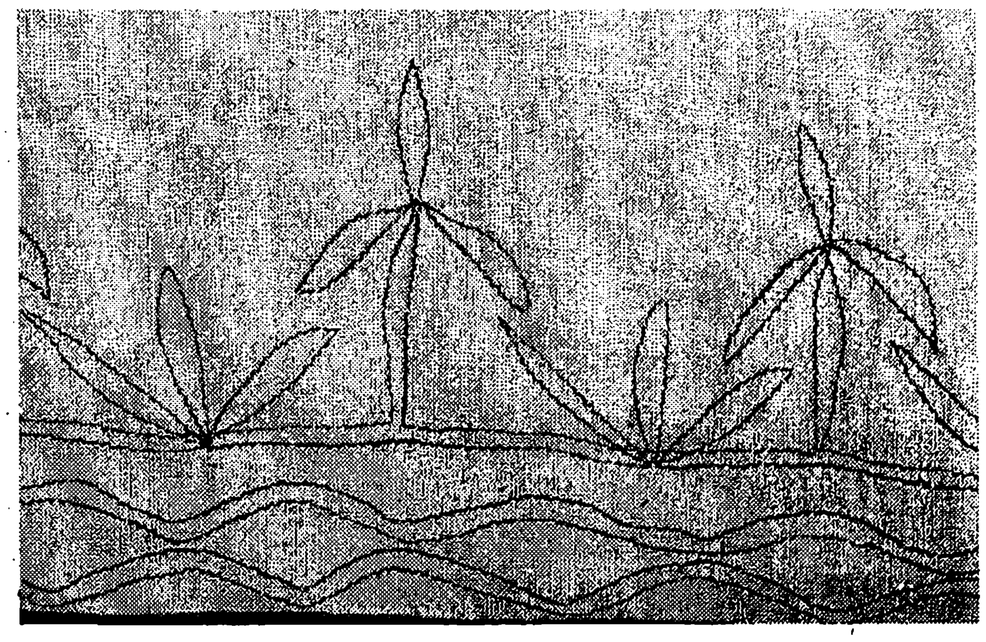


Фото 5. Фрагмент узора, выстроченного на полотенце.
С. Быструха, Глубоковский район. ГИК-3-617

поиску новых путей решения старых задач, вероятно, и привела к возникновению новой техники. Хотя она не оказалась намного проще в исполнении, некоторые мастерицы отдали ей предпочтение, поддаваясь обаянию новизны. При выборе орнаментальных мотивов вышивальщицы, вероятно, не чувствовали себя столь же свободно, традиция еще была реальной силой, заставлявшей вновь и вновь повторять старинные узоры. Если знания о сакральном значении каждого узора к началу XX в. и были полностью утрачены, то в сознании еще крепко сидело убеждение в полезности, необходимости именно таких узоров [8], полного освобождения от архаической образной системы еще не произошло. Может быть, поэтому новых импровизированных узоров в новой технике выстрачивания намного меньше, чем архаических орнаментальных тем. Да и располагают их как старинные узоры: на одежде — в местах, где прерывается ткань, на полотенцах и скатертях — на концах и прошивках.

Вероятно, выстроченные узоры, при всей сложности композиционных построений и широте распространения, — все же свидетельство деградации традиции некогда обязательного размещения на одежде и предметах домашнего обихода сакральных орнаментов. Новый вид машинной вышивки позволяет составлять эти узоры как бы формально: они есть, но различимы лишь при близком рассмотрении, основную же декорационную нагрузку несет фоновая часть композиции.

Примечания

1. Например, распространение так называемых «мыльных узоров» связано с появлением в местных лавках туалетного мыла московской фабрики Брокара и Ралле. Стоивший одну копейку кусочек мыла привлекал и бумажной упаковкой, украшенной купоном для вышивки крестом, подобные же купоны на хлопчатобумажных тканях продавались в лавках. Несложные узоры, часто содержащие геометризованные растительные мотивы, всегда имевшие в основе раппортное построение, были удобны для воспроизведения и обладали достаточной декоративностью. Исследователи народного творчества не скрывали негативного отношения к этим «новациям», опасаясь, что они могут вытеснить древние традиционные формы декора. См.: Бломквист Е. Э. Искусство бухтарминских старообрядцев // Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930. С. 416.
2. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, Т. XXXIX. СПб., 1903. С. 280.
3. Гринкова Н. П. Одежда бухтарминских старообрядцев. // Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930. С. 317.
4. Кушаки — стеганые пояса прямоугольной формы, универсального назначения (т. е. использовались и в мужском и в женском костюме), размеры которых варьировались в пределах 5–12 см в ширину и от 70 до 100 см и более в длину. Бытовали у «поляков» в начале XX в.
5. Русакова Л. М. Образ мира в геометрическом орнаменте на полотенцах русских крестьянок Алтая // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири. Новосибирск, 1987.
6. Такое преображение ромба как бы оправдывает крестьянское название данной фигуры — «кружочек».
7. Богуславская И. Я. Художественные особенности русской народной вышивки с геометрическим орнаментом (XIX–XX вв.) // Советская этнография. 1982. № 1. С. 107.
8. Во время экспедиционной работы информаторам постоянно задавались вопросы о значении того или иного узора. Ответ всегда сводился к одному: «Это добрый, хороший узор».

Санитарно-бытовая культура и традиции личной гигиены сельского населения Алтайского края в 1920–1930-е гг.

Т. К. Щеглова

Исторические аспекты санитарно-бытовой культуры алтайской деревни рассматривались исследователем В. А. Зверевым на опубликованных исторических источниках 1920-х гг., этнографические аспекты — О. Н. Шелегиной на архивных материалах и нарративных источниках XIX в. и В. А. Липинской на полевых материалах 1980-х гг. в контексте общих проблем традиционной культуры русского населения Алтая [1]. Определяя значение санитарно-гигиенических и санитарно-бытовых аспектов традиционной культуры, В. А. Зверев совершенно верно отнес их к жизнесохранительному (витальному) поведению крестьян. В его изучении наметились некоторые традиции. О. Н. Шелегина проводит сравнение санитарной культуры старожилов и переселенцев, привлекая путевые заметки (Радищева, Семенова-Тян-Шанского, Школдина и др.), относящиеся к периоду относительно однородного состава сибирского населения с преобладанием сибиряков-старожилов (до середины XIX в.). Для этнографов методологическим стереотипом стало противопоставление санитарно-бытовых традиций двух этнокультурных групп. Для бытовой культуры сибиряков характерна чистота, чистоплотность и аккуратность, переселенцев — грязь, которую связывают со строительно-бытовыми и трудовыми традициями, в том числе и содержание в избах родившегося молодняка домашних животных. В. А. Зверев, базируясь на статистических исследованиях врачей и советских хозяйственников, считает оценки этнографов идеализированными и сравнивает уровень санитарной культуры с точки зрения потребностей нового времени и современного общества и экстраполирует их выводы на 1920-е гг.

Среди рассматриваемых исследователями проблем — санитарное состояние жилища, источников водоснабжения, традиции ассенизации, роль общины в организации санитарного надзора, природно-экологические знания и навыки крестьянства [2]. Меньше внимания уделялось повседневной личной гигиене, особенно женщин, первичным санитарно-гигиеническим навыкам и умениям, путям и средст-

вам поддержания чистоты (стирка, глажение белья и т. п.), способам борьбы с бытовыми насекомыми, грызунами, формам профилактики эпидемических инфекционных заболеваний и борьбы с ними и т. д. Однако эти аспекты одного порядка, и в совокупности они должны были обеспечить безопасность и здоровье крестьянского общества. Для трудового коллектива, каким являлся крестьянский мир, это были жизнеобеспечивающие условия, котрые обеспечивались на уровне семьи. В целом исследователи поставили ряд проблем, обозначили круг вопросов, но используемые ими источники не позволили наполнить их конкретным содержанием. Целью данной статьи является введение новых устноисторических этнографических источников, прописывающих элементы и компоненты крестьянской санитарно-бытовой и гигиенической культуры. Среди них – санитария и гигиена жилой среды (жилища, двора, поселения); личная гигиена мужчин и женщин, моющие средства и способы обеспечения бытовой санитарии, способы и средства повседневной уборки, стирки белья, борьбы с насекомыми и т. п.

Жилая среда включала жилой дом, двор с хозяйственными постройками и село с производственными зонами. Уход за ней распределялся между мужчинами и женщинами и уже затем – между взрослыми и детьми. Жилище являлось сферой деятельности женщин. Девочек через включение в домашнюю работу обучали всем премудростям по содержанию дома и избы. На мужчин ложилось содержание двора (уход за скотом и дворовыми помещениями) и поселенческой жилой среды (содержание мостов, дорог, мельничной плотины села и т. д.).

В 1920-е г. бытовая санитария в алтайской деревне держалась на традициях и первичных навыках старших членов, в отличие от городов, где усиленно проводилась санитарно-просветительная работа, особенно после подвижки населения в годы мировой войны. Организация профилактики и лечения инфекций в деревне базировалась на традиционном мировоззрении и известных повседневных санитарно-гигиенических способах предупреждения болезней, отсюда такая живучесть знахарства, колдовства. В 1925 г. в газете «Красный Алтай» появился первый оптимистический прогноз: «Медицинские работники начинают выселять из села знахаря и спекулировать лекарствами, предоставляя возможность приобретать высокого качества лекарства и предметы санитарии» [3]. Проводниками ежедневной бытовой культуры в семьях являлись старшие члены семьи.

Жилище. Исследователи неоднократно подчеркивали, что жилище в первой половине XIX в. редко соответствовало санитарным нормам. Даже в Барнауле на каждого жителя в среднем приходилось 4–7 м^2 (9,56 кв. арш.) вместо установленного минимума в 8 м^2 (16 кв. арш.) при большом составе семьи, причем 5% всех жилищ в 1923 г. было представлено землянками, подвалами и полуподвалами [4]. Первым способом соблюдения санитарного состояния в существующей тесноте можно считать деление дома крестьян на «чистую» горницу и рабочую избу, в которой делали всю черновую работу. По словам А. Я. Егоркиной, всю повседневную грязную работу выполняли в избе – пряли шерсть и лен, стирали белье, гладили скалкой и рубелем, позже железными утюгами (один стоял на печи, другим гладили), а в горнице не только не работали, но и без необходимости не ходили, там всегда должно было быть чисто [5]. Вся жизнь крестьянской семьи проходила в избе, где в целях освобождения рабочей площади существовала встроенная мебель для сна: лавки, голбчики, печь и полати, остальные спали на полу. Каждую неделю снохи «чистотелили» избу по очереди, чередуя это занятие с выпечкой хлеба, приготовлением пищи.

Способы уборки жилого помещения были обусловлены традициями отделки стен, пола, потолка и внутреннего убранства у старожилов и переселенцев. Объединял тех и других режим уборки, состоящей из еженедельной чистки помещений и генеральных уборок не менее двух раз в год перед великими религиозными праздниками в предусмотренные дни – Чистый четверг, Чистый понедельник. Календарным днем наведения чистоты в доме и личной гигиены являлась суббота. В больших патриархальных семьях она по трудовому ритму отличалась от предыдущих дней недели. По словам А. М. Сарычевой, «прям бросали с обеда прясть и прядут с утра, пообедали – одни бабы баню топить, другие – пол мыть, *семьями же жили* (для информатора семья ассоциируется с большой патриархальной). Бабушка говорила... хорошо, было весело. А сейчас все мешают друг другу... Одни (снохи) в эту субботу пол моют, баню топят, другие – в эту, и хлеб стряпали. По субботам. По двое. Двое хлеб стряпали вот в одну субботу, неделю; в ту неделю еще двое заступают. По два, бабушка говорит, квашня была большая. Ну этой мешалкой руками помеси-ка... Семья большая, и когда расходились, вот одному брату дом построют, отделяют ему, дают ему часть скота, корову там, лошадь. Уходют. Плакали. Они уж тогда отдельно живут, а эти пока следующий зал строют: по порядку: старшего, второго, третьего. Так и разделяли». Убирать старались ближе к вечеру, «чтобы прийти из бани и чистенько было» [6].

У старожилов и переселенцев приемы жилищной гигиены различались. У первых это еженедельная чистка и мытье нижнего яруса избы, включая стол, лавки и т. д., у вторых – подбеливание глиной; позже для дезинфекции широко применялась известь. В значительной степени требование чистоты поддерживалось необходимостью борьбы с насекомыми. Кроме того, как сказала А. М. Сарычева, «ну белили то к Рождеству, то к Пасхе. Освещение то было, то лучинки, то коптушки – стены закоптятся. Ну мужики курили – зелено-то, желтое-то, обычно побелют».

У старожилов санитарно-гигиенические традиции были обусловлены тем, что изнутри жилое помещение и встроенная мебель были деревянными, без покраски, что создавало определенные трудности. Деревянная поверхность убиралась способом выскабливания, жесткой чистки и вымывания. Объем ра-

бот при генеральных уборках расширялся за счет скобления потолка, стен, стола, лавок, полатей и т. д. Критерием чистоты являлись желтизна начищенного дерева («как яичко»). Главными орудиями уборки являлись веник-голик, или голец (веник из прутьев), и тряпка, а средствами уборки – вода, речной песок, мелкий камень («дресва») и жесткая трава (хвощ и др.). К. А. Казанина подчеркнула, что при мытье «никаких порошков не было», а мыли дресвой [7]. Для ее получения «камни дресвили. Это был такой пористый камень. Его дробили, делали типа песка крупного. В баню сперва на каменку клали, потом они на каменке изгорали, эти камни, эта дресва оказывалась очень мягкой, ее в ступке толкли, толкли и вот веником шоркали. Полы были белые... а потом водой смывают».

Каждую субботу чистили (у старожилов часто встречается слово «чистотелили») дресвой столы, лавки, окна. Этой же дресвой натирали полы. Если дресвы не было, чистили песком и веником-гоником. Голик – это использованный березовый веник без листьев либо из хвоща. Его обычно клали на пол и придавливали ногой, что позволяло приложить больше силы, чем при мытье руками. После вышаркивания пол обильно промывали водой. Процесс вышаркивания пола А. М. Сарычева описала так: «Я помню, тетка Сергеевна любила обутком, вот эти старые обутки кожаные износятся, не годятся больше к ремонту, она прям надевает обуток и давай шоркать пол тоже дресвой, но обутком. Удобно. Этот-то веник-то выскальзывает из-под ноги. Насыплют дресву, веник кладут, придавят ногой... так что летят... Вышаркают, потом начинают смывать... раз, да два, да три...». В Мамонтовском районе пол шоркали специально изготовленным самодельным железным решетом, типа сетки (складывали ее вдвое, а наверх клали тряпку). Шоркали также ногой, подсыпая под сетку песок, затем – голиком, в некоторых семьях – еще и хвощом. После этого пол приобретал желтый оттенок. Заканчивалась чистка мытьем пола водой. В Усть-Пристанском районе тоже мыли «хвощой, шоркали... растет тут трава такая, хвощ, вот такой пустой с черными перемычками, дудочка – мягкий он. И песком. Песок вот натолкут с „глясвой“ и шоркают. „Глясва“ – каменья перегорят в бане, они потом сыпятся, мелкие, натолкут их, потом с песком шоркают... Потолок и стены шоркают... а потом стали штукатурить и белить».

В переселенческой среде основным способом генеральной уборки являлась побелка – стены жилых домов белили практически к каждому празднику. Основным средством являлась глина (белая и голубая), которая на Алтае распространена повсеместно. Например, в Мамонтовском районе лучшей считалась островская и буканская глина. Такую глину обычно сушили и продавали колобами на базаре. Для того, чтобы глина была готова к употреблению, ее долбили, размачивали и белили избу к каждому празднику. В пригородных зонах крестьяне перешли на побелку известью. Так, в селах Зонального района известь покупали в Бийске. Если общую побелку проводили не менее двух раз в год, то печь подбеливали еженедельно.

В дни генеральных уборок чистили также утварь. Например, «самовары были обычно желтые (из латуни или меди), – рассказывала А. С. Лощинина, – мыли каждую субботу на озере. Затем тщательно натирали его для того, чтобы придать самовару блестящий, сияющий вид» [8]. Частью бытовой обустроенности жилища являлось использование настила на пол. Это был самотканый холст, несколько холстин, сшитых вместе, их называли «палатка», дерюжка (тканый из толстой шерстяной нити или изгребного льна), тканые шерстяные дорожки или половики. Их часто стирали, особенно после генеральных уборок. Это был тяжелый и требующий больших затрат труд. По словам К. А. Казаниной, «в доме белили к каждому празднику, это уж всегда, половички постелют, палатки сверху», белы-белы, красиво. А потом половики намочат и едут, у нас вон на гору. У нас яма там с водой была. Там мыли их вальком, колотили» [7].

Важнейшим фактором домашней санитарии переселенцев являлась традиция выхаживания в избах молодняка животных. А. М. Сарычева рассказывала: «Овцы объягнятся, их обязательно в избу заводят. Обоих. Он обсохнет, начат соски брать, он сосет, дня два овечка обязательно в избе... Овечка же, она лохматая, два дня в тепле – она и задышала. Ягненочек маленько поднялся и стал сосать. А там выбрасывали во двор. Там уж он мать знает, соски знает. А тут мокренький-то он, соски не знает, плохо на ноги стал – там его затолкут. А тут он маленько – 2–3 дня. Редко у кого, у богатых была пристройка, какая землянка или избушка. А вот все-все крестьяне и теленка заводят, и он месяца три живет в избе. Пока тепло станет, ну куда его выбросишь на улицу, например, мы на Ямыше жили... Одна изба была, она большая была. Койку вот так отодвинем, а в том уголке жил теленок. Убирали и мыли под ним, и на ночь сухой соломки постелем. Гвоздик вобьем, <...> за шею какой-нибудь мягкой тряпкой, вот тут привяжем... а так они по всей избе будут ходить Вот... и мыли. Когда телочка была, она выйдет из своего уголочка, тут помочится, тут вот сено привязано, пучочек, поела и туда ушла, легла. Все говорили: „У вас телята как ученые...“ Вон есть еще где он выгрыз глину, ямка вон за холодильником... Грызут телята белую глину...»

Уход за молодняком в доме вменялся в обязанность ребятишкам. Чтобы не было запаха, после каждого испражнения дети подмывали пол. Они же следили: «вот теленок мочится, мочится, подставляли им посудину специальную, тут маленько подотрут, а оправится – скорее убирают, носют, подмывали...». А чтобы меньше было сырости в доме, ребятишки караулили: «как поднялся теленок, следят – мочится ли на пол. Уж когда никого нет, тута тогда скорее вытирали, вымывали, а то пол покраснел» [6]. Рассказы крестьян показывают, что данная традиция в 1920-е г. существовала как у переселенцев-единоличников, так и обедневших в силу разных причин

старожилов-единоличников (безмужичные семьи, погорельцы и т. п.). Как заметила А. М. Сарычева, «кто будет 200 коров заводить — у них там специально теплый двор и печка вот такая сложена была, топят, и телятам тепло, они там лежат и едят. А мы-то в одной избе жили». На усадьбах старожилов предусматривались специальные помещения для содержания разных пород скота и молодняка — малушки, землянки, овчарухи и т. д.

Насекомые. Одним из последствий скученной жизни большой патриархальной семьи являлось наличие насекомых, которые не только причиняли неудобства, но и представляли опасность для здоровья. В избах и старожилов, и переселенцев в 1920–1930-е г. водились клопы, тараканы, блохи, а также насекомые, живущие в земле и сырости («двухвостки», «мокруши»). Но наибольшую опасность представляли вши — разносчики инфекционных заболеваний (тиф). Если в городской среде в этот период стали широко распространяться химические препараты, то в деревне крестьяне применяли народные способы борьбы. Распространению насекомых способствовали и некоторые традиции, например отсутствие постельного белья. Не было ни простыней, ни наволочек, ни пододеяльников, которые бы снимались и стирались. Спали все время на одной только перине, а на подушке было две наволочки. Снималась только верхняя из них. Очень часто спали на дерюжках (грубая холстина) на полу, а утром заправляли их в кровать. Дерюжки использовались широко: ими покрывали самодельные деревянные кровати в горницах, они заменяли одеяла, ими застилали пол, их стелили и ими укрывались, когда спали на голбце, полу, лавке.

Среди названных информаторами способов борьбы с нательными вшами — керосин: «намажут волосы, подвяжут платком и ходили так до самой бани». Постельных и одежных выжаривали в бане: «как в баню придут, все с себя снимают и над каменкой трясут» [7]. Но чаще всего, как говорят информаторы, «искали у друг друга в башках... Баню истопишь по-черному и вот там жаришь...» [9].

Наличие жилых помещений с земляным полом (землянки, дерновые дома, каркасные и т. п.) у переселенцев способствовало сохранению сырости и размножению таких насекомых, как «мокруши», двухвостки (уховертки), о которых старожилы не помнят. С. С. Казанцева вспоминает, что «от нечистоты часотка на руках и между холок, коросты гнили, мокли, их бабки лечили» [10]. Крестьяне-старожилы, которые жили в срубных избах, вспоминают в основном клопов и тараканов. Последние, как известно, появились в Сибири в XIX в. К. А. Казанина из Луговского говорила, что «красные были тараканы, сейчас черные, а тогда красные... Шпарили их, грели и обливали... Тараканов была страшная страсть... Мне локти объедали тараканы, я на печке спала. У нас там лук подвешенный был на голбчике, так они всю ноченьку шуршали...» Е. С. Казанина добавила: «От насекомых страдали. В домах были и тараканы, и блохи, и клопы. Зато никогда не было двухвосток. Но все остальное было в избытке. Особенно на печке тараканов была уйма. Я вот помню, они мне маленькой до язвочек локотки объели» [11]. В Мамонтово для борьбы с ними в зимнее время семья уходила из дома, и насекомых вымораживали.

Давними сожителями в крестьянских жилищах были клопы. А. С. Лощинина вспоминала, что они жили со свекрами в одном доме через стенку. Когда умерла свекровь, муж открыл дверь, соединяющую два дома вместе, а она начала белить в доме свекра и, дойдя до печи, увидела целую тьму клопов: «Я даже не представляю, как они спали в этом доме». Боролись с ними выбеливанием мест их скопления известью и вымораживанием [8]. В арсенале средств борьбы с насекомыми крестьяне широко использовали травы. Против блох использовали полынь. «Против моли боролись при помощи табака. От клещей — керосином, от блох — полынька», — рассказывала Е. Л. Слаженикина [12].

Двор и территория поселения являлись сферой деятельности мужчин и включали различные хозяйственные помещения производственного назначения (дровенники, завозни, амбары, сенники и т. д.) и скотный двор. Их количество и качество зависели от хозяйственного профиля, производственных традиций и материального достатка домохозяйства. Бытовых помещений, за исключением бани, которая, как правило, выносилась за пределы крестьянской усадьбы, на хозяйственном дворе не существовало. Характерной чертой крестьянских подворий в изучаемый период являлось практически полное отсутствие специальных отхожих мест. До середины XX в., а на некоторых усадьбах и до конца столетия отсутствовали туалеты. По свидетельствам старожилов, они стали появляться перед войной, а до этого ходили «в пригон», «за пригон», «в стайку» и т. д. При чистке скотного двора все шло в общую кучу навоза. Как сказала С. С. Казанина, «в туалет ходили в сарай, потом навоз убирают и все вместе уберут». Первыми стали строить туалеты представители молодой советской сельской интеллигенции. Как сказала А. С. Лощинина, «в Мамонтово первые туалеты появились перед самым началом войны, и называли их не так, как сейчас, а уборные. Если кто-то поставил туалет в деревне, то говорили: „Ты смотри, „синодский"-то уборную поставил". „Синодские" — это интеллигенты. Раньше ходили в сарай. Чистили все с навозом на поля или грядки делали в огородах».

Мужчины следили за опрятностью усадьбы, чистили сараи, скотные дворы. Навоз уже в колхозное время практически весь перерабатывался на кизяки, в отдельных случаях вывозился на поля, в огород на весенние грядки под огурцы и помидоры. По словам Т. П. Викуловой, «местность сел Савиново, Комарово, Соколово была очень заболотистой, двор убирали все вместе, мусор выносили на дорогу и втаптывали в грязь», чтобы уменьшить влагу на дорогах и около двора. Благодаря этому, по ее словам, около подворья, своей ограды и «на улицах раньше такого не было, было чисто, мусорить некому было. Вроде никто не убирал, а чисто было» [13].

О состоянии деревенских улиц заботилось все крестьянское общество. В некоторых селах до сих пор сохранились фрагменты бывшего обустройства. Так, в Коробейниково Усть-Пристанского района практиковалось мощение центральных улиц деревянными тротуарами, которые представляли собой поднятые на уровень подложенной под настил раскололотой чурки (15–20 см в диаметре) дощатые помосты, шириной 3–4 плахи. В богатой Усть-Чарышской Пристани сохранилась булыжная мостовая. Речным булыжником были мощены широкие центральные улицы, одна из них шла в гору Нобеля, где находились огромные цистерны с керосином.

Но в большинстве алтайских деревень основным строительным материалом для мощения улиц, засыпки выбоин служил навоз. О негативных последствиях этой традиции писали многие современники и историки [14]. В каждом дворе навоз накапливался за зиму в большом количестве. Его складывали в кучи напротив избы. И, как писали в газетах 1920-х гг., «с наступлением весны навоз начинал преть, и по селу распространялся ужасный запах, который, естественно, влек за собой появление роя злокачественных мух, которые разносили различные заболевания». В этой же газете встретилось описание той же Усть-Пристани, которая в 1912 г. претендовала на статус города: «Не знаю, можно ли встретить другое село в Бийском уезде, более неряшливое и грязное, чем наше. Пригреет солнце по-весеннему, и в первый же день непроходимые лужи покрывают улицы и площадь. Ручьи грязной и вонючей воды потекли из дворов. Войдя в любой двор, вы увидите кучи отбросов и навоза, вонь и смрад, и это представляется вам почти всюду. На площадях, улицах и вокруг общественных зданий дело обстоит не лучше. Пройдите хотя бы по базарной площади: слой навоза и всякой дряни покрывает площадь, непролазная грязь издает зловоние буквально все лето, как на дворах, а о базарных рядах лучше и не говорить. Не удивительно, что в центральных улицах и даже в огородах хлеботорговцев тонут и гибнут лошади» [15].

Интересное описание населенного пункта Мочище Бийского уезда (ныне часть города Бийска) оставил корреспондент «Красного Алтая». Здесь, по свидетельству корреспондента, отсутствие мусорных ям, складирование отходов на улицах и во дворах приводили в весеннее половодье к вспышкам заболеваний. Многие населенные пункты оказывались заболоченными. Весенняя вода поднимала все нечистоты. Такую ситуацию в Мочище, расположенном в пригородной зоне, и описывает корреспондент: «Мочище Бийского уезда вполне оправдывает свое „мокрое“ название. С постройкой железной дороги по естественному уклону местности устремляется масса воды, неся с собой все отбросы города, включительно до дохлых животных. Все это оседает, разлагается, загрязняет воздух и воду, заливает погреба, колодцы и подполье, создавая гнездо заразных болезней» [16].

Отсутствие осушительных и отводных работ ухудшало условия водоснабжения населенных пунктов. В приозерных и водораздельных селах основным источником были грунтовые воды, в приречных использовали речную воду. В. А. Зверев, проанализировав опубликованную статистику и санитарно-медицинские отчеты по некоторым волостям, пришел к выводу, что только 4 из 10 колодцев – главных источников водоснабжения, $^1/_7$ часть речных источников, от $^1/_4$ до $^1/_2$ озерных и прудовых источников имели удовлетворительное санитарное состояние. В Мамонтово, по словам старожилов, основными источниками были грунтовые воды, но колодцев было мало, например в Лютаево – всего один колодец, поэтому чаще использовали озерную воду: «В большинстве своем пользовались для питья водой из озера. Зимой пробивали прорубь, а весной ледянку делали. Лошадей поили из этого же озера» [8].

Одной из причин низкой санитарно-бытовой культуры являлась санитарно-гигиеническая безграмотность, следствием которой были отсутствие мусорных ям (преобладали органические отходы, которые перегнивали), наличие скотомогильников и т. п. В 1920–1930-х гг. господствовали суеверия, которые мешали утверждению просвещения. Часто крестьяне действовали в соответствии со своими представлениями, носителями которых являлись «старые люди». Интересный случай описан в газете Красный Алтай за 1923 г.: «В с. Долговском у Маркова Аристарха в конце июля пала лошадь. А народная мудрость учит, во избежание дальнейшего падежа, необходимо павшее животное зарыть именно на том самом месте, где оно погибло. Марков, как ярый поклонник этого суеверия, так и сделал, закопал лошадь именно там, где она пала. А пала она, надо сказать, не у места – всего лишь в 5 саженях от улицы. В первую же ночь собаки растаскали падаль по огородам. А следствием явился целый рой мух, который вился над падалью. И, наевшись, садятся на избы соседей. Таким путем можно просто заработать холеру и другие опасные болезни» [17].

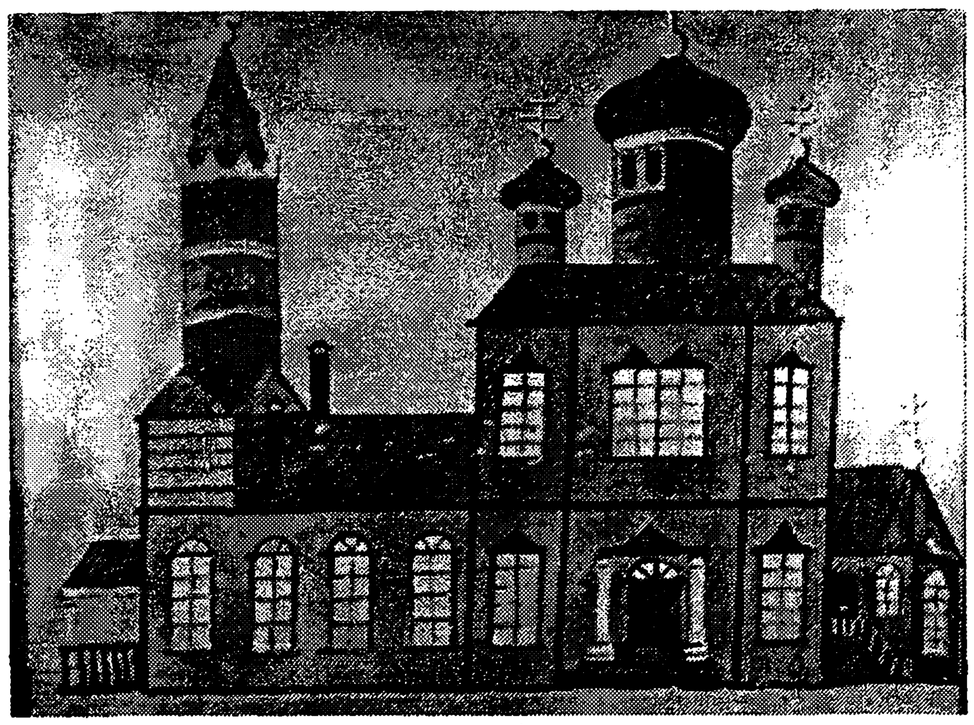
Для ликвидации безграмотности и организации санитарно-гигиенической пропаганды в 1920-е гг. стали учреждаться народные дома. Но они сами, находясь в крестьянской среде, не становились примерами, достойными подражания. Про дом в Баюново писали, что в нем никогда не убиралось, а по вечерам там собиралась молодежь, в Ново-Повалихе нардом размещался в читальне, а «в с. Черепановом, кажется, дело еще гаже, весь сельсовет в саже. Конечно, не члены, а потолок и стены. Там не только никогда не моется, но и не метется, и бедный секретарь скоро от пыли задохнется» [18]. Про сельские школы писали: «В 1-й советской школе полный беспорядок: дверь в уборную выломана, на полу грязь, все стены загажены испражнениями» [19].

Ежедневная **личная гигиена** состояла в утреннем и вечернем умывании. Умывание, по воспоминаниям старожилов, состояло из споласкивания водой лица без мыла. Эта процедура была обязательна дважды в день – утром и вечером. Перед едой руки могли вымыть водой только после грязной работы. Т. П. Викулова рассказывала, что в 1930-е г. умываль-

ник заменял подвешенный чугунный чайник, который в 1940–1950-е г. сменился угловым умывальником. Тогда же появилась и мода на расписанные масляной краской клеенки, которыми закрывали угол в избе для защиты стен от попадания воды.

Гигиена полости рта ограничивалась также полосканием. Уход за полостью рта больше имел значение профилактики зубных болей и болезней. Т. П. Викулова рассказывала, что «раньше встанешь, мама коры напарит, черемухи и скажет: иди полощи рот». В рассматриваемый период в деревне зубной порошок еще был редкостью, а в случае его применения использовали собственный палец. Зубных щеток не было. «Зубы не чистили, а потом уж, когда все перевернулось, стали чистить, порошки покупать. Зубы шибко болели, я вот так помню, у меня маленькой шибко...», — вспоминает С. С. Казанцева. Проблема лечения зубов обострилась в 1930-е гг., когда при переходе от единоличного хозяйства к колхозному ухудшилось питание крестьян. С зубной болью боролись разными способами. Из рациональных — это полоскание отварами трав с дезинфицирующими свойствами, чаще всего «коготков» (календулы). Широкое распространение получили заговоры зубных болей бабушками. Таких апокрифических текстов в деревне существует множество [20]. Записаны различные магические и народные способы лечения, например прикладывание к больному зубу соленого сала, лечение дымом. В Соколово Г. Л. Шаромов объяснил, как он лечил зубную боль: свернутый трубочкой небольшой газетный клочок поджигал так, чтобы дым шел с противоположного конца бумаги. Этот дым «собирал» в перевернутое вверх дном блюдце. Попадая на холодную поверхность, дым образовывал серовато-желтое вещество, его собирали ваткой, которую потом закусывали больным зубом на 60 секунд.

В деле соблюдения санитарно-гигиенических норм большую роль играла баня. В доколхозный период в алтайской старожильческой деревне бани были почти в каждом дворе. В нее ходили еженедельно по субботам: «кажную субботу мылись, кажную. Прям бросали вон там работу: жнут, косют, вяжут, вот часа 4–5, чтобы приехать и баню затоплять. Ну а как? Такой пот был, вручную работали — косили, метали. А с обеда тут хлеб испекут, лапшу, соль натолкут, наклали в телегу на ночь в воскресенье — в воскресенье не работали. Никогда, никогда! В любой праздник всю работу бросали». Если же на субботу выпадал праздник, то мылись накануне, в пятницу, но ни в коем случае не в воскресенье. Считалось, что в воскресенье мыться — не водой, а кровью. В старожильческой среде 1920–1930-х гг. преобладали бани по-черному: «сверху кирпичи наложены, и туда положишь дров, тут чугун ставишь, там дрова горят, и в бане дым идет, не продохнешь, полная баня, стены в саже все, вот так и мылись» [21]. Воду, как правило, брали из реки (бани чаще располагались по берегам) и только в случае ее удаленности — из колодца. Обычно мылись уже к вечеру, и, по словам А. М. Сарычевой, «огня не было, ну горела



Расписная клеенка с изображением церкви в исчезнувшем с. Барнаульском. Фото Д. Дрожецкого. 2002 г.

коптушка какая-то, свету же, лампу со стеклом и то не носили туда в баню. Ну фонарь, у богатых, у кого был!».

В неразделенных и больших семьях сложились жесткие традиции мытья с соблюдением очередности, имевшие рациональный смысл. А. М. Сарычева так описала субботние бани в семье своего деда: «Мылись по 4 человека. Ну, у нас четыре брата были, да две сестры — 6, да четыре снохи — 10, да бабушка с дедушкой — 12, да я уж была тринадцатой, я самая старшая в семье была. Ну вот, сначала мужчины шли, потом шли женщины, тетка Сергеевна не любила, потом тетка Сергеевна, мама пойдут, а бабушка ходила с дочерями, а вот деда отводили мужики, что ли; сначала дедушку там вымоют, приведут, кто-нибудь, один из мужиков, а потом остальные. Все четверо сразу ходили. Три или четыре захода — ну вот мужики ходют, да бабы, да бабушка с дочерьми сходит, да деда поведут... Ну если уж вот есть взрослые дети — мужик идет и мальчишек с собой берет».

Лишь в степных переселенческих районах (Кулунда, Бараба) бани были в зажиточных семьях одна на двор, а в семьях с меньшим достатком — одна на 2–3 двора. Кроме того, как известно, переселенцы из южнорусских и белорусских губерний «сохраняли обыкновение париться не в бане, а в жарко протопленной русской печи. А украинцы по привычке мылись в корытах». Тот факт, что баня была одна на несколько семей, по мнению Д. А. Зверева, способствовало распространению бытового сифилиса и другой заразы: «...в тех семьях, где была одна баня, мылись по несколько семей по очереди. Веник никогда не дезинфицировали, он переходил из рук в руки, и там, где баней пользовались несколько семей, становился разносчиком бытового сифилиса и иной заразы» [1, с. 153]. Вслед за санитарно-ветеринарной службой, которая проводила обследование деревни в 1920-е г., В. А. Зверев главным недостатком называет тот факт, что в сибирских банях крестьяне не столько мылись, сколько парились. С такими оценками трудно согласится без оговорок. Сама традиция

бани являлась эффективным способом дезинфекции. Веники прокаливали в кипятке, на каменке. Парились при очень высокой температуре. Именно поэтому первыми в банях мылись мужики: «Там жарко. Они крепче на голову, первый жар-то... а париться страшно; в шапках парились, в рукавицах. Мужики-то в бору-то намерзнутся... Много парились, чтобы им надо было жару — промерзали... Метали, все сыпется на них, вилами же метали. Ну и бабам доносилось...» [6]. Совершенно неверно утверждение, что бани одновременно служили и местом стирки грязного белья и только полоскали его в открытом водоеме или прямо у колодца.

Лишь с утверждением колхозно-совхозной жизни в практику вошли общие бани с двумя банными днями в неделю — женским и мужским. Новая власть в некоторых, особенно промышленно развитых, населенных пунктах, пыталась внедрять новую санитарную культуру. Так, в с. Михайловка была построена коммунальная баня, подведомственная колхозу РИКа (районный исполнительный комитет) с пропускной способностью 15–20 чел. в час. Баня работала 3 раза в неделю (понедельник, среда, суббота) с 11 часов утра до 10 часов вечера. Вместе с тем сохранялось огромное значение индивидуальных бань. Их в селе было 153 [22]. А со строительством садокомбината в Михайловском районе к 2 баням (два дня в неделю — пятницу, субботу, с 8 утра до 8–10 вечера) с пропускной способность 75–80 чел. были пристроены дезкамеры и 2 прачечные, которые обеспечивали нужды ЖКО (стирали белье жильцов общежитий и сельчан-«одиночек»).

Главными средствами личной гигиены крестьян в деревне являлись мыло и щелок. Деревни в пригородной зоне пользовались покупным мылом, хотя рассказывали о случаях, когда крестьяне становились на рынках жертвами авантюристов. В Соколово, например, крестьяне на Бийской ярмарке вместо мыла купили деревянные бруски. Для пропаганды чистоты в газетах для крестьян публиковали рецепты варки мыла мягкого и твердого, цветного и душистого [23]. В них, кроме описания процесса варки, давались многочисленные советы: например, чтобы мыло не трескалось, в него нужно добавлять воск; для мягкого и нежного мыла рекомендовали добавлять яичные желтки; для удаления едкой грязи в мыло рекомендовали добавлять мелкий песок (песочную пудру), для душистости приготовить самому перегонкой сосновой хвои масло или отжиманием кожуры огурцов — огуречную эссенцию и т. д. Обобщался в газетах и опыт. Так, крестьянин Яков Осипов делал мягкое мыло из едкого щелока. Гладкое мыло получали путем варки растительного масла (постного) — льняного, конопляного, а мыло с зерном — из растительного масла с добавлением сала. Но в большинстве крестьянских семьях моющие средства готовили сами традиционным способом. Несмотря на распространяемые через периодическую печать способы варки мыла (хозяйственного, душистого, цветного) в деревне использовали заготовку в домашних условиях без всяких ароматизаторов. Но принцип оставался сходным с заводским — мыло варили из животных жиров, отходов, кишок с добавлением каустической соды. Готовое мыло оставляли застывать в тазике, а затем уже застывшее мыло разрезали брусками (3×5 см). Под Бийском готовили его так: «нагревали воду, в нее добавляли соду, а после вливали яичные белки и долго-долго мешали. Затем полученную массу выливали в квадратную деревянную форму. После того, как мыло остынет, его нарезали квадратиками. Иногда в мыло добавляли разные красители, и мыло получалось цветным» [24]. В Мамонтово для изготовления мыла использовали кишки любых животных с добавлением каустической соды.

Но самым доступным и быстрым средством являлся щелок, который готовили из древесной золы: «сами золой мылись». Его готовили следующим образом: «золы в кадочку насыпят, баню как затопят, ставят туда чугунку и как скипит, так в кадочку выльют. Получается щелок склизкий, его в таз наливали да мылись, — рассказала К. А. Казанина, — либо могли мыться личным мылом». Воды вот нагреем кадочку и золы туда насыпят, и вот этот щелок был. Склизкий. Его в таз наливали да мылись» [7]. Готовому щелоку давали осесть, и только тогда он был готов к употреблению. Им мыли голову. Секреты «мыльной золы» подробно рассказала А. М. Сарычева из с. Коробейниково Усть-Пристанского района: «Подсолнушки косят там на пашне... Вот эти семечки колотят... шляпки кучкой сложат и сожгут... Вот делают щелок, а она мылкая, едкая. Деревянные были корыта. В этих корытах стирали... досок не было. Доски ж недавно появились... руками вот так терли... рубаху об рубаху... где вот тут грязь... мылится, шоркаем. Государственного мыла же не было. Нет, оно было, но не на что было покупать». Количество используемого щелока зависело от количества белья. Обычно, «если надо побольше... ну плохая зола, так пригорстку, пригоршню. Кто в тряпочку, кто во что... она же всплывает...». Кроме золы из-под подсолнуха, в Коробейниково жгли картофельную ботву, которую также пережигали на огородах после уборки, но «считалась та лютее, из подсолнечника, а эта вот слабая», как говорила А. М. Сарычева, с золой подсолнечника «мягкая вода, мылкая, едкая. Перебачишь, так голова-то гудит потом». Дровяную же золу чаще использовали в бане, а в народной медицине еще и для выведения перхоти: «Баню-то истопила, тут дровяной в коробку золы набрала, говорят, вдруг у кого „волосни“, так можно сделать». Волоснями называли перхоть: «У Виктора волосы здоровые, кудрявые... ногтем царапнет... пласт, а под пластом кровь... Перхоть насадил... я ему щелок делала... вот тут примочи и на вот этот гребень частый и сбоку вот тут начеши, чтобы она отслоилась... все прошло... Раза два мыл...» [6].

Главными орудиями мытья служили «рехотки» (вехотки). На Алтае встречались разные типы самодельных «рехоток»: 1) из древесной коры; 2) из лыка; 3) из рогожи; 4) из ткани и др. Мать Т. П. Викуловой плела их из коры молодого клена. Ширина такой

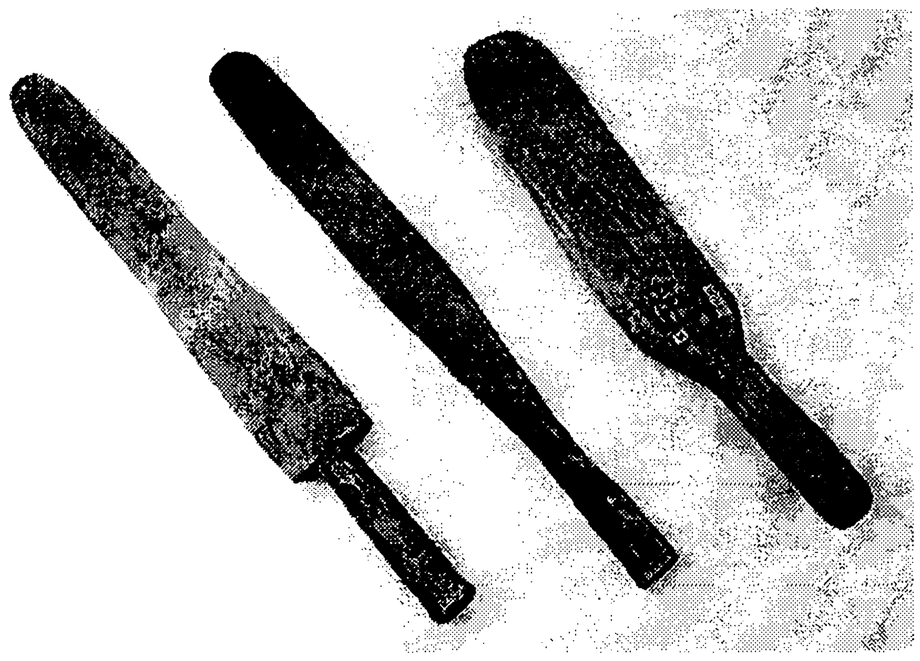
«рехотки» составляла 4 см. Другой тип представляли вехотки в виде щеток. Делали их из «шершавой тряпки» [25] – часто из грубой льняной ткани и отходов от вычесывания льна («изгреб» – от первого прочеса льняных стеблей).

Частью личной интимной гигиены являлся женский вопрос. В первой трети XX в. женщины в деревне не носили нижнего белья. Как вспоминают пожилые женщины, «то, что сейчас прикрывают нижним бельем, раньше скрывали под длинной юбкой». В мужском гардеробе нижнее белье также отсутствовало. Для детей такая традиция сохранялась в алтайской деревне и в послевоенные 1950-е гг. А. М. Сарычева рассказывала: «Вот мама у Островидовых (местные купцы) жила, они фланель продавали... тогда вот женщинам сапоги не шили, а вот шили полусапожки... обутки с веревочками... как галоши, только вот тута обшивали и шнурочек был, и полусапожки... короткие голяшечки были, а штаны фланелевые носили... мама иногда папины кальсоны одевала... чулки ниже колен вязали... шубу наденешь... я вот в эту волость-то ходила... чулки не были за коленки, вот я всегда приходила, коленки обмораживала. Коль добегу до туда... я заскакиваю, коленки белые, щеки белые...». Особенно остро ощущалось отсутствие нижнего белья в зимнюю стужу. По словам С. С. Казанцевой, «вот работали-то раньше, молотили по всей зиме, в осень-то не успевали промолотить, и вот как Филипповка (предрождественский пост с 28 ноября) настанет, морозы самые... снопы возят, а ведь холодно, истрескается все тут, замотаешь какими-нибудь лохматошками, вот так и ходишь» [10].

Но для женщин отсутствие нижнего белья оборачивалось еще одной проблемой, которую они должны были решать ежемесячно. По словам К. А. Казаниной, «вот мама рассказывала, когда маленькая была, ну когда пришли у нее месячные, она говорит, я не знаю, что это со мной есть-то, ничего не было. Никто не рассказывал, и вот она говорит: у меня пришло, я, бедная, и не знаю, что делать-то, побежала, говорит, на вышку, там лен лежал; она говорит: я целую горсть льна схватила и туда затыкала, а потом прятала». Более старые люди, например С. С. Казанцева, 1907 г. р., говорят, что в такие дни просто затыкали юбкой, «да так и ходили, все текло по ногам, нижней юбкой подотрет – и дальше». Как объяснила А. М. Сарычева из с. Коробейниково Усть-Пристанского района, женщины носили несколько юбок и исподнюю использовали для этих целей: «Так вот нижнюю рубашку скалывали. Скалывали, и рубашкой, чтобы сюда хоть не протекало, от мужиков. Ну хлопья клали, ну лен-то, хлопья оставались, вместо ваты, туда положут, у некоторых сильно отходило. Две ведь юбки, три надевали сверху и юбку одну-то плохонькую-то под низ, а эту ходют почище наденут – получается три. Ну а чулки все равно вот до сих пор, тут веревочка была, подвязывали веревочкой чулки, так и веревочку эту не снимали». При такой гигиене секреты часто становились достоянием семьи: «У женщин промокало, вот поднимется, и все тут. Я вот еще помню... маму-то я не видала, она говорила: у меня чуть-чуть ходила. А вот за Нюрой-то я за Якушевой зайду, у них сын был с женой и две снохи. Она сама, бабка, поднимется и все тут, и ходит, и все дети; как сейчас помню, думаю: „О!“, может, дед-то и говорил че, да это после. Она тут скорей наденет на себя еще одну юбку с гашником...» [6].

Стирка. Стирка предметов одежды из грубого льняного полотна осуществлялась путем кипячения (бученье), выхлопывания (вальком), мятья (в корыте) и полоскания (желательно в проточной воде). Временем стирки старожилы обычно называют субботу или понедельник (в другие будние дни занимались коллективными работами на поле или дома). Как сказала А. М. Сарычева, «уж когда в субботу буран – прям в субботу нет – в понедельник стирка. А потом всю неделю прядут до субботы. В несколько прялок. Бабушка говорила. Вот было 7 братьев и 7 снох, а два дома стояло, один вот сейчас стоит, другой сломали – дорога разъединяла. Спали на два дома. Дак вот мужики-то, стучали в дверь, стучали, а они пряли в 7 прях, пряхи трещат... никакого стука не слышат. Дядя Никита разозлился, взял каким-то стягом как дал, вышиб косяки-то со всей дверью. Бабы ахнули. Зашли, он ругается: «Как это? Туда-растуда, очертенели, не слышите». Марина, его жена была, как эту пряху схватил, как дал об пол – разбил. Бабушка говорит: „Я утром поехала в Нижнее (Нижне-Озерное, в 2 км) село пряху покупать. Там пряшечники были“. Не стирали и после бани, как иногда ошибочно считают: «Все грязное снимали и до понедельника оставляли... где там стирать. Там хоть бы жару хватило, да воды вымыться – 13 человек... когда буран. Нельзя стирать – пропускали понедельник, тогда больше белья, тогда уж на целый день (стирки)...» [6]. В воскресенье и по религиозным праздникам стирать было категорически запрещено. В Ново-Зыряновке Заринского района было записано повествование о женщине, которая стирала белье, получила замечание от вошедшего старика, но не остановилась, и в результате у нее выросли копыта.

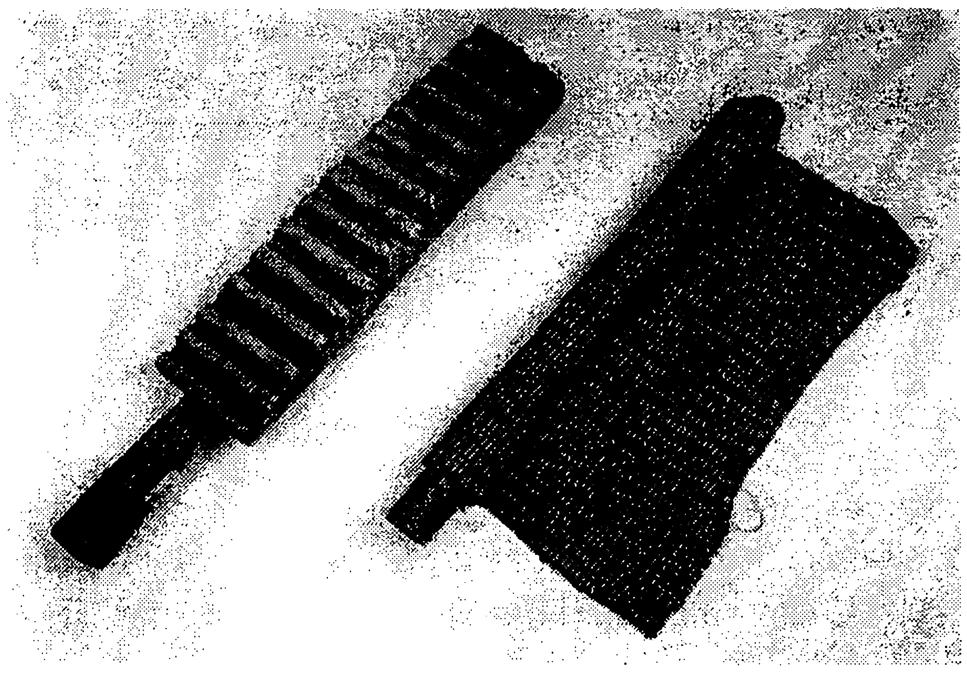
Воду для стирки брали в зависимости от расположения источника. Если река находилась близко, то стирали водой из реки: «Воду на стирку, мы жили возле Чугулайки (речка), оттуда таскали на стирку и в баню» [7]. Если же река была далеко, то воду брали либо из колодца, либо из родника. Грели воду на печи в больших чугунах. Первым этапом стирки являлось замачивание белья. Особенно замачивали половики. Для этого использовали кадки (замачивали до 2 дней). После этого его стирали способом битья: «колотили вальком... он же грязь отбивает и мягче делает...» [26]. Самым эффективным способом стирки нательного и верхнего белья, особенно домотканины, также являлось выбивание грязи (битье), моющими средствами – мыло, щелок. А в Луговском Зонального района записан рецепт приготовления стиральных средств из кислого молока: молоко перекисало, и его выливали в воду. По словам С. С. Казанцевой, «стирали «подмыльем» («скотину кололи и ква-



Трепала и валек для обработки волокна льна и конопли. Дерево. 1920–1930-е гг. Фонды ИКМ БГПУ

сили»), а летом из творога делали «подмылье» — «творог заквашивали, он скиснет, там червей, стираешь, они ползут». Обычно стирали дома в корытах, полоскать же возили на водоемы. Но, если река была очень уж далеко, то могли полоскать в корыте. Особенно всем запомнилось зимнее полоскание на водоемах: «В избе-то тогда не полоскали. Это сейчас все ситцевое, а то холщовое, все ткали. На речку, а там прорубь. Лед прорубим, там полоскать... тогда были такие полукруглые (вальки), колотили... белье полощут в проруби, колотят, это чтобы вся грязь выколачивалась, а потом снова». В Коробейниково стирали на Чарыше. Белье возили обычно в больших корзинах на телегах. Их называли «постирушки» — большие плетеные корзины, по словам А. М. Сарычевой, «из прутьев плетут... с ручками... возили белье на речках в них... прутики мелкие сплетали... большая ставилась в телегу большой величины... в ней возили белье на реку полоскать».

После зимнего полоскания формировали рулоны белья, которые составляли в коробы, корзины, «постирушки» и везли домой. Очень образно описала процесс полоскания белья зимой А. М. Сарычева: «Вот расстелют одну палатку. Ну палатка тогда из белья, тогда крепкая, старая, белье какое-нибудь из полотенец... вот так настелют какой покрепче... на лед верником наплескают и стелют полотенца, вот эти скатерти холщовые... Полощут и кладут, полощут и кладут... Все льняное, грубое... вытирали то уши, то посуду, то лица... Не отжимали, руки с пару сойдутся, такой мороз. Скорей, скорей. <...> В такой мороз и руки стынут, когда там выжимать, тут маленько хоть повернуть на обратную сторону-то, и скорее в этот тюк. Все это застынет... сворачивают пучочками и ставят на лед... руки потрут... все свернут и другую поставят на лед. Вот так вот поставят... Стирали-то поскольку? Немножко отечет и замерзнет... В эти коробки (постирушки) складывают и везут на лошадях, на санках. Большие санки... Привозят эти мерзлые тюки, вот в коробки деревянные накладут или в такие шайки, в деревянные, большие, оттает, потом выжмут, потом на городьбу вешают».



Рубель и скалка для разглаживания белья. Дерево. Домотканое полотно (пестрядь). Лен. 1920–1930-е гг. Фонды ИКМ БГПУ

Женщины помнят, что руки в ледяной воде деревенели, и после пробивки вальками на реке белье несли, вернее везли, часто на саночках или волоком в корзинах, домой, чтобы отжимать. Одеревеневшими руками на реке в стужу сделать это было невозможно: «Положим на лед, вальком поколотим, а тогда снова полоскаем. И тогда уже в корзину укладываем. А потом или в тюк, вот полотенце разостелем, на полотенце кладем эти рубахи, а потом их завертываем и в корзину и в избу, а тогда уж там отжимаем в избе». «Полощут, полощут, положут потом на лед, вальком бьет и опять полощут. На пальцах лед застынет. Белье в тик скрутит, а отжимали уж дома» [10]. А. С. Лощинина рассказывала, что у них в деревне (Мамонтово) «соседка была Каширская тетя Лена. Она ведро согреет воды и ей хватало, ребятишки прорубь такой сделают, она валик берет и на озеро, всю зиму полоскала на озере. И у нее все эти тряпочки, не хуже моего, выстиранные, выкатанные и все сложенные».

Сушка. Катание. Утюжка. Белье сушили в любую погоду на улице, в более раннее время — на заборе (изгороди, городьбе), позже — на конопляных веревках. В Мамонтово белье сначала вешали на плетень. Если сушили зимой, то белье должно было обязательно вымерзать. Потом его перевешивали в сарай на жердочку. В Коробейниково «...не было веревок. Прям на жерди. Пока высохнут, вымерзнут. Целые, никто не собирал». После сушки приступали к разглаживанию белья. Существовало несколько способов. Катание белья с помощью деревянных рубеля и скалки. Этот этап был обязательным, но он преследовал цель не столько выгладить, сколько обмять белье, как говорят старожилы, «ну а как, белье грубое, жесткое, если не покатаешь-то... был вот такой зубчатый рубец и вот эта каталка... хорошо катает, мягкое, гладкое» [6]. Очень образно рассказала Т. А. Вавилова: «Рубель как доска стиральная, такая рубцеватая, с ручкой, как валек, только вот такой большой. И скалка — деревянная толстая палка. И вот на эту палку накатывают, накатывают, потом этим рубелем и пошел по столу, и пошел по столу. Вот и все глажение. И так каждую рубаху. Простыней-то ведь не было и пододеяльников». Грубость и жесткость домотканого полотна создавала проблемы для детских вещей, особенно для грудничков. Для них старались шить «мягонькое какое-то... Или

из старого своего белья, тут уж ситец появился, я вот када родилась (1920 г.), тут из старого ситца, из старой папиной рубашки мама сошьет» [6]. В противном случае его мяли. Катали половики и верхнюю одежду. Позже появились угольные утюги. «Я привезла его из Латвии. Мне мама моя его подарила. Так вот за этим утюгом все в деревне ходили, все им гладили [27]. Сначала были утюги, которые нагревали на плите, позже появились паровые с ручкой: они открывались и внутрь насыпали горячие угли, в них тепло сохранялось дольше. Но угли приходилось постоянно раздувать, для их приготовления применялась древесина. Старые женщины с трудом переходили на утюги. «Мама, вот как сейчас приду я к ней, а она что-нибудь на столе свернула... Раз, раз, трет... Мам, вон у тебя ведь утюг. — Ладно! Это ведь жара, угли...» [6]. Одной из причин долгого перехода к утюжке являлось сохранение в быту домотканой одежды, которая требовала не столько проглаживания (для этого белье обычно складывали и клали под подушки), сколько смягчения материала. Рубелем жесткий холст проминали. И только с постепенной заменой повседневной одежды и белья на изделия из ситца в практику вошли утюги.

Таким образом, традиции санитарно-гигиенической культуры были адаптированы к крестьянскому домохозяйству. Они отражали хозяйственно-культурный уровень развития. Многие традиции были обусловлены природно-климатическими условиями (срубное строительство и скобление пола, битье, бученье и катание грубого льняного белья и т. п.). Их развитие шло не путем совершенствования санитарно-бытовых форм и санитарно-гигиенических средств, а путем регламентирования трудового режима, ритм которого включал ежедневные и периодические работы по содержанию жилой среды. Слабее контролировалась личная гигиена. В целом санитарно-бытовая культура была органично связана с традициями трудовой и производственной жизни семьи, которая выработала рациональное витальное поведение. Гарантией успеха являлось строгое следование жизнесохранительным традициям.

Примечания

1. Зверев В. А. О санитарной культуре доколхозной деревни: поселения и дворы наших земляков // Вопр. краеведения Новосибирска и Новосибирской области. Новосибирск, 1997. С. 153–163; Он же. Поселения и жилища у русских крестьян Алтая в первой трети XX века // Этнография Алтая. Барнаул, 1996. С. 88–93; Шелегина О. Н. Санитарное состояние жилища // Шелегина О. Н. Очерки материальной культуры русских крестьян Западной Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1992. С. 81–86); Липинская В. А. Красота в чистоте, чистота в красоте // Липинская В. А. Старожилы и переселенцы: Русские на Алтае XVIII — начало XX века. М., 1996. С. 110–123.
2. Миненко Н. А. Экологические знания и опыт природопользования русских крестьян Сибири. XVIII — первая половина XIX в. Новосибирск, 1991; Она же. Культура русских крестьян Зауралья. XVIII — первая половина XIX в. М., 1991; Она же. По старому Московскому тракту: О первых русских поселениях на территории Новосибирской области. Новосибирск, 1990.
3. Здравоохранение в деревне // Красный Алтай. 1926. № 145. 30 июня. С. 3.
4. Лечебно-санитарное состояние Сибири за 1923 г. Ново-Николаевск, 1924. С. 128.
5. Записано: Егоркина А. Я. Шубенка. Зональный район. 2002 г.
6. Записано: Сарычева А. М., 1920 г. р., с. Коробейниково, Усть-Пристанский район. 1997 г. Личный архив автора.
7. Записано: Казанина К. А., 1917 г. р., с. Луговское, Зональный район. Кассета 28, сторона «А».
8. Записано: Лощинина А. С., 1911 г. р. Мамонтово. 2000 г. Личный архив автора.
9. Кассета № 15, сторона «В»
10. Записано: Казанцева С. С. 1907 г. р., с. Луговское. Зональный район. 2002 г.
11. Записано: Казанина Е. С., 1935 г. р., с. Луговское. Зональный район. 2002 г.
12. Записано: Слаженикина Е. Л., 1915 г. р., с. Соколово. Зональный район. 2002 г.
13. Записано: Викулова Т. П., 1917 г. р., с. Соколово. Зональный район. 2002 г.
14. Катионов О. Н. Московско-Сибирский тракт во второй половине XIX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1987. С. 21; Миненко Н. А. По старому Московскому тракту. Новосибирск, 1990.
15. По Алтаю // Алтайский крестьянин. 1913. № 11. 16 марта. С. 14.
16. По селам и деревням // Красный Алтай. 1924. № 87. 16 апр. С. 3.
17. Заразное невежество (с. Долговское) // Красный Алтай. 1923. № 179. 10 авг.
18. Еж. Деревенские рассказчики // Красный Алтай. 1926. № 7. С. 4.
19. Зеро. Красный Алтай. 1926. № 31. 9 февр. С. 3.
20. Орлова О. А. Бытование верований в колдовство и знахарство в Усть-Пристанском районе. По материалам экспедиции 1997 г. // Нижнее Причарышье: Очерки истории и культуры / Редкол.: Т. К. Щеглова (науч. ред) и др. Барнаул, 1999. С. 64.
21. Записано: Черномордова Лидия Алексеевна, 1932 г. р., с. Плешково. Зональный район. Кассета № 113, сторона «В». 2002 г.
22. ЦХАФ АК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 23.
23. О том, как мыло варят // Сибиряк-крестьянин. 1919. № 39.
24. Записано: Казенных Л. П., 1917 г. р., с. Соколово. Зональный район. 2002 г.
25. Записано: Алексенцева Елена Павловна, 1922 г. р., с. Савиново. Зональный район. 2002 г.
26. Записано: Вавилова Татьяна Алексеевна, 1929 г. р., с. Октябрьское. Зональный район. 2002 г.
27. Записано: Зайцева Л. Г., 1924 г. р., с. Новый быт. Зональный район. 2002 г.

Трудовые традиции производства и подготовки сельскохозяйственных товаров населения Западной Сибири и Степного края во второй половине XIX в.

Т. К. Щеглова

В последнее время активизировалось изучение традиционной бытовой культуры и повседневной жизни различных социальных групп российского общества XIX — начала XX вв. и производственной сферы традиционной экономики города и села. Их изучение возможно только при междисциплинарном подходе. К такой проблеме относится и тема традиций производства товарного продукта и его подготовка к продаже. Сельскохозяйственная специализация народной экономики с выбросом сезонной, не подлежащей долгому хранению товарной продукции создавала трудности ее транспортировки на оптовые ярмарочные рынки, удаленные на сотни и тысячи верст, при господстве гужевого и водного транспорта. Эту проблему решали участники производства и продвижения товаров на разных уровнях: от крестьянского домохозяйства до промышленника.

Ярмарки в XIX в. называли «зеркалом экономической жизни». Торговля на них отражала трудовые традиции производства и консервирования сельскохозяйственной продукции всех отраслей крестьянского хозяйства. Исследователи-статистики писали, что ярмарки «дают возможность делать заключения... о различных сторонах народнохозяйственной жизни страны... особенно когда эти ярмарки предназначаются для специального торга — скотом, шерстью, лесом, жировыми товарами» [1]. На торговой площади любой ярмарки, в лавках, балаганах, гостиных дворах, на лотках у разносчиков можно было увидеть все, что производилось в России в крестьянском подворье. Ярмарки концентрировали результаты производственной деятельности регионов и отражали трудовые традиции этнокультурных групп. В этом отношении «ярмарочный материал» является прекрасным источником для историков быта и этнографов. Интерес представляет и анализ вкусов, пристрастий, представлений, в том числе о моде.

Ярмарка являлась периодической формой товарообмена. Производство товаров велось весь год, а реализовывались они периодически, 1–2 раза в год. При господстве сезонного мелкого производителя в Сибири и Степном крае сложились традиции подготовки и транспортировки скоропортящихся сельскохозяйственных товаров (мяса, постного и сливочного масла, дичи, ягод, сырых кож и т. д.). Разрыв во времени (хотя большинство ярмарок приурочивалось к завершению сельскохозяйственных циклов) между производством товаров и их реализацией требовал умений и навыков их хранения в течение длительного времени, включая перевозку на большие расстояния в условиях отсутствия технических средств — холодильников, рефрижераторов, элеваторов, автомобильного, водного, воздушного транспорта и т. п.

Продукция земледелия. Во второй половине XIX в. российское общество было убеждено, что «местный крестьянин — исключительно земледелец по профессии» [2]. Хлеботорговля являлась ведущей отраслью на ярмарках. В ярмарочной среде сложилась поговорка, что «на все ставит цену хлеб». В случае неурожая ждали «тихой» торговли на ярмарках, такую ярмарку называли «плохой», и наоборот, в случае обильных урожаев проходила оживленная торговля, «хорошая ярмарка». Хлебные ярмарки проходили осенью. Оптимальным сроком являлся период не ранее конца октября, так как до этого «сроку народ не может управиться с полевыми работами, и хлеб ко дню ярмарки остается неубранным, между тем хлеб-то и составляет самый важный и, можно сказать, единственный предмет сбыта». Поэтому осень, «собственно говоря, самое бойкое время хлебной торговли...» [3]. Первый хлеб поступал к середине сентября. Более ранние сроки торговли, как на Бийской Александро-Невской ярмарке, приводили к тому, что «недоконченные полевые работы, а частию отсутствие подготовленного для продажи хлеба делают ярмарочную площадь если не совсем пустой, то наполненной лишь одними овощами» [4].

Торговля хлебом велась в трех видах: в зерне, готовой продукции (мука, крупчатка, перерод) и хлебобулочных изделиях. Все три формы были рассчитаны на длительные сроки реализации, что создавало меньше трудностей для торговцев, чем реализация продуктов скотоводства.

Ярмарочная статистика показывает, что в крестьянском хозяйстве Сибири преобладали два сорта пшеницы — кубанка и белотурка. Во второй половине XIX в. с развитием перерабатывающей промышленности их стали усиленно скупать на ярмарках крупчатники-мукомолы. На их предприятиях производили муку мелкого помола и крупчатку — пшеничную белую самого тонкого размола (пшеница, пробитая на мельнице в частое сито). Пшеничную муку покупало городское население [5], ржаная мука скупалась предпринимателями для рабочих золотопромышленности и рыбных промыслов, особенно низовьев Оби (ржаная мука шла по 35–40 коп. за пуд, пшеница-перерод — по 50 коп.). Торговля мукой и крупчаткой уступала по объемам торговле зерном, которое скупали мукомолы. Главными потребителями зерна на межрегиональных ярмарках Западной Сибири являлись уральские заводы, а русской пшеницы на Алтае — томские крупчатники-мукомолы. Рожь, как более дешевое сырье для винокурения, скупалась винокурами. Благоприятным фактором развития торговли продуктами земледелия стало развитие пароходства Обь-Иртышского бассейна. Оно удешевило перевоз, а длительные сроки реализации позволяли на зимнее время складировать хлеб на пристанях.

Торговля хлебопекарными изделиями была широко распространена на севере Западной Сибири для



Мучной базар. Крестьянская торговля зерном и мукой. Тобольск

коренных народов; в Степном крае — для кочевых скотоводов. Но подготовка хлебобулочных изделий к реализации в суровых условиях тундры Западной Сибири и жарких степей Казахстана различалась. На севере ярмарки проходили в основном в декабре-январе по окончании пушного промысла в местах сбора ясака. Мороз и снег создавали благоприятные условия для хранения готовой продукции. Охотники-промысловики Севера не имели возможности выпекать хлеб из-за постоянных перекочевок с переносным чумом, отсутствия духовых печей, приверженности рыбно-мясным блюдам. Однако в XIX в. в результате этнокультурных контактов хлеб вошел в традиционную кухню ненцев, энцев, нганасанов, хантов, манси, эвенков, селькупов и других народов, служил важнейшей единицей обмена на пушнину и составлял важную статью хлебобулочного промысла русскоязычного населения.

Для торговли с «инородцами» хлеб пекли в большом количестве, замораживали, складывали в «хлебные поленницы» и хранили в амбарах или под навесами. В таком мерзлом виде его и продавали. Вот как описывалась хлебобулочная торговля на северных ярмарках. Русское население готовилось к ярмарке всю осень: «пекли в виде ковриг черного хлеба. Испеченный хлеб складывали в амбаре и сараи в поленницы, как дрова: он слеживался, смерзался и заносился сугробами. Местное население брало его в запас на целый год» [6].

Совершенно иные традиции торговли хлебными изделиями сложились на юге. Целенаправленная политика Российского государства по приобщению скотоводов-казахов к потреблению хлеба во второй половине XIX в. дала результаты. Хлеб стал весомым дополнением к мясо-молочному ассортименту традиционной казахской кухни. Однако чрезвычайно активный образ жизни казахского социума в период весенне-летних перекочевок во время выпаса скота и зимних тебеневок предоставлял возможности лишь для кратких встреч скотоводов и кочевников лишь во время ярмарок. В жарких условиях хлебобулочные изделия плесневели, а традиционный способ приготовления блюд в казанах на очаге не позволял печь хлеб. Перевозка объемных хлебных булок во время движения была неудобна. Упаковка клади требовала компактности и легкости, так как скотоводческие маршруты предполагали постоянные и быстрые передвижения на сотни и тысячи верст в короткие сроки. Поэтому на степных ярмарках торговали сушеным хлебом. Его называли «токачи». Торговлей занималось русское население. Например, в Атбасарской станице покупали муку, делали из нее токачи, везли в казахские аулы, где сбменивали на шерсть, джебагу, овчины и т. д. Операция эта была выгодна тем, что пуд муки стоил 1 руб., а сухарей — до 4–8 руб.

Продукция скотоводства. Реализация продукции скотоводства создавала больше трудностей. Торговля скотом требовала поддерживать его товарный вес, а субпродукты скотоводства относились к продуктам с ограниченным сроком реализации. Подготовка товарной продукции крестьянами Западной Сибири и скотоводами Казахстана различалась. Первые одновременно вели торговлю скотом и субпродуктами скотоводства (кожи, масло, сало, шерсть), для сохранения которых выработали определенные приемы. У вторых преобладала торговля скотом, ей сопутствовала торговля сухими субпродуктами (шерсть, пух, джебага). Их деятельность часто ограничивалась передачей живого скота в руки промышленников для его утилизации и получения сырых субпродуктов (кож, сала), для их продвижения на дальние рынки. В связи с этим товарообмен степняков с предпринимателями имел промышленное назначение и концентрировался на немногочисленных ярмарках с миллионными оборотами. Реализация крестьянами скотоводческой продукции носила спорадический характер и производилась небольшими партиями на сельских ярмарках. Промышленная подготовка товарной продукции отличалась от крестьянских домашних заготовок.

На сельских ярмарках торговля продукцией скотоводства осуществлялась в разных формах, от живого скота до субпродуктов скотоводства, полуфабрикатов и кустарной продукции, включая хозяйственное мыло, которое готовили в домашних условиях

из кишок животных. Основными товарными видами крестьянского скотоводства являлись крупный рогатый скот и лошади. Во второй половине XIX в. наряду с продажей скота по необходимости (выручка денег для внесения налогов) среди крестьян сформировалась группа предпринимателей, ориентирующихся на рынок. Более быстрыми темпами этот процесс шел в притрактовых селах, в которых преобладала торговля лошадьми, что было обусловлено извозом и продажей лошадей для забоя. На ярмарках создавались специальные площади, которые называли «конными», и площади для торговли фуражом — «сенные». Но товарный вид продаваемых лошадей оставлял желать лучшего. В ходу была малорослая лошадь, годная для тягла и приспособленная к суровому сибирскому климату и бездорожью. В газетах писали, что массовая торговля лошадьми «мало разнообразна. В основном помесь киргизских и русских лошадей. С виду неуклюжих, но выносливых, как раз для работы крестьян на поле» [7]. Вместе с тем благодаря ее рабочим качествам на нее существовал спрос и на Урале и даже в Поволжье.

Развитие золотопромышленности на севере Томской губернии и в Восточной Сибири предъявило высокий спрос на конину. Скупленных на ярмарках лошадей доставляли на прииски перегонами. Для этого использовался летний травостой. Перегон лошадей начинался с момента созревания первой травы. Торговля лошадьми оживлялась после Девятипятницких ярмарок на Троицких: «По свойствам здешнего климата, Девятая пятница приходится почти всегда в такую пору, когда трава еще не поспела, а старое сено дорого, и потому торговля лошадьми начинается обыкновенно позже законного начала ярмарки». Самостоятельное значение на сельских ярмарках имела торговля субпродуктами коневодства: сибирской косицей, гривами, сибирским подкосом. Косицей называли отборный конский волос из грив, который в кустарных промыслах шел на изготовление сит, широко использовался в промышленности. Во второй половине XIX в. конский волос составлял значительную часть западносибирского и казахстанского экспорта через балтийские порты.

Разведение крупного рогатого скота в крестьянском хозяйстве Западной Сибири носило потребительский характер: коров держали в первую очередь для молока и уже затем для мяса и кож (изготовление обуви). Гуртовое скотоводство для крестьянской экономики не было характерно. На крестьянских ярмарках велась незначительная торговля рогатым скотом для потребления, а не для промышленной утилизации. Кроме того, ярмарки обычно проходили на значительных расстояниях от сел. Рогатый же скот был неспособен к большим и быстрым переходам. Даже одну-двух коров было проблематично перегнать на десятки верст: они быстро теряли в весе. Поэтому в Сибири традиций товарного стадного разведения рогатого скота не существовало. Главным товаром являлась вторичная продукция, которая по объемам продажи занимала первое место на многих региональных ярмарках: сливочное масло (его в XIX в. называли «коровье масло»), сырые кожи, коровья шерсть (для ковроткачества), рога и копыта, кишки (потроха) для варки мыла и, наконец, мясо.

Продукты производились кустарным способом, вручную, в небольшом количестве и отличались низким качеством. Так, сливочное масло готовилось «криночным» способом: молоко отстаивалось и сквашивалось в кринках: сметана сбивалась вручную в корчагах, с помощью деревянных мутовок, в самодельных дуплянках-«стояках», в ящиках-«маслобойках». В свежем состоянии в летнее время сливочное масло крестьяне хранили в кринках в погребах-ледниках. Они устраивались во дворе рядом с амбарами для зерна. Обычно в погреб с зимы накалывали лед, который не таял летом благодаря глубине погреба. Над погребом устанавливалось срубное помещение, которое из-за малых размеров называлось «амбарушкой». В нем в зимнее время в подвешенном состоянии хранились туши убитого скота (свиней, овец, телят и т. д.).

Полученное масло для более длительного хранения в летнее и в зимнее время перетапливали «на вольном жару» в русской печи, скатывали «шарами» — колобами и вывозили на продажу. Его часто называли «колобовым» маслом, в отличие от масла промышленной заготовки, которое для продажи сливали в бондарные бочки. Для производства 1 пуда топленого масла крыночным способом на дому требовалось 25 пуд. молока при больших трудовых затратах [8]. В топленом виде оно употреблялось в хозяйстве, в том числе для смазки колес. Топленое масло, продаваемое в бочках, на ярмарках было известно под названием «топец». Его промышленное производство (до проведения Сибирской железной дороги и появления холодильного оборудования) заключалось в особых способах придания товарного вида путем очистки и топки. На салотопнях его перетапливали, кипятя в воде, через которую на дно котлов оседали содержавшиеся в нем различные примеси. В результате под воздействием воздуха у него появлялись сальный запах и горький вкус. Перетопленное в воде масло сливали в бочки и в таком виде отправляли для оптовой продажи. Получила распространение также двойная перетопка, которая считалась необходимой для предохранении его от порчи. Но, несмотря на применяемые меры, топленое масло редко было свежим, чаще встречалось прогоркло, с неприятным тяжелым запахом. В западноевропейских странах топленое масло не употреблялось в пищу и было неизвестно, поэтому масляная торговля велась преимущественно с восточными странами, особенно с Турцией, в которых оно называлось «русским» маслом [9].

Проблемы в торговле свежим мясом были обусловлены теми же трудовыми и природно-климатическими факторами. Обычно мясная торговля оживлялась с ноября, когда устанавливался зимний путь и появлялась возможность хранить мясо в мороженом виде. Но большинство мясных ярмарок проходило в декабре, с завершением филипповского (рожде-

ственского) поста, налагавшего запрет на скоромную пищу.

Продаваемое на ярмарках мясо по качеству делилось на сорта. Самую высокую стоимость имело парное, т. е. свежего убоя. Но основная масса продаваемого мяса заготавливалась заранее, с наступлением холодов в течение ноября, во время филипповского поста. Крестьянам было невыгодно держать скот до Рождества (25 декабря): он терял в весе с переходом на сено, солому и отруби, да и содержать лишнюю «рогатину» было накладно. Лучший корм отдавался лошадям, как главной рабочей силе, коров держали в основном на соломе и молодняк старались заколоть, как только позволяла погода. При забое на продажу субпродукты сортировались: коровьи почки «парами», языки «штуками», коровьи ноги «на студень» наборами по 4 ноги, которые назывались на ярмарках «скатом». Мясо замораживалось тушами и в таком виде транспортировалось. Для летней торговли (для рабочих приисков и промыслов) мясо засаливали в бочках. Соленое мясо перевозилось на большие расстояния, затем вымачивалось и использовалось для приготовления пищи.

Сырые кожи после убоя скота также предпочитали сбывать зимой. По качеству сырые конные шкуры делились на мелкие и крупные: к первым относились жребка (жеребячьи) и выметка; кожи КРС — бычьи, телячьи, яловые (молодой, нетельной коровы). Широкое распространение наряду с сырыми кожами получила торговля кожами кустарной и домашней выделки. Наибольший спрос имела «юфть» — кожа для пошива обуви. Лучшей считалась яловая кожа, а на подошву шла кожа с головы (лба) быков и коров. Но домашние условия ее подготовки для последующей продажи на ярмарках не отвечали санитарным нормам. К. Голодников писал: «Привозимые на Ирбитскую ярмарку сырые кожи и овчины (до 1 млн 200 тыс. штук) часто оттаивают и требуют просушки. Причем значительная часть этого товара остается непроданною и должна быть доставлена обратно с немалыми затруднениями. Из выделанных в Тюмени кож, идущих частию на поставку в Военное министерство, заготавливается еще сотни тысяч пар руковиц и бродней, отправляемых на золотые прииски в Томскую губернию и Восточную Сибирь... Кожи всех сортов отделываются не на заводах, а в окрестных деревнях крестьянами, оставившими для этой промышленности пашни свои. Крестьяне сами приезжают в город за сухими кожами, <...> если кожи бывают мерзлые, то крестьяне, приняв отделку их на срок, стараются сколь возможно скорее оттаять их и просушить, но это делается кое-как около печей, отчего окраска нередко отпаривается от кожи и затем при отделке совсем смывается» [10]. Почти все кожевенные заводы устраивались внутри городов и крупных поселков по берегам рек, водой которых пользовались все жители. В другой работе К. Голодников писал: «Едва ли кто поверит, что вымочка кож при выделке их и полоскании снятой с них кислой шерсти производится беспрепятственно в той же самой реке» [11].

Вторичную роль на западносибирских ярмарках играла торговля продукцией свиноводства и овцеводства. Овец кормили по остаточному принципу. Ели они в основном сено, а его не хватало для лошадей. Поголовье свиней также регулировали и оставляли на прокорм обычно 1–2 свиноматок, а поросят забивали в раннем возрасте. В традиционной крестьянской кухне было много блюд из маленьких поросят, например «рученец»: закалывался маленький, обычно месячный поросенок (умещался на ладони руки, отсюда название), запекался в русской печи и подавался на стол большой семьи; остальных поросят потрошили, выделывали и развешивали на чердаке или в амбарушке до своей очереди [12].

Однако втягивание крестьян в рыночные отношения меняло хозяйственные традиции. Стало развиваться крестьянское овцеводство и свиноводство. Субпродукты овцеводства (овчина, мерлушка, овечья шерсть) служили сырьем для развивающейся шубной, пимокатной, текстильной промышленности. Свиное сало закупалось мыловаренными и свечными предприятиями, щетина шла не только на всероссийский, но и на европейский рынок. Ее широко использовали в строительстве для шлифовки, в армии на шомпола, в быту для изготовления щеток, приспособлений для чесания конопли и льна — «щети», которой после трепки и мятья из стеблей вычесывали кострику (размятые остатки внешней оболочки стебля). Она составляла важнейшую статью западносибирского экспорта. По качеству самой лучшей и потому дорогой считалась отборная щетина по 120 руб. за пуд., затем хребтовая с боков — 65–75 руб., боковая с середины — 45–55 руб.; остальная боковая стоила почти на 10 руб. меньше отборной и закупалась на оптовом рынке по 20–26 руб. за пуд. Заготавливали ее путем ошпаривания свиной шкуры после убоя.

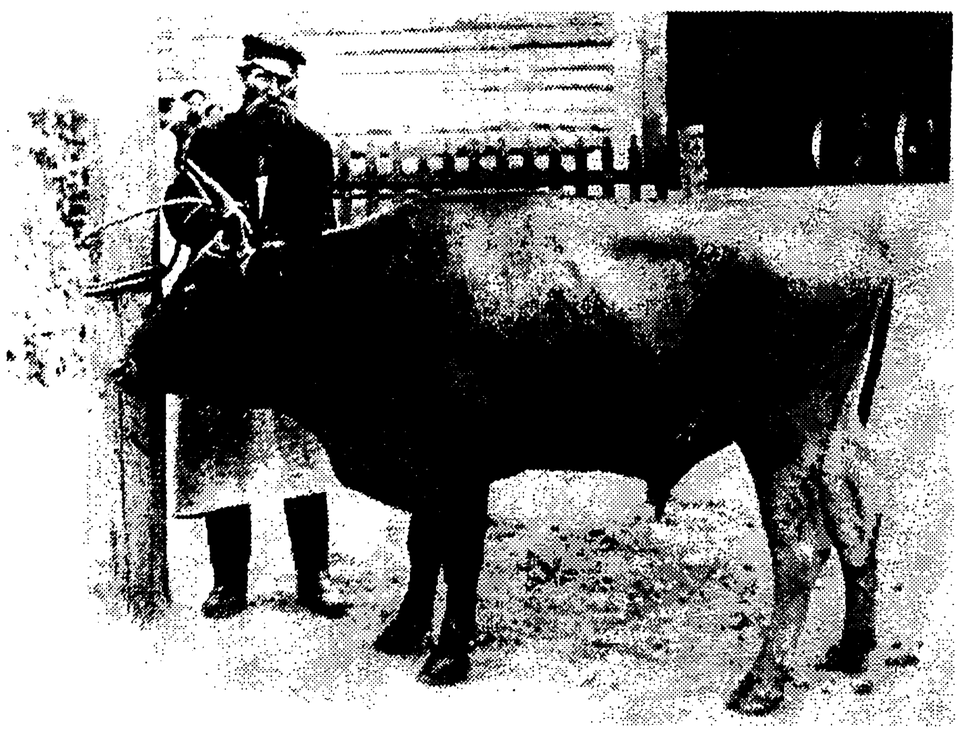
В Западной Сибири во второй половине XIX в. сформировались традиции производства товарного сала в двух видах: в сыром — «сало-сырец» (свежее, соленое, копченое), которое шло как на салотопку, так и на питание, и в топленом виде — «сало-топец», в салотопенной промышленности его продавали в бочках. Процесс подготовки начинался с комплектования «сборного крестьянского сала малыми партиями на всех сибирских ярмарках во время осенне-зимнего забоя скота». В эти же партии включалось остальное сало, купленное у крестьян вне ярмарочного времени по деревням и реализуемое на ярмарках в ближайших селах. По объемам оно уступало салу, получаемому от скота, закупаемого на ярмарках Степного края. Для промышленных целей годилось не только свиное, но и говяжье сало, так как оно являлось сырьем для производства мыла и свечей. При обилии производимого хлеба для увеличение привеса свиней и крупного рогатого скота крестьяне Западной Сибири даже специально откармливали скот хлебом: так, в 1860 г. в Кургане откармливались 7 200 свиней, на которых пошло 144 000 пуд. хлеба [13]. Так же поступали со скупленным скотом, предназначенным для убоя (на утилизацию), пред-



Тип убойного скота

приниматели южных уездов Западной Сибири, которые сами ездили на обменные степные ярмарки за скотом и откармливали его до сентября овсом. Один семигодовалый бык давал от 6 до 9 пуд. сала, 12–14 пуд. мяса, до 2 пуд. кожи. А в августе-сентябре они скупали у местных крестьян свиней, затем в течение 3–4 месяцев их откармливали отрубями, рожью, пшеницей, хлебом, горохом и «мясиной» (выварками свиной туши, перетопленной на сало). Мыловаренное и свечное производство стимулировало развитие свиноводства и разведение крупного рогатого скота. Если сало-сырец в Томске продавалось по 3 руб. 50 коп., то сальные свечи местного производства – до 6 руб. 20 коп (стеариновые свечи – от 12 руб. и выше) [14].

Иная этнокультурная ситуация существовала в Степном крае. Степной скотоводческий ярмарочный рынок формировался с учетом трудовых традиций степняков. Активную роль играли в нем русские купцы и государство [15]. В отличие от крестьянского хозяйства, основу традиционной экономики скотоводов составляло разведение овец, лошадей, КРС, коз, верблюдов. Торговля скотом на казахстанских ярмарках имела региональные особенности, обусловленные производственными традициями, образом жизни населения и природно-географическими условиями. На степном скотоводстве и торговле отражались такие факторы, как продолжительные суровые зимы, летние засухи и неурожаи трав. В «Акмолинских ведомостях» описывалась неудавшаяся Баянаульская ярмарка: «Стояли морозы, сопровождающиеся снежными бурями вперемешку с дождями. Поэтому в первые дни торговли не было. Торговцы были заняты наблюдением за скотом, стремившимся от холода бродить по степи...» [16].



Крестьянский скот, получивший награды на Курганской выставке 1895 г.

Влияние этнонациональных и этнокультурных традиций на формирование ярмарочной сети Степного края неоднократно рассматривались автором [17]. Главным отличием степного рынка являлась преимущественно «живая торговля» скотом в летнее время на региональных ярмарках, выстраивавшихся в единую цепочку с перегоном скота с юга на север, с апреля до августа, и широкая распродажа субпродуктов скотоводства на региональных приграничных ярмарках осенью [18]. Лишь некоторые скотопромышленники-экспортеры скупали у крестьян скот в больших количествах и зимой. Но в таких случаях закупаемый скот оставлялся до лета у крестьян на выкорме [19]. Для торговли скотом на летних ярмарках скот сортировали по габаритам и упитанности: например, различались партионные (35–45 руб.) и крупные (45–75 руб.) быки, партионные – «байдаки» (5–7,5 руб.) и очень крупные (7–8,5 руб.) бараны, средние лошади по 25–70 руб. Из субпродуктов скотоводства в летней торговле обращались те, которые не портились. Их называли «сухими». К ним относились джебага – баранья шерсть (от 90 коп. до 2 руб. 85 коп.), чищеная верблюжья шерсть (4 руб. 20 коп.). Сырые же субпродукты – кожи, мясо, сало – получали уже осенью после перегона скота со степных ярмарок в места забоя, сконцентрированные вдоль южной границы с Западной Сибирью и Уралом. В летнее время продавалась лишь часть мясопродуктов (баранина и говядина) в «засоле». Просоленное мясо стоило дешевле, чем «провесное» – свежее мясо в замороженном виде на осенних и зимних ярмарках.

Для получения главных продуктов – мяса и кож – вся торговля делилась на два этапа. На первом этапе рогатый скот доставлялся на ярмарки «живьем». На втором этапе подготовка субпродуктов реализовывалась двумя путями: 1) скот дальше отправляли гуртами «на ногах» до места назначения в Европейскую Россию, на Урал, в Восточную Сибирь, в том числе через территорию китайской провинции – Монголии; 2) проводилась утилизация скота на региональных пунктах забоя с оборудованными скотобойнями для дальнейшей отправки субпродуктов. В пограничных со Степью зонах были созданы предприятия по промышленной вытопке сала – «салганы».

До соединения железными дорогами азиатских и европейских рынков (конец XIX в.) преобладала доставка скота, в том числе на столичные рынки, «живьем». Формировались промежуточные пункты прогонов. Например, скупленный в течение мая, июня, июля скот пригоняли в ноябре на р. Иртыш, где его кор-

мили сеном в течение 5 месяцев и только по весне следующего года выгоняли на скотопрогонные тракты для следования к месту сбыта. В начале XX в. скот стали забивать на местах при железнодорожных станциях и отправлять уже готовое мясо. Но сдерживающим фактором для круглогодичной торговли сырыми субпродуктами скотоводства являлось отсутствие специальных вагонов-ледников, что препятствовало отправлению мяса в летнее время, хотя скот после пастбищных нагулов в середине лета уже был готов к утилизации. Но до станций скот по-прежнему гнали с летних ярмарок своим ходом, выпасая по дороге и часто меняя скотопрогонные пути. Сохранилась и практика доставки скота в Европейскую Россию гуртами. Причины крылись в невыгодных условиях перевозки по железной дороге. Сибирский и казахстанский скот различался товарным видом: сибирский был мельче скота из таких товарных районов, как Донской и Черноморский, под который и были выработаны правила провоза. По железнодорожному тарифу при погрузке скота в вагоны провозная плата взималась не попудно, а повагонно. Правила же провоза ограничивали погрузку в вагон 8 головами крупного рогатого скота. Это ставило сибирских скототорговцев в невыгодное положение. Российский скот был крупнее и тяжелее. Торговцы получали по убою в среднем с одной головы до 22 пуд. чистого мяса, тогда как от сибирского — 13 пуд. В результате дорожные расходы скототорговцев Сибири и Казахстана были больше (в 1894 г. — до 35 руб.), и за убой в Петербурге платили до 3 руб. на пуд [20].



Племенные овцы на Курганской выставке-продаже

Для сохранения живого веса и нагула скота сложилась практика частой смены скотопрогонных трактов по мере их истощения, что приводило к негативным экологическим последствиям. Кроме того, развитие традиционного скотоводства сопровождалось частыми эпидемиями. Отсутствие приемлемых санитарно-бытовых условий скототорговли способствовало переносу инфекций из Монголии в Казахстан, из Казахстана в Сибирь, из Сибири в Европейскую Россию. Торговцы писали: «Из Семипалатинской и Семиреченской областей, как соседей Китая, поступает к нам немало зараженного скота и животных продуктов», «равным образом и Акмолинская область, через которую следует транзитом скот и продукты его, также по временам заносится чумная эпизоотия», тогда как «Тобольская, Уральские области спокойны в течение четырех лет. Только в 1895–1896 гг. три степные области ежегодно теряли до 6 000 голов» [21].

На первых порах, при малых потоках скота из Казахстана, пытались прогонять гурты через территорию Урала и Сибири так, чтобы не сливались два потока — сибирский и казахстанский: «по степям сибирского, тургайского и оренбургского ведомств, мало обитаемом кочевниками, изобилующим подножными кормами и водоемами, при том прогоняемые гурты не соприкасались со скотом киргиз, не передавали оному заразных болезней и не заражались в свою очередь от скота туземцев» [22]. Однако в последней четверти XIX в. появилась необходимость государственного регулирования проблемы. К этому толкали участившиеся эпизоотии скота и значительные колебания в торговле: например, при эпидемии чумы теряли до 4,5 млн голов рогатого скота. К ним добавлялись потери скота от бескормицы, часто сопровождавшие традиционное производство, от уничтожения хищными зверями, снежных буранов и др. Только в 1883 г. произошло сокращение оборотов ярмарок Семипалатинской губернии на 800 тыс. руб. по сравнению с 1882 г. из-за чумы и падежа скота [23].

Наиболее эффективным способом борьбы военно-государственных властей с эпидемиологическими последствиями традиционной экономики являлось запрещение торговли, через которую инфекция разносилась на значительные территории. Так, в 1885 г. был запрещен прогон рогатого скота на Екатерининскую ярмарку Усть-Каменогорска, а также привоз сырых кож, сала, мяса и других жировых товаров [24]. Таким же способом пытались обезопасить и сибирские и российские рынки. МВД ввело «Противочумные правила», которые предусматривали несколько способов защиты западносибирских рынков. Первый — смена маршрутов скотопрогонных трактов, которые, в отличие от предыдущей практики, диктовались не столько сообразностью прогона по местам, обеспеченным водой и пастбищами, сколько попыткой изолировать потоки скота с юга на север друг от друга. Но это ухудшило условия прогона. Например, закрытие в 1890-е гг. по распоря-



Табун степного рогатого скота на скотопрогонном тракте

жению правительства маршрута до границ Оренбургской губернии с выходом на оз. Токпай, р. Джаныспай и Орь (в 40 в. от г. Орска) и замена его на маршрут по маловодной и бедной растительностью степи по населенным местностям Павлодарского уезда на станицу Железновскую и ветеринарный пункт станицы Звериноголовской увеличила расстояние прогона почти на 600 верст, время нахождения скота в пути – до 1 месяца и остановки при карантинных пунктах – с 14 до 21 дня. В результате расходы торговцев в 1894 г. на прогон одной головы увеличились на 7 руб., а потери в весе составили до 2 пуд. [25]. В 1897 г. распоряжением министра внутренних дел был упразднен прогон скота на Петропавловском и Ирбитско-Тюменском трактах. Это вынуждало предпринимателей искать способы обхода закона.

Второй способ защиты состоял в установке карантинных пунктов в местах скотопрогонных трактов для ветеринарного освидетельствования скота и выявления больных животных на границах Западной Сибири и Урала и в раздельной торговле скотом и сырыми продуктами. В правительственном сообщении говорилось: «В видах сохранения достигнутых уже в большинстве местностей империи столь благоприятных результатов ветеринарно-санитарного дела и с целью устранения случаев заноса заразы в Степной край из Китая, на Северный Кавказ из Закавказья, подлежащими административными властями, по распоряжению МВД организуются по границам упомянутых местностей ветеринарно-карантинные охранные линии, чрез которые скот и сырье будут пропускаемы лишь при соблюдении предосторожностей, делающих эти товары безопасными по чуме» [26]. Но становление санитарно-ветеринарного надзора проходило трудно: «В настоящее время скот пригоняется из киргизской степи на ярмарку к озеру Таинчи... По окончании ярмарки скот отправляется преимущественно через Петропавловск, в котором он подвергается карантинному осмотру, хотя в действительности как в этом городе, так и вообще по границе киргизской степи нет правильно организованного карантина. В настоящее время, когда киргизская степь входит уже в состав России и в ней существует русское управление, имеющее возможность принимать своевременно меры в случае появления заразы, карантинные осмотры представляются не только бесполезными, но и крайне сомнительными...» [27]. Трудностью являлось отсутствие достаточного количества ветеринарного персонала. В 1872 г. по всей Сибири было всего 15 ветврачей. В 1878 г. были открыты ветеринарные школы в Тобольске и Томске, в 1895 г. были введены должности окружных ветеринарных врачей. Однако этих мер было недостаточно, и на протяжении всего XIX в. эпизоотии вспыхивали неоднократно. В 1884 г. только от чумы погибла треть всего скота (206,5 тыс. голов) трех округов Томской губернии – Барнаульского, Бийского и Кузнецкого.

К началу XX в. была создана более плотная сеть карантинных пунктов, а ветеринарный надзор за скотом упорядочен [28]. Он состоял в осмотре пригоняемого на ярмарки скота и привозимых животных продуктов. На всех значительных ярмарках продажа скота стала производиться в особых загонах, куда скот пропускали после осмотра его врачом (например, на конной площади). Для привозимых на ярмарку сырых продуктов за селением или городом отводились особые площади. В Ирбите место складирования сырых продуктов называлось «табором» [29]. В случае выявления больных животных по распоряжению региональных властей производился убой скота без возмещения убытков скотопромышленникам; более того, на них возлагалась оплата всех расходов по убою, захоронению скота и прогонам (дороге) ветеринарно-полицейского надзора. Поэтому торговцы, заметив признаки заболеваний, забивали скот, мясо скармливали рабочим-пастухам, а снятые шкуры везли на сибирские ярмарки, перевозя и саму «заразу» [30]. В конечном итоге скотопромышленники, терявшие в объемах торговли от сдерживающих мер, пытались использовать полномочия ярмарочных комитетов. В 1897 г. торгующее купечество обратилось в Ирбитский ярмарочный комитет с докладной запиской о необходимости ходатайствовать об изменении карантинных правил в Средней Азии. По их мнению, «жители и торговцы Средней Азии в настоящее время благодаря прекращению вывоза животных продуктов находятся в особенно бедственном положении» [31]. Были недовольны вве-

дением карантинных пунктов и крестьяне, поскольку в соответствии с государственной практикой «содержание их падало излишней тяготой на сельское население» [32].

Таким образом, торговля на ярмарках отражала, как зеркало, трудовые традиции земледельческого и скотоводческого населения Западной Сибири и Степного края. Региональный рынок формировался с опорой на них. Связующим звеном между традиционным хозяйством и рынком выступали представители формирующегося торгового капитала. В отличие от степных скотоводов, крестьянское земледельческо-скотоводческое хозяйство под влиянием рыночных отношений к концу XIX в. стало участвовать не только в производстве и сбыте сырья, но и в подготовке полуфабрикатов и готовой продукции, которая, однако, отличалась низким качеством. В домашних условиях обработка велась примитивным «дедовским» способом. Несколько исправило положение развитие кустарной и особенно (в последней четверти XIX в.) обрабатывающей промышленности. Их продукция отличалась от крестьянской, но ее признание на международных рынках сдерживалось отсутствием технической базы для консервации, хранения, переработки и транспортировки земледельческо-скотоводческих товаров. Только проведение Транссиба и региональных железных дорог позволило западносибирской и казахстанской сельскохозяйственной продукции превратиться в важную статью экспорта. Однако роль крестьянского домохозяйства в подготовке товарной продукции не уменьшилась вплоть до 1930-х гг.

Примечания

1. РГИА. Ф. 23. Оп. 7. Д. 301. Л. 37.
2. Ирбитский ярмарочный листок. 1898. № 13. 6 февр.
3. Ирбитский ярмарочный листок. 1898. № 13. 6 февр.
4. РГИА. Ф. 1287. Оп. 7. Д. 2034. Л. 10.
5. Ирбитский ярмарочный листок. 1898. № 13. 6 февр.
6. Живописная Россия. Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении / Под ред. П. П. Семенова-Тян-Шанского. Т. 11: Западная Сибирь. СПб.: Изд-во товарищества М. О. Вольф, 1884. С. 169.
7. Сибирская газета. 1883. № 4. 23 янв.
8. Трошин И. П. История развития скотоводства Западной Сибири. Новосибирск, 1969. С. 91.
9. Ирбитский ярмарочный листок. 1871. № 18. 25 февр.
10. Тобольские губернские ведомости. 1858. № 22.
11. Голодников К. Тобольская губерния накануне 300-летней годовщины завоевания Сибири. Тобольск, 1881. С. 155.
12. Записано в 1993 г. у Елясовой, 1912 г. р. С. Смоленское. Смоленский район. Личный архив автора.
13. Ядринцев Н. М. Сибирь как колония в географическом, этнографическом и историческом отношении. 2-е изд. СПб., 1892. С. 359.
14. Сибирская газета. 1881. № 43. 20 дек.
15. Щеглова Т. К. Формирование единого рыночного пространства Западной Сибири и Северо-Восточного Казахстанга во второй половине XIX в. (на примере ярмарочной сети): позиция властей и предпринимателей // Сибирь в структуре трансазиатских связей: проблемы приграничной торговли и межрегионального взаимодействия. Барнаул, 2000. С. 84–93.
16. Акмолинские областные ведомости. 1889. 31 июля.
17. Щеглова Т. К. Этносоциальные факторы формирования единой ярмарочной сети Западной Сибири и Степного Казахстана во второй половине XIX в. (Акмолинская и Семипалатинская области) // Третьи востоковедческие чтения памяти С. Г. Лифшица: Материалы III регион. конф. Барнаул, 2000. С. 32–42.
18. Подробнее: Щеглова Т. К. Ярмарочная торговля Степных областей Сибири и Казахстана во второй половине XIX в.: география и основные показатели // Россия, Сибирь и центральная Азия: взаимодействие народов и культур: Материалы III междунар. науч.-практ. конф. Барнаул, 15–16 ноября 2001 г. Барнаул, БГПУ, 2001. С. 110–118.
19. Памятная книжка Акмолинской области на 1914 год. Омск, 1914. С. 44.
20. Ирбитский ярмарочный листок. 1894. № 17. 10 февр.
21. Ирбитский ярмарочный листок. 1897. № 12. 5 февр.
22. Ирбитский ярмарочный листок. 1894. № 17. 10 февр.
23. Сибирская газета. 1884. № 6. 5 февр.
24. Сибирская газета. 1885. № 30. 28 июля
25. Ирбитский ярмарочный листок. 1894. № 17. 10 февр.
26. Ирбитский ярмарочный листок. 1897. № 12. 5 февр.
27. РГИА. Ф. 1281. Оп. 7. Д. 85. Л. 3.
28. Щеглова Т. К. Правовые условия развития сибирско-азиатской ярмарочной торговли во второй половине XIX в. (Западная Сибирь и Степные области) // Россия и международные отношения в Центральной Азии: Сб. науч. ст. Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 2001. С. 67–82.
29. Обзор Тобольской губернии за 1895 год. Тобольск, 1896.
30. Ирбитский ярмарочный листок. 1894. № 17. 10 февр.
31. Ирбитский ярмарочный листок. 1897. № 17.
32. Ирбитский ярмарочный листок. 1883. № 13. 15 февр.

К вопросу о семантике образа колдуна и пространства «нечистой силы» на Алтае (по материалам этнографической экспедиции 2002 г. в Целинный район)

Л. А. Явнова

К природе демонологических персонажей и народных верований восточных славян Сибири и русских старожилов Алтая неоднократно обращались в своих работах В. А. Липинская (1995), Т. И. Шаргородская (1995), И. В. Куприянова (1998); Г. В. Любимова (2000), Е. Ф. Фурсова (2001) и др. Задача данной работы – выяснить, какое место занимает магия в сознании переселенцев Целинного (Яминского) района, и рассмотреть семантику пространства «нечистой силы» по материалам этнографической экспедиции БПГУ в 2002 г.

По этнокультурному составу данный район весьма разнообразен. Здесь проживают русские старожилы, мордва, выходцы из южнорусских губерний (Во-

ронежской, Курской др.), переселенцы с Украины (из Харьковской, Черниговской и др. губерний). В 1940–1950-е гг. наблюдалось переселение украинцев из Сумской области. Поселки переселенцев обычно возникали неподалеку от какого-либо водоема – реки или озера. Мифология пейзажа является источником для этнической самоидентификации и создания этнических стереотипов.

Культурный ландшафт интерпретируется нами как многопараметровое пространство, включающее в себя как природные, так и культурные компоненты, стабильные и изменяющиеся, влияющие друг на друга в процессе жизни. По рассказам священника приходской церкви в с. Целинное, «над районом висит серое облако. Старики говорят, когда ангел летел, крыло обжег, след дыма так и остался над Яминкой. Местные жители до сих пор верят в заговоры, в порчу, в нечистую силу, в русалок, которые будто бы волосы моют да парней крадут» [МЭЭ БПГУ, 2002]. Валентина Яковлевна Азарных, 1930 г. р., из с. Целинное рассказывала: «Когда умер дедушка, его не причастили, потом приходили черти с конями и звали его жену, чтобы она их проводила, но только услышали слово „Господи“, то кони с бешеной скоростью убежали по реке» [МЭЭ БПГУ, 2002]. Жители с. Марушка издавна верят в колдовство, в силу лечебных трав. Около села находится место под названием Колокол – впадина, похожая на перевернутый колокол. Здесь, по преданию, в Гражданскую войну или в период раскулачивания расстреливали людей, поэтому местные жители считают это место «гиблым» и обходят его стороной. Молодежь утверждает, что там «ведьмино место» [МЭЭ БПГУ, 2002].

Традиционным пространством нечистой силы украинцы считают котловины, горы, болото. Болото – дело рук черта. Аналогичные представления бытуют в полесском фольклоре [4, с. 14]. В «русальную неделю», после Троицы, русалки выходят из воды и достигают поля, леса и пространства, семантически освоенного и упорядоченного человеком (комплекса дом–двор) [11, с. 266]. Язык пространства является наиболее удобным языком описания сюжетных ритуалов. Представители «чужого мира» проникают в мир людей. Следствием этого являются болезни, смерть человека. В ритуальной обстановке происходит не только изменение восприятия внешнего мира, мифологизация окружающего человека пространства, но и кардинальное изменение связей и отношений между людьми [1, с. 194].

Особое распространение у переселенцев получили поверья о колдунах и колдуньях. Многие информаторы либо сами видели колдунов, либо пересказывали истории о колдунах, услышанные ими от других. В рассказах жителей сел Воеводское и Овсянниково колдун предстает человеком с необычной внешностью («прихрамывающим, с «мутным», «болотным» взглядом). Колдуны и ведьмы всегда вызывали страх и любопытство. Специальность колдуна – приносить людям зло. Информаторы это объясняют, во-первых, желанием колдунов и ведьм напугать людей, во-вторых, зловредной сущностью колдунов: они не могут не делать зла.

Таисья Дмитриевна Мерзликина, 1930 г. р., из с. Воеводского рассказывала, что «жила колдунья баба Рая, которая не могла не колдовать. Как-то пошли за ягодами, поднялись, ее не видать, она волосы распустила и по траве ходит, а мать ее ласточкой оборачивалась» [МЭЭ БПГУ, 2002 г.]. Народные поверья приписывают ведьмам и колдунам 1) полеты по небу, 2) превращения, 3) переворачивания, или «перекидки», и т. п. «Существовали колдуны, которые превращались в животных. Когда молодежь возвращалась домой с вечерок, на мосту всегда сидел гусь и щипал всех, также колдуньи превращались в свиней, собак и волков» (записано от Клавдии Степановны Черкасовой, 1935 г. р., из с. Марушка). В образах женских демонологических персонажей прослеживается сочетание человеческой природы и свойств демона, например способность к оборотничеству [9, с. 119]. Л. М. Ивлева дифференцирует превращение как абсолютное и полное – независимо ни от его продолжительности, ни от направленности (на себя или вовне, на другого); при этом сама возможность изменения облика обусловлена магически (сверхъестественной природой оборотней, магией слов и действий), в то время как в ряженье, наоборот, магические способности обусловлены переменой облика и, исходя из определенных возрастных потенций, временно приобретаются именно таким способом [3, с. 52]. «Особенно колдуньи летом буйствуют, после полуночи превращаются в змей» (записано от Анастасии Архиповны Шпетных, 1920 г. р., из с. Овсянниково). Образ змеи был зловещим, колдовским. По представлениям русских старожилов, болезни, при которых ощущают ломоту, корчи, приносили змеи. Кроме укусов, они якобы могли заползать в человека во время сна [7, с. 78]. «Любимым» делом колдуна считалось портить свадьбы. «Жил в с. Целинное колдун Зема. Если его не звали на свадьбу, то он брал бочку дегтя, становился на дороге, снимал штаны и мазал зад дегтем, что означало позор и оскорбление для молодых» (записано от В. Я. Азарных). Или «по пути к церкви лошади вдруг останавливались, и жених с невестой начинали плясать по дороге» (записано в с. Марушка). «Жил мужик, и как свадьба мимо избушки проезжает, так конь падает и подыхает, а из избы хозяин выбежал, упал на коня и жрать его стал» (записано в с. Целинное от Дарьи Акимовны Подлесных). В данном случае мы сталкиваемся с моментом посвящения в колдуны. Проникнув в лошадь, мужик стал колдуном. Если сам мотив поглощения претерпел в данном случае позднейшую трансформацию, то заключенное в нем представление о лошади как животном-поглотителе черезвычайно архаично [5, с. 13].

Смерть колдунов носит особый характер. Если предсмертные муки колдуна очень длительны, это объясняется тем, что он должен передать кому-либо свою колдовскую силу [2, с. 422].

Передача колдовской силы происходит, когда колдун либо берет за руку, либо просит откликнуться.

Т. Д. Мерзликина воспоминала: «Когда баба Рая умирала, стала звать свою дочь. Ей люди сказали, чтобы она не откликалась, а то ей передастся сила колдуньи. Потом из колдуньи что-то вылетело» [МЭЭ БПГУ, 2002]. Смерть колдунов была очень тяжелой. В таких случаях им старались ускорить конец, открывали трубу, выворачивали потолочину. Потолочина понималась как верхняя граница внутреннего пространства. Чтобы колдун не вернулся, нужно было вбить осиновый кол в могилу.

Таким образом, прибывшие переселенцы сохранили многие черты славянской архаики, что способствовало сохранению этнической специфики.

Примечания

1. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре (структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов). СПб.: Наука, 1993.
2. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991.
3. Ивлева Л. М. Дотеатрально-игровой язык русского фольклора. СПб., 1998.
4. Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. М.: Ладомир, 2001. 335 с.
5. Криничная Н. А. Посвящение в колдуны: историко-этнографическая основа русских мифологических рассказов о передаче – усвоении эзотерических знаний // Этнограф. обозрение. 2002. № 2.
6. Куприянова И. В. Колдовство и магия в рассказах и представлениях крестьян Алтая (20–40-х гг. XX в.) // Сибирь в панораме тысячелетий. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1998. Т. 2.
7. Липинская В. А. Народно-лечебные средства сибиряков. // От Урала до Енисея (народы Западной и Средней Сибири). Кн. 1. Томск: ТГУ, 1995.
8. Любимова Г. В. Демонологические персонажи сибирской деревни (XIX–XX вв.) // Русские старожилы: Материалы III Сибир. симп. «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск–Омск: ОмГПУ, 2000.
9. Любимова Г. В. Категория «знающих» людей в сибирской деревне (материалы к словарю понятий и терминов) // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул: БГПУ, 2001.
10. Фурсова Е. Ф. Белорусские переселенцы Приобья: проблемы культурной интерференции // Проблемы археологии, этнографии и антропологии Сибири и сопредельных территорий. Материалы годовой сессии Ин-та археологии и этнографии СО РАН. Т. VII. Новосибирск.: Изд-во ИАЭТ СО РАН. 2002. Т. VII.
11. Шаргородская Т. И. О некоторых персонажах русской демонологии (по материалам Западной Сибири и Северного Казахстана) // Аборигены Сибири: проблемы изучения исчезающих языков и культур. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ, 1995.

4

Этнос и религия

Алтайские православные приходы начала XX в. по описаниям приходских священников, собранным о. Иоанном Голошубиным

М.Л. Бережнова

В начале XX в. в Омске появилась идея составить «Справочную книгу Омской епархии» [1]. Цель этой книги была сугубо практическая — помочь священникам выработать правильное и взвешенное решение при принятии назначения в приход. Как раз в это время население епархии быстро увеличивалось в связи с переселением сюда выходцев из европейских губерний России и соответственно росло число приходов. В «Справочной книге» были приведены сведения, характеризующие приходы Омской епархии в самых разных отношениях.

За составление труда взялся Иван Степанович Голошубин [2, с. 62–63]. Была разработана схема описания приходов, куда включались следующие сведения: количество жителей в приходе с учетом пола, населенные пункты, входящие в приход, с указанием происхождения населения. Отец Иоанн Голошубин указывал на следующие группы русских: старожилы, переселенцы с указанием мест выхода, казаки, характеризовал население по конфессиональной принадлежности — раскольники, сектанты — по возможности детализируя эти сведения. Автор приводит сведения о размещении и числе баптистов, молокан и разного толка староверов.

Обстоятельные сведения приводятся в «Справочной книге» и о хозяйстве приходов. В статье о каждом приходе дана справка о характере занятий местных жителей, посевных площадях и выращиваемых культурах, ремеслах, торговых точках и ярмарках. Далее о приходе сообщалось, какие культовые сооружения в нем есть или строятся, каково число крещений, венчаний и отпеваний в год. Обязательно сообщались сведения о съезжих праздниках, числе крестных ходов и т. п. В завершение указывалась дорога до прихода с ценой проездных билетов, почтовый адрес, расстояние до губернского и уездного центра.

Интересным был подход автора к составлению книги. В основу была положена частная переписка И. Голошубина со священниками приходов, которые сообщали ему с мест сведения о приходе. Такой метод сбора информации, с одной стороны, приводил к неточности сообщаемых сведений, но, с другой, позволял получить данные более неформальные. К сообщениям этого источника, несомненно, необходимо относиться осторожно, так как материалы, содержащиеся в нем, бывают подчас весьма противоречивы. К примеру, в «Справочной книге» в связи с проходившим в то время делением приходов дублировались информация относительно некоторых деревень. Сопоставление этих сведений показывает, что разные священники по-разному оценивали, например, религиозную принадлежность населения. Спорным является и безусловное деление всех населенных пунктов Омской епархии на переселенческие и старожильческие. Оно создает у читателя ложное ощущение, что в старожильческих селах и деревнях переселенцев не было. На самом же деле при сравнении этих материалов с данными переписи населения 1897 г. выясняется, что в конце XIX в. в Омской епархии уже не было «чисто старожильческих» сел. Автором были упрощены данные и при характеристике мест выхода переселенцев.

Отметим, что «Справочная книга Омской епархии» является уникальным источником сведений об истории, культуре, этническом составе населения, по большей части русского, Омской епархии. В нее, кроме Среднего Прииртышья (фактически Омской области в ее современных границах) входил ряд районов современных Тюменской и Новосибирской областей, Северного и Восточного Казахстана и даже некоторые населенные пункты современного Алтайского края.

Характеристике приходов Бухтарминского края (Змеиногорский уезд Томской губернии) посвящены с. 451–495 «Справочной книги». На с. 451–452 приводится краткая справка о крае в целом: местоположение, климат, ландшафт. Указывается, что к началу XX в. население Бухтарминской долины составило 25 тыс. чел., которые занимались «скотоводством, пчеловодством, земледелием, сплавкою леса, рыболовством и мараловодством». Разумеется, уже в беглой характеристике края говорится, что он «заражен расколом и по количеству раскольников... превосходит все другие места Омской епархии».

В соответствии с выработанным планом приводятся описания следующих приходов: с. Зыряновского, пос. Больше-Нарымского, с. Снегиревского (уличное — Ключи), с. Берель, с. Медведского, с. Сенновского, с. Кондратьевского (уличное — Таловка), с. Богатырево (уличное — Осочиха), с. Никольского (уличное — Земляное), с. Убинского, с. Тарханского, с. Ульбинского (уличное — Согра), с. Красноярского, с. Глубокого, с. Прапорщиковского, с. Лаптев Лог (уличное — Лаптевка), с. Шадрухинского («киргизское», т. е. казахское, название Токал), с. Топольного, с. Бородулихинского, с. Камышенского, с. Жерновского (уличное — Жерновка), с. Красноярского, с. Золотухинского.

Остановимся на наиболее интересных местах этих описаний.

Большее количество «раскольников» жило в приходе с. Снегиревского (766 чел. при численности православных 3 343 чел.). В приходе с. Медведского насчитывалось до 2 000 старообрядцев при численности православного населения 1 187 чел. Большая часть старообрядцев была беспоповцами[1], указывается также, что в их составе были и поморцы. В основном на территории прихода старообрядцы жили в д. Солдатова и Согорная. Само с. Медведское было «лет 40 тому назад заселено выходцами... из Перм-

[1] Сохранена терминология, использованная автором «Справочной книги».

ской губернии». В Кондратьевском приходе числилось 1 163 православных, 1 070 единоверцев, 93 чел. принадлежали к беспоповщинской секте, 35 семей – к стариковщинской секте. В Убинском приходе насчитывалось 542 старообрядца при численности православных 3623 чел. В приходе с. Тарханского насчитывалось 234 чел. федосеевцев-брачников (православных – 2687 чел.). В приходе с. Берель с зимы 1908 г. в д. Арчаты (казахское название – Дисеман-Кала) появились старообрядцы, но откуда, какого толка и сколько, не сообщалось.

В приходе с. Сенновского православного населения насчитывалось 3 200 чел., а старообрядцев стариковщинской секты – 2 912 чел. В приход входило 11 населенных пунктов, из которых православные жили в самом селе, д. Огневой и Верх-Пихтовке. Все население д. Белой было старообрядческим, в деревнях Язовой, Максаихе, Верх-Бухтарминской, Коробихе, Александровке, Быковке, Солоновке насчитывалось по 2–4 православных семьи, остальные жители также были старообрядцами. В описании именно этого прихода впервые появляется оценка священником своей паствы: «Отношение прихожан к храму и содержанию причта удовлетворительное».

Часть священников, как следует из «Справочной книги», неуютно чувствовала себя в местах, где было много старообрядцев. Например, в приходе с. Богатырево (открыт в 1912 г., причта 2 чел.) насчитывалось 1359 православных при численности старообрядцев 3 000 чел. Священник пишет в письме к о. Иоанну Голошубину: «...здесь трудно удержаться православию... Церковно-приходского попечительства нет. В 1912 г. выделено для причта 85 дес. земли, из которой удобной только 20 дес., а остальная – горы и пески. Плана на землю нет. Причт пока еще никакими выгодами от земли не пользовался. Домов для причта нет, а нанимаются за счет прихожан самые грязные квартиры за 160 руб. в год. Владелец квартиры – раскольник. Отопление причт имеет за свой счет. Куб. саж. дров пихтов. (именно так, с сокращением в тексте. – *М. Б.*) – 15 р., осинов. и березов. – 20 руб. Жалованья от казны положено 500 руб. в год на весь причт. Братских доходов за последний год поступило 83 руб. Усердия в прихожанах не замечается; обряды св. Церкви исполняются ими по принуждению, что объясняется влиянием раскола. Содержание храма и квартирные нужды причта удовлетворяются только мерами административными. Пасхальных хождений со св. иконами в приходе никогда не бывало. Крестных ходов по полям не бывает, а равно не посещаются прихожане и со св. Крестом. В этом отношении приход настоящий аттестуется местом дикости и разнузданности» [1, с. 469–470].

Сравнение доходов в этом приходе с другими, расположенными рядом, действительно не в пользу Богатыревского прихода. Так, в приходе с. Убинского священник получает жалованья от казны 450 руб., псаломщик – 150 руб.; братских доходов до 600 руб. в год. В с. Никольском жалование от казны священнику – 600 руб., псаломщику – 200 руб. Братских доходов в 1912 г. (за неполный год) было 124 руб. 80 коп.

Интересна реакция о. Иоанна Голошубина на жалобы священника Богатыревского прихода: «Полную аттестацию, данную причтом о своих православных прихожанах как заключающую в себе явное и огульное обвинение всего православного прихода, я не только не имею права поместить на страницах „Справочника“, но и опасаюсь, как бы этим не вызвать полного разлада между пастырем и пасомыми. Что касается поголовного пьянства, то этот общий и страшный недуг охватил не только описываемый приход, но и всю нашу матушку – православную Русь: а что приход слишком беден и прихожане православные все – „голь“, то на это можно ответить указанием в сей же книге целого ряда таких приходов, которые, по материальному своему положению, ничем не выше прихода Богатыревского. Я сомневаюсь в том, что нравственное состояние прихода находится в зависимости от размера получаемого причтом казенного жалования» [1, с. 470].

В отповеди, которую о. Иоанн Голошубин дает священнику, упоминаются жалобы последнего на разницу в материальном положении православных и старообрядцев («православные все – голь»). Думается, что упоминаемое в тексте пьянство также невыгодно отличало православную часть населения прихода. Но и в других приходах, населенных недавними переселенцами из европейских губерний России, священники не особенно довольны своей паствой. Жалоб на пьянство или бедность в описаниях приходов нет, но указывается, что нет особого усердия прихожан к посещению службы. На это, например, жалуется священник Никольского прихода, где население в основном – недавние переселенцы из Черниговской и Киевской губерний.

В то же время в «Справочной книге» отмечается потребность прихожан в храмах, бережное к ним отношение. Вот, например, типичное описание приходского храма в с. Кондратьевском: «Церковь (единоверческая) однопрестольная, в честь покрова пр. Богородицы, построена в 1898 г. усердием прихожан-единоверцев и других благотворителей, освящена 20 сент. 1899 г. Зданием деревянная, на каменном фундаменте с таковою же, в одной связи, колокольнею, которая в 1907 г. сильным ураганом была разрушена и в 1908 г. вновь построена на средства прихожан. Утварью достаточна» [1, с. 464]. Церкви строились и на частные средства, как, например, в с. Убинском, где на строительство храма в честь св. великомученика и целителя Пантелеймона основную часть необходимых денег пожертвовал крестьянин Павел Иванович Минаев [1, с. 472]. Стремились построить культовые сооружения и старообрядцы. Старообрядцы с. Тарханского, относящиеся к федосеевцам-брачникам, числились при Орловской единоверческой церкви. Как сообщает «Справочная книга», по объявлении манифеста 17 апреля 1905 г. они начали усиленно хлопотать о постройке молельни [1, с. 474].

Интересные сведения и рассуждения приводятся в «Справочной книге» о групповом составе населе-

ния. Видимо, особенно трудно составителю было определить, какие группы населения к какой категории отнести. В свете изысканий этнографической науки конца XX – начала XXI вв. об этногрупповом составе русского сибирского населения любопытно читать такую фразу: «Село (Топольное. – *М. Б.*) населено крестьянами, лет около 60-ти тому назад переселившимися из внутренних губерний Европейской России, из которых в настоящее время едва ли кто-либо найдется, который бы хорошо помнил свою прежнюю родину; в общем, население с. Топольного можно отнести к старожильческому» [1, с. 484]. Все описанные приходы характеризуются по составу населения.

В «Справочную книгу Омской епархии» включено описание отдельных приходов Барнаульского уезда: с. Чумашевского, с. Благодатского (бывш. д. Кривая), с. Ключи (уличное – Ключики), с. Лепокуровского. По двум последним приходам приводятся данные только о численности населения, так как от священников никаких сведений не поступало.

Таким образом, даже беглый обзор материалов «Справочной книги Омской епархии» показывает, настолько разнообразны включенные в нее сведения. Уже несколько лет как произошло «открытие» этой книги омскими краеведами и историками. Однако информация, собранная в свое время о. Иоанном Голошубиным, может быть интересна не только профессионалам, но и педагогам, журналистам, читающей публике как Омской, так и других сибирских областей. Думается, что есть смысл переиздать этот труд, который был напечатан в провинциальной типографии (Омск, типография «Иртыш») незначительным тиражом и в настоящее время практически недоступен читателям.

Примечания

1. Голошубин И. Справочная книга Омской епархии. Омск, 1914. 1250 с.
2. Вибе П. П., Михеев А. П., Пугачева Н. М. Омский историко-краеведческий словарь. М., 1994.

Внутриконфессиональные взаимоотношения старообрядческих согласий на Алтае

И. В. Куприянова

Хорошо известно, что внутри старообрядчества как единой конфессии взаимоотношения между различными согласиями, в том числе на Алтае, складывались не лучшим образом, от взаимного безразличия доходя порой до крайних форм нетерпимости. Имеется ряд примеров совместного проживания в одном населенном пункте старообрядческих общин разных толков – чаще всего белокриницкого и какого-либо из беспоповских, – игнорировавших друг друга не только на религиозном, но и на бытовом уровне.

Беспоповские согласия порой считали для себя более приемлемыми, иначе говоря, менее греховными, контакты с никонианами, чем со старообрядцами поповских течений – белокриницкого и единоверческого. Те же, со своей стороны, считали беспоповцев темными, невежественными людьми, презрительно называли их «чашечниками» и «кержачьем», высмеивали их религиозно-бытовые обычаи: соблюдение «чистоты», ношение особой одежды и др.

В качестве примера можно привести взаимоотношения, сложившиеся в с. Ая Алтайского района Бийского округа, где в 1920–1930-е гг. существовали две старообрядческих общины: австрийцы и стариковцы. Устные источники сообщают, что «острицкие» Аи не только не считали стариковцев близкими себе по вере, но, напротив, всячески старались отмежеваться от них. Для этого австрийцы даже произвели разделение в названии обеих конфессий: стариковцев они упорно называли «староверами» и «кержаками», себя же – «старообрядцами». Возможно, здесь содержался и более серьезный смысл, заключавшийся в сознательной интерпретации терминов «старообрядцы» и «староверы», которая предполагает, по словам Н. Е. Никитиной, «приверженность либо старообрядческой вере, либо старообрядческим обрядам» [1, с. 75].

Если установки беспоповцев требовали от них избегать любого общения с иноверцами, то руководители белокриницкого согласия, отличавшегося большей веротерпимостью, не считали необходимым запрещать своим пасомым общение с иноверцами, требуя лишь, чтобы они избегали совместных молитв, следуя правилу: «инаковерующие не должны принимать участие в молении с нами». Освященный Собор 1925 г. говорит по этому поводу весьма определенно: верующие должны «отнюдь не допускать моления с еретиками», делая иноверцам предупреждения «при входе в храм не нарушать в храме благочиния и не молиться вместе с чадами святой Христовой церкви» [2, с. 17–18]. Следовательно, давняя традиция в 1920-е гг. не претерпела каких-либо изменений. Еще более строгие запреты на общение с иноверцами имелись у беспоповцев.

Характерно, что и австрийцы, и беспоповцы допускали порой исключения из этого правила, но не в пользу друг друга, а в пользу никониан – своих соседей по селу, в тех случаях, когда те испытывали затруднения с отправлением культа.

Не признавая другие согласия своими единоверцами, их представители индифферентно относились к проблемам друг друга. Негативных последствий взаимоотношения такого характера имели много, но главным из них являлось то, что каждое старообрядческое согласие оказывалось один на один с органами государственной власти в их идеологическом воздействии на культы.

Лидеры староверия хорошо понимали, что внут-

риконфессиональная разобщенность в современных им условиях отрицательно сказывается и на его общественно-религиозной жизни, но сделать что-либо для ее преодоления было очень трудно.

Инициатива в попытках разрешения данного вопроса принадлежала старообрядческой иерархии, которая со своих всероссийских и всесоюзных съездов декларировала примирение и объединение староверия, ориентируя епископов, священство и мирян, «ревнующих к церковному единству», на длительную, трудную и неблагодарную работу по преодолению разобщенности старообрядческих согласий. Методами убеждения беспоповского староверия являлись воззвания, обращения, послания Освященных Соборов, которые епископы и священники должны были вручать им в своих епархиях и приходах. Кроме того, рекомендовалось приглашать представителей других согласий на совещания и съезды, собеседования и диспуты.

Характер проводимой в этом направлении работы хорошо виден на примере деятельности алтайских старообрядцев. В первой половине 1920-х гг. совет Томско-Алтайской епархии неоднократно обращался к старообрядцам разных толков «с братским призывом» сделать объединительные собрания «для заслушивания обращений и посланий Освященных Соборов белокриницких старообрядцев о примирении и церковном возсоединении» [3, с. 211]. Воззвания и обращения белокриницких старообрядцев остались «гласом вопиющего в пустыне»: ни одно согласие не проявило никакой заинтересованности.

Приходской совет барнаульской старообрядческой Крестовоздвиженской церкви положил много сил, склоняя иноверных старообрядцев Барнаула и его пригородов — поморцев, часовенных, беглопоповцев и странников — на проведение встреч и диспутов по церковным делам, но его упорная работа, которая особенно активно и старательно велась в 1926–1927 гг., никаких результатов не принесла. Даже беглопоповцы, на которых белокриницкая иерархия возлагала больше всего надежд как на согласие, наиболее близкое по вероисповеданию, в истории которого уже был период массовых присоединений к белокриницкой иерархии в конце XIX в., уклонялись от переговоров. Что же касается часовенных и поморцев, то в обращениях белокриницких они увидели лишь возможность выразить свое негативное отношение к ним, со всевозможной категоричностью отказавшись от каких-либо переговоров. В частности, позиция Барнаульской поморской общины была такова, что (будто бы) «никто другой, а они, поморцы, находятся на бессомнительно правильном и душеспасительном пути, а посему рассуждать о примирении не желают, ибо обитают на высоте канонического достоинства той религии, которую они исповедуют» [3, с. 211].

Более того, поморцы выставили свои условия примирения, по которым «все старообрядцы со своими *епископами, священниками и дьяконами» совершат* «трехпогружательное купание старичком или старушкой» в Барнаульском дачном нагорном озере, после чего могут присоединиться к «бессомнительно правильной вере», и то «с большой предосторожностью». При этом «присоединившимся духовным лицам отводится место для молитвы в задней части храма». Никакой альтернативы в этом вопросе быть не может, заявляли они [там же].

Несмотря на столь обескураживающую безапелляционность, белокриницкие старообрядцы Барнаула не оставляли попыток завязать переговоры с поморцами посредством религиозного диспута.

По-видимому, в 1927 или в 1928 г. приходской совет Крестовоздвиженской церкви предложил Церковному совету христиан-поморцев провести беседу «о причинах, разделяющих нас с вами». В ответ на это предложение председатель ЦС поморской общины А. А. Хлюпин письменно уведомил приходской совет, что, прежде чем дать какой-либо ответ, ему необходимо «списаться с известными нам лицами, живущими в пределах Сибири» [4, л. 105].

Какая цель преследовалась в переписке с «известными лицами» по данному вопросу, неизвестно. Возможно, Хлюпин хотел просить их участвовать в беседе, или хотел посоветоваться с ними об ее целесообразности, или это был повод уклониться от нее. Так или иначе, беседа не состоялась, возможно, как и диспут со странниками, о разрешении которого община просила в 1928 г., из-за запрещения местных властей, не одобрявших таких мероприятий, как религиозные диспуты. Можно предположить, что на местах, в небольших, удаленных от административных центров населенных пунктах, диспуты проходили без каких-либо санкций властей. В с. Колбино Солонешенского района поморцы довольно часто собирались на диспуты с австрийцами, причем обе стороны спорили столь эмоционально, что дело даже доходило до вырывания бород друг у друга [5].

Еще более негативную позицию по отношению к предложениям объединения белокриницких старообрядцев занимали часовенные, которые считали обсуждение их «немалым грехом» [3, с. 211].

Таким образом, попытки белокриницкой иерархии привести дело примирения с инаковерующими согласиями к каким-либо ощутимым успехам окончились фактически ничем. Враждебность в отношениях между согласиями в течение 1920-х гг. сохранялась. Большую роль здесь сыграла присущая старообрядцам привычка относиться ко всем, не принадлежащим к их согласию, как к еретикам, выйти за рамки которой было, по-видимому, очень трудно. У белокриницких эта позиция брала верх над установкой на «братское» единение; их объединительные устремления постоянно подменялись проповедью «истинной веры заблудшимся» и «указание им пути ко спасению» [6, л. 22 об., 138]. Беспоповцы, понимая необходимость объединения староверия, в то же время неизменно уклонялись от предложений «австрийцев», так как видели, что речь идет не столько об «объединении», сколько о «присоединении».

Несколько успешнее старообрядческие согласия практиковали метод единичных присоединений к белокриницкой церкви православных разных течений.

Несмотря на отрицательное в целом отношение беспоповских согласий к объединительным устремлениям белокриницких, отдельные их представители переходили в «австрийчину», как, впрочем, и члены белокриницких общин «уклонялись» в беспоповские толки или вообще в другие конфессии, хотя и в неизмеримо меньших количествах. Например, в 1926 г. из членов Барнаульской белокриницкой общины «уклонилось к инаковерующим 6 душ», при этом «присоединилось 49 душ» [3, с. 213].

Больше всего присоединялось от никониан, кроме того, от часовенных и поморцев — именно тех согласий, неприятие которыми «австрийщины» и каких-либо контактов с ней столь очевидны.

Подобные факты наглядно свидетельствуют, насколько тактика единичных присоединений являлась результативнее попыток меж- и внутриконфессиональных переговоров, только обострявших и без того сложные отношения между православными церквями.

В 1927–1933 гг., по данным «Книги о присоединившихся к Крестовоздвиженской общине в г. Барнауле», в «австрийщину» перешел 71 человек, считая и детей. В основном это жители г. Барнаула и его пригородов, таких, как заимки Лебяжья, Казенная, Турина Гора, Татарский Остров, а также верующие из Павловского, Тальменского, Шадринского и других районов Барнаульского округа. Во многих случаях присоединение иноверцев к белокриницким общинам происходило «ради брака», то есть по причине вступления в брак с представителем белокриницкого вероисповедания. «Древнее правило» присоединения иноверных «ради брака» предполагало предварительное испытание: «чтобы проходили подготовительный срок через оглашение, по изучении закона Божия и правил христианского жития» [6, л. 139].

У беспоповцев перекрещивание в связи с вступлением в брак также являлось непременным условием его заключения. В с. Топольном, у стариковцев часовенного толка, по словам И. А. Ломакина — племянника наставника Аггея Гавриловича Филиппова, — перекрещивание совершалось после свадеб «убегом» в Ануе [7].

Вместе с тем во многих населенных пунктах Алтая в 1920–1930-х гг. и даже еще ранее, в 1910-х гг., традиция перекрещивания «ради брака» постепенно утрачивалась. В Ае, например, где проживали австрийцы и стариковщина, в это время заключались браки между представителями этих согласий без какого-либо перекрещивания. При этом детей крестил тот из родителей, кто был больше привержен религии, хотя бывало, что крестили оба, каждый в свою веру, и детям давалось по два имени [8].

Некоторое увеличение числа членов беспоповских церквей имело место, особенно в 1920-е гг., причем не последнюю роль здесь сыграли «ошибки в антирелигиозной пропаганде», которые главный антирелигиозник СССР Е. М. Ярославский считал фактическим содействием «наблюдающемуся всюду росту сектантства», к которому борцы с религией относили и старообрядчество [8, л. 3].

Судя по достигнутым результатам, можно утверждать, что у белокринцкой иерархии работа по присоединению иноверцев была поставлена лучше и велась более целенаправленно, чем у других старообрядческих согласий, усилия которых в этом направлении хотя и имели место, но приводили к далеко не столь заметным результатам, возможно, потому, что никак не афишировались ими.

Примечания

1. Никитина С. Е. О понятии этноконфессиональной группы применительно к старообрядцам // Алтарь России: Альманах. Большой камень, 1997. С. 13–17.
2. Постановления Собора святой Древлеправославной церкви Христовой. В Москве (старообрядцев приемлющих Белокриницкую иерархию). С 2/14 по 11/24 июня 1925 г. М., 1925. 30 с.
3. Документы по истории церквей и религиозных объединений в Алтайском крае (1917–1998 гг.). Барнаул, 1999. 284 с.
4. ЦХАФ АК. Ф. 135. Оп. 1. Д. 24.
5. Меморат А. И. Шелягиной.
6. ЦХАФ АК. Ф. 135. Оп. 1. Д. 22.
7. Меморат И. А. Ломакина.
9. Меморат М. Е. Абабковой.
10. РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 14.

Проблема религиозного воспитания и образования у старообрядцев (1920–1930-е гг.)

И. В. Куприянова

Наиболее сложным и в то же время наиболее актуальным аспектом деятельности старообрядческих общин в области сохранения чистоты веры и воспроизводства культурной и религиозной традиции являлось соответствующее воспитание и образование молодого поколения.

Еще до 1917 г. было замечено, что намного легче и продуктивнее вести борьбу со староверием, не переубеждая в богословских диспутах взрослых, сложившихся людей, а обучая их детей в обычных православных школах.

В. В. Розанов писал по этому поводу: «...всюду, где дети раскольников посещают общую школу, они сливаются с православной средой и перестают быть „раскольниками“... они оставляют раскол без всяких собственно церковных споров... Они входят в ту психическую атмосферу, в которой живем мы, для которых все это — несколько отвлеченно» [1, с. 37–38].

Советские школы достигали аналогичных результатов, с той разницей, что они насаждали не официальный вариант православия, а атеизм, хотя, по мне-

нию старообрядцев, то и другое являлось почти одинаковым злом.

В противовес государственной системе образования, отделившей церковь от государства и школу от церкви, староверы пытались сохранить свои, сложившиеся в начале XX в. религиозные школы, нарушая, таким образом, законодательные акты советского государства, в особенности после 1926 г., когда такие школы специальным установлением были строжайше запрещены.

В первой половине 1920-х гг. различные согласия пытались решать проблему религиозного воспитания и образования, исходя каждое из своих принципов взаимодействия с институтами советской власти. Старообрядцы белокриницкого согласия, стоявшие на позициях легальности и законопослушания, пытались добиться от государства некоторых льгот в вопросе церковного образования официальным путем. Съезд духовенства и мирян Томско-Алтайской епархии 1924 г. поручил Епархиальному совету ходатайствовать перед властями о предоставлении общинам права «обучать детей старообрядцев церковно-славянскому чтению и пению группами не достигших 18-летнего возраста» [2, л. 138]. В следующем, 1925 г., томско-алтайские общины вынесли этот вопрос на обсуждение Освященного Собора, чтобы ходатайство перед правительством о разрешении обучения церковно-славянской грамоте исходило от всей архиепископии и, таким образом, выглядело более весомым.

Освященный Собор 1925 г., в свою очередь, поставил акцент прежде всего на религиозном воспитании детей, призывая к «сохранению их целомудрия, к наставлению их правилам веры и церкви, к охранению их от плохих привычек и наклонностей, и чуждых христианству увлечений». Задача религиозного воспитания детей в большой степени возлагалась на матерей. Только во вторую очередь рассматриваются задачи религиозного образования: говорится о необходимости «ходатайствовать о разрешении школ для обучения правилам веры, церковному пению» [3, с. 13]. Вероятно, деятели белокриницкой церкви понимали, что проблему религиозного образования решить намного труднее, чем вопросы воспитания, которые находятся в основном в ведении семьи, не говоря уже о том, что в семье же дети могли обучаться основам вероисповедания, так как обучение родителями своих детей запрещено не было.

Особенностью старообрядчества являлась роль женщин в хранении и передаче религиозно-культурной традиции, в частности в воспитании и обучении детей. В. Ф. Миловидов объясняет это тем, что мужчины оказались в большой степени «...вовлечены в сферу общественного производства» [4, с. 57–58].

Во второй половине 1920-х гг. к вопросу о религиозном образовании алтайские белокриницкие общины уже не возвращались: по-видимому, позиция властей в этом вопросе была ясна. Потеряв надежду добиться разрешения на религиозные школы как таковые, белокриницкие общины Алтая ходатайствовали о разрешении вести занятия, хотя бы в рамках круж-ковой системы, по старославянскому языку и церковному пению. Эти дисциплины были для старообрядцев основой основ религиозного образования: по словам Н. Д. Зольниковой, обучение им «входило в систему воспроизводства «своей» культуры» [5]. Однако добиться здесь ничего не удалось.

Беспоповские согласия ставили и обсуждали вопросы религиозного обучения детей в несколько ином ключе: на своих соборах они противопоставляли религиозное образование советской школе.

Собор представителей общин часовенных, проходивший в Большом Бащелаке Чарышского района в 1923 г., хотя и не запретил «внешней науки», но поставил условием, что ее изучению будет предшествовать «первоначальное обучение детей «славянскому языку и прочим божественным писаниям» [6, с. 375]. Допускалось изучение таких предметов «внешней науки», как грамматика, арифметика, чистописание, красноречие, – тех, которые не вступали в противоречие с основами религиозного мировоззрения старообрядцев. В 1925 г. на соборе часовенных в Туманово, по свидетельству его участника, начетчика Т. В. Глушкова, вопрос «о воспитании детей в старообрядческом духе» ставился уже в гораздо более резкой форме. Говорилось о необходимости не только организации нелегальных старообрядческих школ в общинах Солонешенского района, но и препятствования обучению детей старообрядцев в советских школах [7, л. 146, 173].

Таким образом, желание действовать в вопросе религиозного образования в рамках закона заводило белокриницких староверов в тупик: учить своих детей «правилам веры» общины могли только в нелегальном порядке. По некоторым данным, именно так поступали на Алтае представители часовенного согласия.

Сведения о нелегальных школах часовенных немногочисленны и порой весьма противоречивы, вероятно, по причине их тщательной конспирации. Но само их существование сомнений не вызывает, поскольку другого решения проблемы религиозного обучения детей у старообрядцев не было.

В следственном деле начетчика часовенных Бийского округа И. П. Мокрушина от 1938 г. идет речь о нелегальной старообрядческой школе, возможно, существовавшей в 1920-е гг. в с. Тоурак Алтайского района. Свидетели, в том числе бывшие члены старообрядческой общины, колхозники-активисты, сообщили, что школа находилась на квартире Мокрушина в период проживания его в Тоураке, между 1922 и 1925 гг. Если эти сведения верны, то занятия в Тоуракской школе проводил сам И. П. Мокрушин: один из свидетелей конкретно называет его «учителем нелегальной школы, в которой учились дети кулаков» [7, л. 63, 63 об.]. Возможно также, что к обучению подключался отец И. П. Мокрушина, настоятель Тоуракской общины П. С. Мокрушин.

К 1940 г., когда проводилось доследование дела И. П. Мокрушина, из обучавшихся у него молодых старообрядцев не осталось в наличии ни одного, поскольку все они в 1930-х гг. подверглись раскулачи-

ванию и ссылке в Нарым. Поэтому ответить на вопросы, кто учился в школе, что именно преподавалось, кем и в каком порядке, было практически некому. В качестве курьеза в деле имеется указание свидетеля на обучение в школе председателя Тоуракского колхоза «Пролетарский труд», Н. Сюткина, который это категорически отрицал.

Свидетели и обвиняемые показали также, что школа для детей старообрядцев, в которой обучали «религиозным обрядам», в первой половине 1920-х гг. существовала в с..Белый Ануй Усть-Канского аймака. В 1922–1925 гг. в с. Туманово Солонешенского района нелегальной старообрядческой школой предположительно руководил Н. Якушев, впоследствии выехавший на жительство в Ойротию [7, с. 87].

Имеются сведения о наличии школы при поморском женском Белорецком ските, существовавшем до 1929 г. на территории Чарышского района. Житель поселка Красный Партизан В. С. Сердцев, в детстве посещавший скит, рассказал, что в этой школе преподавали старшие монахини и «руководитель подсобного хозяйства» П. Е. Бобровский. В число старших монахинь, возглавлявших все сферы жизнедеятельности скита, входили П. П. Аулова, А. И. Круглова и Н. С. Сердцева, сестра информанта. Возможно, в обучении детей принимала участие настоятельница И. П. Бобровская, учительница по профессии.

По сведениям В. С. Сердцева, школа находилась не на территории монастыря, а в соседнем поселке Белом, что позволяет предположить обучение в школе детей не только Белого, но и других многочисленных окрестных заимок и деревень. В школе «учили читать, писать, Закон Божий» [8]. Кроме того, в скиту всегда проживало много маленьких девочек, отданных монахиням на воспитание или на постоянное жительство. Эти дети также обучались у монахинь.

В мирских поморских общинах обучением детей, как и у других беспоповских согласий, занимались наставники, «духовные отцы», преимущественно пожилые грамотные люди.

Несмотря на запрет со стороны государства, беспоповцы, не ставя в известность органы власти, понемногу осуществляли обучение своих детей в традициях старообрядческого вероисповедания, которое дополнялось религиозным воспитанием в семье и общине.

В 1930-е гг., хотя отдельные элементы религиозного воспитания еще сохранялись в старообрядческих семьях, в целом традиция религиозного образования по причинам, не зависящим от староверов, была прервана. В дальнейшем это повлекло за собой постепенное проникновение в их религиозную обрядность, обычаи и бытовые устои «непозволительных слабостей», упущения в воспроизводстве культурной традиции, частичную утрату церковного предания и образования. Следствием этого явилось охватившее большую часть членов общин индифферентное отношение к вере, отступничество и атеизм.

Примечания

1. В. В. Розанов. Психология русского раскола // В. В. Розанов. Религия, философия, культура. М.: Республика, 1992. С. 37–38.
2. ЦХАФ АК Ф. 135. Оп. 1. Д. 22.
3. Постановления Собора святой Древлеправославной церкви Христовой в Москве (старообрядцев, приемлющих Белокриницкую иерархию). С 2/14 по 11/24 июня 1925 г. М., 1925.
4. Миловидов В. Ф. Современное старообрядчество. М., 1979. 125 с.
5. Зольникова Н. Д. «Свои» и «чужие» по нормативным актам староверов-часовенных // Гуманитарные науки в Сибири. 1998. № 2. С. 54–59. (Серия «Отеч. история»).
6. Постановления Больше-Бацалаксюйского собора 20–22 мая 1923 г. // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. История Сибири. Первоисточники. Сибирский хронограф. Вып. IX. Новосибирск, 2001. С. 372–375.
7. ОСД УАДАК. Ф. Р-2. Д. 19369.
8. Архив Чарышского районного краеведческого музея.

Эпидемия в сибирской деревне: взгляд со стороны практической медицины и религиозно-магической практики (конец XIX – начало XX вв.)[1]

Г. В. Любимова

К факторам, из-за которых Сибирь всегда считалась зоной рискованного земледелия, обычно относят суровые природно-климатические условия и связанные с ними стихийные бедствия – ранние и поздние заморозки, засухи, наводнения, градобитья и пр. Вместе с тем регулярные эпидемии и эпизоотии, ежегодный всплеск которых, как правило, приходился на жаркие летние месяцы – пору наиболее интенсивного крестьянского труда, – имели самые негативные последствия для развития сельского хозяйства Сибири вплоть до середины XX в.

По данным В. А. Зверева, в Европейской России смертность сельского населения в летний период возрастала по мере продвижения на восток и усиления континентальности климата, в Сибири же в южных районах она была выражена сильнее, чем в северных: летний подъем смертности на юге «начинался раньше, был выше и длился дольше», чем в северных холодных регионах [2, с. 95]. Сильнейшие эпидемии дизентерии и других заразных болезней, каждое лето охватывавшие сельскую местность, по некоторым подсчетам, являлись причиной всех смертей взрослого населения Сибири и почти половины случаев гибели младенцев в возрасте до года на всем протяжении второй половины XIX – начала XX вв. [2, с. 95–96]. Помимо этого, настоящим бичом сибир-

[1] Работа выполнена при поддержке РГНФ, проекты № 02-01-00329а и 02-06-00201а

ских крестьян были не прекращавшиеся практически ни на один год эпизоотии чумы и сибирской язвы («сибирки»), поражавшие крупный рогатый скот и наносившие удар по конскому поголовью [13, с. 429–430].

Рост заболеваемости и смертности людей и скота, приходившийся на летние месяцы, был одной из причин, по которой период летней жары считался не только «трудной», но и «опасной» порой в жизни крестьянства. Не случайно само «меженное время» в традиционных представлениях русских сибиряков связывалось с разгулом «нечистой силы». В «Описании круговорота крестьянской жизни» в Тюменском округе за 1894 г. читаем: «...межень обыкновенно совпадает с Петровым постом... Нечистая сила приобретает в это время особое значение. Выпуская скот, делают на нем смолою кресты. Некоторые места в лесу и в реке, особенно в полдень... следует избегать» [4, с. 54–56].

Причины несчастий, стихийных бедствий, а также повальных болезней людей и скота чаще всего осмысливались крестьянами как наказание за грехи, связанные с несоблюдением бытовых запретов и правил поведения. Д. К. Зеленин, к примеру, по этому поводу писал, что «не покрыв головы... замужняя женщина (по народным воззрениям. – *Г. Л.*) призывает... гнев Божий: неурожай хлеба, падеж скота, болезни людей» и пр. (ПФА РАН. Ф. 849. Оп. 1. № 223, л. 5). Не удивительно, что и система мер, выработанных крестьянской общиной на случай того или иного бедствия, могла быть одной и той же в самых различных обстоятельствах. Корреспондент РГО М. Серебренников в 1848 г. сообщал, к примеру, что в случае засухи, «несвоевременной стужи», а также «при пожарах, неурожаях, скотских падежах и на людей разных болезнях» крестьяне Томской губернии просят обычно «служить молебны с водоосвящением... и обносят иконы вкруг селений» (АРГО. Р. 62. Оп. 1. № 2. Л. 2).

В целом общий уровень народной медицины и народной ветеринарии указанного периода, как пишет *Н. А. Миненко, был крайне низким. При лечении ско*та и людей сибирские крестьяне использовали обряды и процедуры, суеверные представления в которых явно преобладали над рациональными знаниями [9, с. 143]. Добавим к этому, что низкая эффективность принимаемых мер была неизбежным следствием плохого санитарного состояния жилищ и населенных пунктов, а также практически полного отсутствия квалифицированной медицинской помощи. В связи с этим особый интерес, на наш взгляд, представляют источники, в которых освещается деятельность первых профессиональных врачей среди населения, практикующего религиозно-магические методы лечения.

Не так давно в нашем распоряжении оказались *два описания эпидемии, поразившей южные районы* Западной Сибири в 1892 г. В первом случае события, связанные с быстрым распространением заболевания, были увидены глазами профессионального врача, во втором – зафиксированы местным краеведом по воспоминаниям самих деревенских жителей.

Непосредственный участник и очевидец событий окружной врач И. Казаринов, написавший своего рода отчет о «холерной эпидемии 1892 года в Сузунском заводе» [5, с. 171–181], сообщает о себе следующее: «Прослужил я здесь почти 34 года; (все) от мала до велика... меня здесь знают, да и я мало кого не знаю» [5, с. 178], поэтому и достоверность приводимых автором сведений не вызывает никаких сомнений.

Очерк сузунского краеведа П. Ф. Пирожкова (1908–1979) также посвящен событиям, разыгравшимся в связи с «холерным пожаром», который бушевал в приобских селах в «разгар страды деревенской» летом 1892 г. [11, л. 1–2]. В своем очерке автор, в частности, приводит описание обряда изготовления «обыденной рубахи», которая, по мнению жителей, должна была спасти их от надвигавшейся смерти. Распространение заболевания, как следует из текста, носило молниеносный характер, а изложенные в очерке факты находят почти дословное подтверждение в описании И. Казаринова:

П. Ф. Пирожков [11, л. 1]	*И. Казаринов* [5, с. 174]
«Мыльниковский житель Назарка Колтачихин вернулся из извоза и привез из Томска-города страшную болезнь – холеру. Приехал и слег... (а) назавтра и помер. А вслед за ним понесли на кладбище... покойников. Когда (дело) дошло до сотни смертей, людей охватила паника. Сузунские обыватели, страдовавшие в Мыльниково, бросили все и побежали домой». Холера «начала косить людей (и) в Сузуне, (где) *была больница и опытный врач»* (здесь, вероятно, речь идет о самом И. Казаринове. – *Г. Л.*), однако «холерный пожар» перекинулся на соседние села – Малышево, Чируху, Тараданово и др. Единственным островком, не затронутым болезнью, оказалась *деревня Зорина.*	«В 18 верстах от (Сузунского) завода есть деревня Мыльникова с населением менее 900 человек. В эту деревню холера была занесена из Томска одним из сельчан, возвратившимся оттуда с обозом (в данном случае, видимо, имеется в виду тот самый мыльниковский житель «Назарка Колтачихин». – *Г. Л.*). На пашнях и покосах этой деревни работает ежегодно некоторое число обывателей Сузунского завода. *Вот из этого-то пункта собственно* и развилась наша эпидемия. Из 870 или около того мыльниковцев... умерших было более ста человек. Процент хороший! Дело доходило, говорят, до паники, а судя по бегству оттуда наших обывателей (*больных и здоровых), этому следует верить».*

Не являясь очевидцем событий, П. Ф. Пирожков опирался в своей работе на воспоминания жителей д. Зориной. Написанный им очерк относится к жанру этнографической беллетристики, допускающей, как известно, элементы художественного вымысла, которые могут повлечь за собой непреднамеренное искажение действительности, поэтому для проверки того, насколько точно автор воспроизвел этнографические детали и всю обстановку зафиксированного им обряда, необходимо было получить информацию непосредственно на месте описанных событий. Именно это и было предпринято автором настоящей статьи во время поездки в Сузунский район Новосибирской области летом 2000 г. Полученные в ходе полевой работы материалы полностью подтвердили приводимые в очерке П. Ф. Пирожкова сведения и позволили проследить бытование описанного им обряда вплоть до 30-х гг. XX столетия (см. об этом [6, с. 507–510]).

Перейдем теперь к более подробному рассмотрению самих источников.

И. Казаринов начинает свое описание с характеристики экологического состояния селения, на территории которого находился Сузунский завод, вырабатывавший к концу XIX в. «от 16 до 20 тыс. пудов меди» в год [5, с. 171]. «Строения (в Сузуне), — пишет автор, — обыкновенные сельские... Постройки скучены против всяких правил и законоположений... бани по преимуществу черные... Ниже селения существует несколько кожевенных, салотопенных, мыловаренных (и) свечных заведений самого примитивного устройства. Мочка кож производится в болоте», сток из которого осуществляется прямо в «близко протекающую речку». Вода для питья берется из пруда и составляющей его продолжение речки; «берега всюду загрязнены... свалкой всяческих нечистот». Колодезная вода «очень плохая», так как сами колодцы «всюду расположены около строений и скотных дворов» [5, с. 171–172].

Далее автор переходит к характеристике самого населения, большая часть которого представлена «коренными сибиряками» (русскими старожилами Сибири. — *Г. Л.*), занятыми в основном на медеплавильном заводе и перерабатывающих промыслах; переселенцев же «за неимением пахотных земель», по его словам, очень мало. Отметив, что сузунское население «сравнительно чистоплотно», поскольку «любит бани», автор приходит к важному для нас выводу о том, что «сильные эпидемии (в селении) редки», хотя процент смертности — «очень печальный (40 на 1000)»: главную роль в этом, по его мнению, играют бытовые условия, поскольку «процент (этот) дается по преимуществу смертностью детей... до 5-летнего возраста» [5, с. 171–172].

Отметим, что и 30 с лишним лет спустя «бытовые условия» как главную причину массовых заболеваний сельского населения Сибири называл учитель Маслянинской опорной школы Василий Казанцев, составивший в 1928 г. «Описание Маслянинского района Новосибирского округа» [10, л. 1–28]. Приведем некоторые сведения из его рукописи.

Признав, что природные условия района (расположенного к востоку от Сузунского. — *Г. Л.*) в целом благоприятны для здоровья, В. Казанцев пишет, что «быт населения в большинстве случаев создает массу антисанитарных условий» [10, л. 20 об.]. «Более или менее сносно», считает автор, живут сибиряки: «избу они содержат в чистоте, моют 1 или 2 раза в неделю, каждый день метут. Особенно чисто содержится так называемая горница», которая используется для приглашения гостей и в праздники. В ней же находится «поставленная исключительно для красоты» (поскольку на ней «никто никогда не спит») кровать, покрытая разноцветным одеялом и двумя рядами подушек. На стенах висят дешевые фотографии членов семьи и лубочные картинки, очень часто встречаются комнатные цветы. В будние дни семья теснится на кухне, где «спят, принимают пищу и исполняют мелкие домашние работы». Лишь «крепкие середняки и зажиточные крестьяне» находятся, по мнению автора, «в более или менее сносных гигиенических условиях», однако при этом «спят все вместе на полатях или на полу, едят из одной посудины (и) вытираются одним полотенцем... Летом в комнатах (бывает) масса мух. Вблизи жилых помещений можно часто встретить кучи навоза и помойные ямы» [10, л. 20 об.].

Зажиточным в большинстве своем старожилам В. Казанцев противопоставляет переселенческую бедноту, дела у которой, по его словам, обстоят «в несколько раз хуже»: «в помещениях страшная грязь, теснота, спертый гнилой воздух. По стенам гнездятся легионы клопов и тараканов». Ограды переселенцы содержат, как правило, в чистоте, однако «улицы заваливают навозом и мусором». По этой причине, как заключает В. Казанцев, небольшие речки, по которым расположены деревни и поселки, сильно загрязнены и «могут великолепно служить для распространения всякой заразы» [10, л. 21], что полностью согласуется с выводами И. Казаринова.

Справедливости ради отметим, что различия санитарных условий в домах старожилов и переселенцев были связаны не только с уровнем достатка, но и с разными стандартами жилищной культуры, сформировавшейся в лесной и в степной зонах Европейской России соответственно. Сибиряки-старожилы, как правило, проживали в высоких срубных в избах, построенных по северорусскому образцу, российские же переселенцы, прибывшие из южнорусских губерний, использовали в качестве строительного материала глину и солому, а также практиковали принятое у степных народов «избяное выращивание скота (телят, ягнят) и птицы», что вызывало насмешки со стороны «коренных» сибиряков (см. об этом [1, с. 125–126]).

Возвращая к описанию И. Казаринова, следует отметить, что накануне эпидемии, как только начали распространяться слухи о постепенном приближении холеры, ему удалось провести несколько профилактических мероприятий, включавших разъяснительную работу среди «сузунских обывателей». На четырех общественных сходах, как пишет автор, он «просто и кратко, однако без малейшей утайки» сообщил жителям Сузуна «все относящееся до свойств ожидаемой эпидемии». Ссылаясь на советы, выработанные современной наукой, он призвал население «отказаться от всякой зелени (сырых овощей. — *Г. Л.*), не пить и не есть ничего не прокипяченного и не прожаренного», а в случае заболевания немедленно обращаться к нему. Помимо этого, автор упоминает бесплатный или льготный отпуск медикаментов заболевшим, постройку барака для тяжелобольных, а также установление карантина в самом селении [11, с. 172–173].

Сравним эти меры с теми, что были приняты в деревне Зориной. «Зоринские мужики — читаем в очерке П. Ф. Пирожкова, — собрались на сход к старосте... Говорили все сразу, наперебой. Наконец, мнения определились. Большинство считали, что надо закрыть все входы и выходы, поставить карантин и зажечь навоз вокруг деревни». Как видим, с самого

начала в планах зоринцев и в действиях жителей Сузуна не было существенных различий. Однако далее в настроениях собравшихся произошел перелом. Верх на сходе, как следует из описания, удалось взять деревенскому колдуну, Ивану Гавриловичу Сотникову, «которого зоринцы считали рассудительным и к тому же обладающим тайной знахарской силой» [5, л. 1–2]. Именно он «решительно настоял» на том, чтобы наряду с обычными мерами, призванными не допустить распространение опасной болезни, были приняты меры магического порядка (о том, что авторитет «знающих» в сибирской деревне зачастую был выше, чем официальных должностных лиц, нам уже приходилось писать – см. [7, с. 117–121]).

Приведенные материалы подтверждают вывод современных исследователей о том, что первые признаки модернизации, связанные с радикальным преобразованием менталитета, культуры и образа жизни крестьянства, появляются в русской деревне Сибири на рубеже XIX–XX вв. При этом поведение традиционного типа лучше всего сохраняется в относительно изолированных, удаленных от городов и путей сообщения местностях, а рациональный, или современный, тип поведения быстрее распространяется в пригородах, в зоне влияния Сибирской железной дороги, а также в местах горнорудных разработок [2, с. 241–242].

Еще раз обратим внимание на лиц, взявших на себя роль лидеров в условиях всеобщего бедствия, когда возникла угроза жизни всему населению: в центре горнозаводского округа таким лидером оказался окружной врач, в небольшом волостном селении – деревенский колдун. Ход дальнейших событий в Сузуне и Зорино во многом был предопределен не только знаниями, но и авторитетом названных лиц среди местного населения.

Будучи профессиональным врачом, И. Казаринов использовал новейшие медицинские достижения своего времени и, в частности, с величайшей похвалой отзывался о «превосходном опийном препарате при желудочно-кишечных болях», который быстро снимал начальные симптомы заболевания – такие как «мучительное чувство тоски и дурноты, жестокое давление в подложечной области» и пр. [5, с. 181]. За неимением иных средств дезинфекции он широко рекомендовал применять «кипяток, щелок, известь и деготь с золой», в использовании которых бывали и курьезные случаи. «В несколько пунктов, – пишет автор, – я посылал рецепт... для дезинфекции. Переделанный (и) перековерканный... (он) сослужил службу и для внутреннего употребления. Брали чайную чашку дегтя, столько же золы, две чашки кипятку, сильно и долго взбалтывали, отстаивали... и пили по ложке, а чаще по рюмке» несколько раз в день [5, с. 179, 180]. Народные методы лечения подобных болезней, как отмечает автор, были недостаточно развиты, саму же холеру, впервые появившуюся в Приобских селах, местное население, по словам И. Казаринова, олицетворяло в образе ведьмы [5, с. 176, 180].

Тем не менее благодаря квалифицированным и своевременно принятым мерам последствия эпидемии в Сузунском заводе оказались не столь катастрофичными, как, например, в деревне Мыльниковой, где от холеры скончался каждый девятый житель. Всего в Сузуне, население которого на тот момент составляло 3717 чел., за период эпидемии с 10 августа по 31 сентября было зафиксировано 66 заболеваний, 24 из которых имели летальный исход [5, с. 175, 178]. Сам И. Казаринов небезосновательно оценивал подобный итог как «не очень печальный», но при этом на основании личного профессионального опыта подчеркивал, что «маленькую деревню очистить (от эпидемии. – *Г. Л.*) труднее, чем большой город» [5, с. 176].

Разыгравшиеся в связи с холерой события в деревне Мыльниковой и отчасти в деревне Зориной полностью подтвердили указанное суждение.

Взявшийся руководить действиями зоринцев деревенский колдун опирался исключительно на религиозно-магические знания и, как уже говорилось, «решительно настоял на том, чтобы сделать обыденную рубаху и огородить деревню «огородом» (специальной молитвой)» [11, л. 2]. Особенность «обыденной рубахи» заключалась в том, что всю ее – от обработки сырья до последнего стежка – требовалось изготовить в течение одного дня. Автору очерка удалось передать атмосферу исключительной слаженности и эмоционального подъема, сопровождавших процесс изготовления «обыденной рубахи». «Деревенские женщины, – читаем в очерке, – старались превзойти себя. Летела конопляная костра из-под трепала, со звоном шипела железная щеть, и тут же кудель попадала в руки прядильщиц. Свистели веретена, а кто-то уже гонял пустую сновалку, готовясь принять пряжу для основы. Кто-то тащил станины кросен и остальные части ткацкого стана. К вечеру готовая рубаха на глазах любопытной детворы была повешена как пугало у ворот поскотины» [11, л. 2].

В этнографической литературе зафиксированы разнообразные сведения об изготовлении «обыденных» (то есть сделанных в течение одного дня или одной ночи) предметов для защиты от засухи, града, мора и прочих бедствий [3, с. 193–213], однако столь подробного описания обряда на сибирском материале ранее нам не попадалось.

Во время поездки в Зорино нам удалось познакомиться с Анной Тимофеевной Сотниковой (1917 г. р., в девичестве Немчиновой), которая сообщила о том, что все мужчины в роду ее мужа слыли колдунами. Свекор ее, Лука Иванович, и в особенности его отец, Иван Гаврилович, по ее словам, «шибко колдовали» (могли, к примеру, сделать так, чтобы в избе на свадьбе пошел дождь). Самого Ивана Гавриловича, про которого говорили, что он «знающий», Анна Тимофеевна помнит уже слепым (именно его, по всей видимости, и описал в своем очерке П. Ф. Пирожков. – *Г. Л.*).

Семейный клан Сотниковых, как показывают хранящиеся в сузунском районном архиве подворные и похозяйственные книги, насчитывал не один десяток человек. В хозяйстве Ивана Давидовича Сотнико-

ва, к примеру, высевались рожь, пшеница, овес, ячмень, просо, греча, картофель, лен и конопля, наемный труд в нем не использовался, однако, как следует из «Описи имущества кулацких хозяйств» Зоринского сельсовета, в 1930 г. хозяйство было признано кулацким, а сам домохозяин — «социально опасным» элементом, подлежавшим высылке с семьей «из пределов (Западно)-Сибирского края» [Ф. 46. Оп. 1. № 8].

Что касается «обыденной рубахи», то А. Т. Сотникова сообщила следующее: давно, когда еще никаких колхозов не было, в деревне был «большой тиф», от которого «поумирало много людей». Тогда-то, по ее словам, сельчане и решили «в один день напресть, выткать и сшить рубашку», которую нужно было надеть на заболевшего человека, «чтоб (он) круг деревни (в ней) обежал». Делали такую рубаху-обыдёнку человек десять-пятнадцать женщин — «утром соберутся, лен прядут, ткут, шьют», а к вечеру — заканчивают.

Данные сведения полностью подтвердила уроженка с. Зорино Евдокия Михайловна Некрасова (1921 г. р.), ныне проживающая в с. Тараданово. В Зорино, по ее словам, в 1931 г. был сильный тиф, по этому поводу «собрались человек десять женщин и стали лен мять, прясть и ткать». Готовую «обыдённую» рубаху повесили на кол, «чтоб ветром обдуло» (ср. обобщенное название заразных болезней — «моровое поветрие». — *Г. Л.*). Заболевший человек должен был обежать в ней вокруг села: считалось, что «тот, кто рубашку наденет, непременно выздоровеет».

По сравнению с данными П. Ф. Пирожкова, который пишет, что готовую рубаху просто вывешивали «у ворот поскотины», мы видим, что со временем обыденные рубахи стали использоваться как средство индивидуального излечения, предполагавшее непосредственный (телесный) контакт больного с «целебной» тканью. Подобный способ применения обыденных рубах у сибиряков-старожилов был зафиксирован Е. Ф. Фурсовой, которая пришла к выводу, что надевание такой рубахи «имело цель... обмануть болезнь подарком и отдать одежду взамен живых людей» [14, с. 52]. Вместе с тем сравнительные материалы по славянской этнографии показывают, что обыденные предметы (холсты, полотенца, деревянные кресты и даже храмы) чаще всего создавались в ситуациях, угрожавших благополучию всего коллектива, в том числе, во время военных действий. У сербов, к примеру, все уходившие на войну мужчины должны были пролезть через рубаху, сотканную и сшитую за одну ночь женщинами села; считалось, что это должно было предохранить их от смерти [12, с. 281].

В специальной статье, посвященной обыденным полотенцам и храмам, Д. К. Зеленин писал, что возникновение самой идеи «обыденности», «с психологической точки зрения» остается загадочным [3, с. 212]. В то же время скрупулезный анализ белорусского и западнорусского материала позволил автору прийти к выводу, что магические свойства обыденных предметов заключались в «безупречной чистоте», обусловленной способом их изготовления, который исключал какой бы то ни было контакт с нечистой силой [3, с. 204–205]. Наряду с признаком чистоты исключительное значение, на наш взгляд, имели полнота и завершенность всего процесса труда, его «спрессованность» во времени, что и обеспечивало, по народным воззрениям, магическую силу подобным предметам (подробнее см. [6, с. 507–510]).

Помимо изготовления обыденной рубахи, зоринские крестьяне применили еще одно средство магической защиты от повального мора. По совету того же И. Г. Сотникова, они решили «укрепить деревню огородом», что представляло собой вариант хорошо известного по этнографического литературе обряда «опахивания» (см. об этом: 8, с. 157–160). Запряженные в соху две девушки и парень («непорочные» и «благочестивые» по условиям обряда!) должны были пропахать на себе полосу земли вокруг деревни.

«Надвигалась темная августовская ночь, — читаем в очерке П. Ф. Пирожкова, — Иван Гаврилович, облаченный в белую рубаху и такие же штаны, босый, с непокрытой головой, давал последние указания». И далее: «Медленно идет деревенский колдун», а за ним, громыхая на буграх и ямах, следует тройка с сохой. В ночной тиши раздается монотонный голос: «От земли и до неба, от востока и до запада...». «Полоса земли должна преградить путь холере... Так наши недалекие предки боролись с эпидемиями, которые частенько посещали здешние места» [11, л. 2].

К сожалению, у нас нет данных о том, насколько эффективными для жителей д. Зориной оказались принятые меры, однако есть основания полагать, что эпидемия действительно обошла этот населенный пункт стороной. Причины подобного исхода были связаны, конечно же, не с магическими свойствами обыденной рубахи и вспаханной полосы земли, а с отсутствием контактов между зоринцами и заболевшими холерой соседями.

Отметим, что в трансформированной форме обычай очерчивать магический круг в случае повального мора людей и скота сохранялся в деревне вплоть до 60-х гг. прошлого века. По словам той же Е. М. Некрасовой, в 1963 г. эпизоотия «ящера» поразила деревенское стадо, и, чтобы не допустить падежа скота, сельчане «ездили кругом села на машине», бросая на землю подожженные пучки сена. В данном случае, как и в «классических» вариантах «опахивания» при помощи сохи или плуга, невидимая магическая преграда должна была предотвратить проникновение болезни в пределы охраняемой территории.

Итак, рассмотрев источники, посвященные описанию событий, вызванных одним и тем же бедствием, мы можем констатировать, что в пределах сравнительно небольшого округа, практически в соседних населенных пунктах, на рубеже XIX и XX вв. наблюдались различные стратегии поведения сельского населения. Эти стратегии, воплощенные в деятельности сузунского окружного врача и зоринского деревенского колдуна, хорошо демонстрируют процесс смены ментальных систем, вызванный переходом общества от традиционно-аграрного этапа к индустриальному.

Примечания

1. История культуры Алтая. Барнаул, 1999.
2. Зверев В. А. Дети — отцам замена. Воспроизводство сельского населения Сибири во второй половине XIX — начале XX вв. Новосибирск, 1993.
3. Зеленин Д. К. «Обыденные» полотенца и обыденные храмы (Русские народные обычаи) // Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. М., 1994.
4. Зобнин Ф. Из года в год. Описание круговорота крестьянской жизни в селе Усть-Ницынском Тюменского округа) // Живая старина. СПб, 1894. Вып. I.
5. Казаринов И. Холерная эпидемия 1892 года в Сузунском заводе // Алтайский сборник. Общество любителей исследования Алтая. Т. I. Томск, 1894.
6. Любимова Г. В. «Обыдённая рубаха» (способ избавления от повального мора, зафиксированный в б. Малышевской вол. Барнаульского у. Томской губ.) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, 2000.
7. Любимова Г. В. Категории «знающих» людей в сибирской деревне (материалы к словарю понятий и терминов) // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 2001. Вып. 4.
8. Любимова Г. В. Ритуально-магическая практика в условиях стихийных бедствий и других ситуаций коллективного неблагополучия (на материале традиционной культуры русских старожилов Сибири) // Экология и традиционные религиозно-магические знания. Материалы междунар. науч.-практ. симп.. М., 2001. Ч. 1.
9. Миненко Н. А. Экологические знания и опыт природопользования русских крестьян Сибири. XVIII — первая половина XIX в. Новосибирск, 1991.
10. Описание Маслянинского района Новосибирского округа, составленное весной 1928 г. учителем Маслянинской опорной школы Василием Казанцевым. (Ксерокопия рукописи имеется в Маслянинском районном архиве.)
11. Пирожков П. Ф. Обыденная рубаха. (Машинописная рукопись хранится в фонде автора в Сузунском районном краеведческом музее.)
12. Славянская мифология. Энцикл. словарь. М., 1995.
13. Туров С. В. Влияние эпизоотий на русское скотоводство Западной Сибири (XVIII — первая половина XIX в.) // Русские старожилы. Материалы III Сибирского симп. «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск — Омск, 2000.
14. Фурсова Е. Ф. «Целительные» свойства рубах русских крестьян // Изв. СО РАН СССР. (Серия: история, филология, философия). Новосибирск, 1992. № 1.

Религиозные воззрения алтайцев (XIX — начало XX в.)

Н. С. Модоров

Судьбы и история народов мира теснейшим образом связаны с религией (или религиями). Не стало исключением в этом плане и коренное население Горного Алтая — алтайцы.

Согласно утверждениям ученых, им с давних пор был присущ шаманизм. Его основа — вера людей в духов, населяющих три сферы: небесную, земную и подземную. Независимо от места обитания духи у алтайцев делились на две категории: чистых и нечистых. К числу первых (небожителей) они относили духов — покровителей рода (такового имел каждый род). В пантеоне чистых духов, обитавших на земле, значились также хозяин горы («кырдын эзи»), хозяин огня (оттын эзи»), хозяин воды («суунын эзи») и др. Кроме этих общих духов-покровителей, каждый род имел свою священную гору, реку, лес, а также духов передней двери, переднего угла и др. Верили алтайцы и в существование персонального духа-хранителя каждого человека, дававшегося ему вместе с рождением [1].

К категории нечистых духов алтайцы относили обитателей подземелья. Главное место среди них занимал враг человека — Эрлик [2]. Но в последнее время эта точка зрения подвергается критике. Так, В. А. Муйтуева утверждает, что Эрлик не только не злой, но даже готов помогать живущим на земле [3]. Поддержал такую трактовку и А. М. Сагалаев [4].

Посредником между духами и человеком выступали шаманы. У алтайцев они делились на три категории: больших, средних и малых. Первые считались всемогущими, ибо они могли сноситься с духами всех сфер, вторые — только с земными и подземными силами, третьи могли совершать лишь очищение над больным [5]. Шаманом, как известно, мог стать не каждый, а только избранный верховным божеством человек. Шаманский дар передавался по наследству (отец — сын — внук). Каждый шаман имел своего духа-покровителя и духов-помощников. Своими обрядовыми действиями («камланием») шаман испрашивал у духов материального благополучия или здоровья людям, а коль не удавалось добиться этого мирным путем, то «боролся» за это со злыми духами [6].

Кроме шаманизма, ведом был алтайцам (особенно южным) и ламаизм — тибетская разновидность буддизма. Основным его догматом является, как известно, представление о том, что смысл человеческого существования заключен в безропотном перенесении невзгод и лишений в этой жизни в надежде на «спасение» в будущем. Возникнув и оформившись в Тибете как идеология тибетских феодалов, ламаизм в XVI–XVII вв. распространился в Монголии. Отсюда он и пришел на Алтай [7].

Появление ламаизма у алтайцев не было случайным. Оно, как отмечал А. М. Сагалаев, объясняется соприкосновением культуры алтайцев с буддийским миром [8]. С другой стороны, это был результат официального принятия ламаизма частью теленгитской знати в период пребывания алтайцев в составе Джунгарии [9]. О существовании ламаизма на Алтае и ламаизации алтайской знати говорят и архивные документы. Так, в текстах обращений зайсанов Горного Алтая к русским властям в 1756 г. есть указания на то, что они давали клятву верности царю «пред бурханы», т. е. перед Буддой [10]. Эти же документы учли в числе новоподданных, «писаных в Се-

мипалатинском», 25 служителей ламаистского культа [11].

Первостепенную роль в спасении людей ламаизм отводит ламам. Без их помощи рядовому верующему якобы заказан не только путь в рай, но даже достижение «нирваны» — абсолютного, не нарушаемого покоя [12]. Как и шаманы, ламы лечили людей [13].

Для ламаизма, как известно, характерны пышное богослужение и театрализованные мистерии, проводимые в данзанах — монастырях, множество бытовых обрядов, магических приемов и заклинаний, направленных против гнева богов и козней злых духов. Обрядовая сторона на Алтае была более простой, поскольку здесь не было монастырей. Документы XVII–XVIII вв. засвидетельствовали лишь несколько небольших буддийских часовен в районе теленгитских кочевий [14].

Наряду с шаманизмом и ламаизмом знали алтайцы и христианство. Обращение их в «Христову веру» началось еще в XVIII в. Однако после упразднения миссионерских должностей в 1789 и 1799 гг. алтайцы вновь возвратились к шаманству [15].

Но идея христианизации не была забыта церковью. И как только создалась благоприятная ситуация, она тут же воспользовалась ею. С этой целью в 1830 г. на Алтае было создана духовная миссия, деятельность которой по сей день неоднозначно оценивается некоторой частью алтайской интеллигенции. В пылу политических и конфессиональных дебатов недоброжелатели миссии неизменно оперируют только фактами и примерами «насильственной христианизации» аборигенов края, их «русификации». При этом они неизменно замалчивают культурно-просветительскую деятельность миссионеров: создание ими на основе русской графики алтайской письменности, распространение грамотности среди алтайцев, внедрение в их хозяйство земледелия, овощеводства и огородничества, а в бытовую жизнь — санитарно-гигиенических навыков [16]. Причина такого замалчивания кроется, на наш взгляд, не только в их позиции и стратегии, но и в стереотипе, передавшемся им (да и всем нам) «по наследству». В советское время наши религиозные чувства были, по сути дела, загнаны «в подполье». Любое отклонение от «воинствующего атеизма» если и не преследовалось открыто, то общественному осуждению предавалось в обязательном порядке, хотя право граждан исповедовать любую религию или не исповедовать никакой гарантировалось Конституцией СССР.

«Перестройка», последовавшие за ней распад СССР, «парад суверенитетов», единение (в условиях демократии) государства с церковью кардинально изменили ситуацию на «вероисповедном фронте»: россияне получили возможность исповедовать «все и вся». Но сошедший на них «дух свободы» не пошел им на пользу. В новой ситуации мы (в который уже раз) не смогли найти «золотой середины» и снова ударились в крайность, но теперь уже в противоположную той, что была до этого.

Выше уже упоминалось, что алтайцам с давних пор был присущ поликонфессионализм [17]. При этом они никогда не ставили вопроса о главенстве какой-либо религии. Однако с некоторых пор представители радикально настроенной интеллигенции стали высказывать мысль, что «постоянной» (а следовательно, главной) религией алтайцев издавна был буддизм.

Не вступая в полемику о главенстве той или иной религии в воззрениях алтайцев, скажем лишь несколько слов об их взаимоотношениях между собой. Надо сказать, что до недавнего времени такой проблемы в нашем обществе не существовало, поскольку в Советском государстве любая религия рассматривалась не иначе как «опиум народа». Лишь на исходе XX в. деятельность церкви была легализована, и верующие — христиане, иудеи, мусульмане, представители других конфессий — получили возможность открыто демонстрировать свои религиозные воззрения, отправлять соответствующие им службы и обряды. Другой стороной этих преобразований явился рост национального самосознания людей, катализировавший их интерес ко многим вопросам своего бытия. Инициировал он и вряд ли реализуемое на практике стремление народов «разобраться» со своей «родной» религией. К сожалению, этот поиск у нас, как было отмечено выше, превратился в политическую «разборку», которая накладывает негативный отпечаток на взаимоотношения народов, проживающих в Горном Алтае. Здесь же, кроме алтайцев (31% от общего числа населения края), проживают русские (60%), казахи (5,6%), а также азербайджанцы, башкиры, белорусы, грузины, корейцы, литовцы, молдаване, немцы, татары и представители других наций и народностей (3,4%) [18]. Но, несмотря на принадлежность нашего края к различным конфессиям, каких-либо трений и споров на этой почве здесь никогда не возникало.

На основании сказанного можно резюмировать: население каждого региона, страны в целом переживает сегодня непростую для себя ситуацию. Учитывая это обстоятельство, хочется искренне пожелать всем нам быть благоразумными, не бросаться из одной крайности в другую, спокойно и взвешенно подходить к решению любого вопроса, связанного с межнациональными, межэтническими и межконфессиональными отношениями. Только при таком подходе к делу нам удастся повсеместно сохранить подлинную гармонию интересов проживающих здесь наций и народностей, утвердить подлинное братство, взаимопомощь и взаимопонимание между ними.

Примечания

1. Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. М.; Л., 1953. С. 165; Модоров Н. С. Горный Алтай в пореформенный период. Горно-Алтайск, 1990. С. 28.
2. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л., 1990. С. 117.
3. Муйтуева В. А. Эволюция религиозности и свободомыслия у алтайцев. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 1991. С. 8.
4. Сагалаев А. М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск, 1992. С. 33–35.
5. Сатлаев Ф. А. Кумандинцы. Горно-Алтайск, 1974. С. 159.

6. Модоров Н. С. Россия и Горный Алтай: Политические, социально-экономические и культурные отношения (XVII–XX вв.). Горно-Алтайск, 1996. С. 309.
7. Там же. С. 311.
8. Подробнее см.: Сагалаев А. М. Мифология и верования алтайцев. Новосибирск, 1984.
9. Самаев Г. П. Горный Алтай в XVII — середине XIX в. Горно-Алтайск, 1991. С. 46.
10. Архив внешней политики России (АВПР). Ф. 113. Оп. 113/1. Д. 4. Л. 350–352.
11. Там же. Д. 3. Л. 220–221.
12. Модоров Н. С. // Указ. соч. С. 312.
13. Самаев Г. П. // Указ. соч. С. 47.
14. Потапов Л. П. Очерки... С. 130.
15. Модоров Н. С. Горный Алтай... С. 29.
16. Модоров Н. С. Россия... С. 310–311.
17. Хотя нет официальных данных, все же можно предположить, что некоторая часть алтайцев исповедует мусульманство, восприняв его от проживающих рядом с ними казахов, предки которых появились в Чуйской степи в 80–90-х гг. XIX в.
18. Текущее делопроизводство Управления статистики Республики Алтай.

Рукописное наследие старообрядцев (обзор рукописей кирилловской традиции в собрании Восточно-Казахстанского областного этнографического музея)

О. Н. Осерчева

В фондах Восточно-Казахстанского областного этнографического музея хранится коллекция исключительной ценности — рукописные памятники кирилловской книжной культуры. Это богатейшее наследие времен поздней Руси, отражающее традиции древнерусского книгописания. Коллекция представляет собой собрание подлинных памятников старообрядческой письменности, созданных в XVIII — начале XX вв., в период отстаивания своих религиозных убеждений и взглядов на мир представителями старообрядчества, которые после раскола Русской Православной церкви в силу исторических причин оказались в том числе и на территории Восточного Казахстана.

Из книжного собрания коллекция была выделена по одному из определяющих классификационных признаков — технике изготовления: это рукописный способ, подразумевающий воспроизведение текста и иллюстраций полностью от руки.

После церковной реформы 1654 г., расколовшей людей на сторонников старой и новой веры, первые на два с половиной столетия оказались гонимыми церковью и правительством. В этот период книги официального православия издавались с разрешения и по благословению Синода и печатались в государственных типографиях. Рукописная книга служила старообрядцам для распространения произведений, запрещенных церковью.

Где и кем созданы рукописи из музейной коллекции, на сегодняшний день неизвестно. Переписчики не стремились оставлять данные о себе, о времени написания, как это обычно делалось во времена Древней Руси. Одной из причин этого, видимо, был страх оказаться подвергнутым жесточайшему наказанию за запрещенную деятельность. Но, безусловно, это были «богодухновенные» люди, владевшие искусством каллиграфии, которое в настоящее время в старообрядческой среде практически утрачено.

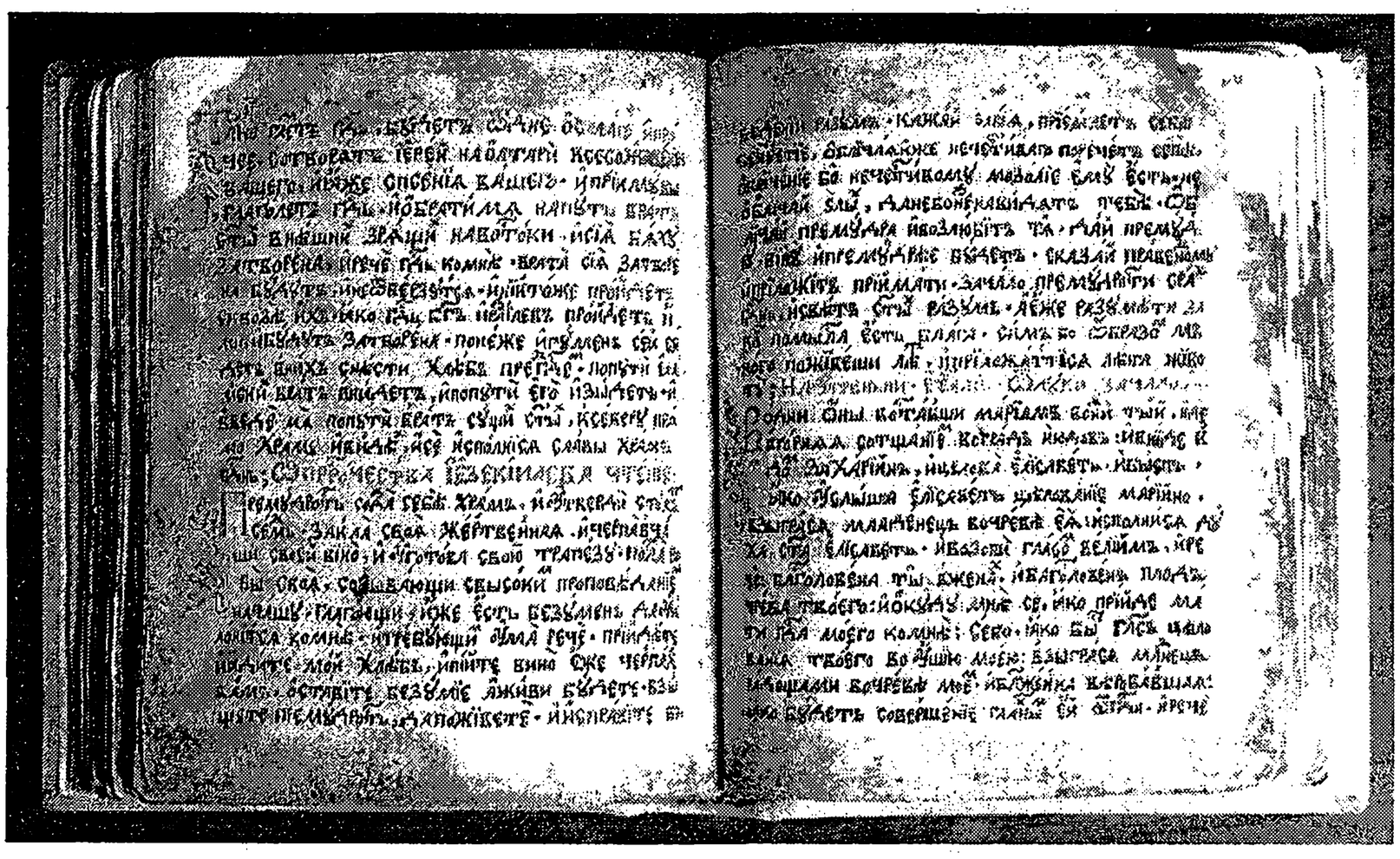
Главной особенностью музейной коллекции является то, что все рукописи написаны поздним типом старославянского шрифта (кириллицы) — полууставом, различающимся лишь манерой исполнения: от крупного с широким нажимом пера (в основном для певчих рукописей, так как именно для их написания использовались орлиные перья специальной заточки, дающей широкую линию) до мельчайшего, похожего на скоропись. Этот тип письма использовался еще не одно столетие для издания церковных книг после реформы шрифта и печати 1707–1710 гг., проведенной согласно указу Петра I.

В соответствии с данными этнографических исследований Юго-Западного Алтая начала XX в., появление книг кирилловской традиции на территории края можно отнести к периоду его усиленной колонизации русским населением, прежде всего староверами, бежавшими от преследований никонианской церкви и царского правительства на глухие окраины Российской империи. Для них подобные раритеты составляли неотъемлемую часть духовной культуры и были привезены как бесценный груз вместе с остальным имуществом.

В музейное собрание рукописи поступили от жителей Восточно-Казахстанской области, проживающих в г. Усть-Каменогорске, в селениях Глубоковского, Шемонаихинского, Зыряновского, Больше-Нарымского и Катон-Карагайского районов, в прошлом об-



«Поморские Ответы».
Рукопись второй четверти XVIII — начала XIX вв.



«Сборник смешанного содержания». Рукопись конца XVIII в.

разовывавших в большинстве своем первичные поселения «поляков» и «каменщиков» [3].

Бывшие владельцы и сдатчики рукописей представляют два направления в старообрядчестве: поповцев и беспоповцев. Разделение на поповское и беспоповское согласия повлекло за собой и различия в книгах. Поповцев от беспоповцев отличает совершение главного церковного таинства — божественной литургии, при которой обязательно присутствие священника. Поэтому книга с таким названием, как «Божественная Литургия Иоанна Златоустого», или попросту «Обедница», характерна только для поповского согласия. В беспоповские издания включались церковные тексты, не требующие при чтении присутствия священника.

На принадлежность рукописей к старообрядческим книгам указывает написание слова «Исус» с одной «и» или, к примеру, словосочетание «За молитв отец наших» вместо «Молитвами отец наших».

В подтверждение данных А. С. Зерновой о том, что все старообрядческие издания выпускались на бумаге русского производства, мы обнаружили, что практически все рукописи XVIII — первой четверти XIX вв. из музейной коллекции, за исключением двух, действительно написаны на русской ручной бумаге известных фабрик Филата Рязанцева, Михаила Алмазова, Гончаровых. Бумага рукописей этого периода отличается выцветшим синим цветом, на ней имеются филиграни владельцев фабрик и даты, что очень помогает в точной датировке предметов. Бумага рукописей второй половины XIX — начала XX вв. желтоватого цвета, имеет маркировку, выполненную с помощью штемпелей. Это бумага позднейшего времени русских бумагоделательных фабрик: Косинской, Рязанцевых, Говарда, уральской фабрики «ЯТЕСЬ № 6», Кордяжской фабрики Платунова и др.

Из всех рукописей нельзя однозначно выделить самую редкую, самую ценную. Историко-художественная ценность подобных предметов складывается из многих признаков. Определяющими среди них являются время и место изготовления рукописей, содержание, искусство оформления, наличие переплета, владельческих и писцовых записей, сохранность и даже легенда предмета, соотносящая его с конкретными историческими личностями или событиями.

Наиболее ранними по времени изготовления в музейной коллекции являются следующие. «Сборник миниатюр учительного характера» конца XVIII в. поражает искусством оформления: 16 миниатюр, выполненных пером чернилами с последующей раскраской акварелью, удивляют изяществом линий и легкостью пастельных тонов. Сюжеты, искусно выполненные рукой неизвестного мастера, дают прекрасный материал для изучения как духовной, так и материальной культуры того времени. «Сборник смешанного содержания» конца XVIII в. интересен еще и тем, что был подвергнут уникальной реставрации, до которой он представлял собой в буквальном смысле сцементированный блок очень ветхих листов, пораженных грибком. Казалось, что рукопись обречена. Однако первоклассная работа реставратора хозрасчетного музейного центра Государственного Исторического музея (Москва) Т. А. Забелиной возродила ее к жизни. О прежнем состоянии рукописи напоминают теперь только фотографии.

Сборники были излюбленным видом литературы у старообрядцев. Они включали в себя выписки из разных церковных книг и светских произведений как древнерусской, так и собственно старообрядческой литературы. В зависимости от состава сборники подразделялись на нравственно-учительные, богослужебные, агиографические, исторические, а также смешанного содержания. С точки зрения исторической значимости ярчайшим образцом можно считать «Поморские ответы» второй четверти XVIII — начала XIX вв., вошедшие в историю как выдающееся произведение старообрядческой литературы начала XVIII в., отражающее условия жизни и быта русских староверов этого периода.

В среде старообрядцев была широко распространена литература нравственно-учительного характера, церковно-полемическая, житийная, певческая.



«Сборник миниатюр учительного характера». Рукопись конца XVIII в.

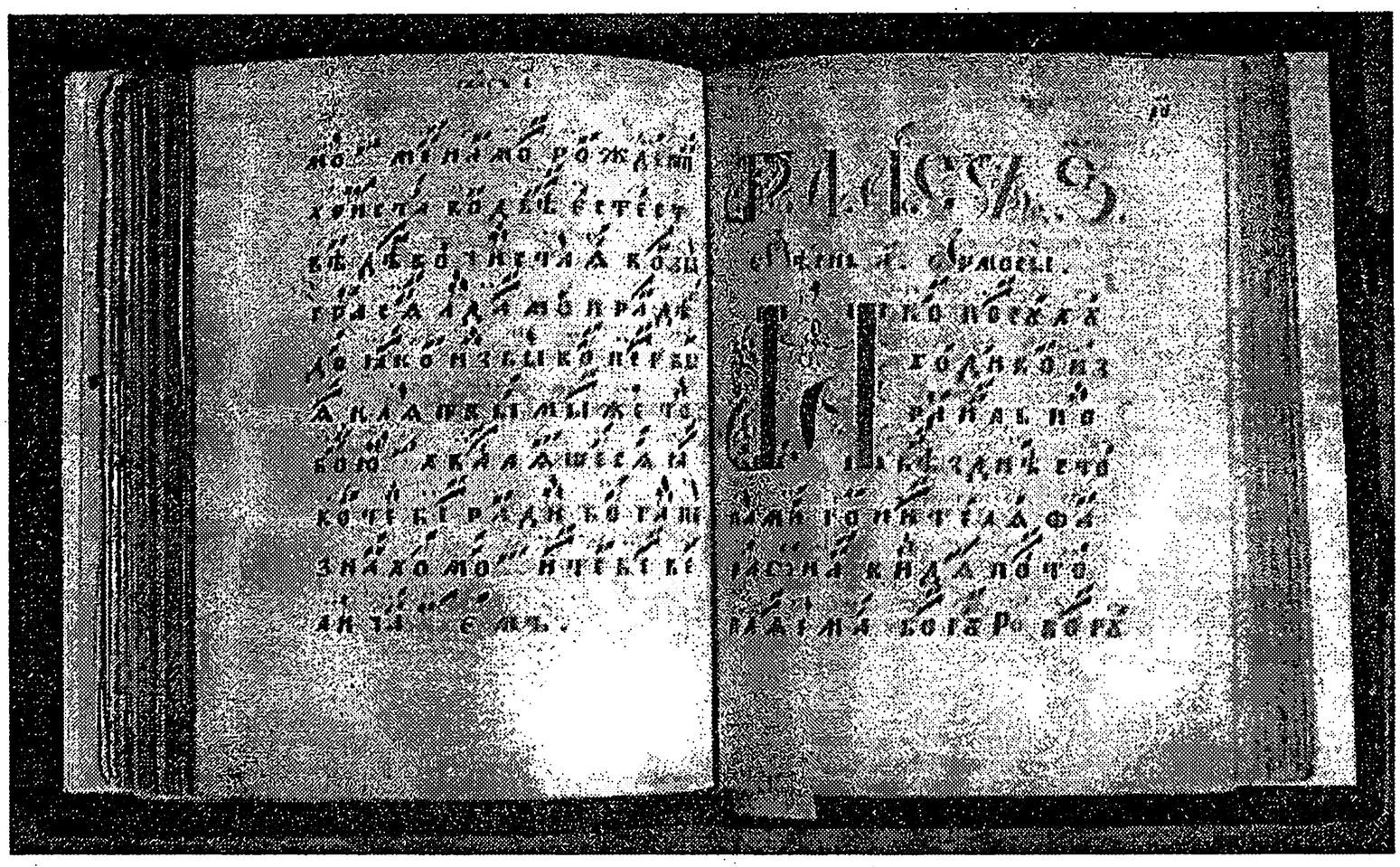
Именно подобного рода литературу старались переписывать старообрядцы. Из музейной коллекции можно назвать «Златчеп» – рукопись конца XIX – начала XX в., содержащую святоотеческие поучения. К этому плану близка также рукопись конца XIX – начала XX в. «Арифмология, сиречь Численнословная книга, в которой исчислением описываются вещи достопамятные и к сведению весьма нужные».

Житийная литература в коллекции представлена двумя рукописями второй половины XIX – начала XX вв. – житиями Иоанна Златоуста и Василия Нового. Это святые отцы, почитаемые русской церковью с давних времен и пользующиеся особой популярностью у старообрядцев. Житие боярыни Морозовой, сестры ее княгини Урусовой и их союзницы Марии Даниловой, пострадавших за церковную старину в 1662 г., помещено в сборнике «Российский Вертоград», известном под номерами 475 в Императорской Публичной библиотеке в Санкт-Петербурге, 555 – в Румянцевском музее в Москве и 727 – в библиотеке графа Уварова.

Для песнопений имеются особые книги – певчие, снабженные специальными знаками – «крюками», получившими название по своему виду, поэтому певчие книги называются «крюковыми», а пение по ним – знаменным. Искусство крюкового пения довольно трудно, и не всякий может его постичь. За 2,5 века гонений на старообрядчество оно во многих приходах было утеряно и забыто. Одна из причин этого – нехватка певческих книг: писались они от руки и стоили дорого. В коллекции рукописей имеются следующие певческие книги: «Ирмологий нотированный» второй половины XVIII в., «Октай нотированный» первой четверти XIX в., «Ирмосы» и «Ирмо-



«Ирмосы». Рукопись второй половины XIX в.



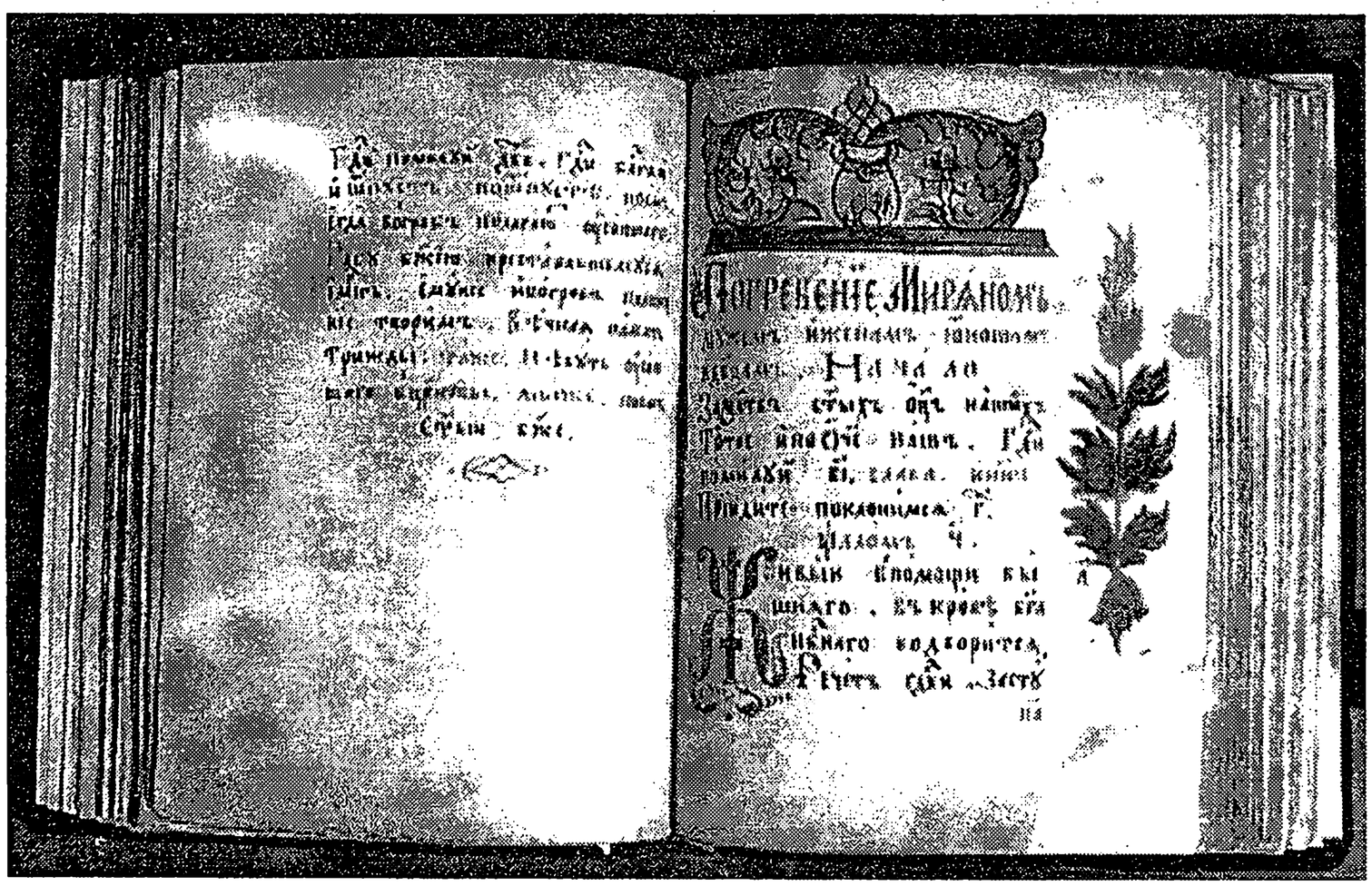
«Ирмолой». Рукопись второй половины XIX в.

лой» второй половины XIX — начала XX в., фрагмент «Кокизника» конца XIX — начала XX вв. Как правило, певческие книги составлялись на 8 гласов, так как все мелодии в старообрядчестве подчинены восьмигласию. В одно воскресенье поются стихиры на «Господи воззвах», ирмосы на 1-й глас, в следующее — на 2-й и т. д.; чередование идет в течение года.

Отличительные особенности книг: владельческие и писцовые записи, а также различные печати и штампы дают дополнительную, иногда очень ценную информацию о лицах и событиях. Во владельческих записях можно встретить фамилии, достаточно известные в кругу старообрядцев, к примеру Грузинов, Сметанин, Дмитриев, Елунин и др. В одном случае книга (Псалтирь первой четверти XIX в., л. 3 об., 4 н., 43 об.) отмечена штампом: «Священно-инок Василий Проходов». По некоторым данным известно, что Василий Проходов — в прошлом старообрядческий священник с. Быструха Глубоковского района, и рукопись, по-видимому, принадлежала когда-то ему.

Рукописная книга — уникальное произведение. В отличие от современной тиражированной книги, это результат продолжительного труда переписчиков-каллиграфов и художников. Книжное искусство представляет собой совокупность многих элементов: шрифта, орнамента, иллюстраций, переплета. Искусство оформления старообрядческих рукописей из музейного собрания соответствует традиционной схеме, складывавшейся на протяжении многих столетий в Древней Руси. Фронтисписное изображение царя Давида, заставки и инициалы старопечатного типа в «Псалтири» первой четверти XIX в. выполнены пером чернилами по всей строгости канона, безупречно и со вкусом. Самобытностью оформления выделяется «Требник» — богослужебный сборник второй половины XIX — начала XX вв.

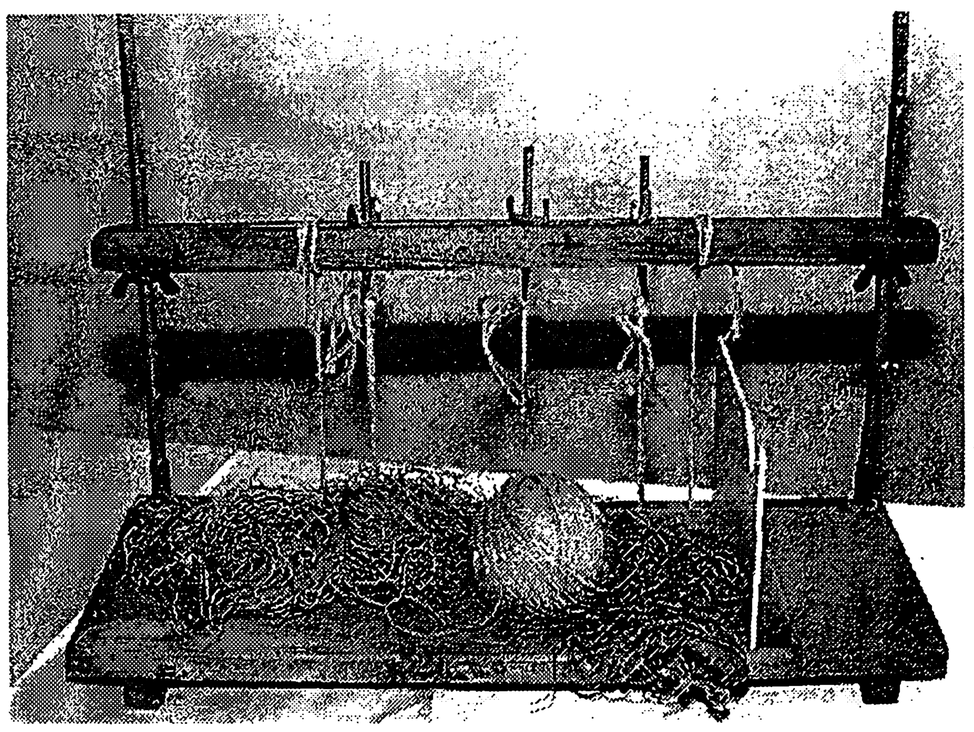
Для изготовления рукописей старообрядцы использовали незатейливый станок, при помощи которого сшивали тетради с воспроизведенным на них текстом в единый книжный блок. Для ровной обрезки краев сшитого блока применялся деревянный пресс с винтами. После этих манипуляций рукописи



«Требник». Рукопись второй половины XIX в.



Псалтырь. Рукопись I четверти XIX в.



Станок для сшивания тетрадей с текстом в единый книжный блок. Использовался при изготовлении старообрядческих рукописей XX в.

переплетали вручную на столе. В качестве переплета использовали старые доски и кожу, сохранившиеся от погибших рукописных или печатных книг. Когда рукопись уже была облечена в переплет, молоточком простукивали вдоль корешка для придания ей формы книги.

На вопрос, изготавливают ли сегодня старообрядческие рукописи вручную, можно ответить: нет. Свобода вероисповедания приостановила этот процесс. Просто в глухих сибирско-алтайских местах по старинке он сохранялся вплоть до второй половины XX в.

«Беседа» староверов: функции социального[1]

Л. Н. Приль

Старообрядчество – специфическое явление русской истории. Представленное несколькими крупными направлениями (поповским, беглопоповским, беспоповским) и большим количеством толков и согласий, оно сложно для изучения, поскольку харктеризуется разнообразием форм и микромножественной структурой. Вместе с тем оно имеет ряд черт, определяющих его социокультурное своеобразие. Одной из них является устойчивость к внешним, инокультурным влияниям, проявлявшаяся на большом протяжении пространства и времени. Другая характерная черта старообрядчества – способность к адаптации при одновременном стремлении к сохранению своей самобытности в различных климатических зонах и культурных средах. Для большинства старообрядческих общин типична также хозяйственная и культурная самодостаточность, понимаемая иногда как замкнутость. Перечисленные факторы есть проявления особого способа жизнеустройства старообрядческих общин, стремившихся к образованию самодостаточных миров (изолятов), в которых внутренние связи обладали приоритетом над внешними. Вектор репродуктивности в них направлен не во внешнюю среду, а внутрь социума, на его обустройство, сохранение культуры и сознания. Считая себя оказавшимися в окружении тех, кто подчинился власти антихриста, старообрядцы встали перед двумя главными проблемами: укрепления и жизнеустройства своего социума и противостояния «чужому» миру.

В обстановке враждебного отношения внешнего мира к «раскольникам» стала возрастать роль общинно-конфессиональных связей, воспринимавшихся как единственное социальное пространство, позволяющее противостоять внешнему, антихристову миру. Можно присоединиться к мнению Б. Х. Бгажнокова, что этнический (как и этноконфессиональный) социум всегда «складывался как защитный механизм, позволявший его членам выжить, выстоять, выработать оптимальные формы бытия». Размеры спасительного социума-убежища были малы и ограничивались пределами своей общины или нескольких близких общин одного толка или согласия. Значит, социум должен был выработать способы поддержания и выражения группового и межгруппового единства и внутренней консолидации общин. Такие факторы, как самосознание, самоназвание, осознание своего группового единства (чувство-«мы»), противостояние чуждому миру, жизненно важны для существования группы, общины, этноса, без них эти социальные структуры исчезают.

На наш взгляд, компоненты, участвовавшие в под-

---

[1] Статья подготовлена в ходе работы над проектом «Ментальность микросоциума: способы отражения объективированных форм культуры» (грант № КТК 502-1-01/2), получившего финансовую поддержку программы «Межрегиональные исследования в общественных науках», Института перспективных российских исследований им. Кеннана (США), Министерства образования Российской Федерации за счет средств, предоставленных Корпорацией Карнеги в Нью-Йорке (США), Фондом Джона Д. и Кэтрин Т. Макартуров (США) и институтом «Открытое общество» (фонд Сороса). Точка зрения, отраженная в данном документе, может не совпадать с точкой зрения перечисленных организаций.

держании и воспроизводстве старообрядческих общин-изолятов, поныне существующих на территории Томской области, лежат не в области часто изменявшейся материальной технологии, а в сфере социальных отношений старообрядцев. Культуролог Э. Л. Мелконян высказал мнение, что такими компонентами могли являться даже те факты коллективного сознания, которые кажутся непрактичными в социальном отношении. Поэтому пристального внимания исследователей заслуживают культурные нормы, которые функционировали в старообрядческой среде как «скрепы» этноконфессиональности. Без сомнения, самым мощным фактором этого плана являлась вера. Однако известно, что жизненно важная для социума информация дублируется и передается одновременно по нескольким каналам, она утверждается при помощи определенного набора культурных норм. На наш взгляд, анализ способа принятия решения, до сих пор применяемого в беспоповской старообрядческой среде, приводит к выводу, что одной из таких «скреп» был собор и «соборний» путь выработки решения.

Жизнь социума многообразна. Интерпретировать бесконечное многообразие его проявлений в рамках одной науки невозможно. К изучению отдельных феноменов старообрядческой культуры целесообразно подойти, используя подходы, выработанные в социальной психологии. Так, старообрядческая община может быть рассмотрена как психологическая общность людей, сложный психологический организм, живущий по определенным законам. *Что* и *как* происходило в общине, какова была конкретная «ткань» этой реальности, влиявшая на процессы общения, взаимодействия, групповой сплоченности — эти аспекты до сих пор не привлекали внимания исследователей.

Такая норма жизни старообрядцев, как «соборность» в принятии решений, оценивается в литературе в качестве одного из признаков демократизма, выработанного в их среде противовес прежней иерархичности [1, с. 461]. Некоторые исследователи обращали внимание на то, что на соборах демонстрировалась амбициозность лидеров общин. Однако изучение собора-«беседы» как специфического явления в жизни староверов можно продолжить, поскольку есть необходимость рассмотреть его как один из факторов жизнеустройства социума и в рамках этой проблемы выявить влияние «соборнего» способа принятия группового решения на сплоченность коллектива.

Беспоповская община — это автономный микромир, согласие же в целом можно охарактеризовать как множество микромиров. Эта микромножественность обладала противоречивыми характеристиками; даже по отношению к общинам собственного согласия и к другим толкам она демонстрировала то конструктивные черты (сплоченность, корпоративность, обостренное «мы»-чувство), то деструктивные (споры, взаимные отлучения, недоверие между близкородственными толками). Межгрупповое и внутригрупповое взаимодействие в старообрядчестве соседствовали со своей противоположностью — внутригрупповыми и межгрупповыми распрями.

Однако при всем разбросе реакций на собственную старообрядческую среду общины были субъектами действия и сами творили собственную историю. Они успешно передвигались на большие расстояния, самостоятельно, без помощи государства, осваивали новые, чаще всего сложные в климатическом отношении районы. Даже небольшие общины оказывались устойчивыми к инокультурным влияниям и в течение длительного времени сохраняли свою идентичность. И в розни, и в сплоченности основным инструментом выработки общего мнения являлся собор общины, поскольку все важные решения принимались на нем, поэтому, на наш взгляд, необходимо рассмотреть способы и последствия воздействия на общину этой формы принятия решения, а также оценить, влияет ли она на консолидацию микросоциума. Перед рассмотрением обозначенного спектра проблем следует охарактеризовать сам состав старообрядческих общин с целью выявления его специфики.

Проблема самоорганизации коллектива не может быть рассмотрена без анализа его социально-функционального состава. Группа всегда состоит из нескольких страт, которые играют в жизни коллектива определенные роли. На наш взгляд, феномен устойчивости старообрядческого микросоциума напрямую связан с теми ролями (функциями), которые выполняли основные страты беспоповской общины. Она обычно состояла из двух (иногда трех) социально-функциональных страт, из «соборных» и «мирских», в некоторых местностях их называли «малая» и «большая чашка» либо «истые» и «поперечные». У странников-безденежных Белобородовской пустыни Томской области выделялись четыре страты: самый высокий статус был у «христиан» («братия»), затем следовала страта «оброшных» (например, безгрешные дети, еще не принявшие крещения); возможно, они совпадали по статусу со стратой странноприимцев. Совсем чужих называли «мирскими». Вспоминая об этом, И. П. Мокина, с младенчества и до 20-летнего возраста жившая в Белобородовской пустыни, говорит, что некрещенным детям обычно напоминали: «„Християнскую“-то чашку не трогайте!», поскольку «чашка» должна была строго соответствовать статусу человека [2].

Соборные — носители высоких личностных статусов, это «братия» и наставники, допущенные к сфере сакрального. Они исполняют обряды, ведут богослужения, являются ответственными за хранение сакральной чистоты. Именно они вырабатывают групповые нормы, принимают ответственные решения. Возглавляет их наставник (начетчик, уставщик) общины. Права соборных на активное и ответственное участие в религиозной жизни общины накладывают на них серьезные обязанности. Их культурная норма — жизнь «по уставу», постоянные молитвы, богослужения, исполнение келейного правила. Обязательным требованием является хранение своей «чистоты», соблюдение запретов на «мирщение». Страта

немногочисленна, но ее значение в жизни общины очень велико. Соборными чаще являются пожилые люди, «положившие начал», т. е. прекратившие суетную мирскую жизнь.

Мирские, исповедующие староверие, — своеобразный буфер, они ориентируются на традиции социума, его нормы и ценности, но не все установления соблюдают. Эта страта более многочисленна по составу. Мирские допущены к принятию решений на соборе путем высказывания своего мнения. На периферии этой страты находится окружение общины, ее своеобразный резерв. Микросоциум включает в свой состав тех людей из него, кто принял крещение. Это чаще всего выходцы из старообрядческих семей, ранее не разделявшие нормы старообрядческого социума. После принятия крещения в общину могли войти «другие русские» или даже инородцы. В ходе работы удалось выявить сведения о селькупах и хунхузах, крестившихся у старообрядцев, в литературе встречаются упоминания о казахах и бурятах, принявших крещение [3, л. 26].

А. Г. Асмолов отмечал, что жизнеспособность системы обеспечивается сочетанием двух факторов. Одним из них является стабильность, консерватизм, наличие большого числа культурных стереотипов. Другой необходимый фактор — изменчивость. Взаимодействие двух факторов, стабильности и изменчивости, повышает устойчивость и жизнеспособность культуры, обеспечивая ее развитие при резких изменениях условий существования. Хотелось бы обратить внимание на то, что община староверов, имевшая в своем составе «соборную братию» и мирских, является олицетворенным сочетанием обоих названных факторов. Соборные обеспечивают консерватизм и устойчивость, они следуют устоявшимся культурным стереотипам. Мирские вносят инновации, которые принимаются как групповая норма только с одобрения старцев. Два основных уровня, две функциональные страты — мирские и соборные — имеют время к ним присмотреться, оценить, выработать свое отношение к ним и принять решение о допустимости инновации или решительном ее неприятии. Завершая сюжет о социально-функциональном составе общин, можно сказать, что сам их структурный состав обеспечивал им жизненную устойчивость.

Однако наиболее важным инструментом самоорганизации общин являлся все-таки собор, в котором участвовали обе страты, т. е. соборные и мирские. Соборы бывали различных уровней — от общинных до общецерковных. На обсуждение выносились все важные вопросы жизнедеятельности, как религиозные, так и бытовые. Своеобразным парадоксом, на который давно обратили внимание исследователи, выглядит сочетание принципиального стремления к сохранению «отеческого» и традиционного с гибкостью коллективного сознания старообрядцев, вынужденных постоянно адаптироваться к изменчивому «внешнему миру» [4, с. 24–25]. На наш взгляд, в основе адаптивной «одаренности» староверов лежит постоянная практика ответственных, коллективных размышлений о допустимости «нового». Вопреки расхожему мнению о консервативности староверов, новое проникало в их среду, но только те «новины», которые не деформировали культуру этих людей.

Весь спектр вопросов, требовавших «соборних» решений, хорошо представлен в недавно вышедшем издании, подготовленном новосибирскими археографами [5, с. 479]. На соборах обсуждали и решали вопросы приобретения технических приборов и продуктов, поведения в лагерях заключения, определяли свое отношение к экспедиционным отрядам, работавшим возле заимок староверов, совместно решали вопросы о поисках новых мест и переселении туда.

Функции собора были многообразны и не сводились только к выработке общего решения по какому-либо вопросу. Собор мог прибегнуть к санкциям, наказывая членов общины за прегрешения, отлучая их от общей молитвы и трапезы. Он не просто принимал решение, а вырабатывал его в ходе спора, который можно назвать прениями сторон или же групповой дискуссией.

Нормой жизни были соборы — «богословские диспуты» между разными согласиями или общинами одного толка. Н. П. Гиляров-Платонов упоминает такие «прения о вере», проходившие в Москве на Красной площади вплоть до 50–60-х гг. XIX в. [6, с. 240]. Любовь староверов к спору была замечена миссионерами. У них она вызывала раздражение: «Прения о вере ведутся не для раскрытия и уяснения истины, а для *одних* прений... В результате прений оказывалось, что миссионеры всегда остаются при своих мнениях, старообрядцы — при своих» [7, с. 846–852]. Староверы спорили не только с никонианами, но и с представителями других старообрядческих согласий. Последствия диспута могли быть весьма серьезными: «Раньше на беседы ходили представители разных согласий, спорили по месяцу. Иногда это заканчивалось переходом собравшихся в одно из согласий» [8, л. 18].

Выявив большую значимость собора в жизни общин, рассмотрим сам его ход, подробно описанный К. Касьяновой. Поскольку важны все упомянутые в нем детали, приведем фрагмент из текста исследовательницы. На этот собор был вынесен вопрос о целесообразности приобретения староверами лодочных моторов. «Старцы собрались из всех скитов и сидели над «Кормчей книгой» несколько дней в непрерывных дискуссиях. Это была настоящая ассамблея. Миряне также присутствовали на ней и высказывались, но весьма скромно, и ни один из них отнюдь не приводил в качестве аргумента соображения утилитарной выгоды. Вопрос решался принципиально. Исследовав еще раз всю «Кормчую» досконально, раскольничьи старцы пришли к выводу, что никакого прямого запрета на пользование подобными приспособлениями в книге нет, следовательно, нет никакого резона отказываться от моторов по религиозным соображениям. Когда решение было четко сформулировано, все раскольники, имеющие соответствующие лодки, одновременно купили и поставили к ним моторы» [9, с. 316].

Столь обширная цитата необходима для рассмотрения двух явлений, описанных в ней. Одно из них – способ принятия решения в ходе групповой дискуссии, второе – существование правил введения нового элемента в старую культурную ткань. Рассмотрим сам процесс принятия решения, а также его последствия для трех категорий участников – для общины в целом, для индивида и для несогласных с решением собора.

Социальные психологи дают интересную трактовку описанному выше групповому способу принятия решения [10, с. 274–280]. По их мнению, групповая дискуссия позволяла столкнуть противоположные позиции и тем самым помочь участникам увидеть разные стороны проблемы. В ходе дискуссии мнения поляризуются, чаще всего «средние» мнения исчезают, это обнажение крайних позиций способствует складыванию более ясной картины по обсуждаемой проблеме у всех членов группы. Выявлялось, по мере высказываний, мнение большинства. Выслушивая аргументы в поддержку собственного мнения, каждый из присутствующих еще больше убеждался в правильности собственной точки зрения.

Таким образом, применяя методы анализа, сложившиеся в социальной психологии, мы можем утверждать, что групповая дискуссия являлась способом поиска верного решения, перепроверки его в ходе дискуссии и рассмотрения проблемы под разными углами зрения. Немаловажным является и то, что это была также форма взаимного убеждения, результатом чего становилась абсолютная уверенность в правильности принимаемого решения. В ходе обсуждения становился очевидным факт, что другие члены группы также движутся в направлении определенного решения, а это укрепляло собственную позицию каждого. Таким образом, общее решение вырабатывалось собором шаг за шагом. Принятие решения превращалось в выработку новой или подтверждение старой групповой нормы, поддержанной и принятой участниками дискуссии. Такой эффект был возможен потому, что решение было не навязано, а именно принято всей группой. А. С. Хомяков утверждал, что идея славянской общины – в понятии естественного и нравственного братства и внутренней правды. На наш взгляд, именно «беседа» («собор») выполняла функцию складывания и озвучивания (вербализации, проговаривания) этого ощущения внутренней правоты [11, с. 157].

Таким способом принимали решения обо всех аспектах жизни, включая те нормы, которые исследователи называют «локальными особенностями местных старообрядческих согласий, местными вариантами интерпретации староверия» [12, с. 6]. Так же активно, после «соборнего» решения, община не принимала какие-либо нормы других общин и согласий. Главным, по нашему мнению, является то, что решение принималось осознанно, было отрефлексировано группой, обязательно опиралось на письменные или устные традиции и только после этого принималось как групповая норма.

Этнографы и историки культуры отмечали, что старообрядцы, консервативные в своих главных убеждениях, легко адаптировались к новым природным и социальным факторам. В определенной мере это было связано со способом принятия нового. Этот процесс производился по определенным правилам, которые действовали и в том случае, когда старообрядцы перенимали элементы культуры соседних с ними народов – бурят, казахов, коми, селькупов. Примером такого осмысленного введения нового в старую культурную ткань в «заимочной» коллекции ТОКМ является орнаментация берестяной утвари. Она использует привычные для русских прялочные мотивы, выполненные, однако же, в технике выскабливания, характерной только для хантов и селькупов [13].

На соборе рассматривались все возможные аспекты введения нового в существующую культурную ткань, оценивались последствия его введения. Еще раз подчеркнем, что прием нового элемента шел не как неосознанное заимствование, а как сознательное, отрефлексированное действие, для которого обязательным было обоснование, опиравшееся на письменную традицию. Лишь после того, как решение было четко сформулировано, новое принималось в качестве групповой нормы. Можно присоединиться к мнению К. Касьяновой, что на соборе происходило не только введение нового факта в культурную систему, но и, в строгом смысле слова, подчинение нового старой культурной системе.

Нормы, утверждавшиеся группой, могли включать в себя и общезначимые, характерные для всех староверов, и специфические, выработанные именно данной общиной. Однако они были приняты большинством как свои собственные ценности, в истинности которых уже никто не сомневался, что делало убежденность в правильности решения безоговорочной. На наш взгляд, многообразие местных вариантов интерпретации староверия, каждый из которых воспринимался его носителями как единственно правильная вера («истинная»), в числе прочего объясняется самим способом принятия групповых норм. Уверенность в «исключительности» собственной правоты консолидировала общину, усиливая оппозицию другим, «неистинным» толкам.

В ходе «прений о вере» или соборов, посвященных выработке общей линии поведения, не только искали верное решение. Групповая дискуссия имела и другие важные для жизни коллектива социокультурные функции. Собор был зрелищем, действом. На собор являлись предварительно подготовившись, часто ему предшествовала устная и письменная полемика. Наибольшим авторитетом в принятии решения на соборе обладали старцы – «соборные» («братия»). Их аргументы, опиравшиеся на глубокое знание священных текстов и умение вести дискуссию, высоко оценивались другими присутствующими. Мирские могли высказывать свое мнение, но решение принимали «соборные».

В очередной раз община получала подтверждение правоты собственного дела, авторитетности и мудрости своих старцев; из дискуссии община выхо-

дила более сплоченной, с четко сформулированной линией поведения. Община, убежденная в правильности своих действий, консолидированная, корпоративная, культивирующая взаимопомощь и «помогообмен», способна была выступать субъектом действия, ей оказывались по плечу дальние переезды и освоение новых, незаселенных ранее районов (Бухтарма, междуречья чулымских и кетских притоков, район Обь-Енисейского канала и др.). Характерное для всех общин «мы»-чувство (во всем множестве своих проявлений) и осознание собственных интересов становятся основой группового самосознания.

Таковы были последствия принятия группового решения в ходе дискуссии для группы. Нам представляется, что собор, образно говоря, становился своеобразным катализатором «сочетанного эффекта правоты» общины, как говорилось выше, формой взаимного убеждения. Этот способ оказывал действие и на группу, и на индивида. Принятое в ходе дискуссии решение становилось частью собственных убеждений каждого члена общины. Человек считал свою точку зрения, укрепившуюся в ходе собора, безусловно правильной, что само по себе являлось мощной и подкрепляющей силой, поскольку решения включены в собственную систему ценностей человека. Интернализация, как называется этот тип убежденности (реакции на социальное влияние), является самой устойчивой, глубоко укорененной в сознании человека [14, с. 55–59]. С такой убежденностью в своей правоте можно идти на костер, что и случалось в истории старообрядчества.

«Группомыслие», выражающееся в отсутствии широкого спектра оценок и инакомыслия [14, с. 41–42], никогда не было отличительной чертой старообрядчества. Сторонники других точек зрения также яростно отстаивали свою правоту. Поляризация мнений и их сталкивание во время собора приводили к тому, что небольшие расхождения в трактовке религиозных или бытовых вопросов зачастую казались непреодолимыми. Н. Д. Зольникова обратила внимание на то, что особенно ожесточенные споры происходили между сторонниками согласий, учения которых были близки по смыслу, поскольку проблема «чистоты своих рядов» в старообрядческой среде всегда стояла очень остро [15, с. 54–59]. Б. Ф. Поршнев отметил, что постоянный критический зондаж в собственном «мы», поиск притаившихся, замаскированных под «нас» элементов всегда был особенно напряженным и интенсивным в культурах и общностях, наиболее близких или почти тождественных «нам» [16, с. 116]. По нашему мнению, взаимные обвинения в ереси именно среди сторонников близких толков объясняются тем, что сходное, но «неправильное» учение воспринималось как *пародия* на истину и потому казалось оскорбительным по отношению к ней.

В поведении меньшинства просматриваются несколько вариантов. Если не было явного лидера и собственные аргументы не очень убеждали само колеблющееся меньшинство, оно, как правило, переходило на сторону большинства. Если у меньшинства выявлялся сильный лидер, способный его консолидировать, то оно покидало общину и образовывало новый толк или новый собор во главе со своим наставником. Так и происходило выделение новых толков из состава прежних, условно говоря, «материнских». Иногда наименование нового толка было образовано от имени этого лидера — например, титовцы, или «ерастова вера», деминцы и максимовцы Пермской губернии.

Как отмечалось выше, в реальности размеры беспоповских старообрядческих общин не были велики. Старообрядческая община в Прикетье, судя по материалам «заимочной» коллекции ТОКМ, могла состоять из 17–20 взрослых. Микромир или несколько микромиров должны были иметь средство, чтобы их конфессиональная общность была монолитной и сплоченной. Собор как инструмент самоорганизации и консолидации помогал решать проблему своего единства, своей устойчивости. Сомневающиеся не должны были разлагать коллектив, их выход и образование новой религиозной единицы очищали основной организм, позволяли ему и дальше оставаться сплоченным, сохранять способность быть субъектом действия.

Оборотной стороной внутренней сплоченности является противостояние группы всему остальному миру. Как верно заметил Б. Х. Бгажноков, в антитезе «мы — они» наибольшее значение имеет первый компонент, именно на его укрепление направлены усилия социума [17, с. 16]. Корпоративность, противостояние миру, замкнутость считаются чуть ли не отличительной особенностью именно старообрядцев. Однако, как оказывается, «ни история, ни этнография не знают какой-либо этнической или социальной общности, каких-либо „Мы“, не противопоставляющих себя другим» [16, с. 116].

Выработка группового решения в ходе собора характерна в первую очередь для беспоповцев: неоднократно отмечалось, что новые районы Сибири осваивались именно беспоповскими общинами. Можно предположить, что проведение соборов является индикатором активности духовной жизни беспоповских общин. С угасанием активности и самостоятельности, с изчезновением сильных и грамотных лидеров беспоповство утрачивает свои позиции, и на смену ему приходит поповство. На наш взгляд, они чаще оказывались более сплоченными, мобильными, устойчивыми именно в силу того, что все жизненно важные решения принимались ими самими самостоятельно на соборах, проходивших в форме групповых дискуссий. Таким образом, собор оказывался явлением многофункциональным в культуре старообрядцев. Он был публичным и потому нес на себе функции совместного действа, способствовал высокой эмоциональной вовлеченности каждого индивида в дела общины, высокой степени отождествления каждого члена со всей группой. Он был способом поиска верного и ответственного решения, он убеждал общину в правильности этого решения, а также консолидировал ее членов.

Таким образом, собор действовал как многофункциональный инструмент самоорганизации общины.

Рассмотренный сюжет связан с социально-психологическими аспектами жизни общин, способствовавшими укреплению микросоциума. «Соборность» и «соборнее решение», имевшие обоснование в православной практике самоорганизации и самоуправления, были оптимальным психологическим способом укрепления микромиров, приводившими к тому, что небольшие автономные общины становились субъектами действия.

Примечания

1. Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. М., 1995.
2. Приль Л. Н. Староверы-«чашники»: проблема «своих» и «чужих» // Культурологические исследования в Сибири. Омск: Изд-во Омск. пед. ун-та, 2001. № 2 (6). С. 108–117.
3. Архив ТОКМ. Оп. 3. Д. 170. Л. 17; ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 3080. Л. 26.
4. Поздеева И. В. Традиционная книжность современного старообрядчества // Мир старообрядчества. Вып. 1: Личность. Книга. Традиция. М.; СПб. 1992. С. 11–27.
5. Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Новосибирск, 1999.
6. Гиляров-Платонов Н. П. Вопросы веры и церкви: Сб. ст. Т. 1. 1868–1887. М., 1905.
7. Панов Г. Из современной жизни русского сектантства // Православное обозрение. 1878.
8. Бакчарский район // ОРК НБ ТГУ. ААЭ. Тетр. XIII. Бакчар.
9. Касьянова К. О русском национальном характере. М., 1994.
10. Андреева Г. М. Социальная психология. М. 1988.
11. Хомяков А. С. О старом и новом. М. 1988.
12. Агеева Е. А., Поздеева И. В., Смилянская Е. Б. Собирание, изучение, возвращение: к 25-летию полевых археографических исследований МГУ // Мир старообрядчества. Вып. 1: Личность. Книга. Традиция. М.; СПб., 1992. С. 5–10.
13. «Заимочная» коллекция ТОКМ. 8621, берестяная орнаментированная утварь.
14. Аронсон Э. Общественное животное: Введение в социальную психологию. М. 1998.
15. Зольникова Н. Д. «Свои» и «чужие» по нормативным актам сибирских староверов часовенных // Гуманитарные науки в Сибири. 1998. № 2.
16. Поршнев Б. Ф. Социальная история и психология. М., 1979.
17. Бгажноков Б. Х. Основания гуманистической этнологии // Этногр. обозрение. 2000. № 6.

«Крест да пояс — заповедь божья»

Л. Н. Приль

Пояс был обязательным элементом в богослужебной и повседневной жизни старовера, еще более он был необходим после смерти. «Крест да пояс — заповедь божья» — говорили староверы в Томской области [1, с. 4]. На наш взгляд, к изучению символики пояса следует вернуться, поскольку не все аспекты ее употребления учитываются исследователями в равной мере. В имеющейся этнографической литературе до сих пор больше принимаются во внимание не столько конфессиональные, сколько этнические аспекты его постоянного ношения староверами. Однако, на наш взгляд, если мы определяем старообрядчество как явление этноконфессиональное, то должны учитывать не только этническую, но и конфессиональную его составляющую.

Смысл постоянного ношения пояса лежит на пересечении нескольких сфер жизнедеятельности. Будучи непременным атрибутом старовера, он был частью сферы коммуникации, в XIX–XX вв. являясь знаком старовера «вообще». Однако функции его не сводились только к этому. Как элемент костюма, он является элементом конфессионально-бытовой сферы культуры, но основной смысл его постоянного ношения находился, на наш взгляд, в собственно конфессиональной сфере. Рассмотрим те ситуации, в которых он функционирует.

Пояс старообрядцы должны были носить всегда, причем один поверх одежды, второй, тонкий, чаще всего плетеный, обязательно на теле, под всеми рубахами. Поясок был опознавательным знаком «своего». Только в присутствии «своих» можно было позволить себе расслабиться и дать волю не только эмоциям, но даже физиологии: старец Киприан из страннического согласия рассказывал о том, что, когда его арестовали в 1950 г. в эпоху тотальных «зорений», он два дня не мочился, пока не увидел в камере «старцев с поясками» [2].

В этнографической литературе ношение пояса всегда ассоциируется с магической защитой тела от сглаза, порчи и т. д. [3, с. 196–197; 4, с. 249–251; 5, с. 45–47; 6, с. 98; 7, с. 29]. Но есть и другие точки зрения. М. О. Шахов, один из молодых современных идеологов старообрядчества, подчеркивает, что старообрядчество есть явление православной культуры, а не только этнического своеобразия одной из локальных групп русского народа [8]. Поэтому для постижения смысла многих явлений старообрядческой культуры более важным является обращение к их православному опыту.

П. Е. Бардина зафиксировала у старообрядцев Томской области такое выражение: «Пояс было положено носить всегда: крест да пояс — заповедь божья» [1, с. 4]. Значит, наиболее актуальный смысл постоянного ношения пояса связан с истинным служением вере. Поскольку настоящий христианин должен быть опоясан всегда, хождение без пояса позволяет себе только отступник или еретик. Резко негативная оценка отступников и еретиков была характерна для старообрядческой среды. Вероятно, это связано с тем, что еретик подозревался в сознательном искажении, порче веры. По мнению старообрядцев, слово «еретик» — хуже матерной брани, его стараются в речи не употреблять [9, с. 207–222; 10, л. 213].

Старообрядцы использовали пояс и ремень в том числе в качестве маркеров, обозначающих различный статус их владельцев. Пояс должен был носить каждый мирянин-старообрядец («простец»), а ремень — старец, духовный статус которого приравни-

вался к статусу монаха-черноризца: «Ремни по рубахе мирянам носить неприлично, но пояс, а старцам (черноризцам) прилично ремень» [11, с. 384].

Были определенные нормы в подпоясывании мужчин и женщин. Правила святого Василия в составе Кормчей поучают, как это сделать, — не высоко, «женско бо есть се», и не слабо. В этнографической литературе отмечается факт разного уровня подпоясывания у женщин и мужчин: мужчина подпоясывается низко, женщина высоко. Однако трактовка этой нормы в литературе отсутствует. Пояс разделяет тело на чистый верх и нечистый низ. На наш взгляд, именно потому женщина должна повязывать пояс высоко, что в ее теле горизонтальный уровень нечистоты иной, чем у мужчины. Говорят, «ребенок стоит под сердцем», соответственно «нижняя часть» тела у женщины должна начинаться от диафрагмы. У мужчины «чистый» верх тела отделяется поясом от «низа» на уровне «чресл».

Нательный крест должен был размещаться на чистом «верху» и не опускаться ниже пояса, т. е. нельзя было переходить за грань чистого и нечистого, за этим русские строго следили. Предмет из сакральной сферы нельзя осквернять контактом с нечистым низом. Эта норма касалась и других предметов конфессиональной сферы. Иностранцы обращали внимание на то, что крестики у русских приходились прямо против груди и никак не опускались ниже: «Русские терпеть не могли, чтобы крест опускался на живот, так как это место считалось для этого неприличным. Равным образом, они не могли, чтобы четки монахов висели у их поясов, как у католических монахов» [12, с. 97].

Оба пояса, нательный и поверх рубахи, старообрядцы оставляли на умершем. То есть перед Богом покойник должен был предстать «опоясанным» [13, с. 204; 14, с. 169–170]. В этнографической литературе есть упоминания о том, что в экстремальных обстоятельствах (угроза смерти) надевание на новорожденного младенца рубашечки с пояском приравнивалось к крещению. Кума, не приготовившая эти предметы, считалась виновной в том, что младенец умер не по-христиански.

С древнейших времен и поныне плотно стянутый пояс, как предмет одеяния тружеников и воинов, употреблялся для придания телу крепости и силы. Отсюда, как символический предмет в религиозном и светском обиходе, пояс всегда символизировал понятия силы, крепости, власти и готовности к служению. Во многих местах священного писания Божественная сила обозначается символически поясом и препоясанием [15, с. 140]. Опоясанный Христос, умывая ноги своим ученикам, дал образ своего служения людям. Апостол Павел увещевает христиан, говоря: «Итак, станьте, препоясав чресла ваши истиною» (Еф., 6 : 14). В этих словах понятие духовной крепости соединено с понятием служения Богу в духе истины. В церковном сознании с древних времен пояс был знаком духовной силы, подаваемой Богом для борьбы с грехом, и исполнения воли Божией, знаком целомудрия, отсечения плотских страстей, знаком бодрственной готовности ко всякому доброделанию в служении Богу и людям, а также знаком определенной духовной высоты и власти [15, с. 140; 16, с. 384].

Таким образом, пояс и препоясание устойчиво связывались с широким кругом христианских представлений, с обозначением себя как истинного христианина, с нормами христианского поведения, с готовностью и способностью служить Богу в духе истины. На наш взгляд, смысл, вкладываемый старообрядцами в ношение этой детали одежды, больше связан именно с церковно-религиозной символикой пояса, что подтверждается разработанностью данной темы в православной традиции.

Примечания

1. Бардина П. Е. Сибирские обычаи (поверья, заговоры, обереги). Томск, 1992.
2. Материалы поездки к старцу Киприану (Белобородовская «пустыня»). 1988. Архив автора.
3. Бардина П. Е. Быт русских сибиряков Томского края. Томск, 1995.
4. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991.
5. Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984.
6. Топорков А. Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 89–101.
7. Фурсова Е. Ф. Традиционная одежда русских крестьян-старожилов Верхнего Приобья (конец XIX — начало XX вв.). Новосибирск, 1997.
8. Шахов М. О. К вопросу о религиозно-философских основах раскола // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1997. С. 27–29.
9. Савельева О. А. Образ «чужого» в старообрядческом фольклоре (к проблеме этноконфессиональной самоидентификации) // Одиссей. Человек в истории. М., 2000. С. 207–222.
10. В одном из сборников «заимочной» коллекции ТОКМ есть выписка о том, что отступник есть злейший враг истинной веры: «Веры отвержеся и неверная есть горше, отступницы бо злейши суть неточию еретиков, но и эллинов и жидов». См.: ТОКМ 7381. Л. 213.
11. Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Новосибирск, 1999.
12. Рущинский Л. Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI–XVII вв. // Чтения в Имп. о-ве истории и древностей Российских при Моск. ун-те. 1871. Кн. 3. М., 1871. С. 1–335 (разд. паг.).
13. Кремлева И. А. Похоронно-поминальная обрядность у старообрядцев Северного Приуралья // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 202–207.
14. Бардина П. Е. Материалы о похоронно-поминальной обрядности русского населения Среднего Приобья в конце XIX — первой четверти XX века // Обряды народов Западной Сибири. Томск, 1990. С. 166–178.
15. Настольная книга священнослужителя: В 6 т. М., 1983. Т. 4.
16. Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь: Репр. воспр. изд. 1900 г. М. 1993.

О культурологический возможности реконструкции этнокультурных процессов в Южной Сибири

А. В. Циркин

При осмыслении содержания этнокультурных процессов, протекавших у тюркоязычных народов Южной Сибири в конце XIX столетия, наше внимание бывает в первую очередь обращено на социальную сторону, реже на художественную, при этом вне поле зрения остается культурологический аспект данного явления. Между тем как сам процесс, так и вещи, сделанные рукой человека, являющиеся предметами культуры, несут в себе определенный смысл и познавательную ценность. Каждый взятый в отдельности этнографический предмет с точки зрения культурологии содержит информацию двух уровней: один из них несет фундаментальные знания, которые не ориентированы на практические цели, и второй – практическое назначение рассматриваемого артефакта [1, с. 38].

Однако, чтобы получить полное представление о том или ином этнографическом изделии, необходима его предварительная реконструкция, поскольку, находясь длительное время в агрессивной среде, он теряет первоначальный вид, поэтому реконструкция как научная процедура хорошо известна специалистам, имеющими дело с древностями.

Объектом нашего культурологического исследования являются материальные предметы культового характера, отражающие духовный мир тюркоязычного этноса Южной Сибири. Среди экспонатов этнографических коллекций, хранящихся в различных музеях России, для нас наибольший интерес представляли шаманские бубны шорцев. Один из них был найден в 1951 г. в селении Карай Горно-Шорского района известными исследователями А. В. Анохиным и А. И. Новиковым [2, с. 93]. Бубен имеет полуовальную форму, размеры 48×53 см, стянут кедровой обечайкой и покрыт снаружи кожей марала. Под обтяжкой на всю длину окружности по краям прикреплены два черемуховых обруча. Между ними расположены 5 бугорков-резонаторов. С внутренней стороны бубна к обечайке прикреплены 6 мечеобразных металлических подвесок. Рукоятка бубна вырезана из березового бруска круглого сечения, с перехватом посередине. Утолщения на концах перехвата выполнены в виде шестигранников и украшены резьбой. Сквозь отверстия в верхнем конце утолщения перехвата продет дугообразный изогнутый поперечник, стержень, на который нанизаны железные подвески в виде полых конусов и цветные куски материи [2, с. 59].

Второй шаманский бубен воспроизведен С. В. Ивановым и опубликован в 1955 г. в статье «К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа и народов Саяно-алтайского нагорья» [3, с. 221]. Остов предмета изготовлен из кедровой обечайки, подпрямоугольной формы, стянутой в овал сыромятным ремнем через отверстия на ее концах. Снаружи бубен обтянут кожей марала. Под обтяжкой на всю длину окружности по краям прикреплены два черемуховых обруча. Между ними расположены 6 бугорков-резонаторов. С внутренней стороны бубна к обечайке подвешены железные мечеобразные подвески. Рукоятка бубна вырезана из березового бруска с перехватом посередине. Концы рукоятки завершают лопасти-дощечки, вдоль которых проходит гребешок, делящий лопасти пополам и символизирующий горы, которые шаман перелетает при камлании. Утолщения на концах перехвата граненые и украшены резьбой в виде косых насечек. На поперечном четырехгранном железном стержне подвешены хлопчатобумажные лоскутки ткани, а также металлические подвески, среди которых четыре трубчатые и полые. К сожалению, место и время приобретения этого культового предмета автор статьи не упоминает [2, с. 61].

Чтобы начать культурологический анализ данных культовых изделий, следует прежде всего пояснить, что ценен не сам бубен, а его свойства, способные удовлетворить человеческие потребности. Сам бубен в данном случае – лишь носитель этой ценности. Чтобы бубен обладал ценностными качествами, необходимо, чтобы окружающие его люди осознавали наличие в нем это сверхъестественное свойство. Разумеется, у шамана, кроме бубна, на вооружении находились другие предметы культа – тайгамы, амулеты, обереги, колотушка и т. д., которые также несут определенную ценность. Что же касается бубна, то это самый важный культовый предмет, заключающий в себе ценностный смысл. Прежде всего, лицевая сторона его четко разделена на три сферы: верхнюю, где владычествует бог – Ульгеня, земную среду и подземный мир, в котором управляет божество Эрлик. На лицевой стороне бубна изображена группа антропоморфных существ, животные, рыбы, очертания гор и т. д. Все это не случайно, потому что в теологии тюркоязычных народов Южной Сибири господствовало представление о том, что у каждого объекта или явления природы, будь то горы, реки или отдельное дерево, птицы или зверя имеется свой хозяин, который в воображении шамана является самостоятельным, но не человеческим существом, как бы слившимся с данным объектом или явлением [4, с. 24, 25]. Следовательно, в рассматриваемое нами время в их мышлении преобладало дуалистическое мировоззрение, свойственное ранним ступеням общественного сознания. Таким образом, шаман во время камлания полагал, что этот хозяин не только обладает разумом, как человек, но и определенным образом выделяется своим обликом либо в антропоморфном, либо в зооморфном виде. Более того, шаман полагал, что данный хозяин, если его не умилостивить, не обеспечит удач на промысле и принесет бедствие семье.

Анализируя содержание лицевой стороны бубна (рис. 1), можно прочитать несколько смыслов, которые воплощены шаманом в представлениях и рисун-



Рис. 1. Шаманский бубен. МАЭ 5073-3



Рис. 2. Шаманский бубен. МАЭ б/н

ках, которые в конечном итоге превращаются в самостоятельный объект мышления, оперирование которыми приводит нас к образованию еще более общих абстрактных смыслов. Здесь отражена вся картина мироздания, поскольку кам изобразил, как уже отмечалось, небесную сферу, сложившуюся в сознании людей того времени. На верхней части бубна изображено солнце, вокруг которого размещены шесть антропоморфных существ, которых, вероятно, следует рассматривать как помощников верховного божества — Ульгеня. Справа от солнца размещены два гуся или утки, являющиеся посредниками между Ульгенем и камом. В центре бубна изображен всадник с маленьким бубном и колотушкой. В правой части находится антропоморфное существо, напоминающее человека с луком и стрелой и символизирующее основной тип хозяйствования людей данного региона. В левой части бубна помещен медведь — хозяин тайги в окружении группы зооморфных существ. Ниже изображены два охотника с луком и стрелами. Таков смысл верхней части бубна, который, по религиозным представлениям шорцев, изображал верхний мир, где властелином было высшее божество — Ульгеня.

Что касается нижней части бубна, то это подземный мир со своим божеством — Эрликом. Нижняя часть меньше по размерам, в ней нанесена красками группа антроморфных существ, среди которых выделяется человек, плывущий на лодке в этот подземный мир. Кроме того, шаман разместил в нижней части еще рыбу, ящерицу и утку, которая, по аналогии с верхнем ярусом, выполняла роль посредника между камом и божеством — Эрликом. Интересный смысл несут в себе сетчатые треугольники, расположенные по краям бубна. Они, вероятно, отражают в представлении шамана горы, которые характерны для ландшафта Горной Шории. Таким образом, благодаря своему смысловому наполнению бубен предстает перед нами как весьма сложное явление, а не просто как священный ритуальный инструмент. По оценке известного этнолога Л. П. Потапова, каждый бубен с покрытой рисунками лицевой частью представлял собой как бы походную комнатную молельню [4, с. 165]. Можно предполагать, что создаваемый камом бубен не являлся продуктом только его личного воображения, а в первую очередь соответствовал традиционным религиозным верованиям, сложившимся в данный период. Исследователями замечено, что у каждого кама имелся свой бубен. И если лицевая сторона в общем и целом отражает мировоззренческий характер того времени, то внутренняя часть его, особенно отделка рукоятки, являлась продуктом чисто индивидуального творчества. Поэтому не случайно, что по ручкам бубны классифицируются на группы и строго индивидуализируются по их обладателям.

Что касается смыслового содержания второго бубна (рис. 2), то по конфигурации он аналогичен первому, и само устройство ручки тоже ничем не выделяется. Лицевая сторона бубна № 2 несет иную семантическую нагрузку. Прежде всего, верхняя часть бубна, которую связывают с небесной сферой, меньше по размерам. Она отделена от подземного мира двумя полосами, заполненными штрихованными треугольниками и точками, символизирующими горы и окружающий их лес. Все верхнее поле заполнено деревьями, вероятно березами, потому что у шорцев эта порода деревьев считается священной и занимает важное место в шаманской культуре. Как и на первом бубне, в верхней части помещены солнце и луна, над которыми нарисованы две звезды. В этой части бубна размещены солнечные диски меньших размеров с расходящими лучами, возможно, ассоциированные с космическими телами. Не совсем ясен смысл рисунка, размещенного на границе верхнего и нижнего миров, в виде овала с вертикальны-

ми параллельными линиями, напоминающего сеть для ловли рыб. Иной смысл имеет подземный мир, где четко прорисована фигура лягушки. Точно так же размещены священные деревья, два круглых диска, символизирующие солнце и луну. Справа от лягушки нарисовано священное дерево с корневой системой в виде ступеней, по которым умершие отправляются в загробный мир. Слева от лягушки расположены три антропоморфные фигуры с согнутыми в круг руками и два зооморфных существа. Такова смысловая нагрузка второго шаманского бубна. Его отличие от первого заключается в меньшей художественной выразительности, в значительной меньшей наполненности персонажами. Следует отметить, что лягушка у некоторых древних шорских сеоков являлась, видимо, священным животным.

Шаманские бубны воплощают в себе очень сложную мировоззренческую картину. Каждый из них имел свое ритуальное достоинство и культовый потенциал, свои сюжеты, свою манеру выполнения рисунков и свою композицию. Имел ли кам свое представление о времени, которое является важнейшим звеном в любой теологии любой религии? Разумеется, оно не было чуждо и шорским шаманам, однако носило специфический характер. Представляется вероятным, что шаман понимал жизнь как вечность, не измеряемую никаким временным отрезком. Это понимание времени существенно отличалось от исторического времени, которое в любом случае имело определенную структуру и качественно разделялось на главные эпохи: до рождества Христова и после него. Историческое время движется от акта божественного творения к Страшному суду, в центре которого находится сакраментальный факт, определяющий его ход и придавший ему новый смысл, предрешающий все последующее развитие, — пришествие и смерть Христа. Таким образом, новое осознание времени опирается на три определяющих момента: начало жизни, кульминация жизни и завершение жизни рода человеческого [5, с. 63].

В языческом вероучении такой структуры времени нет. Основной его смысл сводится к делению вселенной на три сферы, в каждой из которой свои боги-покровители, и переход из одного мира в другой не определен никаким временным отрезком. У тюркоязычных народов шаман выступал как основной толкователь миропорядка, и в каждом сеоке имелся свой кам, который по-своему определял время и характер происходящих в нем событий, соблюдая во всех случаях раз и навсегда заведенный порядок. При исполнении культа осуществлялось угощение духов-помощников, предсказателей будущего [6, с. 195]. Поэтому до встречи с христианским вероучением у местных шаманов вряд ли могли быть четкие представления о земном времени и о том, что в определенные решающие моменты человеческая история как бы прорывается в вечность [5, с. 62]. Историческое время в христианском вероучении складывалось драматично, потому что начало его связано с индивидуальным поступком человека, а именно с грехопадением Адама. В шаманском космогоническом воображении бог-покровитель Ульгеня, обитавший в верхнем ярусе, «жил и творил» вне времени, он был вечен. Время жителями того периода рассматривалось как абстрактное понятие и воспринималось, скорее всего, как психологический опыт человеческой души. Культурное сознание шорцев в ту эпоху в основном сводилось к дуалистическому пониманию природных явлений, отождествляя их с бесконечностью. Она для них являлась универсальным явлением и рассматривалась ими как своего рода стадия развития общественной жизни, и этот мировоззренческий опыт формировал своеобразие мифотворчества и уровень религиозных представлений. Следовательно, культурное сознание тюркоязычных народов в рассматриваемое время базировалось на миропонимании, в основе которого лежало представление о том, что у того или иного предмета или явления есть двойник-хозяин.

Рассматривая религиозные культы и их атрибуты, можно проследить еще один культурологический аспект — формирующуюся психологическую парадигму. В самом деле, когда происходит какое-либо событие, выходящее за рамки обычных религиозных представлений и обыденного сознания, всплывает культ духов, колдунов, которые приносят несчастье людям. Эти мифологические фигуры выражают не человеческое чувство, они — исчадие зла, это овладевает сознанием человека, порождает бессознательное чувство, им приписываются все беды, свалившиеся на людей. У людей далекого прошлого эти сочетания в психике никогда не были отделены от индивидуального сознания, поскольку духи и колдуны понимались ими не как душевная проекция, не как отражение бессознательного, а, скорее всего, как само собой разумеющаяся реальность. В этой связи уместно замечание культуролога В. М. Розина о том, что «мы и сейчас бессознательно причастны к исторической коллективной психике и потому бессознательно живем в мире оборотней, демонов, колдунов, которые наполнялись все прежние времена мощнейшими эффектами» [5, с. 67]. Духи-покровители в сознании кама не представляли качества, которые можно сразу заметить и которые, по сути дела, не отражали личностный человеческий облик, а воспроизводили прежде всего мифологический образ духа, от действий которого зависела судьба человека, семьи и рода.

Признавая связь индивидуальной психики с бессознательным коллективным началом (философы определяют это состояние как коллективную психику — К. Юнг, В. М. Розин, Р. С. Кармин), мы получаем возможность, с одной стороны, объяснить психическое напряжение присутствующих на обрядовом действии, а с другой — истолковать искусство шамана доводить присутствующих до экстатического состояния. Шаманизм как религия сложился естественным путем без всякого вероучения и лидера на основе архаического мировоззрения. Поэтому функциональная парадигма формируется не столько из самого акта камлания, сколько из наличия культовых атрибутов, обычаев и обрядов. Шаманизм — это

тип религиозного мировоззрения, отвечающий в основном потребностям всего общества и выполняющий конкретную часть социальной работы. Иными словами, поддержание всех элементов первобытной культуры, в том числе шаманизма, обеспечивало сохранение общества как единого целого. Языческое вероучение становилось средством стабилизации этноса. В настоящее время у исследователей шаманизма сложилось убеждение, что культурный феномен шаманизма невозможно объяснить только в их специфических терминах. Поэтому нередко для анализа культурологических явлений, происходивших в недрах древнего общества, приходится прибегать к понятиям из истории культуры.

Социальная форма бытия населения конца XIX в. обслуживалась нормами культуры, среди которых выделялась теология шаманизма, включавшая в себя не только предметы культового свойства, но и духовные ценности. В этих условиях шаманизм как ведущая религия того времени становился важнейшей предпосылкой сохранения общества, придавая ему динамизм и поступательное движение.

Примечания

1. Кармин Р. С. Морфология культуры. СПб., 1997.
2. Каталог этнографических коллекций музеев России, Ч. 5: Шорцы. Духовная культура. Сост. Т. И. Кемеева. Кемерово, 1998.
3. Иванов С. В. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья: Материалы по антропологии и этнографии: Сб. М.: Наука, 1955. С. 165–265.
4. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991.
5. Розин. Культурология. М.: Высш. шк., 1990.
6. Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Южной Сибири. Новосибирск: Наука, 1992.

Сочетание православных и исламских элементов в народной культуре туратинских казахов

В. В. Юрьева

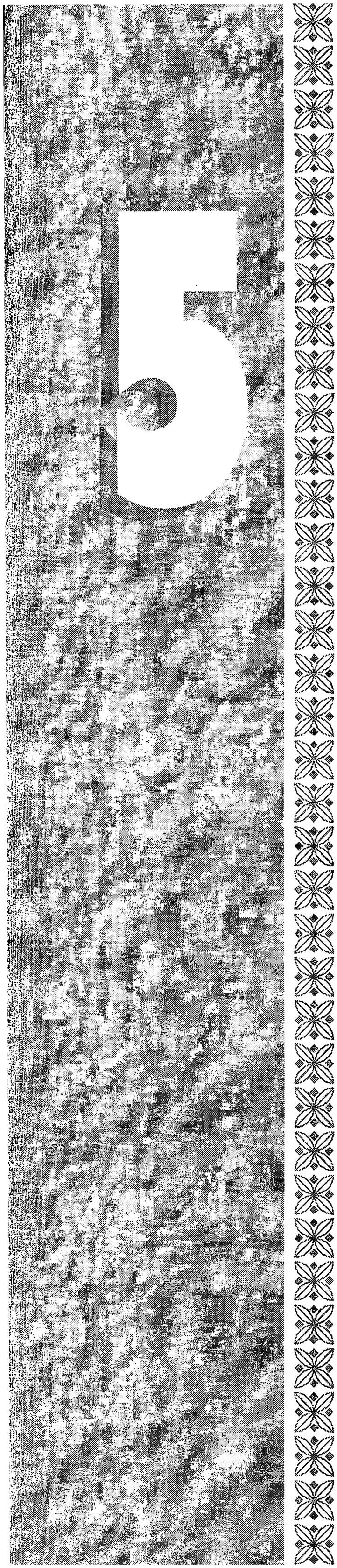
Установление границы в условиях южносибирских окраин России вызвало дробление пограничных этнических групп, в том числе и переселившихся. Существенную роль в корректировке этнополитической карты региона сыграли административные и земельные реформы XIX – начала XX вв. В связи с колонизационной политикой сократились традиционные пастбищные угодья Горного Алтая. В это время здесь стали появляться казахи, принявшие православие. Они являлись выходцами из Прииртышья, со стороны Казахстана, и осели в станах Алтайской духовной миссии.

В настоящее время потомки переселившихся казахов составляют активно метисированную группу казахов, проживающую в среде алтайцев и русских Усть-Канского района Республики Алтай. Большая часть православного казахского населения с развитой народной культурой проживает в с. Турата. Поскольку местом исхода явились казахстанские степи, в народе еще наблюдаются элементы мусульманской культуры: люди придерживается канонов празднования поста, но уже в незначительной степени.

Проживая в среде алтайцев и русских Усть-Канского района, туратинские казахи сохраняют основные черты устного народного творчества. В народе распространены сказки, пословицы, загадки на различные темы: об окружающей природе, о трудовых навыках. В них народ утверждает нравственные нормы, которым должен следовать каждый человек, – трудолюбие, смелость, осуждение людских пороков, лени, трусости, склонности к сплетням, хвастовству, зависти и жадности. В сказках нашли отражение представления народа о героях, своего рода нравственном идеале. Сказочный герой наделен необыкновенной силой богатыря, охраняющего свой народ и родину. В пословицах и поговорках – кратких поэтических изречениях с открытым и ясным содержанием – отражается историческое прошлое народа.

В бытовой культуре туратинских казахов наблюдается сочетание элементов православной и исламской культур. К числу православных элементов можно отнести широкое распространение обязательного празднования пасхи, родительского дня. Из мусульманских праздников следует отметить празднование Наурыза как Нового года, отмечаемого в исламском мире. Сохранились также некоторые традиции других праздников, таких как ораза-айт, курман-айт, посвященных жертвоприношению и пожеланию благополучия в семье и родственном кругу. На общеказахских праздниках, отмечающихся в с. Турата, выделяются наряды собравшихся: безрукавка, головные уборы (мужская тюбетейка, высокая женская шапка, оформленная оберегами – перьями совы, вышитыми орнаментами), чего не увидишь в повседневной жизни казахов. В праздничный день устраиваются скачки на лошадях, соревнования борцов и певцов, в которых проявляются уважение к старшим и любовь к младшим.

В современных условиях развития народной культуры в рамках российской государственности туратинские казахи имеют основания для культурного и языкового суверенитета.



Этническая лингвокультурология, устная история и фольклор

Шежире: устная историческая традиция тюркских и монгольских народов Центральной Азии

М. А. Алпысбес

У степных народов Центральной Азии еще на заре становления человеческого общества существовала своя устная традиция историзнания. В нем складывалось их собственное особое видение и осознание истории происхождения человека, общества, различных народов и их место в иерархической структуре, существовавшей в их представлении. Эту традицию можно иначеохарактеризовать понятием «самоистория» – и сторическая память народов о самих себе. Одним из первых исследователей, выделивших наличие этого феномена, был В. Юдин, который писал, что имеется принципиально иной источник – степная устная историография: память самого субъекта истории о своем прошлом [1].

Однако эту традицию устного исторического знания нельзя ограничить рамками понятий исторических преданий, исторических легенд, эпосом, былью или сказанием, ибо все эти жанры, определяемые в фольклористике как жанры несказочной прозы, являются в той или иной степени исходящими из устной степной исторической традиции. Иными словами, предания, легенды, сказания и др. являются в той степени производными, насколько они призваны совмещать воспитательную и эстетическую функции, последняя из которых допускает известную меру художественности, предполагающую элементы вымысла.

Обычно к преданиям относят сюжетные, устные, поэтические, эпические или прозаические повествования, рассказывающие о минувших в прошлом реальных событиях и исторических лицах с наличием в них определенной доли вымысла. Этот вымысел в преданиях носит художественный характер, хотя и следует отметить постоянное обращение самих преданий к историческому материалу. В их основе лежат сообщения очевидцев исторического события или лиц, услышавших рассказ от свидетелей события, и т. д. В свою очередь, исторические предания могут быть отмечены большей степенью достоверности и установкой на достоверность, нежели легенды. И вся проблема заключается чаще всего в ошибочности отнесения того или иного повествования к преданию или легенде. В любом случае всякий достоверный факт и сообщение о реально произошедшем событии указывает на то, что оно станет в будущем мифом, преданием, легендой, сказанием и пр. Мера историзма, объективность и достоверность всегда относительна, будь то письменный или устный источник. И в этом отношении всякий письменный источник субъективен настолько же, насколько и устный.

«Богатство преданий составляют достояние кочевых народов Северной и Средней Азии, – пишет Ч. Валиханов. – Предания эти сохраняются свято или в виде родовых воспоминаний в памяти старейшин, как, например, юридические предания и генеалогические, или в форме эпоса передаются из рода в род особенным сословием певцов. Многие слова и обороты, не употребительные в настоящее время, показывают их древность» [2, с. 417–418].

В устных исторических знаниях народа находили отражение и история происхождения человеческого рода, и генеалогические знания, память, которая динамично накапливала колоссальную массу информации на протяжении многих столетий. Эта историческая традиция продолжала жить в евразийских степях с глубокой древности вплоть до наших дней.

Эти исторические знания степи, бытуя в памяти кочевых этносов в устных формах, приобретали мифологизированный характер и зачастую в такой форме переходили в письменную историографию соседних с ним народов и регионов. Последние донесли до нас отголоски древних исторических знаний, многие из которых в прочем, были сохранены в коллективной памяти населения степи непосредственно, от предков к потомкам, из поколения в поколение. Так, сакские мифические истории о происхождении их предков были зафиксированы древнегреческими историками в историографии античного времени. Точно таким же образом и китайская придворная историография сумела отобразить и донести хуанийские, а позже и тюркские мифы. Вероятнее всего, мифические истории были хорошо известны и древнеиранской историографии. С одной стороны историография, а с другой стороны, на самом деле, мифография – письменная фиксация мифов. Это был древний мир мифов, где мифы содержали в себе первомысли людей и память о прошлом и о происходящем в мире, в них были преимущественно истории, повествующие об историческом бытие человека.

Одним из первых генеалогических мифов кочевников, который был зафиксирован в античном письменном источнике, был сакский этногенетический миф, изложен Геродотом. Он отражает сюжет о прародителе и родоначальниках сакского общества. Таргитай представляется в интерпретации Геродота первочеловеком, который был сыном бога Папая и дочери реки Борисфен. Таргитай является отцом трех мифических фигур – Липоксая, Арпоксая и Колаксая, которые положили начало разделению сакского общества на роды (этнотерриториальные группы).

Таким образом, сакский миф предполагает в себе информацию и о социально-этнических началах организации кочевников евразийского пространства. В целом приблизительно такие же представления о сотворении человечества, которые прослеживаются в сакской мифологии, не были чужды в целом кочевникам и были довольно распространенными в среде казахского этноса еще начала нынешнего столетия. Это также отражается в историческом предании об Алаша-хане.

Историзнание кочевников этого времени находило письменную фиксацию и на Востоке. Китайское государство самым тщательным образом не только

наблюдало за образом жизни своих кочевых соседей, но и не менее тщательно записывало все в государственные книги. О китайской традиции письменной историографии Н. Бичурин писал: «Китайское правительство искони положило вести запись своих современных событий и в сию запись вносить и заграничные пришествия...» [3].

Одним из знаменательных исторических фигур хуннов, отмеченных китайскими хронистами стал Модэ, сын Тумань-сенгира (величайшего). Переводчик китайских источников Н. Бичурин считает, что «Модэ известен в азиатских историях под громким именем Огуз-хана, сына Караханова; Хондемир пишет, что Карахан, кочевавший на Каракуме, узнав, что сын его поклоняется богу по новой вере, пошел на него войною, с намереньем убить его, но правоверная жена Огуз-хана немедленно известила его о том. Карахан погиб в сражении, а Огуз-хан, принял престол, и в течение 73 лет царствования покорил весь Тюркистан» [3, с. 54].

Исторический сюжет об Огуз-хане, приводимый Н. Н. Бичуриным и многим другими исследователями, по всей видимости, был очень широко распространен в степи, подобно сюжету об Алаша-хане и других. Этот исторический сюжет содержится в «Собрании летописей» Рашид-ад-Дина, Абулгази бахадур хана в «Родословной тюрков», во «Всеобщей истории» Кадыргали Жалаири и других источниках среднеазиатской придворной историографии.

Отмеченное самим Рашид-ад-Дином как нельзя лучше иллюстрирует отношение к историческим сведениям и их значение в понимании среднеазиатской историографии средневековья. Относительно данного вопроса Рашид-ад-Дин излагает следующие свои умозаключения: «...бывает историк происшествия и повествования, которые он описывает и устно излагает, ни одно из них не наблюдая воочию, так бывают и такие, которые являются участниками происшествий и событий... историк пишет и говорит по передаче рассказчиков. Эта передача двоякого рода: когда сведения передаются из уст в уста и которая является причиною науки, в сведениях такой передачи нет никакого сомнения, подобно тому, как на основании всеобщей молвы не вызывает сомнения существование пророков, царей, знаменитых мужей... и основа всех божеских законов и религий заключается на передаче данных от одного к другому. Подобного рода традиция последовательной передачи из уст в уста в некоторых случая пользуется доверием в народе, а в некоторых — лишь у особой группы народа» [5, с. 49]. Говоря об особой группе народа, Рашид-ад-Дин, скорее всего, имеет в виду носителей традиции устного исторического знания, которые были профессиональными передатчиками устной информации, подобно джирши, умеющим запомнить неимоверное количество строк эпоса. В то же время Рашид-ад-Дин сумел довольно критично подойти к устным сведениям, и он отмечает, что помимо того, что рассказчик излагает так, как это дошло до него последовательно по традиции, он может ввести в изложение и преувеличение «сообразно своему сердечному желанию». Однако если же по той причине историки перестанут писать и устно излагать исторические сведения, то во всем мире события, имевшие место, будут заброшены, и все люди окажутся лишены приносимой ими пользы, пишет Рашид-ад-Дин. Он считает, что, исходя из этого, обязанность историка заключается в том, чтобы все сказания и известия каждого народа с тем же значением, как они внесены в книги или излагаются устно, были записаны им и переданы со слов знаменитых и почитаемых людей этого народа. Ответственность же за верность сообщаемого «лежит на передатчике», как говорится по-арабски. По убеждению Рашид-ад-Дина, и ему нельзя отказать в объективности, не может быть абсолютного единогласия, а разногласия безусловны, когда люди противоречат друг другу в повествовании. Он считает, что историка не касается доброе и дурное, позор и доблесть, и он излагает все как есть, не будучи в состоянии оценить достоверность рассказа. Посему все, что содержится в устных преданиях и рассказах народа, по его мнению, должно быть уважаемо, потому что устные предания пользуются доверием или у всех, или у части народа, хотя в них допустимы истина и ложь; и обязанность историка заключается в том, что он напишет все то, что приведено со слов авторитетных и известных людей [4, с. 83].

Таким образом, Рашид-Ад-Дин указывает на факт использования им устных исторических знаний различных современных ему народов, и на основании изложенного устно авторитетными представителями этих народов о прошлых исторических событиях была составлена его историческая книга.

Древне-средневековая историография народов, со-

Перемещение исторических сведений о событиях в источниках



седних с кочевыми, в совокупности дает возможность реконструкции степного устного исторического знания кочевников, которое было достаточно ясно сформировавшимся и оформленным. Впрочем, «Сокровенное сказание монголов» — это пример письменной традиции монгольского народа.

Устные исторические знания в евразийских степях охватывали многие тюркские народы, и поэтому такой феномен, как шежире, был характерен не только для казахского этноса, но и для башкир и татар, ногайцев и алтайцев, для туркмен и каракалпаков и даже для калмыков. Однако примечательно, что устные исторические знания, в основе которых лежал генеалогический принцип приобщения информации, чаще всего сохранилось среди скотоводов, кочевников. Шежире казахов рассматривается многими исследователями как исторический фольклор, а мы, в частности степная историологическая традиция, считаем, что он содержит ценные данные, которые могут быть плодотворно использованы и уже использовались для разрешения различных спорных вопросов этногенеза и этнической истории народов. Это связано в первую очередь с тем, что они представляют в первую очередь материалы об исторических судьбах этноса, их возникновение, развитие и распространение. Так, письменное шежире Шакарима, Машхур Жусупа, так же как и Курбангали Халида, не обходит стороной в изложении истории исторического прошлого других тюркских народов.

Устные исторические знания казахов указывают на генетическое родство тюркских этносов. Поэтому не случайно исследователем Л. С. Толстовой было отмечено, что «значительный интерес в качестве исторического источника представляют народные генеалогии (каракалпакское — шежире, башкирское — шежире, туркменское — седжреи т. д.)» [5, с. 23]. Далее она отмечает, что у многих кочевых и полукочевых в прошлом народов издавна существовал обычай знать родословную своего рода, в которую включались предки по мужской линии.

Другие дефинировали исследователи устную историческую традицию термином «этногенетические предания». Скорее всего, это связано именно с тем, что шежире часто охватывает в своем генеалогическом древе и другие тюркские этносы. Так, исследователи Р. С. Липец и С. Я. Серов отмечают, что «одно и то же этногенетическое предание может бытовать в сходных вариантах у разных, территориально отделенных друг от друга представителей большой этнической группы, которые в свое время составляли одно целое или были на пути к консолидации; исторические судьбы их разошлись, но сходство фольклора позволяет установить былое единство и определить, на какой стадии социального развития было это единство» [6, с. 8].

Мы предполагаем, что этногенетические предания, или шежире, — это одна из форм пространственно-временной ориентации кочевников. Практическая ценность устных исторических знаний кочевников заключалась, вероятнее всего, именно в том, что они способствовали быстрой адаптации каждого из них к окружающей исторической действительности. Традиции устных знаний истории уходят корнями в глубокую древность. Ч. Валиханов писал, что «богатство преданий составляет достояние кочевых народов Северной и Средней Азии. Предания эти, — пишет он, — сохраняются свято или в виде родовых воспоминаний в памяти старейшин, как, например, юридические предания и генеалогические, или форме эпоса передаются из рода в род особенным сословием певцов. Многие слова и обороты, не употребительные в настоящее время, показывают их древность» [2, с. 415].

Шежире казахов, или устные исторические знания, всегда воспринимались народом и воспринимаются поныне как подлинная народная летопись, в истинности которой во всех ее звеньях у казахов сомнений не возникало. Очевидно, что это связано с тем, что они создаются в главном с установкой истинности. В. Я. Пропп отмечает, что есть такие жанры несказочной прозы, изображение действительности в которых составляет основную цель произведения, и они могут быть изучены с точки зрения более узкого понимания истории и историзма [33]. К нему прежде всего необходимо отнести жанр преданий и шежире.

В заключение хотелось бы отметить основные моменты. Шежире тюркских и монгольских народов — феномен, который мы вполне определенно можем обозначить как устную историческую традицию. Она берет начало еще со времен становления человеческого общества у степных народов Центральной Азии. В разные времена отдельные фрагменты этих знаний были зафиксированы в письменном виде в историографии соседних регионов. Обычно они переходили в письменную форму в виде мифов или исторических знаний. Эта традиция всегда имела большое значение в жизни номадов и являла собой память самого субъекта истории о своем прошлом.

Примечания

1. Утемиш хаджи. Чингиз-наме / Факс., пер., транскрипция, примеч., исслед. В. П. Юдина. Алматы, 1992.
2. Валиханов Ч. Ч. Собр. соч.: В 5 т. Т. 1. Алматы: АН Каз. ССР, 1961.
3. Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Ч. 1. М.; Л.: АН СССР. 1950. С. 56–57.
4. Рашид-ад Дин. Сборник летописей. Т. 1.
5. Толстова Л. С. Исторические предания Южного Приаралья. М.: Наука, 1984.
6. Этническая история и фольклор / Под ред. Р. С. Липец. М.: Наука, 1977.

Беженцы с Алтая: воспоминания купеческой внучки[1]

Л. В. Герб

В нашей семье есть очень близкий для меня человек. Это Людмила Георгиевна Шевцова (до замужества – Гусева). Она тетя моей мамы, то есть родная сестра моей бабушки Анны Георгиевны (1923–1971), которая, к сожалению, умерла, когда мне был один год.

Сейчас Людмиле Георгиевне 75 лет. У нее больное сердце, но она общительна, любит поговорить, посмеяться. У нее много знакомых и близких подруг, некоторые – с работы в Гидрометцентре, где она трудилась до пенсии синоптиком, некоторые покупали у нее лотерейные билеты, когда она пенсионеркой работала в киоске «Спортлото», да так и остались добрыми знакомыми. Всегда она помогает людям.

Людмила Георгиевна сетует на свою память. Говорит, что картинки-воспоминания перед ее внутренним взором встают отчетливо, но с их хронологической последовательностью возникают затруднения. Она с такой готовностью и даже радостью отозвалась на мою просьбу ответить на несколько вопросов о прошлом, что мне стало стыдно. Почему раньше мне не приходило в голову записать ее воспоминания? Ведь она была помоложе и могла бы вспомнить больше. Для меня было очень интересно узнать об истории и быте семьи моих предков.

Людмила Георгиевна родилась в 1928 г. в с. Крутиха нынешнего Каменского района Алтайского края. Родителями ее были Гусев Георгий Герасимович (1905–1960), выходец из купеческой семьи, и Гусева (до замужества – Смирнова) Евфросинья Павловна (1902–1976).

В 1920-е гг. у ее отца в Крутихе была пимокатная мастерская. Маленькая Людмила жила с родителями и старшей сестрой Аней (моей бабушкой) в доме деда – купца Гусева Герасима. Первый этаж двухэтажного дома занимали дедушка и бабушка, второй делили братья Георгий с семьей и Александр. Питались все совместно на первом этаже. Хозяйство было большое: коровы, свиньи...

Но давайте дадим слово самой Людмиле Георгиевне. Часть ее воспоминаний я записывала дословно сразу во время наших бесед, часть же восстанавливала по памяти вскоре после них. Запись произведена в январе 2003 г. в Новосибирске. В публикации фрагменты воспоминаний иногда чередуются с моими уточняющими вопросами (они выделены курсивом). Сохранены основные особенности речи мемуаристки.

На наш взгляд, такого рода публикации имеют немалую ценность для этнографов и историков-краеведов, поскольку являются важным исследовательским источником. А с общественной точки зрения они призваны донести до новых генераций россиян живую память, жизненный опыт старших и тем самым помочь восстановить разорванную в XX в. историческую преемственность поколений.

На Алтае: «Мы были вроде кулаки».

– В Крутихе мы были вроде кулаки. Таких больших домов, как наш, в селе еще только два было: сидорский (они еще богаче были) и Селиверстовых. Незадолго до 1932 г. дедушка Герасим (купец) умер. И вот папу предупредили, что будет коллективизация, и его сошлют в ссылку. Дяде Александру ссылка не угрожала, так как он воевал на германской войне. У него было тяжелое ранение в руку, и он остался инвалидом. Бабушка была старенькая – ей тоже ничего не грозило. А моему папе Георгию пришлось уезжать. Он уехал один, без мамы и нас с Аней, так как думал, что нас тоже не тронут. Селиверстовы еще раньше его подались на Дальний Восток. А Сидоровы никуда не поехали – старые уже были. Но тут маме передали, что ей тоже грозит опасность. За ней скоро должны были прийти. Она закутала меня и Анечку в тулуп и посадила в сани. Ничего она не взяла с собой, даже шторы не сняла, чтобы не заметили. Всю ночь за нашими санями гнались.

– Кто гнался?

– Как кто? Большевики. Под утро перестали – вернулись они. И приехали мы в Новосибирск как беженцы. Это был 1932 год. А дядю Александра не тронули, но в доме не оставили. На первом этаже сделали аптеку, а на втором – библиотеку.

В Новосибирске до войны: «Ну, какое там воспитание»

– Вот я со своей семьей оказалась в Новосибирске. Мне было 4 года, Анечке 9 лет, маме 30, а папе 27 лет. Папа получил образование в г. Камне. Он закончил гимназию с золотой медалью и похвальным листом. Его взяли на работу на базу Сибкрайсоюза отборщиком. Он отбирал хороший товар – боты, пальто, другие промышленные товары от бракованных вещей. Мама пошла учиться в вечернюю школу. Она закончила 5 или 6 классов, не доучившись до конца. Ведь у нее было двое детей – я и твоя бабушка Аня. Но несмотря на то, что у твоей прабабушки было не закончено образование, у нее была очень правильная, интеллигентная речь и всегда грамотное письмо.

Жили сначала «на квартире» на улице Дуси Ковальчук, где у сестры Евфросиньи Павловны – тети Нюры – снимали комнату в бараке. Было нас в этом бараке как вшей в загашнике.

– А что такое загашник?

– Это вроде пояса на брюках у мужиков.

– А что ж там вшей много?

(Смеется). – Ну, не знаю, так говорили.

Ну вот, и сняли мы своей семьей флигелек на улице Калинина и прожили в нем полтора года. А затем мы купили на той же улице свой барачок.

– Комнату в бараке?

---

[1] Научный руководитель и автор примечаний – д-р ист. наук, проф. В. А. Зверев

— Нет. Свой маленький барачок. Он был из лиственницы. И столбы из лиственницы, они даже не сгнили. Прямые, как только что поставили. А стены — колья, заплетенные лозой и забитые глиной. Если бы его не снесли, этот барачок сто лет бы простоял.

У нас был огород. Мы всё садили: картошку, морковь, две сирени, черемуха была, малина, две полукультурки[1] — всё было. Только виктория что-то извелась: наверное, мама ухаживать за ней не умела. Не знаю.

А внутри барачок состоял из одной комнатки. Шифоньером родители отгородили часть комнатки для кухни. А в другой части поставили две кровати. На одной спали родители, а на другой — мы с твоей бабушкой. Вот и вся обстановка. Да еще бак с водой на кухонке стоял. Вот так.

Мы с Анечкой никогда не слышали не то чтобы мама с папой ругались, даже слова неласкового друг к другу не слышали, хоть и жили в одной комнатке. Может, они и спорили когда, только мы ничего не знали. Не то, что сейчас. Хоть двух-, хоть трехкомнатная квартира — всё при детях обсуждают, ругаются. Да...

Так вот, наша с Анечкой кровать стояла у самого окна. А сестра ведь постарше меня на четыре года была. Вот и попросила как-то: «Люда, я приду сегодня поздно, но в окошко стучать, чтобы ты мне дверь открыла, нельзя — вдруг папа с мамой проснутся». И решили мы так. В отверстие в косяке (где ставни закрепляются) просунули веревочку. Один конец на улице, а другой к моей руке привязали. Вот Анечка пришла ночью и дергает меня за веревку, а я крепко сплю и не чувствую. Мама проснулась: «Отец, что Людка-то рукой махает?» Подошли, посмотрели. Веревку, привязанную к руке, увидели и пошли дверь Анечке открывать. Вообще у меня сон крепкий был.

А однажды мама сшила мне ситцевое платье. Оно было красного цвета. Я пошла в нем к подружке Гале Гоготовой — похвастаться. А когда возвращалась от нее домой, пастухи как раз гнали коров из леска. А бык быдучий был и припустил за мной — платьице-то у меня красное было. Я от него за свой барачок побежала, и когда перелазила через забор, то повисла на платье. Ситец-то был будь здоров, не то что нонче. Висю на заборе, ноги до земли не достают. Кричала, кричала... Никто не слышит. Так и уснула, повиснув на заборе. И вот мама увидела и кричит старшей сестре: «Аня, что Люська-то висит?» — «Как висит?» — «Ну, иди посмотри». Анечка сильно хохотала тогда. Еле разбудили меня.

— А какие отношения с соседями были? Как вас приняли?

— Соседи нас приняли очень хорошо, со всеми жили дружно, не было никаких сплетен. Одна только крысилась: «Ой, Павловна, опять твой казак в огород ко мне лазила!» Я-то, видишь, соберу таких же атаманов, и по ночам к этой Ольге Дмитриевне лазили. А зачем, спрашивается? У самих ведь всё было посажено. Мы не столько возьмем, сколько потопчем. В темноте ведь. Я почему лазила-то к ней? Она злая, жаловалась на меня маме. Мама меня отлупит: «До каких пор ты будешь лазить? До каких пор я космы твои буду драть?»

Я шибко отчаянная была. Мама отлупит, а я к вечеру опять собираюсь. У меня косы длинные были. Я их вокруг головы марлей завяжу. Это чтоб Ольга Дмитриевна меня за косы не ловила да не драла бы их. А другая соседка, тетя Ксеня, удивлялась и говорила маме: «У нас с вами огороды даже не перегорожены, и ведь ваша Люда к нам не лазит». Но мама отвечала: «Не заступайся за нее».

Анечка была очень чуткая, нежная девочка. А какая она была трудолюбивая, добросовестная... Мама когда уходила на работу, то нам накажет прибраться, полы помыть, в огороде прополоть или полить. Мы с Анечкой работу поделим. Она свою сделает. А я на лесе просижу.

— На каком лесе?

— К этому времени старшая мамина сестра тетя Шура со своим мужем дядей Иваном приехали и решили дом построить на земле прямо за нашим барачком. И доски, значит лес, были сложены. Ну, вот я на них и сидела.

Анечка свою работу переделает и уговаривает меня: «Люда, слезай, иди помой, что мама сказала, я тебе буду помогать». Тетя Шура услышит это со своего огорода, возьмет прут подлиннее и ко мне: «Волхитка[2], слезай!» — «Не слезу!» (Она же наверх не полезет.) — «Волхитка, иди мой!» — «Не пойду». Она побежит за кочережкой, а я тем временем побегу домой, закроюсь и не открываю. Вот «волхитка», «волхитка», не знаю, почему она так меня называла.

Ой, Лида, какое там воспитание. Отец утром встал и ушел на работу. Мама ушла. А Анечку я вообще не слушалась. Мама вечером спросит: «Ты уроки учила?» — «Учила». — «Выучила?» — «Выучила». А сама-то ничего не учила. В учебник положу художественную книгу и читаю. Анечка хорошо училась. Она сидела, занималась, а я сроду не сидела. Леньматушка. Училась плохо. А в 8-м классе парни стали женихаться, а у меня двойки. Стыдно стало, я и бросила школу. Да...

А как-то Анечка пришла со школы, плачет. «Что плачешь?» — «Меня си́ночкой зовут». А была она худенькой, хрупкой, ножки тоненькие. Вот и звали ее си́ночкой, синичкой значит. А мне обидно за сестру, жалко ее. Вот на следующий день в школе как перемена — я к ее классу (а тот класс на четыре года старше). Стою, жду звонка на урок. Как звонок прозвенит, все ребята встанут со своих мест, тут-то я и залетаю в класс перед самой учительницей. А в руках у меня большой деревянный пенал (раньше такие были). Ну, и бегу между партами да подпрыгиваю, чтоб каждому до лба пеналом дотянуться да

---

[1] Полукультурка — сорт яблони.

[2] Волхитка (сев.-рус.) — в данном случае ругательно — колдунья, ведьма.

стукнуть посильнее. У них аж шишки вскочат. А сдачу мне они не давали: учительница в класс ведь заходит, да и старшие — стыдно было младшую девчонку бить.

Ой, как я дралась! Мама вечером идет с работы и с опаской смотрит на школу. Если только окна разбиты — всё, думает, Людка опять дралась. Бывало, мальчишки из класса ждут меня у выхода, а я в окно в туалете вылезу и уйду другой стороной, а потом поодиночке их отлуплю. Они жаловались учительнице Вере Евгеньевне. А она отвечала: «Вам не стыдно? Что вам девочка сделала?»

Бывало, мама пошлет меня за керосином. Я возьму бидон и уйду. Прошляюсь целый день по подружкам, вечером приду: «Не было керосина, мама». Та только вздохнет устало.

— А вас наказывали?

— Мама ремнем меня лупила. Ну, если успею удрать — хорошо. Не успею — отлупит. Чаще не догоняла. Ремень на притолоке висел (вверху рядом с дверным косяком). Иногда, уж когда совсем разойдусь, мама, ничего не говоря, на ремень посмотрит. Дескать, «хозяин вон висит». Мама, когда отлупит меня, то ревет вместе со мной. Отец придет с работы: «Кто кого обидел?»

А отец меня никогда не бил, даже пальцем не трогал. Один только раз было, и то по наущению тети Шуры. А дело было так. По вечерам, когда она закрывала ставни, я подходила и дергала за болты. Постучу ей по ставенкам и иду спокойно домой спать. Но как-то она меня засекла. И приходит к отцу: «Георгий, полупи ее счас же при мне!» — «За что?» — «Я какую ночь не сплю! Макатанов боюсь!» Ну, отец слегка один раз шлепнул.

— А кто такие макатаны?

— Это так у нас воров называли[1].

— Где?

— В Крутихе. Все ведь мы из одного гнезда.

— А рукоделием занимались?

— А как же? Я хоть и была атаманкой[2], а вышивать любила. Вышивала гладью, крестом. Редко — ришелье[3]. У меня и сейчас есть много вышитого, и раздала я много. Тетя Шура меня научила вязать носки, варежки. А у подружки Гали была куколка — японка. Примерно сантиметров 50 длиной. Японка была сложена из картонных деталей, обшитых тканью: волосы, ручки, халатик, зонтик... Так мы с другими девочками эти детальки обвели и обшивали их разноцветными тряпочками. У каждой девочки получалась своя куколка.

К труду нас мама приучала рано. Она была очень аккуратная. Чтобы постирать, мы кипятили самовар. Раз выстираем, второй, третий. Потом идет парка (кипятим, значит). И после парки стираем один раз, а потом полощем в нескольких водах в корыте. Вывесим сушить рядом с заборчиком. А люди идут мимо на колонку[4] и говорят: «Сразу видно — это Павловны белье» (аж синевой отдавало).

Попросила как-то мама меня отцовы рубахи выстирать. Ну, я кабы как простирнула и решила их повесить на чердаке от маминых глаз подальше. Залезла на чердак, а тут мама возвращается. Увидела она рубахи и давай по одной вниз на землю кидать. Очень строго спрашивала. Я перестирывала.

— А чем вы стирали?

— Хозяйственным мылом, и добавляли чуть-чуть каустической соды.

— А воду где брали?

— За водой ходили далеко, квартала два-три. Колонка была у клуба Кирова, а мы жили на пересечении улиц Холодильной и Калинина.

— А как относились у вас в семье к вере в Бога? Ходили ли вы в церковь?

— Церкви были все закрыты. Мама Бога не отвергала, и папа не отвергал. Тетя Шура верила и праздники соблюдала. Иконы в доме не висели, они лежали в сундуках. Вешать нельзя было, а то упекут, где Макар телят не пас.

— А как относились к пьянству?

— Никак не относились. В нашей семье никто не пил — ни папа, ни дядя Ваня, тети Шуры муж. Он погиб на войне в 1943 г. Тетя Шура больше замуж не вышла, хотя сватали ее. Любила она дядю Ваню сильно, и жили они душа в душу, хоть детей своих у них не было.

Военные годы: «Иди, политрук, покурим!»

— Жили мы очень бедно. Когда мы купили барачок (я тебе уже рассказывала), то мама сдала свое золотое колечко в торгсин[5], и ей на него обменяли ведерочко эмалированное, кастрюльку, муку, еще что-то. Вот и вся наша домашняя утварь.

Перед самой войной папа очень сильно заболел. У него началась страшная болезнь — водянка. Его уволили с работы по состоянию здоровья. Мама за ним ухаживала. Никогда никому она не жаловалась и не плакалась на судьбу. Закончила курсы кройки и шитья. Она была первоклассная швея, люди с удовольствием у нее заказы делали. Как-то с фронта к ней на побывку заехал брат (двоюродный), так она за одну ночь сшила ему брюки. А еще она устроилась в столовую железнодорожного депо на станции Новосибирск-Главный и готовила обеды для рабочих депо.

Так и застала маму война — с двумя дочками и больным мужем. В магазинах ничего не было. Пустые полки. Питались картошкой, да морковку со свеклой парили в печке. Корову, которую покупали до войны, продали, а купили козочку Катьку да козелка Мишку. Я их в лес гоняла пасти через улицу

---

[1] В «Толковом словаре» В. Даля слово «макатан» снабжено вопросительным знаком, пометкой «томское» и объяснено как «любовник». Возможно, это искаженное и переосмысленное «маркитант» (торговец при войсках).

[2] Атаманка (здесь шутл.) — предводительница воровской или хулиганской шайки, вольницы.

[3] Ришелье — разновидность вышивки по разреженной ткани путем настила узора штопальными нитками.

[4] Колонка — приспособление для забора воды из пробуренной скважины.

[5] Торгсин («торговый синдикат») — магазин, имевший право на скупку драгоценностей

Дуси Ковальчук. Тетя Шура еще свою козу Зойку мне давала пасти. Так я и шла — Зойку с Катькой на веревочке вела, а Мишка сам бежит за нами. А путь наш проходил через школу № 15. Там солдаты во время войны жили. Они как увидят меня с козами, так смеются. И Мишку зовут: «Иди к нам, политрук, покурим!» Что они его политруком звали, не знаю, только Мишка на «политрука» всегда откликался. Зайдет к солдатам, губами почмокает, как бы курит. А солдаты смеются.

Ну, а я Мишку из ограды выгоняю, ругаю его: «Политрук, такой-сякой». А сзади настоящий политрук идет: «Девочка, ты за что меня ругаешь?» «Я не вас, а политрука ругаю». «Так я и есть политрук». Вот смеху-то у солдат было!

Во время войны Анечку мобилизовали из 10-го класса на завод. Ей было 17 лет. Она с другими девушками делала снаряды. А росточком-то она была маленькая, ей подставляли ящик под ноги, так как она не дотягивалась до станка. Домой их не отпускали. Спали там же у станка. Зимой мама закутает меня в шаль, даст узелок для Анечки — бельишко, хлебушек 600 грамм. И я отношу на завод.

Хлебушек для семьи получала я. Мама и Анечка получали по 600 г, а я и папа, как иждивенцы, по 400 г. Получу хлеб, и не могла выдержать — свой кусочек съедала сразу, а остальные для родителей и сестренки несла бережно. Приду домой, мама спросит: «Где твой хлеб? Съела?» — «Съела». — «Не лопнула?» (улыбнется). Никогда она меня не ругала за это.

Так и жила наша семья, как миллионы других семей — очень трудной жизнью. Но мама, Гусева Евфросинья Павловна, была для нас примером для подражания. Всегда аккуратна, приветлива. Вместе с женственностью она обладала такими качествами, как твердость характера и достоинство. Ее очень уважали люди, к ее мнению прислушивались. Вот так, хоть образования у нее не было, и работала всегда на рабочих должностях.

После войны мама работала в магазине гладильщицей. Гладила одежду перед тем, как продавцы вывешивали ее на вешалки.

Религиозно-мифологические представления региональной топонимической личности

О. В. Гужвенко

Со времени появления науки различные ее области в центр внимания так или иначе ставили человека, например философия, биология, история, социология и т. д. Лингвистика не является исключением. В конце XX — начале XXI вв. в лингвистике наметился и зафиксировался антропоцентристский подход. В результате этого появилось такое понятие, как «языковая личность», и наметились различные аспекты ее изучения. В зависимости от выбранного аспекта описания существуют понятия «словарная личность», «диалектная личность», «этносемантическая личность» и т. д.

Наше исследование рассматривает региональную топонимическую личность. Под региональной топонимической личностью мы понимаем конкретного субъекта, который при ориентации на определенной территории выстраивает вокруг себя лингвокультурное пространство и определяет его границы. Эти названия отражают и культуру, и историю, и мировоззрение жителей определенной территории, поэтому топонимические исследования дают возможность обратиться к культуре определенного региона и нации.

Объектом нашего изучения является Тыщенко Александра Николаевна (биографическая справка: родилась в 1925 г. в с. Сергеевка Кулундинского района Алтайского края, до 1952 г. жила в Сергеевке, а затем в р. п. Кулунда. С 13 лет начала работать в колхозе. Работала дояркой, токарем на МТС, сейчас пенсионерка Образование — 3 класса. Национальность — украинка, но родным языком считает русский. После замужества занималась в основном воспитанием детей). Выбор именно этой женщины в качестве объекта исследования объясняется еще и тем, что Александра Николаевна занимается лечением людей, поэтому ее мировоззрение потенциально более содержательно, и это находит отражение в апеллятивной и ономастической лексике, многочисленных легендах и верованиях.

В данном исследовании, которое является фрагментом общей структурации конкретной топонимической личности, мы остановимся только на отражении в сознании личности религиозно-мифологических представлений, развивая теоретические положения Л. М. Дмитриевой.

Отношение к Богу, религии, церкви

Отношения человека к религии, Богу, церкви в его сознании неоднозначны. В рассматриваемой нами топонимической личности среди понятий «Бог», «религия», «церковь» доминирует понятие «Бог». Бог воспринимается ею как «непредсказуемая сила», которая в течение жизни действует на человека и управляет им: *«Така нибесная сила, така нибесная вера, не от нас ана, а от прежних викоф. Гаварят, Бох на нибисах, но видеть иво нихто ни видил, а така нипритсказуимая сила».*

Даже управляют человеком, по мнению информанта, господние силы, а действуют на него те силы, которые он заслужил от Бога: *«Господьнии силы управляют, Господь Бох управляит фсеми силами»* и Бог же представляет небесные силы: *«Тике Бох». «А действуют на чилавека, если Богу насалила, атказался ат мэнэ Господь, дак вот эти черт и сатана, нагоняют тоди фсяки и болезьни и страданья и мученья».*

Из вышеприведенных контекстов можно сделать вывод, что в сознании этой топонимической личности основы мироздания определяет Бог. Это и «сила непредсказуемая», и «вера», которая может покарать за грехи. Такое толкование можно объяснить и ро-

дом деятельности личности: лечение людей: *«Без Бога никуда. Нияка болезьнь ни выличуица бес помощи Бога, а тока просим Бога»*.

Церковь и религия воспринимаются в этом ключе как полярные. Прямо о религии в контексте не говорится, но религия воспринимается как вера в Бога, в его чудодейственную силу, а посредником здесь является икона. Но вера в Бога не предполагает обязательного посещения церкви. *«Я и ф церкви ни была; у нас не была ни церкви, ни свищеника»*. Причина этого, возможно, кроется в условиях, в которых она жила: военное и послевоенное время, запрет религии. Однако церковь и религия воспринимаются ею как элемент культуры.

Отношение к добру и злу

Часто смешиваются понятия духовности и религиозности. Но духовное – это не обязательно религиозное, духовное включает в себя и отношение к добру и злу. Отношение к добру и злу нашей топонимической личности как раз и смешивает эти понятия, так как ее представление основано на четком разделении мира на две части – ад и рай: *«Добро притставляит Бох, а зло ничистыи силы»*. Следовательно, если Бог управляет человеком, то в мире возникает потребность совершать добро. Зло наиболее четко представлено в соотношении с нечистыми силами, к которым относятся черти, лешие, колдуны, ведьмы. Информант хорошо понимает их негативное влияние: *«Ведьмы врэдыли, много кароф портили, шо карова ни малаком, а кровью доица»*.

Итак, человек, сталкиваясь с внешним миром, выстраивает вокруг себя лингвокультурное пространство. Причем это пространство устроено таким образом, что на первый план выдвигаются те культурные ценности, которые определяют бытие человека, и топонимический материал дает возможность изучить их на примере географических названий.

Региональная лингвокультурология: некоторые аспекты исследования языка и культуры Алтая

Л. М. Дмитриева

Язык – это путь цивилизации и культуры.
А. И. Куприн

Чтобы воспринять культурные ценности во всей их полноте, необходимо знать их происхождение, процесс их созидания и исторического изменения, заложенную в них культурную память.
Д. С. Лихачев

Диапазон различных вариантов исследования культур широк, панорама взглядов, точек зрения на сущность культуры весьма объемна. Разноплановые определения понятия «культура» связаны с тем или иным направлением в изучении теоретической концепции, используемой различными исследователями. Культура – это, во-первых, совокупность материальных и духовных ценностей человечества, во-вторых, степень осведомленности человека о конкретных ценностях и умение ими пользоваться.

Один из исследовательских аспектов – соотношение культуры и личности – имеет целью показать, что за разнообразными «ликами» культуры существует человек с его способностями, потребностями, целями. Другой аспект акцентирует внимание исследователей на этнографическом изучении народов, минуя взаимодействие культуры и личности. Актуален своей новизной культурологический аспект исследования, который является относительно новым в лингвистических работах. В соответствии с данным подходом общественная, историческая жизнь людей тесно связана с культурой, которая, в свою очередь, отражается в языке.

Разработка проблемы «язык и культура» ведется в нескольких направлениях: в этнолингвистике, лингвострановедении, социолингвистике, культурологии. Наряду с этим некоторые исследователи выделяют возможный и необходимый новый подход в исследовании этой глобальной проблемы – лингвокультурологический, характеризующийся прежде всего целостным теоретико-описательным рассмотрением объектов как функционирующей системы культурных ценностей, отражаемых в языке.

Современные исследователи лингвокультурологического направления свидетельствуют, что различия в менталитете и культуре разных народов достаточно четко прослеживаются в языке. В последнее время становится очевидным, что глубокое изучение языка возможно только при условии выхода за его пределы и обращения к человеку – создателю и носителю языка. Антропоцентричность языка, ориентация на человека, познающего окружающую действительность, переплетается с еще одной важной характеристикой языка – средства аккумуляции знаний культуры.

Не все единицы в равной степени «этноцентричны», а различные по своему происхождению культурные доминанты в лингвистическом сознании отражаются неодинаково. Функциональный аспект лингвокультурологии может быть реализован, кроме того, при всестороннем аспектировании лингвокультурного пространства, окружающего человека. Это пространство у каждого человека как языковой личности неоднородно, оно фокусирует и универсальные элементы, не зависящие от лингвокультурного мировоззрения личности, и компоненты, отражающие культурные традиции языковой личности, региональные особенности видения мира.

Моделирование действительности в языке во всей своей многоаспектности становится основным предметом изучения региональной лингвокультурологии, фиксирующей ситуацию взаимодействия языков и культур в исторически сложившихся культурных регионах. В последнее в время, в частности, поиски корней русской культуры привели к актуализации изучения языка и культуры русских сел, регионального лингвокультурного пространства. Иными словами, для нас важна культура живущей в регионе нации, каждый представитель которой в большей или меньшей степени является ее творцом. Язык, таким образом, не только является формой развития культуры народа, но и сам составляет ее часть. Различия в менталитете и культуре жителей региона отчетливо прослеживаются в языке. Особенности познавательного опыта конкретного этноса, черты его материальной и духовной культуры эксплицитно воплощаются прежде всего в единицах лексического уровня языка.

Алтай имеет свою специфику, обусловленную историей заселения и природными условиями, которая определяет направления исследований в области региональной лингвокультурологии. Это изучение, во-первых, региональных разновидностей русского языка как репрезентантов региональной языковой культуры, во-вторых, обширного топонимического массива.

Русские говоры и топонимия Алтая, сформировавшиеся в условиях междиалектного влияния, взаимодействия с литературным языком и с тюркскими языками аборигенов, отличающиеся богатством словарного состава, развитой системой образования новых слов, большим набором образных средств, отражают материальную и духовную культуру региона.

В процессе жизни человек строит свой собственный внутренний мир, некую репрезентацию реального мира, создавая концептуально сфокусированную определенную когнитивную картина мира как результат взаимодействия познающего субъекта со средой, как результат познавательной активности человека по освоению окружающего мира.

В лексике говора отдельной микросистемы отражаются такие компоненты картины мира, как антропоцентризм (на первом месте человек – своеобразный микрокосм), о чем говорит и преобладание в словаре лексем, связанных с ним: человек – семья – дом – село – природа – внешний мир. Картину мира характеризует любовь к семье, родным, близким, матери, любовь к природе, любовь к малой родине, любовь к своему селу. Мир для жителей Алтая – это человек и среда его обитания в их взаимодействии. Это и семейные отношения, и слова, относящиеся к женщине, и слова, определяющие разные качественные характеристики человека. Много лексики, характеризующей особенности быта: «диванка» – скамья в кухне, «диванник» – лавка со спинкой, «долбуша» – деревянная тарелка; различные качества человека: «зазнобчивый» – влюбчивый, «жадуха» – жадный, «дикуля» – застенчивый, «ехитник» – злой, язвительный, «досадник» – человек, досаждающий, причиняющий неприятности; разнообразна лексика с корневой лексемой «дом»: «домашливый», «домашность», «по домашности«, «домашный», «домить», «домовник», «домовничать», «домовой», «доморостка», «домоседовать», «домяка» и др. Многочисленна лексика со значением ткачества, льноводства, пчеловодства, мараловодства, рыбной ловли. Широко представлена лексика свадебного обряда: «поезжане» – участники свадебного обряда, «поезжан» – шаль невесты, «клад» – выкуп за невесту, «двороглядье» – осмотр хозяйства жениха родней невесты, «девичница» – подруга невесты на девичнике, «дымка» – фата и др.

Однако в связи с идеологическими ограничениями, свойственными определенному периоду жизни общества, в словаре не получили пока отражение многие факты духовной жизни жителей Алтая. Отношение к религии и Богу в сознании жителей Алтая не столь однозначно: Бог все чаще (особенно молодым поколением) воспринимается как Природа: «Нет никакого бога. Это природа такая умница»; церковь и религия воспринимаются как полярные: «Мы в душе веруем, не обязательно в церковь ходить»; «Верую... в церковь-то сильно ходить не хожу, дома занимаемся». «Духовные ценности имеют естественное происхождение и не являются принадлежностью церквей» (А. Маслоу). Отмечено отрицательное отношение к служителям церкви: «Да и священники счас на дискотеки ходют и пьют. Вот я верую, а в церковь не хожу»; «Был у нас тут священник, и вот запил он. На службу пьяный приходил, везде пьяный был, и ничего с ним поделать не могли»; церковь, религия воспринимаются как элемент культуры: «Хотя в бога не верю, но религиозные праздники почитаю. Это ведь культура. Традиции передаются от старых людей»; «...все было хорошо, но одно плохо, что уничтожались церкви. Они уничтожали не церковь, они уничтожали не попов, это культуру русску уничтожали...». Духовное для жителей Алтая не значит религиозное: «Чтобы душу чистой держать, совсем не обязательно верить, в церковь ходить, это нужно добро содержать в душе»; «Надо иметь в душе что-то другое, не обязательно веру, надо каждому иметь свои устои». Жизненными ценностями признаются добро, любовь, уважение к людям.

В научной литературе уже устоялся подход к тому, что для русского сознания доминирующим является рассмотрение человека как члена определенной социальной группы. Восприятие окружающего мира через призму коллективизма отчетливо прослеживается в текстах-воспоминаниях старожилов: «Веселей была жизнь почему-то, чем сейчас, и роскошно не ходили. Мы компаниями большими гуляли»; «На работу сообща, не ругались как-то все вместе»; «Все время вместе – на поля с песнями, с гармошкой, а как сейчас-то – ни песен, ни басен – ничего нет»; «Большими компаниями собирались»; «Компаниями собирались, знали – праздник – выходной... так по очереди гуляли... один день у этого, другой день у этого...». Такое восприятие находит отражение и в лексике: мир (народ), артель, деревня

(компания) и др. Противопоставлением состоянию коллективизма является состояние одиночества и боли: «А страдает человек от одиночества, хоть в старости, хоть в молодости, самое большое страдание хоть как»; «Боль она и есть боль, и ее никуда не денешь. Чем-то человек мучается, не хватает чего-то, это и есть мучение, ему надо бы высказаться, вот он и мучается, не с кем ему поделиться» Идеология, объединяющая людей, – культура Добра, Уважения, Истины, Красоты и Любви. Добро – естественная потребность бытия: «Добро делать, ты ему, он тебе. Любить друг друга надо, уважать, прощать»; «добро бывает не обязательно – угодить человеку, а чтоб человеку не приносить зла»; умение прощать – необходимое условие жизни: «Добро что ж есть... но зла-то уж у людей много... Я зла не желаю... я умею прощать»; «зло есть зло, надо прощать своих врагов»; «надо мириться со злом и прощать все врагу». Любовь к людям и уважение: «Любовь всякая бывает, например, можно любить детей, цветы...»; «Любви много, но она вся разная, бывает любовь обманная, бывает любовь – взаимопонимание обоих лиц»; «ругаться нельзя, злиться, уважать друг друга надо»; «душа к человеку тянется, что-то сближает тебя с ним»; «Любовь бывает... замуж вышла не по любви, любила другого человека»; «Любовь у меня... ее не было, я не знаю, какая она бывает... с мужем пятьдесят лет живу не по любви... уважаю его... все стараюсь делать для него, а любви у меня не было»; «Любовь задевает, имеет в крови притяжение, или взгляд человека загипнотизирует»; «Любви раньше не было. Замуж выходили по законам родителей. Ее замуж отдают, а она волосы на себе даже рвала...». Не случайны в языковой системе Алтая:

– *втюриться* – «влюбиться»: «Я в него втюрилась»;
– *женатик* – «женатый мужчина»: «А женатики часто молодых-то любили»;
– *навидеть* – «любить, уважать»: «Не стали навидеть друг друга»;
– *похватываться* – «волноваться»: «Че по ем похватываться?»;
– ручит – «везет»: «Мне ручит в любви»;
– *соперка* – «соперница»: «Я соперку ненавидела»;
– *покор* – «смирение»: «Милый от меня покора ждет».

Отсюда большое количество слов с указанным значением в говорах Алтая – добрый, хороший, здравый – с одной стороны, брехун, злыдня, двуязычница – с другой: «Хороший человек – как-то он всей душой к тебе, поговоришь с ним от души, он не передает, не сплетничает...», «Здравый – значит умный, уважающий, никого не унизит».

Немаловажную роль в формировании и экспликации региональной культуры в сознании имеют собственные имена. Онимы живо реагируют на все явления, происходящие в окружающей человека среде, в результате этого имена оказываются регистраторами явлений природы и событий; реестр собственных имен определяется, в частности, историко-культурными связями и традициями языкового коллектива. Центральное место в языковой картине мира, в культуре народа, в концептах занимает образ человека, а собственные имена, называя людей, являются, таким образом, одним из важнейших средств для выявления тех национально-культурных особенностей, которые позволяют смоделировать портрет нации, указать специфику функционирования человека в обществе, его неразрывную связь с ним, а также влияние общества на жизнь человека: «По прозвищу у нас редко зовут, прозвище – значит человек неуважаемый, кто чем-то отличается от других – вот Ваня с Маней пошли, у них и имена совсем другие, но уж 50 лет живут вместе, дружно, вот так и прозвали. Или Министр – все обо всех знает, а на физические недостатки у нас не любят указывать. Когда ребятишки и скажут – вон Костыль пошел, его одернут обязательно, так что потом и не скажет больше»; «Прозвища в Быстром Истоке считаются чем-то осудительным, и люди не любят признаваться в своих знаниях насчет этого. У Обинова Василия и его брата (оба достаточно старые люди) прозвище Обуток, характеризующее их как очень бедных, грязных, скупых».

Для региональной антропонимической системы характерна приверженность традиционному именнику, что указывает на приверженность русской национальной культуре, вечным ценностям. Общественные изменения, в том числе Октябрьская революция, особого влияния на именник не оказали: «Кого назовешь Васькой, а Василием значит уважаемый человек, Василий Петрович – это только какого начальника, а так все Васька, Ванька, Петька».

Все то, что человека окружает, наделяется смыслом и именуется, прежде всего место жительства: «Конечно, надо звать как в документах написано, но между собой часто зовем по-народному, как принято у нас – надо Красное, а мы зовем Топтушка, как привыкли»; «Всю жизнь звали село Утянкой, а нас утянцами, так привыкли и сколь живу, так и зовем».

Итак, в результате взаимодействия человека с внешним миром складываются его представления об этом мире, некая картина мира – модель, общая для всех представителей той или иной культуры, того или иного региона. Как показывают фрагменты представленного материала, полный его сбор и анализ позволят глубже посмотреть на проблемы региональной картины мира, в том числе и как компонента духовной культуры русского человека. Региональная лингвокультурология, имея своей целью изучение языка как явления общественной жизни, предполагает определить систему универсальных ценностей человека, акцентуируемых человеческим сознанием, и отражаемую в языковом сознании систему региональных ценностей. Иными словами, для нас важна культура живущей в регионе нации, где каждый человек в большей или меньшей степени является ее творцом. Язык при этом рассматривается не только как форма развития культуры народа, но и как составная часть этой региональной культуры.

Курганские новоселы на Алтае: семейные предания в пересказе И. Т. Солдатченко

В. А. Зверев

На кафедре отечественной истории Новосибирского государственного педагогического университета под моим руководством с середины 1980-х гг. ведется работа по сбору и записи воспоминаний наших земляков. На занятиях по спецкурсу, курсам исторического краеведения, истории Сибири, этнологии я давал задания студентам: выявить уже имеющиеся (хранящиеся в семьях авторов) мемуарные тексты, инициировать собственноручное написание пожилыми родственниками и знакомыми новых мемуаров либо записать (по возможности дословно) их устные воспоминания о жизни «в старое время». Формулируя задание, я не регламентировал сюжетное содержание записей, советовал «идти от человека» — от того, что он лучше помнит, о чем охотнее и подробнее рассказывает. В последние годы в качестве примерного тематического ориентира называл программу группы Т. Шанина и В. П. Данилова по восстановлению истории российских сел и населяющих их семей (центральным звеном этого проекта была запись крестьянских семейных историй) [1, с. 301–315].

Многие студенты с энтузиазмом отнеслись к моему заданию, и к сегодняшнему дню на кафедре собрано несколько сотен мемуарных текстов, которые уже используются в качестве исторических и этнографических источников. Мы начали работу по их систематизации и выборочной публикации [2]. В настоящем сборнике помещена работа студентки 2-го курса исторического факультета НГПУ Л. В. Герб, записавшей интересные воспоминания своей двоюродной бабушки.

Слухом земля полнится, и с недавнего времени нам стали передавать свои письменные мемуары люди, не имеющие отношения к вузовскому учебному процессу. Одним из бесценных приобретений стал текст под названием «Родословная», написанный жителем р. п. Линево Искитимского района Новосибирской области пенсионером Иваном Тимофеевичем Солдатченко (родился в 1921 г.). Рукописный труд объемом более 200 страниц любезно предоставила нам с согласия автора для копирования и публикации журналистка муниципальной поселковой газеты «Новое время» Н. Т. Левина.

И. Т. Солдатченко предназначал свое сочинение «для своих детей и внуков», жанр его обозначил так: «родословная с повествованием». Текст в основном написан в 1981–1984 гг. и дорабатывался в 1995–1998 гг. В рукописи указано, что предки Солдатченко, бывшие крепостные, в начале XVIII в. переселились из Курской губернии в д. Осиновка Курганского округа Тобольской губернии и прославились там как хорошие кузнецы — «кували». Затем повествуется о переезде предков на Алтай в 1880-х гг., юных годах и «германском плене» отца мемуариста Тимофея Яковлевича, о событиях периода гражданской войны и эпохи коллективизации в Кулунде, боевой службе самого автора в годы Великой Отечественной войны и т. д. Повествование насыщено множеством сведений и подробностей, ценных с этнографической, социально-исторической и историко-краеведческой точек зрения.

Для настоящего издания я предлагаю два фрагмента из «Родословной» И. Т. Солдатченко. Первый фрагмент повествует об обстоятельствах хозяйственного и социокультурного обустройства двух родственных семей Солдатченко в д. Гилевка Барнаульского округа (ныне это Завьяловский район Алтайского края) после переезда из Курганского округа. Устройство в Кулунде облегчалось тем, что переселению предшествовало предварительное знакомство ходоков, старших в семье двоюродных братьев Андрея, Константина и Ильи, с местными условиями и влиятельными людьми. Во втором отрывке обрисованы бытовые подробности службы Тимофея Яковлевича, отца мемуариста, в хозяйстве у деревенского предпринимателя Е. П. Гилева на рубеже XIX–XX вв. При редакторской подготовке были исправлены грамматические ошибки, сделаны необходимые пояснения некоторых слов, но сохранены особенности авторского языка и стиля изложения.

Публикуемый текст являет собой переложение по памяти семейных рассказов и преданий, которые автор слышал от участников и очевидцев описываемых событий. Рассказчиками были бабушка по отцу Липестинья Захаровна (1850–1953), двоюродный дед Степан Константинович (ок. 1865–1960), отец Тимофей Яковлевич (1883–1954), дядя Николай Яковлевич (ок. 1890–1976) и другие старшие родственники.

«В начале сентября 1888 г. после пятимесячного изнурительного путешествия, когда лошади устали, особенно наша Чайка (она еле шла, хромая на обе ноги), достигли цели. Подводы остановили на околице долгожданной Гилевки. Было вечернее время.

Прапрадеды-ходоки имели тайное намерение ехать дальше в г. Бийск, где остался брат Илья, об этом высказали сыновьям. Но сыновья, жены воспротивились и настояли остановиться здесь, в Гилевке, в которой хотя и не было церкви, но природные условия были хорошие: рядом бор, озеро, речка и другие природные привлекательности.

Церковь была в с. Овечкино, что в 10 км. Всех заворожил звон колоколов в заутреню, дошедший через бор, как бы приглашая переселенцев остаться здесь навсегда.

Главы семей пошли в Гилевскую сборню (так назывался тогда сельский совет). Староста сборни проверил у них документы, принял справки, выданные в Леньковской волости на основании разрешения на поселение в Гилевке. Староста взял с каждой семьи договор-обязательство — жить в Гилевке без выезда не менее 10 лет. После чего было выдано пособие на каждую семью по 25 рублей и 5 рублей на каждого члена семьи. Эти деньги „говорят“ о себе. По расска-

зам бабушки, за 10 рублей можно было купить хорошую корову, а за 15 — лошадь.

Также староста выдал разрешение на отвод участка под строительство двух усадеб под дома: Солдатченкову Якову Константиновичу и Солдатченкову Андрею Ефимовичу, а также выдал разрешение на вырубку нужного леса на строительство домов и пристроек. Он же с ними послал писаря-землеустроителя для отвода усадеб для строительства домов.

На краю деревни по дороге в Гонохово были отведены места для строительства вдоль уже заселяющейся улицы. В отвод попал сосновый, березовый лес, который могли вырубить бесплатно. Место очень понравилось: рядом течет речка Гилевка с ее ровным лугом.

Деды Константин и Андрей дали задание сыновьям вырезать в отведенном под усадьбы участке осины и сегодня же построить избу-времянку и „пустить дым“ из трубы.

Сами деды пошли на поклон к помещику[1] Гилеву, который, как старых знакомых, радушно их принял и пригласил к себе на обед. Он рассказывал им о себе, что он из переселенцев: „Живем мы здесь уже более 20 лет. Отец завез меня сюда в 10-летнем возрасте. Приехали сюда из Украины. Отец был там в рабстве, работал у помещика погонщиком лошадей. Привел сюда породистых лошадей и завел хозяйство, еще прикупил у местных киргизов[2] местных, выносливых лошадей“.

В беседе Гилев посоветовал им построить кузницу, так как у него были большие для них заказы на кузнечные работы, не только на подков лошадей, но и на другие работы: по изготовлению ограды и орнаментов для крестового, под железом, дома, зубьев для деревянных борон и др. Они, в свою очередь, высказали нужду в приобретении универсального станка токарного, а также полосового железа. Гилев пообещал достать такой станок и железо.

Деды, придя в отведенную усадьбу, застали сыновей за изготовлением сруба для времянки, за которую спешно взялись, достроили, сложили печь, заняв кирпичей у новых соседей, и затопили ее — пустили дым. За все это они были признаны населением работящими новоселами. Ибо в то время был сибирский закон: кто не построит жилье в первый день приезда — изгоняется из селения. Приговаривали при этом: „Паря, тебе, лодырю, голодранцу, нечего делать в нашем селе“.

На второй день деды стали строить кузницу с установкой меха-поддува, который привезли с собой из Осиновки. В кузнице стали работать мои прадеды Константин, Андрей и дед Яков. Они закупили у Гилева полосового железа, наковальню и другие инструменты для работы в кузнице.

Познакомились с местным купцом Митрофаном, дали ему задание изыскать для них необходимого железа, без которого не обойтись кузнецам. Также он принял заказ на токарный станок, который был очень нужен. На нем будет работать умелый токарь Андрей.

Кузнецы сделали первую работу — новинку: оковали сани полосовым железом и выставили их на показ населению. На сделанном станке для подкова лошадей стали подковывать и обрабатывать копыта лошадей, что тоже было новинкой в Сибири. Здешнее население ездило на неподкованных лошадях и на неокованных санях. Бороны были деревянные, с деревянными зубьями. Плугов у многих не было, были сохи. Вилы, лопаты — деревянные. Ведра железные тоже были редкостью: были деревянные бадьи. Поэтому в кузнице было много работы, но не было угля для горна. Деды научили предприимчивых мужиков, как выжигать древесный уголь, очень необходимый для разогрева металла. Затем, наняв их за определенную плату, закупали у них уголь.

Мужчины были так жадны к работе, что как бы забыли, что нет у них своего дома, кроме времянки. Их не волновало, что скоро зима с лютыми морозами, со снежными метелями, а уже было начало ноября. Жены ежедневно стали их беспокоить: „О чем думаете? Уже застывает в ведрах вода, дети мерзнут. Куда денем детей?“

Детей было много в каждой семье, только у деда Якова были Дмитрий 8 лет, Тимофей 5 лет и грудной Паша. У всех были малые дети, которым нужно тепло. Летом они спали со взрослыми на дворе, где придется. Приближалась зима, что и беспокоило матерей.

Мужчины сознавали, что их семьи ждет большое испытание с надвигающейся зимой. Летом они приметили, что у богача Гилева имеется свободный дом. И опять Константин с Андреем пошли к нему на поклон, просить внаем пустующий дом. Гилев согласился и сдал под сохранную расписку дом с надворными постройками, сказав им: «Вместо оплаты отремонтируете мне плуги и бороны к весне». Дедам было не привыкать здесь, в Гилево, отрабатывать долги.

Деды, не мешкая, на следующий же день перевезли семьи, домашний скарб, вселились в наемный дом. Привели двух коров и трех лошадей, поместив их в пригоны.

Одно дело сделали, улеглось на душе, но тревожило другое: нужно заготовлять лес для строительства усадеб на выделенных делянках. Но, подумав, решили оставить заготовку леса на весну, как пойдет соковыделение: об этом покажут нам березы, когда будем брать „березовку“[3].

Настала зима с ее большими запросами: кормом для скота, топливом, закупом хлеба и продуктов для семьи. Приехали поздно, своего ничего не было, все нужно купить. Закупили муки, пшена, гречихи.

Но вот и весна. Перед пахотой решили, как и задумали, заготовить лес для строительства, который от-

---

[1] Е. П. Гилев являлся не помещиком (помещичьих хозяйств на Алтае не было), а зажиточным крестьянином.

[2] Киргизы — в данном случае — алтайские казахи.

[3] «Березовка» — березовый сок, который собирают и пьют весной.

вел лесничий на делянах. Деды собрали совет мужчин, пригласив соседей. На нем решали вопрос о строительстве двух домов: одного для семьи Константина с сыном Яковом, а второго — семье Андрея. Собравшийся совет решил в ближайшее воскресенье созвать помощь по заготовке леса.

Распределили между собой обязанности. Константин приглашает людей, готовит транспорт для вывозки леса: лошадей, телеги. Топоры, пилы готовит Андрей. Дед Яков идет к лесничему, еще раз договаривается о деляне, определяет места подъезда и выезда из леса. Женщинам задание — сварить хмельную брагу, приготовить угощение.

В один из солнечных дней апреля месяца 1889 г. собрали помощь. В итоге за один день были срезаны все сосны по билету, распилены по размеру и вывезены к месту строительства. На месте бревна ошкурили и сложили в штабель. После хорошего ужина деды очень благодарили приглашенных и пригласили их прийти в следующее воскресенье — срубить срубы, на что они охотно согласились. В Сибири было принято оказывать друг другу помощь в строительстве, уборке урожая, сенокосе.

Весна 1889 г. была ранняя: уже в первых числах мая выехали в поле подготовить пашню под посев, сделали первые борозды, проверили плуги. Решили обождать два-три дня, чтобы обсохла земля. В следующие дни распахали целину. Дедов радовало, что землемер отвел как раз ту землю, о которой мечтали: вдоль реки в пойме Коновалихи.

К счастью, лето оказалось плодородным. Весна и все лето были теплыми, дождливыми, с солнечными днями. Урожай сняли хороший: пшеницы взяли по 100 и более пудов с 8 десятин. Проса намолотили 40 пудов, 40 пудов конопли, по 20 пудов гречихи и льна. Накопали 50 ведер картофеля, по тем временам это было много. Картофеля в пищу применяли мало, его сибиряки прозвали земляными яблоками.

Семена проса, гречихи везли в с. Тюменцево на крупяную установку — „обрушелку", а конопляное семя — на прессовочный завод. „Жмых из семян конопли был нашим любимым лакомством", — хвалились позже дети».

«Будущего моего отца — Тимку — с малых лет приучали к работе. Как запречь лошадей, ухаживать за скотом, косить сено, молотить хлеб вручную, заготавливать дрова, пасти гусей, которых держали по сто штук и более. В десятилетнем возрасте родители отдают его в Гилевскую церковно-приходскую школу с оплатой 10 рублей в год. Тима проучился в ней два года, научился читать и писать, арифметике немного, как он хвалился после ее окончания. Надо признать, что отец красиво писал, хорошо читал и разбирался в счетном деле.

В большой семье прадеда Константина едоков было много. Ведь в семью входили женатый Степан, Яков с семьей. Поэтому дальнейшая учеба для Тимы была закрытя, да и в то время за учебой не гнались.

В 14 лет Яков отдает Тимофея в наем к знатному строителю-предпринимателю, богачу Фартышеву, который наживал свое состояние за счет своей артели, созданной из наемных батраков. Фартышев брал подряд на строительство жилых домов, мельниц, мостов, церквей и других сооружений. Состоятельные, богатые переселенцы охотно заключали договора на строительство домов, где оговаривались все работы, вплоть до заготовки леса, до полного окончания строительства и сдачи его заказчику. Фартышев имел с десяток лошадей и ему было под силу брать такие подряды.

Тимофей был очень прилежный к работе, изучил за три года плотницкое дело, столярное ремесло, стал самостоятельно читать чертежи, основывать дома, что и сейчас не каждый сможет.

Тимофей в 17 лет стал видным парнем, имея за плечами профессию строителя. Богач Гилев приметил его в бригаде Фартышева на строительстве дома для своего сына Петра. Гилев после приемки дома пригласил тайно от Фартышева Тимку (ставшего уже бригадиром) и предложил ему работу в своем хозяйстве старшим рабочим с оплатой 15 рублей в месяц.

Фартышев очень сожалел об уходе Тимофея, так как он был очень трудолюбивым и требовательным к бригаде, экономным в строительных материалах. Он предложил Тимке должность мастера с оплатой 20 рублей в месяц, но тот не согласился ввиду того, что бригады имели разъездной характер, работали в селах по всей округе.

В селах было работы много, так как в 1900-х гг. было большое заселение Сибири. Народы западных губерний России, гонимые нуждой, ехали обживать наши сибирские просторы. Это были трудолюбивые жители Украины, Рязани, Мордовии, Тулы и Урала.

И вот Тимка живет и работает старшим рабочим у богача Гилева. Работы было много. Богач в основном занимался животноводством. Имел лошадей свыше 500 голов, коров около 100, овец до 300 голов, имел свой маслозавод. Но Тимка животноводством не занимался, он находился при дворе. С двумя рабочими занимался ремонтом надворных построек. Заготавливали дрова, вырубая на делянах выбракованный лес.

Вот одна из историй из жизни у богача Гилева, рассказанных мне дядей Николаем Яковлевичем.

Однажды один из работников Гилева, Данилка, спрашивает у него: „Почему Тимке платите больше денег, чем мне?" (Тимке платили 15 рублей в месяц, а Данилке — 10). „Хорошо, — ответил богач, — будет время, я тебе расскажу".

Вот однажды, это дело было зимой, едет санный обоз через Гилевку на 10 подводах. Богач подзывает Данилку, который интересовался оплатой, и говорит: „Вон едет обоз — спроси, куда едут мужики". Данилка побежал, догнал обоз и спросил у мужика с последней подводы: „Куда едете?" Тот ответил, что едем в Камень. Данилка удовлетворился ответом, прибежал к Гилеву и доложил ему, что обоз едет в Камень. Гилев вторично его послал — узнать, что везут. Затем — сколько стоит? Сколько везут? И со всеми этими вопросами он бегал и догонял обоз. В конце уже выдохся и не смог его догнать.

„Теперь, Данилка, зови ко мне Тимку, только ему не говори, куда и зачем бегал". Тимка подбежал к богачу: „Что меня звал, Егор Платонович?" — „Тимка, бери Буланку, догони обоз (он пошел в Гонохово) и спроси — куда едут мужики".

Тимка помчался на Буланке вслед уходящему обозу, догнал его. Встретился с хозяином обоза, узнал, что они едут в г. Камень, везут соль в количестве 350 пудов и будут продавать ее по 15 коп. за пуд. Тимка знал рыночные цены на соль, сам ездил часто на рынок с мукой. Видит, что можно иметь барыш, стал торговаться с кулундинскими мужиками, чтобы они продали соль оптом по 10 коп. за пуд. Получил их согласие, повернул и привел обратно в Гилевку, а сам поспешил сообщить об этом Егору Платоновичу в присутствии Данилки о том, что обоз ехал в Камень продавать соль в количестве 350 пудов по цене 15 коп. „Я с ними договорился купить оптом по 10 коп. за пуд. Обоз я вернул, сейчас он остановился у подворотни. Ну как, Егор Платонович, будем соль покупать?" — „Будем, будем! Вот молодец! — воскликнул хозяин. — Данилка, ты теперь понял, почему я плачу Тимке 15 рублей, а тебе 10?"

Въехавшие во двор подводы с солью быстро разгрузили. Хозяин расплатился с торгашами и дал задание Тимке: готовить обоз, погрузить соль на подводы, чтобы завтра, в субботу, рано утром выехать в Камень. „Готовь 10 подвод". Егор Платонович в Камень направил старшим сына Петра, а с ним Тимку и Данилку. На четвертый день вернулись с барышом в 50 руб., продав соль по 25 коп.

Еще одна история из жизни-батрачества Тимки у богача Гилева. В летнюю пору богач нанимал косцов — мужиков, которые заготавливали и стоговали сено. Наступали дождливые, ненастные дни. Тогда мужики сидели курили, играли в карты — дожидались погоды. Находились людишки (как подхалим Фадей), которые шли к Гилеву, докладывали об этом и просили работу. Тогда богач подзывал батраков и давал задание, приговаривая: „Чо, паря, вам работы надо, ну так получайте ее". Дал задание Тимке, чтобы каждый выкопал по четыре ямки и показал — где, после работы доложил. После проделанной работы Тимка доложил. „Теперь закопайте!" Вот такие были людишки в то время.

Тимофея в 1903 г. берут в рекруты и готовят к службе в армии, а вскорости объявляют день призыва. Отец Яков собрал вечер проводов новобранца, на который пришли все родные и друзья Тимофея, а также уважаемый богач Егор Платонович с женой Анфисой. Богач на вечере хвалил Тимку за его честную и добросовестную работу в хозяйстве, а потом подвыпил, расщедрился и в память его проводов, надеясь, что он вновь придет к нему, подарил Тимке породистую кобылицу и две овцы. На прощанье Егор Платонович пожелал честно служить Отечеству и царю-батюшке. На прощанье после поцелуя еще подал 5 рублей на дорогу».

Примечания

1. Фадеева О. П. Историко-социологические исследования сельской жизни в России (1990–1995 и 1995–1996 гг.) // Крестьяноведение: Теория. История. Современность: Ежегодник. М., 1996.
2. Красен человек ученьем: Материалы о воспитании и образовании детей в селениях Сибири. Новосибирск, 1995 (воспоминания А. М. Михалевой, А. П. Кайгородовой, В. К. Волосникова, А. М. Лушниковой, Ф. С. Глухих); Моя Сибирь: Вопросы региональной истории и исторического образования. Новосибирск, 2002 (воспоминания И. П. Чертенкова, Е. И. Шипулиной); Есть родина твоя...: Материалы междунар. науч. конф. «Сибирь на этапе становления индустриального общества в России». Новосибирск, 2002 (мемуарные тексты в работах Н. П. Козловой, В. В. Булгаковой, И. В. Соколовой, Н. И. Болеевой) и др.

Трансформация названий детали одежды в ареале Великого шелкового пути

З. Д. Искакова

Среди всех тематических групп предметно-бытовой лексики Великого шелкового пути группа наименований одежды является единственной в своем роде. Она представлена многообразием и разнообразием микрогрупп. Особую микрогруппу составляют названия отдельных частей, деталей одежды. В данной статье остановимся на номинации одной детали одежды.

Важной принадлежностью одежды в средние века был пояс, выполнявший разнообразные функции. Уже в те времена он был не только важной деталью одежды, но и украшением, а также символом принадлежности к разным социальным слоям и религиям, поэтому данная номинация рассматривается нами дважды. В качестве детали одежды номинация «пояс» встретилась в следующих контекстах: «Тут Дэва Чистой высоты / Взял лук, за пояс вставил в стрелы / И вмиг охотником предстал» [1, с. 84]. «Рукой дрожащей отстраняет / Она те пальцы, что, шутя, / Стремятся развязать ей пояс» [1, с. 341]. «Она распустила свой пояс и кажется несколько утомленной» [1, с. 442]. «Он мощную руку за пояс продел / И выбрал одну из самшитовых стрел» [8, с. 160]. «Сунул руку за пояс, достал дирхемов двадцать зелья» [7, с. 358]. «...а на убитых остались и одежда, и шапки, и пояса...» «Он ощупывал руки мертвых и их пояса...» «Саманэ нащупал золото в поясе Самака...» [7, с. 274–275]. «Самак сунул руку за пояс, достал какую-то вещицу...» [7, с. 399]. «Оба богатыря тотчас вскочили, отряхнулись, выхватили кинжалы острые, что у них за поясом были...» [7, с. 461]. «Окоченели пальцы — / Силы нету, / А пояс развязался, / Как на грех» [6, с. 75]. «...становится мне впору пояс женского кафтана» [3, с. 20]. «Молю, будь осторожна, завязывая пояс, — / Не стерпит нежность кожи малейшего изъяна» [4, с. 300].

Пояс в средние века был наделен различительной функцией. Так, у китайцев слова «шапки и пояса» превратились в метафору, став символом принадлежности к чиновной знати: «Стольный город Лоян – / до чего он роскошен и горд. / Шапки и пояса / в нем не смешиваются с толпой» [2, с. 18]. В средние века на Востоке пояс выполнял еще одну функцию – функцию своеобразного оповещения. Назовем его неоднословным наименованием «большой пояс с колокольчиком», которое встретилось в следующей иллюстрации: «...живут тут пешие гонцы великого хана, и исполняют они службу вот как: у них большие пояса с колокольчиками для того, чтобы издали слышно было, как они бегут... а через три мили стоит смена...» [5, с. 199].

Встретилось производное наименование «поясок». О данном названии, а также о лечебной функции этого предмета читаем в следующем контексте: «Тут есть аббат и много монахов... работают они пояски из шерсти, и когда идет служба, кладут их на алтарь св. Барсама. Пойдут просить милостыню (как монахи св. духа) и раздают те пояски своим друзьям и людям знатным; всякая болезнь в теле проходит от тех поясков, и всякому из благочестия хочется такого пояска» [5, с. 24].

Синонимом слову «пояс» является тюркское слово «кушак» [10, с. 216]. Кушак изготовлялся обычно из материи, шнура. Выборочные иллюстрации: «О, многие искали чести твой несравненный стан / увидеть, – / Кушак и пряжка – все на месте, а стан / томительный – не сыщешь!» [9, с. 83]. «Я ж хочу одного – / чтобы старости вовсе не знать; /...Чтоб, ослабив кушак, / насладился я радостью полной...» [2, с. 3]. «Я ринусь, врага за кушак ухвачу, / Повергнув, лицом по земле протащу» [8, 136]. «Схватил он туранца за тесный кушак...» [8, 137]. «Немало одежд, искрометных камней, / Оружья, венцов, кушаков и коней...» [8, с. 147]. О том, что кушак у иранцев является одним из символов верховной власти, читаем: «Не мне ли доверены войско и стяг, / Шелом полководца, престол и кушак!» [8, с. 153]. Составное наименование с указанием на разновидность предмета «походный кушак» встретилось в примере: «Дозволь мне походный кушак затянуть» [8, 178]. Дискретное наименование «золотой кушак» отмечается в контексте: «Шахран-везир приказал приготовить сто арабских коней с полной сбруей и снаряжением, сто красивых невольников в золотых кушаках...» [7, 456]. Номинации «пояс» и «кушак» встретились в переносном значении: «У шаха не было кровного наследника, и вельможи и сановники признали Рузбеха, приемного сына, падишахом, повязались поясом покорности и перепоясались кушаком верности его велениям» [7, с. 139].

В качестве наименования пояса из кожи или плотной ткани встретилось наименование «ремень»: «Братец, а теперь свяжи мне руки, на шею ремень накинь и тащи к Катрану» [7, с. 335]. «Ремень, что его с той поры носил – истерся – пора / чинить» [4, с. 100]. «Я имя свое на ремне начертал...» «Ужели за палку простую с ремнем / Погибнешь, сожженный драконьим огнем?» [8, с. 157].

В средневековых литературных источниках встречается эндемичное наименование пояса «зуннар». Этот пояс из цветной шерсти, наделенный различительной функцией, в мусульманских странах носили иноверцы. Об этом читаем в данных контекстах: «Мать, увидев лицо сына, в благодарность за сохранение его жизни отреклась от христианской веры. Ее примеру последовал сын и разорвал на себе зуннар» [8, с. 188]. «О брахман, приюти забывшего ислам. / А может, пал я так, что чужд любым богам? / Кричат мне: „Повяжись зуннаром, о блаженный!“» / Так исхудал Хосров, что как зуннары вены» [4, с. 351]. «Отшельник в хижине своей блаженства не сумел / познать: / Его зуннар твоих кудрей в неволю не завлек, увы» [9, с. 81].

Таким образом, одна и та же деталь одежды называется по-разному: «пояс», «кушак», «зуннар». Номинации отражают видение картины славянскими, тюркскими и фарсиязычными народами. Данная деталь одежды, кроме различного наименования, обладает у разных народов собственной функциональной нагруженностью. Вместе с тем на основе детализации складывается целостная картина.

Примечания

1. Ашвагхоша. Жизнь Будды. Калидаса. Драмы / Пер. К. Бальмонта. М.: Худож. лит., 1990.
2. Китайская классическая поэзия в пер. Л. Эйдлина. М.: Худож. лит., 1975.
3. Лирика. Из персидско-таджикской поэзии. М.: Худож. лит., 1987.
4. Лирика Востока: Переводы / Сост. и вступ. ст. М. А. Курганцева. М.: Правда, 1983.
5. Поло Марко. Путешествие / Пер. со старофранц. И. П. Минаева. Л., 1940.
6. Светлый источник. Средневековая поэзия Китая, Кореи, Вьетнама / Сост. Е. Дьяконовой; Послесл. и примеч. И. Смирнова. М.: Правда, 1989.
7. Средневековая персидская проза М.: Правда, 1986.
8. Фирдоуси. Шахнаме. В сад я вышел на заре: Сб. / Пер. с фарси и таджикского Цецилин Бану. Душанбе: Ирфон, 1983.
9. Хорезми Х. Избранное. Ташкент, 1981.
10. Шипова Е. Н. Словарь тюркизмов в русском языке. Алма-Ата: Наука, 1976.

Прототюркские корни казахского народного музыкального инструментария и традиционной музыки

Г. Н. Куропятникова, Л. Ш. Арипбаева

Одним из актуальных вопросов современного музыкальной этнографии, или этномузыкознания, является историко-сравнительное изучение традиционных музыкальных культур — оседлой и номадической. В свете современных взглядов на феномен евразийства представляется важным вопрос о взаимодействии первичного (самобытного) в этнокультуре и вторичного, привнесенного при взаимодействии с культурой иных типов. Взаимодействие осуществлялось не только при помощи торговли и международной дипломатии, но и в огромной степени при помощи захватнических войн и неизбежного перемещения и смешения народов.

Культуры оседлого и номадического мира на протяжении многих веков не только развивались вполне самостоятельно, но и редко пересекались. Это породило коренные различия в образе жизни, разные типы мышления, мифологии и религии, экономической самобытности. Но при этом культура обоих типов цивилизации имела немало общего: первобытная живопись, космогонические мифы, метры и ритмы интонации, общие для всех землян, как сложившиеся на основе музыкальной речи, природных и космических ритмов. Великая степь, на лоне которой развивалась прототюркская номадическая цивилизация, охватывающая огромные территории от Тихого океана до Черного моря, дает примеры того, как складывалась и самобытно развивалась музыкальная культура различных народов, в исторической перспективе развивающихся неоднородно.

Археологические раскопки на этих территориях свидетельствуют, что уже в культурных слоях каменного века наряду с примитивной хозяйственной утварью появляются простейшие шумовые (в виде колечек, цепочек) инструменты. Детальное изучение формирования музыкального инструментария в целом наглядно свидетельствует о сходных путях его зарождения. Это классы инструментов: *идиофонов* — самозвучащих, *мембранофонов* — барабанного типа, *хордофонов* — струнных, а также *аэрофонов* — духовых. Но при этом самобытность инструментов различных типов, несомненно, несет и черты сходства внутри однородных по образу жизни, языку и типу культуры этносов.

Истоки казахской и родственной ей традиционной музыки других тюркоязычных народов уходят в глубокую древность — к концу первого тысячелетия до нашей эры, упоминания о ней встречаются в древних письменных источниках (Авесте, китайских и античных хрониках), подтверждаются данными археологических раскопок. Немало свидетельств сакской эпохи, когда упоминания о пирах, празднествах отмечаются не только в источниках Востока, но и в скифских, сарматских, греческих источниках. О музыке как таковой судить трудно из-за отсутствия письменной нотографии, но схожесть образа жизни, поразительное единство и широкое распространение искусства «звериного стиля», памятники которого встречаются в курганах на огромных территориях, позволяют сделать вывод и о единых протомузыкальных корнях, самых глубинных историко-культурных связях.

Истоки общности различных этносов регионов могут корениться в нескольких взаимосвязях, например в результате непосредственных этнокультурных контактов, когда народы многие века живут по соседству, входя в единое государственное образование в различные эпохи. Это во многом результат развития общей культуры, способов ведения хозяйства, образа жизни и, наконец, глубокий взаимообмен при длительном проживании различных этносов на одной территории при постоянном взаимобмене, например, пограничная линия по Великому шелковому пути. Эти типы взаимосвязи и определяют историко-генетический, типологический контактный уровень общности этнических культур, в первую очередь номадических, у которых сходства больше, чем у равноудаленных земледельческих культур. В общности культур не языковой фактор, не климатический или районный, а именно среда обитания и образ жизни играют решающую роль в зарождении и бытовании не только предметной среды, но и музыкальной культуры. Трудно представить себе средневекового рыцаря в храме, свободно импровизирующего на тему бескрайних степных просторов, равно как и кочевника, перевозящего на верблюде или лошади орган Домского собора...

Но вместе с тем нельзя сбрасывать со счетов историю взимосвязей этносов. Говоря о путях развития бесписьменной культуры кочевья, нельзя забывать и о многочисленных контактах с оседло-земледельческими центрами средней Азии, Индией, Ираном, Ассирией, Азербайджаном, со среднерусскими и южнорусскими княжествами в раннем средневековье.

В силу традиционности, неизменяемости быта кочевников, многих народов, в том числе и казахов — наследников традиционной культуры и духовности кочевья, огромную роль играло мифологическое сознание, ставшее базовой частью традиционной культуры. Сакральность музыкального языка, скрытая в его основополагающих моментах, напрямую сплавлена в различных языках культуры (слово, быт, орнамент, музыка, более древнее искусство наскальной гравюры) и должна восприниматься в этом нерасторжимом единстве. Связь и «переплавка» различных видов искусства осуществлялись через культового связника — шамана, баксы (целителя), а с распространением и развитием культуры в целом — через народных избранников, творцов слова и музыки — сал, сере, акын, жырау, оленши и др. Особая роль в этом сакральном языке принадлежит орнаменту — своеобразному застывшему «времени движению», который объединяет ритм в своей повторно-

сти, движение вверх-вниз. В сознании кочевников понятие пространство-время («хронотоп», по М. Бахтину) неразделимо, и это тоже находит отражение в многослойности культурного восприятия. Казахский национальный орнамент в первую очередь содержит в себе зашифрованное отображение картины материального мира: мировой океан (его символизирует бахрома по краям ковра, извилистые линии, ограничивающие элементы узора, Мировую гору, символ жизни и движения) — это центральные квадратные или ромовидные узоры: взаимно проникающие двухцветные, чаще красно-белые элементы узора как символ проникновения: жизнь–смерть, вверх–вниз, добро–зло. И, наконец, элементы узора в идеально обобщенной форме представляющие элементы жизни, например рога оленя, одного из главных тотемных животных всех прототюркских племен великой степи.

В этом сложном многослойном мире культуры кочевников религиозную функцию музыки — объединение, взаимосвязь всех элементов бытия — обеспечивал шаман, баксы. Единство музыки, поэзии и магии у многих народов средей Азии, и в первую очередь Казахстана, связано с образом первого шамана-баксы и музыканта Коркута (Коркуда, Коркыта, Хоркуда) и священно тысячелетиями, как бы отпечатавшись в мироощущении и архетипе кочевников. Он стал в народной памяти и традиции не просто персонифицированным мифологическим образом, а своего рода творцом, Создателем, возможно, прототожеством всех тюркоязычных народов.

Глубинная основа понятия «шаман», «баксы», у многих тюркоязычных этносов актуальна и поныне. Например, монголы и калмыки почтительно называют «багшами» учителей, в Каракалпакии «бахсами» называют народных певцов, музыкантов, сказителей и поэтов. А тюркменские «бахши» являются носителями исполнительских традиций народной музыки (по Б. Ш. Сарыбаеву, «древний казахский инструмент асатаяк»).

В обрядовой деятельности шаманов многих тюркских народов использовался магический ударный инструмент — чукотский ярар, эскимоский секуяк, саяк, казахский асатаяк. Этот инструмент шамана-баксы представлял собой жезл с подвешенными к нему колокольчиками, металлическими подвесками (жыншир), цепочками (шыгыршык, кольца, сылдырмак, полыми металлическими шариками с камешками внутри, ромбовидными кубиками и т. д.).

Б. Ш. Сарыбев в упомянутой выше работе отмечает, что в религиозных обрядах тюркских народов было много общего. Наблюдалось это также и в использовании музыкальных инструментов. В Турции, например, бытует шумовой музыкальный инструмент, называемый «бунчук», принадлежавший в прошлом шаманам. Этот инструмент с украшениями и подвешенными маленькими колокольчиками походил на асатаяк. Звук из него извлекался ударом или потряхиванием. На бунчук прикреплялся конский волос, считавшийся священным. У казахов конский волос навешивался у входа в юрту, вдоль дороги, вокруг могилы, а также применялся вместо струн и т. д. Кроме конского волоса, почитались совиные перья и шкурки горностаев.

Шаманские жезлы были у многих народов тюркской группы. Путешественник П. С. Паллас находит жезл у сибирских шаманов. Об этом он пишет: «Вместо бубна в руках держал он дерево, посередине круглое, по концам лопатами, как весла, к коим обоим привешены были колокольчики по всему дереву бил палкою весьма искусно то по тому, то по другому концу, и кызылские шаманы обязаны также шаманить: после такого дерева, как они объявляют, духи позволяют употреблять бубен...» Отличие этого деревянного жезла от асатаяка только в том, что он имеет с двух сторон плоские головки для подвешивания металлических колокольчиков, тогда как у асатаяка подобная головка лишь с одной стороны.

Другой важнейшей деятельностью шаманов, баксы являлась обязанность обращаться к миру духов за помощью в лечении соплеменников. Существует мнение, что само казахское слово «баксы» имеет древнетюркский корень «бак» — внимательно смотреть, обозревать, разгадывать, то есть высматривать болезни, «видеть», прорицать будущее, «предвидеть прошлое» [1, с. 50–51].

Ч. Валиханов дал такую характеристику шаманов в степи: «Шаман почитанием волшебства, знанием выше других, он поэт, музыкант, прорицатель и вместе с тем врач» [2, с. 150].

У других народов в языковой памяти тоже сохраняется архетип слова «музыкант» как принадлежность колдуна — в частности, в славянских языках слово «гусло» (отсюда русское «гуслять», «гусляш», «гусляр») означало колдовство, чародейство, ворожбу, но одновременно и музыкальный инструмент. Не отсюда ли заезженный литературный штамп «колдовская музыка», «чаровать игрой на инструменте»? (из курса лекций И. Мациевского в АГК им. Курмангазы, 1984).

Одна из наболее из таинственных фигур — Коркыт ата. О его рождении, жизни и творчестве ходили легенды. Достоверные факты его биографии, деятельности сказителя отражены в широко известном труде «Книга моего деда Коркыта».

Имя отца-шамана — отца и создателя музыки прототюрков Коркыта — связано и созданием и бытованием музыкального инструмента — кобыза. Исследователи музыкального инструментария (А. Финдази, В. Виноградов, Б. Сарыбаев) обосновали значение слова «кобыз» как присущего тюркским народам термина, означающего «музыкальный инструмент как таковой» (слова «комуз», «кумуз», «комыс», «хомуз» и др., с разного рода приставками или без таковых, у этих народов относятся к самым различным группам музыкальных инструментов).

Кобыз — один из самых древних казахских инструментов. Как многое в традиционной культуре кочевников, кобыз даже в силу самого строения имеет магический смысл: его форма напоминает лебедя, одну из почитаемых у народов мира птиц, являющуюся тотемом многих племен проторюрков. Сохра-

нилось немало описаний этого инструмента, относящихся к концу XVIII — XIX вв. Путешественник П. С. Паллас так описал его звучание: «Звуки оного, когда по струнам из лошадиных волос смычком, из оных же волос сделанным, поведешь, подобны лебединому клику, как и сам сей инструмент вид лебедя имеет» [3, с. 182]. Очень полное описание кобыза есть в статье Ч. Валиханова: «Кобыз — род двухструнного альта, струны делаются из конского волоса, и играют на них смычком. Кобыз имеет ту разницу против наших струнных инструментов, что у него нет верхней деки, корпус имеет фигуру круглую, ручка (гриф) так вытянута, что струны нельзя к ним прижимать, берутся же разные тоны флажолетом. Вообще, это очень приятный инструмент, хотя он и не очень звучен» [4, с. 199].

Старинный инструмент вообще — это бесценный памятник, точный и неоспоимый источник информации о бесписьменном бытовании музыки кочевья, формировании и динамики художественного мышления народов.

«...Традиционная музыка — неотъемлемая часть народного художественного творчества, бытие которого осуществляется, как правило, в устной бесписьменной форме и передается и исполнительскими традициями лишь в живом процессе народного музицирования. Как известно, традиционность является определяющим признаком народной музыкальной традиции. Отсюда раскрыть механизм, выявить специфику традиционного казахского народного музыкального творчества — значит определить его в системе этнографии музыкальной, являющейся от*раслью музыковедения... Не раскрыв общих и национально-специфических функций, выполняемых тра*дициями, обычаями, психологией восприятия того или иного явления, нельзя понять процесса социогенезиса, социализации человека, то есть усвоения людьми определенной системы знаний, норм, ценностей, в особенности — духовной ценности того или иного этноса. Отсюда осмысление музыкальных традиций как сложного и многопланового социального образования позволит с новой стороны осветить широкий род явлений и духовной жизни народа», — справедливо отмечается в труде «Казахи. Историко-этнографическое исследование», длинную цитату из которого мы привели (гл. 5. Духовная культура. Традиционная музыка), чтобы показать, что в нашей стране идет активная переосмысление духовного наследия, в том числе и традиционной музыки.

Одно из самых интересных явлений в культурной *жизни* казахов представляет собой домбровая музыка. В трудах дореволюционных исследователей о казахском инструментарии на удивление мало упоминаний о домбре и исполнителях на ней. Это связано, пожалуй, с тем, что широкое распространение этот инструмент приобрел уже в советское время, с развитием ансамблевого исполнения. Домбра обзавелась «младшими отпрысками», такими как домбра пикколо, прима, альт, бас, контрабас, и шагнула на широкую концертную эстраду. Однако родословная домбры уходит в седую древность. Описание ее

Подгруппа	Инструменты разных народов
Духовые (аэрофоны)	
Флейтовые	**Казахские**: сыбызгы, сыбызгы свистковой системы, саз сырнай, ускирик, тастаук, ыскыраук. **Общетюркские**: флейты разных видов
Тростевые	**Казахские** (язычковые с одинарным язычком-тростью): камыс-сырнай, кос-сырнай **Общетюркские**: сырнай, сур, сурма, зурма, зурна, най, нэй, сарнай, сырбаснай
Мунштучные	**Казахские**: муиз-сырнай, уран, бугышак, керней **Общетюркские**: лабай (рожок из раковины), карнай, суг, рог, труба (быргу — род трубы)
Особую подгруппу составляют язычковый шанкобыз	
Струнные	
Щипковые	**Казахские щипковые**: жетыген, шертер, домбра **Общетюркские**: гунку (лютня и ее разновидности), топшур, хомыс, комус, чарты кобус, топшулар, топшулуур (дошпулур), чан, дутар, чадаган, чедуган.
Смычковые	**Казахские смычковые**: кыл-кобыз **Общетюркские**: кыяк, гиджак, сато, игил, хучер, бызаанчи
Плекторные	Распространены в основнм у оседлых тюрок: танбур, рубаб, рубоб
Мембранные	**Казахские мембранные**: дангыра, кепшик, дабыл, дудыга, дауылпаз, шындауыл **Общетюркские**: кюврюг (типа барабана или бубна), тошул, тоувул (барабан), тюмрюк (тамбурин), кан (тарелки), туг (барабан), тыйбл (то же), накара (литавры, бубен), ярар, секуяк, саяк

предшественников встречаются в работах Аль-Фараби, Ибн Сины, Аль-Хорезми. Археологические раскопки показали наличие скульптурных изображений, настенных росписей, терракоты: В. С. Виноградов писал, что среди археологических находок заслуживает внимания изображение щипковой двухструнки, бытовавшей в Средней Азии не менее 2000 лет назад, т. е. задолго до исторически установленного массового вторжения тюрок — огузов и арабов. Археологические двуструнки — ближайшие родственники аналогичных инструментов — казахской домбры, в первую очередь, и киргизского комуза. Но двухструнные щипковые инструменты, называемые поразному, широко распространены по всей Средней Азии, что составляет один из существеннейших признаков всей местной культуры [5].

Домбры в Казахстане в прошлом были двух видов: на западе — с овальным корпусом, в других регионах — с треугольными корпусами и толстой короткой шейкой. Все виды имеют лады — перевязи-перне из жильных струн в два или три обхвата: их число колеблется от 12–15 до 7–9. Две струны, натягиваемые на домбре, изготавливались из бараньих и козлиных кишок. Строй домбры колеблется от ля большой — малой до соль—ре первой октавы. Штрихи правой руки чрезвычайно разнообразны, основ-

ные из них: групповой удар пальцами — жаппай кагыс, быстрый удар — сурете кагыс, удар пятью пальцами поочередно вниз и вверх— кезек-кагыс, раздельный удар — большим и указательным пальцами — шубыртпа-кагыс, скользящий удар подушечками пальцев — сипай-кагыс.

Среди эстетических категорий традиционной музыкальной культуры казахского кочевья, как рассматривалось выше, огромное значение имеют категории пространства-времени, концентрированность смыслового выражения, сакральность и импровизационность (по Б. Аманжолову, Алматы). В этом плане бытование домбры, членение частей и ее корпуса четко кореллирует со строением и содержанием важнейшего жанра казахской инструментальной музыки — кюя.

Строение домбры рассматривалось предками как антропоморфное образование, в котором колки осознавались как голова, гриф — как шея и грудь, дека — ноги. Строение грифа тоже имело сакральное значение: он делится на четыре части, так же как и части кюя. Самый нижний регистр носит название «бас», «бас бурын» (голова), располагается до пятого лада — перне, средний регистр носит название «орта шен», «орта-буын» (средняя полоса), от пятого до десятого лада, и «сага» — конец, находящийся на соединении грифа с корпусом, он подразделяется на два раздела — первая сага и вторая сага (сага — устье реки, подножие горы). Кочевник представлял себе мировую вертикаль, мировую гору как символ человеческий жизни от рождения и до смерти, и гриф домбры представлял собой аналог такой структуры, только в перевернутом виде: вдоль грифа вниз.

На этом принципе строится и кюй. Образно говоря, части кюя — строительные кирпичики, форма, размер и место которых в строительстве отлично известно «строителям» музыки-кюйши. Строение кюев, особенно древнейших пластов, также имеет четыре основных раздела: музыка в них начинается со своеобразного зачина, затем во втором-третьем разделе волнообразно или скачкообразно поднимается вверх и в заключительном разделе ниспадает: восхождение на вершину горы и спуск вниз, как логическое завершение бытия...

Эмоционально-образный строй кюев отличается богатством и разнообразием. В них отражена мудрость народа, его мироощущение, представления о прекрасном. «Кочевник, — пишет Мухтар Ауэзов, — склонен видеть в себе и повсюду в окружающем мире проявление единого животворящего начала, наделяющего все, в что бы оно ни выливалось, завершенной цельностью». Это первоначально существует для него как космический идеал «Дуние, Дарига, Жалган, Заман — все эти обозначения пространства и времени прочно вошли в поэтический обиход казахов», в то же время постоянно присутствуют в любой единичности, являясь ее достоянием. Личность соотносит себя непосредственно во Вселенной, в земном пространстве она независима и беспредельно могущественна [6, с. 36].

Все вышесказанное можно смело соотнести с традиционным мировоззрением и культурными традициями других многочисленных групп тюркоязычных народов. Опираясь на глубинные пласты мировоззрения и этнокультурные традиции, эти этносы создали свою самобытную культуру. Возвращаясь к вопросу о прототюркских корнях музыкального инструментария, можно смело сказать, что эти корни прослеживаются на тысячелетних просторах истории у разных народов абсолютно достоверно. Если попробовать сложить воедино эту многоцветную музыкальную мозаику, выявится любопытная картина.

Особую разновидность музыкального исполнительства представляет собой горловое пение. В наивысшей форме этот вид музицирования сложился у тувинцев, где он бытует в пяти стилях: хоомей, кргыраа, сыгыт, борбаннадыр, эзенгилээр. У народов крайнего Севера пение вообще и горловое в частности было до недавнего времени практически монопольным. У некоторых других народов горловое пение сочеталось с инструментальной музыкой, создавая весьма своеобразный ансамбль.

Бурдонное многоголосье, и в первую очередь горловое пение, в сознании кочевника выступало космогонической моделью мира, эквивалентом Мирового дерева (исследование Л. Халтаевой). В этом же плане показателен еще один феномен прототюркской музыки: необходимость и возможность воспроизвести все звуки природы (вспомним известную легенду о хане, приказавшем залить расплавленным свинцом горло домбры, поведавшей о гибели ханского сына). Горловое пение в сочетании с инструментальной музыкой помогает в создании образа природы, сплавляя в единое целое музыкальное и немузыкальное (шумовые, свистящие, жужжащие, призвуки и обертоны, а также вокального и инструментального, которые помогают воспроизвести все звуки природы — от крика птиц (кыл-кобыз — лебедь), бега коней до имитации речи и плача (средние регистры домбры).

В казахской традиционной музыке элементы горлового пения, как и реальное бурдонное многоголосье, сохранились только в музыкальном быту Юго-Западного Казахстана, в частности в Кармакшинском районе Кызылординской области.

Конечно, в рамках небольшой статьи полностью раскрыть тему невозможно, ибо родство прототюркских народов, населявших не менее шестой части земли, требует дополнительного тщательного изучения и анализа. Однако древний музыкальный инструментарий тюркоязычных народов имеет единые корни. И как огромная многовековая чинара имеет необъятную крону и различные ветви, так и инструменты, отпочковавшиеся от единого прототипа, обретают собственные отличительные черты и признаки в различных регионах и странах при формировании и бытовании самобытной музыкальной культуры.

В рамках работы по пропаганде развитию самобытной казахской музыки показательна работа музыкально-этнографического ансамбля «Казыгурт». Он был создан несколько лет назал при факультете «ғнер» МКТУ (Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави в Шымкенте). Название ансамбля символично: Казыгурт — это

гора на полпути между древними городами Шаш (Ташкент) и Исфиджаб (Шымкент). У подножия Казыгурта в Шарабхане веками останавливались купеческие караваны, везущие индийский сандал и кашмирские шали, китайский фарфор и шелк, дамасскую сталь и гордых диких степных лошадей. Как Великий шелковый путь стал символом мирного единения народов, путем распространения знания, взаимопроникновения культур различных стран, так Казыгурт стал символом преодоления перевала, преодоления трудностей на пути к процветанию. Ансамбль «Казыгурт», которым бессменно руководит Ляззат Шариповна Арипбаева, одна из авторов настоящей статьи, преодолевает немалые трудности на своем творческом пути, ибо он состоит из 14 музыкантов, исполняющих на подлинных древнетюркских инструментах традиционную музыку. Чаще всего это обработки и переложения казахских мелодий и напевов, но в творческом портфеле коллектива есть и музыкальная классика, и народная музыка других тюркоязычных народов. «Казыгурт» побывал с творческими отчетами во многих городах Казахстана, часто выступает на концертных площадках родного города. Опираясь на крепкие корни народной музыки, ансмбль имеет большое будущее в стране, где любят народную музыку, гордятся ее замечательным прошлым и с надеждой смотрят в будущее.

Примечания

1. Турсунов Е. Происхождение древних типов носителя казахского фольклора.
2. Валиханов Ч. Избранные произведения. Алма-Ата, 1958.
3. Паллас П. С. Физическое путешествие по разным провинциям Российской империи, бывшее в 1768 и 1769 годах. СПб, 1809. Ч. 10.
4. Валиханов Ч. Собр. соч.: В 5 т. Алма-Ата, 1961. Т. 1.
5. Виноградов В. О музыкальной археологии // Советская музыка. 1971. № 3–4.
6. Ауэзов М. Времен связующая нить. Алма-Ата, 1966.

Реальное и мифологическое пространство алтайских шаманистов (на материале алтайских названий гор)

Е. В. Макарова, Н. Ю. Зимин

В последние десятилетия в языкознании заметно активизировáлся интерес к феномену культуры. Наряду с данными истории, археологии, этнографии, культурологии, социальной и культурной антропологии лингвистический материал является ценным источником информации о специфике мировоззрения жителей региона и духовной культуры народа в целом. В этом смысле топонимы как вербализованные «сгустки» социокультурной информации представляют большой интерес для исследователей в области культурологии.

Топонимия Горного Алтая складывалась в ходе многовековой истории, на ее формирование оказали влияние особенности этногенеза и истории, культурной и религиозной жизни народов Сибири. Мифы и предания алтайцев оказали существенное влияние на формирование топонимической системы региона, в которой воссоздана мифопоэтическая модель мира, модель взаимодействия человека со средой его обитания.

Согласно картине мироустройства, отраженной в алтайских мифах и преданиях, вселенная имеет трехчленную структуру: с небесной (мир Ульгеня), земной и подземной (мир Эрлика) зонами. При этом небо и земля равновелики: земля имеет форму чаши, небо — форму купола, а вместе они образуют некую сферу, заключающую в себе реальный мир человека. Таким образом, мир алтайских шаманистов конечен и организован в соответствии с путями странствий шамана. Границы трех пространств проницаемы, поскольку все объекты внешней природы — живые существа, движимые силами духов, однако непосредственный контакт с духами может устанавливать только кам (шаман). Таким образом, модель вселенной в алтайском шаманизме выстраивается вокруг фигуры кама.

В алтайском шаманизме, как и в верованиях многих других народов, присутствует архаический мифологический сюжет о мировом дереве и горе, которая связывает небесный и земной миры. Представление о горе, связующей миры, находило воплощение в почитании конкретных вершин, которые камы (шаманы) считали священными, а духов — хозяев гор — своими покровителями. Эти вершины с находящимися на них священными деревьями представляли собой некие «щели» между мирами, двери для странствий кама. Так, непосредственно с именем кама, осуществляющего обряд, путешествующего через миры, и наименованиями деревьев связаны названия гор Кам-Карагай (алт. букв. «шаманская сосна»), Кам-Тыт (алт. «шаманская лиственница с перепутанной кроной») и т. п. В этих названиях зафиксирован древнейший культ дерева: шаман отправляется в небесную зону, поднимаясь по ступенькам-зарубкам, вырубленным на священном дереве, до ее вершины, символически связанной с небом. Дерево выступает в камлании как дух-помощник шамана: «Некогда духами-покровителями, духами-помощниками шамана среди деревьев были и береза, и сосна. <...> Существовало поверье, что есть невидимая жизненная связь между деревом и родом (человеком), почитавшим его. Если погибало дерево, то умирал человек данного рода» [1, с. 144].

Каждый человек был связан с территорией обитания узами родства и вел свое происхождение от родовой горы, дух-хозяин которой являлся покровителем и хранителем жизни на территории рода. У алтайцев-шаманистов существовали особые нормы по-

ведения по отношению к хозяину родовой горы, предполагающие наложение ряда табу и проведение различных обрядов.

Как правило, обряд умилостивления духов сопровождался жертвоприношением, особенности которого также запечатляевались в названиях священных вершин. Курман-Тобо («жертвенное возвышение»), Обоолу-Боочы («перевал, горный переход с грудой жертвенных камней»), Обоо-Туу («гора с грудой жертвенных камней»), Өргу («жертвенник; жертвенный»), Санг-Кайаскала («утес с треножником» или «скала, утес как треножник»), Тунгур («шаманский бубен»), Јолго («небольшой лук» — одна из принадлежностей шамана, совершающего камлание), Чачылган («рассыпался, разбрызгался; рассыпавшийся, разбрызгавшийся» — жертвенное (или ритуальное) кропление, Чолобу («кусочки жертвенного мяса, которые разбрасывались во время жертвоприношения»), Ширее-Туу («гора как трон, престол», на котором забивали жертвенных животных), Кодярги, Кодярген («вознесшаяся на небо жертва»), Јаан-Ыйык-Туу («большая священная гора, которой молятся о зверином промысле»), Ыйык-Бажы («священная вершина или вершина духов»), Ыйык-Ойык («священное углубление, выемка, котловина»), Ыйык-Таг («священная гора»).

По представлениям алтайцев, у каждого географического объекта имелся свой дух-хозяин. Поклоняясь священным горам, алтайские шаманисты обращались к их духам-хозяевам, призывая их именем самого объекта, поскольку географический объект и его дух являлись единым живым существом. Такие имена носят горы Курчу-Ээзи («хозяин вершины, покровитель кама»), Кам-Тош («дух — предок умершего кама»), Кайракан (почтительное название божества, духов, идолов, чтимых как божество), Карлык (имя духа, который встречает кама на небе и ведет его к божеству по имени Суйла), Ума-Таш («гора богини Умай»), Чапты-Каан (дух-покровитель сеока Чапты), Ээ («хозяин»), Ээлу («имеющий хозяина»), Ээлу-Арт («перевал с хозяином, духом перевала»), Ээля-Таш («камень, возвышенность, сопка с хозяином, ее духом»).

Для алтайцев-шаманистов было характерно особенное территориальное мышление, которое заключалось в противопоставлении территории обитания рода и чужой, неизвестной территории: «Каждый член рода ощущал себя составной частью «земли-воды», родины. Все, что находилось за пределами родовой территории, являющейся земным аналогом мифического центра, наделялось чертами негативной инаковости...» [2, с. 19]. Возможно, именно этим объясняется противопоставление мест, подобных Алмасту («имеющий злого духа») и Онгон-Тайга («чистое, священное высокогорье»).

Итак, на топонимическом материале мы можем наблюдать результаты слияния социального и мифического пространств в модели мира шаманистов. Образ пространства в алтайском шаманизме был организован на основании гармонии трех сфер. При этом, моделируя свой мир, предки современных алтайцев, как и многие другие «естественные» народы, помещали себя в его центре. В земном мире существовали места — «щели», точки выхода за пределы той или иной сферы в вечное, труднодоступное, наделенное силой предков. Именно представление о силе духов предков, покровителей рода, определило специфику отношения алтайцев к их жизненному пространству: «Каждая часть пространства... сопричастна всему, что в ней обычно находится... Часть земли, на которой живет человеческая группа, есть сама эта группа: она не смогла бы жить нигде больше» [3, с. 297]. Соответственно, отличные от современных принципы восприятия пространства приводили к выделению в пространстве наиболее почитаемых, «сакральных» мест и объектов, являвшихся ориентирами и условными символами границ обитания рода.

Примечания

1. Кыпчакова Л. В. К вопросу о культе деревьев у алтайцев // Вопр. археологии и этнографии Горного Алтая: Сб. ст. Горно-Алтайск, 1983.
2. Сагалаев А. М. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал / А. М. Сагалаев, И. В. Октябрьская. Новосибирск, 1990.
3. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930.

Лексика пчеловодства на Алтае как компонент региональной культуры

М. В. Плотникова

Язык «является одним из наиболее достоверных источников характеристики интеллектуального, культурного и хозяйственного состояния той или иной эпохи, того или иного коллектива, орудием для воссоздания фактов истории культуры» [1, с. 3].

В каждой славянской национальной культуре, по мнению Н. И. Толстого, можно выделить: 1) культуру «книжную» или элитарную; 2) культуру народную, крестьянскую; 3) культуру промежуточную, соответствующую просторечию, которую обычно называют «культурой для народа» или «третьей культурой»; 4) традиционно-профессиональную субкультуру (пастушескую, пчеловодческую, гончарную и другие на селе, торгово-ремесленную в городе) [2, с. 16]. Лексика пчеловодства отражает, таким образом, четвертый вид культуры — традиционно-профессиональную субкультуру.

Профессиональная лексика пчеловодов Алтая до сих пор не привлекала должного внимания лингвистов, хотя изучение русских говоров Алтая (в том числе лексики) производится в настоящее время достаточно интенсивно, что во многом обусловлено выходом из печати четырехтомного «Словаря русских говоров Алтая» [3]. Данный словарь послужил источни-

ком фактического материала и для нашей работы, посвященной комплексному исследованию (в лингвокультурологическом и историко-этимологическом аспектах) лексики пчеловодства, бытующей на Алтае. Кроме того, в работе используются записи живой речи пчеловодов, осуществленные нами в 2002 г. в селах Егорьевского, Тогульского и Усть-Пристанского районов Алтайского края. Всего анализу подвергнуто более 100 лексических единиц, несущих информацию о данном (весьма значимом) фрагменте материальной культуры Алтайского региона.

Как известно, Алтайский край — один из наиболее развитых пчеловодческих районов России. Датой рождения пчеловодства на Алтае признается 1786 г. Именно в это время, как указывает есаул Иванов в статье «О пчеловодстве и других промыслах в округе Усть-Каменогорской крепости», «в здешний край привезены пчелы... они выписаны генерал-майором Аршеневским, бывшим тогда командиром Иркутского драгунского полка, доставлено было сюда семь ульев в марте месяце, и с ними был привезен из Башкирии человек, знающий пчеловодство». Доктор Мейер, путешествовавший по Алтаю в середине 20-х гг. XIX столетия, сообщает, что пчеловодство в то время уже всюду было распространено. В 1800 г. пчелы появились в Томске, в 1801 г. — в Бийске, в 1807 г. — в Кузнецке, в 1810 г. — в Барнауле, в 1823 г. — в Красноярске. Широкое развитие пчеловодства, по свидетельству С. Е. Чернышова, способствовало зарождению восковой и свечновосковой промышленности, которая в 1980–1990-е гг. превратилась в довольно крупную отрасль в Бийске, Змеиногорске, Барнауле [4, с. 11].

Организация современного пчеловодческого хозяйства — достаточно сложный и трудоемкий процесс, состоящий из целого ряда важнейших этапов: от изучения климатических особенностей местности и составления списка медоносных растений, распространенных на площади, которая обслуживается пасекой (круг радиусом 3 км), до подготовки пчел к зимовке. В соответствии с этапами (ступенями) технологического процесса, направленного на получение продуктов пчеловодства, в исследуемой лексике (тематическом поле «пчеловодство») можно выделить несколько субполей (микрополей), связанных с выбором места под пчельник, инвентаря, ульев, породы пчел; заселением пчелиной матки; размножением и развитием пчел; роением пчел; медосбором; зимовкой пчел. Так, например, в одно из наиболее многочисленных субполей «ульи» вошли следующие лексемы, зафиксированные на Алтае: *гнездо, дадан, домик, дубленка, дуплянка, колодка, лежак, лежанка, медовик, пчельня, точок, чурка* и некоторые другие.

При установлении «ближней» этимологии анализируемых лексем (вслед за А. С. Гердом под «ближней этимологией» мы понимаем «определение ареальных взаимосвязей слов данного диалекта с другими диалектами и по возможности определение того, как, когда и из каких диалектов... проникло это слово в данный диалект») были выявлены 3 группы слов:

- слова, имеющие в других говорах (севернорусских, южнорусских, говорах Сибири или Среднего Урала) соответствия, тождественные по форме и семантике (*дадан, дымарь, домик, дымокур, засев, колодный улей* и др.);
- слова, тождественные лексическим единицам в других говорах по форме, но различающиеся семантикой (*должея, дуплянка, западенка, каток, колодка, точок, чурка* и др.);
- слова, не обнаруженные (по данным областных словарей разных регионов) в других говорах и функционирующие (предположительно) только на территории Алтая (*бочка, гарба, емшаник, зимовник, положок, пшанник, роялка, фасетка* и др.).

«Дальняя» этимология предполагает выявление более глубоких (праславянских) корней анализируемых лексем. Данный аспект исследования находится в русле активно разрабатываемых в настоящее время проблем этимологического изучения русской лексики Сибири, важнейшей составной частью которого по праву признается анализ лексики праславянского происхождения. Этимологический анализ терминов пчеловодства на Алтае показал, что здесь преобладает исконная лексика. Среди слов праславянского происхождения оказалось возможным выделить две основные группы: 1) слова, имеющие хотя бы в одном славянском языке или диалекте соответствия, тождественные по структуре и семантике; 2) слова, тождественные лексическим единицам в других славянских языках по структуре, но различающиеся значением вследствие осуществления разного рода семантических процессов (сужение, расширение значений) и переносов (метафора, метонимия).

Кроме слов, отнесенных нами к праславянскому лексическому фонду, в рассматриваемой тематической группе обнаруживается большое количество дериватов, образованных от праславянских основ по словообразовательным моделям, как продуктивным в русском языке (*клеточка, задвижка, гнидочка, домик, западенка, зимовник, колодка, каток, положок* и др.), так и непродуктивным (*пчельня, роевня*).

Перед лингвистами Алтая стоит задача целенаправленного сбора лексического материала (по специально разработанным программам) для создания полного словаря пчеловодческих терминов, бытующих на Алтае, на основе которого возможно дальнейшее изучение лексики в аспекте взаимоотношения языка и культуры, а также в ее историко-этимологических связях.

Примечания

1. Кузнецова О. Д., Сороколетов Ф. П. Диалектные словари как памятники русской крестьянской культуры // Диалектная лексика.1987. СПб., 1991.
2. Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
3. Словарь русских говоров Алтая: В 4 т. / Под ред. И. А. Воробьевой, А. И. Ивановой. Барнаул, 1993–1998.
4. Чернышов С. Е. Пчелиный дар Алтая. Барнаул, 1995.

Феномены естественной природы и искусственного происхождения в языке города

Е. Ю. Позднякова

Языковое пространство города реально существует в языковом сознании горожан и находит отражение в языке города. «Называя предметы, явления окружающей действительности, их признаки и качества, мы тем самым закрепляем в сознании все то, что существенно для познания реального мира, для общественной практики» [1, с. 30]. По мнению В. Г. Гака, отбор языковых элементов в речи, в процессе организации высказывания показывает, «какие элементы действительности, какие их свойства и отношения имеют приоритетное значение в речевом сознании говорящих на данном языке людей» [2, с. 54]. Придерживаясь данной точки зрения, рассмотрим вопрос о соотношении языкового сознания и языкового пространства на примере лексического материала, функционирующего на территории г. Барнаула. В качестве примеров приведем ряд наименований, которые наряду с официальной формой имеют форму разговорно-обиходную. Анализ собранного материала позволяет выделить две основные группы наименований:

– феномены естественной природы;
– феномены искусственного происхождения (созданные человеком).

Первая группа наименований включает в себя:

1) характерные черты рельефа города и прилежащих территорий: *Гора* / Это на Горе было. Это выставка достижений народного хозяйства (Семьянинов Ю. А., 54 г.); *забока* / Зато какая там красота! У нас с дачей забока рядом проходит, рыбка есть! (Жукова К. А., 68 л.); *крутояр* / где стоит пятьсот двадцать первый завод – завод искусственного волокна – там был крутояр – самый любимый пляж горожан с идеально белым песком, белее сахара (Понимаскин Г. П., 64 г.); *лесок, озерцо, речушка, сосняк, Яма, барка, курень, прилужный, сидро* и др.;

2) наименования природных явлений: *жарища* / Такая жарища стояла, под вид сегодняшней, но там не было ни ветра, ничего (Баклыкова А. Б., 45 л.); *пылюка* / На даче тоже проблем-то много: ехать далеко, летом жарко ехать, да и по дороге на сад в электричке ужасная пылюка! (Жуков Д., 16 л.); *солнцепёк* / В те года угробастаются все. Это ж тоже с умом надо, в солнцепёк не лезть (Лаврентьева Н. А., 40 л.); *бёшеная вода; непогодье; сиверок* и др.

Вторая группа наименований многочисленна, включает в себя:

1) наименования учебных заведений: *шарага* / Ну, родился я в Новосибе... Восемь классов здесь закончил, в шараге учился, женился, детей вот... (Чертов О. М., 53 г.); *универ* / Да вот закончила школу, а учитель по географии был из универа, он и предложил (Галкина Ю. Н., 25 л.); *сельхоз* / Да и друзей тут хватает: одна моя подруга из сельхоза перевелась в АГУ (Копнова Т., 20 л.); *политех; фазанка; кулек* и др.;

2) наименования различных предприятий – мест работы: *Спичка* / Позднее взяли на Спичку, там-то с дедом познакомились, поженились (Полушина И. Е., 66 л.); контора; управа / А теперь в управе секретарем работаю... Скоро контора будет прямо у моего дома... управы теперь в центр переносят (Кондратьева Т. Г., 52 г.); *моторщики* / Моя знакомая, которая живет в шпильном, теперь работает в моторщиках (Кондратьева Т. Г., 52 г.); *конторка; студия; мехпресса; родилка* и др.;

3) названия рынков, плодово-овощных, оптовых баз: *Старый базар* / Мне очень нравится проспект Ленина, начиная от площади Октября и в сторону Старого базара (Шабалина Ю. В., 25 л.); *плодовка* / Удобно стало с продуктами: на плодовке всегда есть свежие огурцы и помидоры... (Вершинская Н. И., 45 л.); *оптовка; толкучка* / Возле оптовки скоро толкучка будет... Можно вещи продавать (Вершинская Н. И., 45 л.); *Крытый* и др.

4) названия театров, кинотеатров, библиотек: *кинушка* / Иногда бегаем по кинушкам. Помню, показывали «Титаник» – классный фильм (Мартыненко А. Е., 11 л.); *Драма* / Много там народу было, больше нашего выпускного, ведь многие тогда в Драме на выпускном не были (Копнова Т., 20 л.); *Крупская* / В Крупскую фильмы смотреть ходили... Помнишь? Теперь-то и мы смотрим такие учебные фильмы в аудиториях... (Дронов Н. А., 24 г.); *Музкомедия; Шишка; Шишковка; Оперетта* и др.;

5) названия кафе, столовых, клубов: *баландёрка* / Ну, не столовая в селе у нас, да на горе, а баландерка какая-то (Славина Г. С., 59 л.), *забегаловка* / Забегаловки – типа летних кафе, кафешки (Галкина Г. В., 44 г.); *кафешка, Зеброрум; Дрыгалка* / Выходной день – это единственный день, когда я могу встретиться с друзьями, сходить, наконец, как и все человеки, на дрыгалку (Савчук О. И., 20 л.) и др.;

6) наименования магазинов: *Мелочи; Культы* / Раньше в Культики ходили за батарейками, но теперь в Культы не хожу: в Мелочах теперь тоже хорошие батарейки продают (Жуков Д., 16 л.); *Сотый* / Это вот где фонтан «Космос», на той стороне, напротив «Сотого» (Понимаскин Г. П., 64 г.); *Красный* / Никак не называю. По номерам. Если инородное название какое-нибудь присобачено. «Красный» магазин (Труевцева И. П., 50 л.); *Шпиль; тряпошный; У Петровны; Еврейский; Бук; Горбатый; Горбушка* и др.;

7) названия больниц: *Железка* / И в больнице нет покоя: в Железке кормят очень плохо... (Жукова К. А., 68 л.); *Дурка* / Когда купили машину, дед за это в дурку хотел упрятать (Жуков Д., 16 л.); *Шестиэтажка* / А потом в шестиэтажку отправили на долечивание (Жукова К. А., 68 л.); *Луговая; Горбольница; Горка* и др.;

8) неофициальные названия районов и микрорайонов города: *Центр; Сулима* / Раньше мы жили на Сулиме, в пятиэтажном доме, и очень хотелось в центре гулять, а теперь не хочется (Дронов Н. А.,

24 г.); *Поток* / Я жила на Потоке, поселок Западный, вот здесь Петра Сухова улица (Черданцева М. С., 43 г.); *Яма* / Треклятая Яма какая-то, цыганская или как она называется, тоже, к несчастью, в нашем районе (Бончук В. И., 62 г.); *Поляна; Первомайка; Индус; Докучаево; Гора; Булыгино; Кордон; Черемушки; Озёрки* и др.

8) названия площадок, городков, площадей: *Жилплощадка* / Китайский квартал был у нас на Жилплощадке. Потома переименовали (Демакова О. В., 43 г.); *Научный городок; Сковородка;*

9) неофициальные названия поселков, входящих в состав города: *Чайка; Гоньбинка* / Я родился в Барнауле. Раньше жил на Гоньбинке, а потом переехали семьей сюда, на Чайку (Примеров В. М., 21 г.); *Нахаловка* / Поток, потом Сулима, потом Нахаловка, Докучаевский рынок, все (Пчельникова Т. А., 50 л.); *Заячья Заимка; Порт-Артур; Кораблик; Осипенко* / Знаю поселок Осипенко, Гора, Южный, Булыгино, Борзовая заимка, Заячья, Большой, Кораблик, Порт-Артур, под Горой раньше был (Труевцева И. П., 50 л.) и др.

Отметим, что в разговорно-обиходной речи жителей города наиболее представлена лексика, обозначающая феномены искусственной природы (то есть объекты, созданные человеком). Языковое сознание горожан отражает реальное пространство города, которое конструируется объектами, существующими на его территории, в этом смысле пространство является «вторичным по отношению к объектам» [3, с. 50]. Придерживаясь тезиса о том, что «материалы разговорной речи несут определенную информацию о характере восприятия мира человеком в потоке жизни, об обыденном сознании» [4, с. 67] и основываясь на анализе собранного материала, можно сделать вывод об урбанизированном характере языкового сознания горожан. Таким образом, языковое сознание горожан, с одной стороны, отражает «реальное пространство окружающего человека мира» [5, с. 62], а с другой – выстраивает языковое пространство, включающее в себя и отношения к окружающей действительности, и представления о ней, зафиксированные в языке.

Примечания

1. Способы номинации в современном русском языке. М., 1982.
2. Гак В. Г. Язык как форма самовыражения народа // Язык как средство трансляции культуры. М., 2000.
3. Яковлева Е. С. О некоторых моделях пространства в русской языковой картине мира // Вопр. языкознания. 1993, № 4. С. 48–62.
4. Красильникова Е. В. Имя существительное в русской разговорной речи. Функциональный аспект. М., 1990.
5. Ли Тоан Тханг К вопросу о пространственной ориентации во вьетнамском языке в связи с картиной мира (Этнопсихологические проблемы) // Вопр. языкознания. 1989. № 3. С. 62–73.

Народные названия явлений погоды на Алтае как репрезентант фрагмента языковой картины мира жителей региона

М. О. Сорокина

В конце XX – начале XXI в. лингвистика перестала быть наукой о языке как о саморегулирующейся, независимой от внешних факторов системе. Теперь язык стал объектом изучения в его связи с культурой, психологией, социологией, этнографией, философией. «Язык, являющийся репрезентантом мыслительной деятельности человека, охватывает собой все сферы его индивидуальной и общественной жизни, является составной частью человеческой природы, практической и теоретической деятельности как индивида, так и социума» [1, с. 3]. «Язык – ключ к безумно сложной семантике культуры» [2, с. 159].

На базе этнолингвистических исследований, которые осуществлялись в исторической ретроспективе на материале фольклорных и мифологических текстов, возникла новая дисциплина в языкознании – лингвокультурология, которая позволяет по-новому взглянуть на язык как на объект изучения. Благодаря лингвокультурологическим исследованиям мы открываем целый мир, в котором существует то или иное сообщество людей.

Одно из важнейших понятий лингвокультурологии – языковая (или наивная) картина мира, под которой обычно подразумевается «отражение действительности в мозгу человека и выражение результатов этого отражения в языке» [3, с. 87].

Моделирование языковой картины мира жителей отдельного региона или даже целого народа с точки зрения синхронии или диахронии – дело весьма трудоемкое, поэтому чаще всего речь идет о восстановлении какого-либо фрагмента языковой (или наивной) картины мира. Выделить данный фрагмент помогает особый способ структурирования лексического материала – метод лексико-семантических (семантических, тематических) полей. Лексико-семантическое поле (ЛСП) представляет собой «совокупность взаимодействующих средств разных языковых уровней, объединенных общим инвариантным значением и связанных между собой не случайными связями, а отношениями, позволяющими установить определенную закономерность» [4, с. 84].

В настоящей работе мы представляем ЛСП «погода» в русских говорах Алтая, которая до сих пор (на материале данного региона) не являлась объектом изучения лингвистов и не рассматривалась с точки зрения связи языка и культуры. Конечной целью нашего исследования является восстановление целостного фрагмента языковой картины мира жителей рассматриваемого региона. На данном этапе исследования представляем некоторые предварительные результаты анализа материала, извлеченного из «Словаря русских говоров Алтая» [5]. Источником по-

служили также лексические данные диалектологической практики студентов филологического факультета АГУ 2002 г., проходившей в селах Волчихинского, Крутихинского, Тальменского, Тогульского и Усть-Пристаньского районов Алтайского края.

ЛСП «погода» русских говоров Алтая в наших материалах составляют 244 лексемы. Здесь мы выделяем ряд тематических групп (микрополей), которые репрезентируют ценностные ориентации жителей данного региона, выражающиеся нередко в особого рода противопоставлениях.

Самой большой по количеству лексических единиц (81 лексема) является тематическая группа «общее состояние погоды». Причем особую значимость имеет противопоставление хорошей – плохой погоды. Хорошая погода – *вёдрая погода, вёдрошный день, яснопогодье, ясность, полетье.* Лексемы со значением «плохая погода» – *погода, негода, непогодье.* Неблагоприятной погодой является также или сильная жара, или сильный мороз. Засуха тоже несет огромный вред земледельцу, губит посевы, сушит почву. Жару называют *засуха, жарина, жарота, духота, сунь, сунота, пал.* О сильной стуже зимой говорят *клящий мороз, колотун, дрыжник, зябунец, морозяка, холодрыга, холодрыжник.*

Особую группу составляют лексемы со значением «пасмурная, сырая, дождливая погода» (26 наименований): *мокрель, мокрета, бурый день, сляка, грязница, плесень, смурница, сурость, хмарница* и др.

Достаточно презентативной является группа названий ветров (35 лексических единиц). Данные наименования противопоставляются по признаку слабый – сильный и северный – южный. Именно эти характеристики ветра являются основополагающими для жителей региона, что и представлено в лексическом материале. Сильные ветры считаются губительными для растений, слабые же – благоприятны при посеве и во время созревания плодов. Северные ветры несут холод, а южные «обыкновенно теплые и даже жаркие» [6, с. 126]. Вообще считается, что «предсказания погоды, основанные на наблюдении за ветрами, отличаются в большинстве случаев значительной степенью точности» [6, с. 122]. Сильный ветер на Алтае называют *ветрина, дуван, падера;* южный ветер – *ветренец, опахальник, суховей, шелонник*; северный ветер – *стылый ветер, полуночник, стужняк, вредный ветер.*

Следующая тематическая группа (обозначения снега) представлена 27 лексическими единицами. Основываясь на лексических данных, мы можем говорить о существенном в данном случае противопоставлении крупного и мелкого снега, а также о значимости некоторых специфических признаков данного погодного явления (например, время выпадения осадков, плотность снежного покрова). «Снегу в народе приписывается особое влияние на почву в смысле внесения в нее полезных веществ из атмосферы, а также в смысле ее увлажнения» [6, с. 211]. «Особое значение придается времени и условиям выпадения снега... Выпадающий в разное время снег и различного характера снег носит и разные названия» [6, с. 212]. Это утверждение можно проиллюстрировать следующими примерами: в русских говорах Алтая мелкий снег называют *сыпун, крупка, изморозь,* а крупный – *кидь, лопастник, лохмач, путник; лопишный снег* – «прошлогодний снег»; *сляда* – «весенний, протаявший снег, блестящий на солнце» и, наконец, *коржан, ледяшник, наставица, черым* – все это названия затвердевшего, утоптанного снега.

Особую тематическую группу составляют названия дождя (19 лексем). Дождь представляет для земледельца особую ценность: «Дождь от Бога, землю поит, человека кормит, дождь – Божье благословение» [6, с. 139]. Кроме того, даже маленький дождь может способствовать изменению погоды: «Иной раз дождь пущее ненастье предотвратит, после него ветер уляжется, снег он сгонит» [6, с. 147]. В русских говорах Алтая различают мелкий и крупный дождь. Это противопоставление весьма существенно, так как мелкий дождик идет обычно долго, иногда целый день, «хоть и не спор, зато насквозь проберет» [6, с. 148], а ливень польет и перестанет. «Придавая столь большое значение дождю, селяне наблюдают за тем, с какой стороны, при каких условиях его скорее всего можно ждать, и, когда он пошел, по разным признакам судят о его вероятной продолжительности» [6, с. 151]. Крупный дождь на Алтае называют *заливной дождь, проливной дождь.* Большее количество названий существует для обозначения мелкого дождя, так как он весьма неприятен тем, что на весь день портит погоду, мешая работе. Его называют *гнилье, бус, мга, ржа, обложной дождь.*

Алтайский регион – местность равнинная, поэтому зимой здесь часты метели, вьюги, бураны. Эти погодные явления получили особые наименования в говорах Алтайского края (20 лексем), мы объединили их в тематическую группу «ветер со снегом». Сюда вошли, например, *смута, сипуха, помело, буря, куржай.*

Другие тематические группы на данном этапе сбора материала немногочисленны. Это названия инея (10 лексических единиц), тумана (6 единиц), сугробов (9 единиц), снега с дождем (5 единиц), микрополе «половодье и весенний разлив рек» (16 лексем).

Таким образом, основываясь на результатах анализа собранного нами лексического материала, мы можем сделать вывод о том, что особое место в языковой картине мира жителей исследуемого региона занимают названия ветра, снега и дождя. И это не случайно: при помощи наблюдения за ветром народ издавна научился предсказывать погоду, снег питает почву, а дождь, поливая землю, обеспечивает хороший урожай.

Примечания

1. Чернетских Т. И. Лексико-семантическая группа «жилище» как репрезентант фрагмента региональной картины мира (на материалах «Словаря русских говоров Алтая»): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Барнаул, 2000.

2. Маслова В. А. Связь мифа и языка // Фразеология в контексте культуры. М., 1999.
3. Серебренников Б. А. Язык отражает действительность или выражает ее знаковым способом? // Роль человеческого фактора в языке. М., 1988.
4. Степанова И. Ж. Репрезентация фрагментов языковой картины мира старообрядцев (семейских) Забайкалья в идиостиле романов И. Калашникова: Дис. ... канд. филол. наук. Новосибирск, 2001.
5. Словарь русских говоров Алтая: В 4 т. Барнаул, 1993–1998.
6. Ермолов А. Народное погодоведение. М., 1995.

О русской структуре современных антропонимов у алтайцев[1]

Н. А. Тадина, С. Н. Ябыштаев

Целью данной работы является систематизация собранных сведений по традиционной антропонимической модели алтайцев, трансформированной в XIX–XX вв. по русскому образцу. Источником явились архивные материалы А. В. Анохина из Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) в Санкт-Петербурге, а также полевые материалы наших летних поездок по Горному Алтаю в 2002 г. Полученные результаты рассматриваются как часть обобщающего исследования генеалогической роли алтайских родов (сеоков).

До настоящего времени в среде алтайского народа сохраняется традиция почитания предков. Считается нормой хорошего тона поименно знать родных предшественников: «Свою родословную по восходящей линии отца или матери алтайцы ясно представляют и передают до седьмого поколения» [2, с. 23]. Традиционной формой именования человека являлось имя. Антропонимический материал XIX в. встречается в генеалогиях родовитых зайсанов, записанных В. В. Радловым, а также в родословных камов начала XX в., зафиксированных А. В. Анохиным [11, с. 124; 2, с. 108–148]. Архивные данные позволяют утверждать, что имена у алтайцев неповторяемы, поскольку детей не нарекали в честь предка согласно поверью о возможности повторить его жизненный путь, а также именем старшего, которое не всегда удобно произносить матери в силу этических соображений. Такое обстоятельство можно считать предпосылкой к распространению русских имен.

Из алтайских антропонимов всесторонне изучены имена. Первые сообщения В. И. Вербицкого и В. В. Радлова касались запрета произношения детьми имен родителей и женой имени мужа [5, с. 100; 11, с. 175]. Изучение традиционных норм бытования имен с позиций лингвистики, этнографии, истории дало результаты по следующим проблемам. Лексико-семантическая классификация алтайских имен изложена Н. А. Баскаковым, Н. А. Яимовой, О. Т. Молчановой, Э. С. Кучумеевым [3, с. 108–112; 22, с. 44–46; 10, с. 129; 9, с. 38–43]. Этимологический анализ именника дан в работах Н. В. Екеева, Н. И. Шатиновой, Н. Д. Алмадаковой [7, с. 17–26; 18–20, с. 87–93; 1, с. 87–93]. Ритуальная практика использования имени и наречения ребенка освещена Н. П. Дыренковой, Л. Э. Каруновской, Е. М. Тощаковой [6, с. 43; 8, с. 18; 14, с. 126].

Прежде чем осветить трансформацию традиционной антропонимической модели алтайцев по русскому стандарту, необходимо кратко изложить ее этнокультурные признаки. Во-первых, имя не отличает человека по полу и не является основной формой его именования, поэтому в различные периоды жизни оно имеет разное функциональное значение. Во-вторых, по сложившимся этическим нормам право обращения по имени регулируется по старшинству. Младших, даже на год, можно называть по имени, что недопустимо по отношению к старшим как по возрасту, так и по степени родства, например к родственникам со стороны матери. В этом случае используется термин родства старшей категории [12, с. 223]. В-третьих, если имена детей и молодых используются в качестве прямого обращения, то имя старца скрывается и употребляется его второе имя, данное окружающими [13, с. 262–263].

Собственный полевой материал позволяет определить, что на основе традиционных имен в середине XIX – начале XX вв. наступает второй этап развития антропонимов, представлявших двухсоставное именование мужчины (имя + фамилия). Фамилия образовывалась от имени родоначальника сеока по русскому образцу: если основа имени оканчивалась на согласную букву, то при помощи суффикса «-ов» («-ев»), а если в конце основы была гласная, добавлялся суффикс -ин. В качестве примера можно назвать известные имена того времени: предприниматель Аргымай Кульджин, купец Давыд Тобоков, художник Чорос Гуркин, бурханист Чет Челпанов, просветитель Николай Чевалков, писатель Мундус Эдоков и др. Как свидетельствуют архивные материалы, фамилии, обозначающие женщин, возникли позже и, согласно нормам русской грамматики, при помощи окончания «-а».

Изменения структуры алтайских антропонимов по русскому образцу были введены российской администрацией при оформлении документов, церковью при наречении новокрещенных алтайцев, а также под влиянием переселенцев-крестьян, живших по соседству. В алтайской культуре происходила адаптация русских имен «из чужих в свои», неоднократно подчеркиваемая в литературе [16, с. 94; 21, с. 91]. Наши полевые материалы позволяют определить локальные отличия в изменении русских имен, так например, «Таня» и «Мария» в Онгудайском районе преобразовались в «Дайна» и «Марыс», а в Улаганском – «Танькаш» и «Марьяш». Обычно улаганские теленгиты являются носителями старинных русских имен, которые также изменены, например:

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (№ 02-06-80311а).

Афанасий — Апанас, Ефросиния — Епраска, Кристина — Крестый и др.

Третьему периоду развития алтайских антропонимов соответствует полная форма именования — трехчленная структура, принятая алтайцами в советское время, а именно во второй половине XX в. Она состоит из фамилии, имени и отчества. Последнее образуется, как правило, от имени отца при помощи суффикса «-ич», если его носитель — мужчина, а если женщина, то оканчивается на «-овна» /«-евна». Наблюдается несколько видов сочетания имени и отчества, как правило, образованных в разное время. Поколение довоенных лет (до 1940-х гг.) носит русское имя и отчество, образованное от алтайского имени; послевоенное поколение (с 1940– 1950-х гг.) — русское имя + русское отчество; современное поколение (от 1980-х гг.) — алтайское имя + отчество от русского имени.

Относительно имен в трехсоставной структуре антропонимов следует отметить такую закономерность. Если ребенок назван одним именем — русским, то, кроме некоторых имен, таких как Тамара, Надя, Володя и пр., соответствующих агглюнативному строю алтайского языка, оно преобразовывалось: Егор – Jогор, Коля — Кöляш, Алексей — Элескей, Люба — Илюбе и др. Если у человека два имени, алтайское употребляется в семейно-родственном кругу, а русское, обычно неизменяемое, используется в русскоязычной среде. Если имеется лишь алтайское имя, то для официальных нужд считалось необходимым подобрать русское, причем на ту же начальную букву: например, женскому имени Тана соответствовало русское имя Таня. Такое правило действовало не всегда, в послевоенное время ученикам в школе подбиралось русское имя, и не всегда на ту же букву: например, мужскому имени Качканак существовало парное имя Юра.

Исходя из той установки, что русским именем должен быть назван каждый, в наши дни имя и отчество многих алтайцев звучат, например, как Надежда Алексеевна, Степан Николаевич. У представителей довоенного поколения отчества произошли от традиционных алтайских имен, например Валентина Байрамовна, Николай Учурович. В последние два десятилетия наблюдается возрождение алтайских имен и употребление их как на домашнем, так и на официальном уровне, поэтому звучат такие именования, как Тенгис Степанович, Еркелей Владимировна, Аруна Викторовна.

При изучении генеалогии рода обнаруживается не только периодизация антропонимов, но и их локальные различия. Наши этнографические наблюдения позволяют утверждать, что у жителей Шебалинского района, а именно сел по левому берегу р. Катуни (Каспа, Апшуяхта) фамилии образуются не по имени предка, а по названию сеока, к которому принадлежит ее носитель. В каждом районе набор сеоков варьируется, поэтому выходцами левобережья р. Катуни Шебалинского района являются Майманов ы из сеока майман, Иркитовы из сеока иркит, Кыпчаковы из сеока кыпчак, Тодошевы из сеока тодош. Таким образом, по фамилии, образованной от названия сеока, можно судить о происхождении его носителя из шебалинских мест, а по типично русским, например, Борисовы — из крещеных теленгитов улаганских сел.

Особенности сложения алтайских антропонимов сказались на традиции общения внутри этноса. Возьмем, к примеру, ритуал знакомства, соблюдаемый и сегодня. Сначала называют место проживания, так как локальные особенности культуры общения во многом задают перспективу контактов, затем сеок, что определяет степень родства — кровное или брачное, и, наконец, имя, фамилию, но не отчество, а поэтому — и имена родителей. В алтайской среде принято называть усеченную форму фамилии, по сути имя предка, например не Чугулова Галя, а Чугул Галя, не Кудрешев Саша, а Кудреш Саша и пр. Такая традиция соблюдается не при прямом обращении, а при косвенном — когда речь идет о называемом человеке.

Этногенетическое изучение антропонимов как явления алтайской культуры позволяет определить, имеет ли сеок конкретный набор фамилий, как телеутский фамильно-родовой состав, освещенный Е. П. Батьяновой, М. С. Усмановой, Д. А. Функом [4, с. 44–46; 15, с. 160–174; 16, с. 89–96; 17, с. 48–75]. На алтайском материале такое утверждение некорректно. Приведем несколько примеров. Носители фамилии «Мундусовы», живущие в Онгудайском районе, имеют фамилию по имени предка Мундус сеока тёлёс (долины р. Урсул), а такая же фамилия уроженцев Шебалинского района (левобережья р. Катуни) образована от сеока мундус. Это положение свидетельствует о принадлежности к разным сеокам носителей, казалось бы, одной и той же фамилии. Другой пример: члены семьи имеют общую фамилию и принадлежат к одному сеоку, причем их незаконнорожденный ребенок сохраняет принадлежность к роду своего отца. Такая традиция позволяет говорить о несоответствии фамилии и сеока. В советское время отказывались от фамилий репрессированных родителей и принимали порою выдуманные фамилии, которые существуют и сегодня. Но эти примеры – лишь свидетельства частных случаев.

Таким образом, фамильно-родовой набор, о котором можно судить на основе изложенного материала, в силу указанных причин подвергся изменениям, и поэтому сегодня по фамилии не всегда можно определить сеок и родовое место происхождения. Изучение антропонимического материала в его развитии выступает очередным основанием в осмыслении генетического единства представителей алтайского сеока.

Примечания

1. Алмадакова Н. Д. Русские имена у теленгитов // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность: Материалы междунар. науч. конф. Горно-Алтайск, 1999. С. 43–46.

2. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев // Сб. МАЭ. Т. IV. СПб., 1924.
3. Баскаков Н. А. Женский язык у алтайцев и социальные условия его происхождения // Вопросы изучения алтайского языка. Горно-Алтайск, 1981. С. 108–112.
4. Батьянова Е. П. Генеалогические представления телеутов // Традиционное мировоззрение и культура народов Сибири и сопредельных территорий. Улан-Удэ, 1990. С. 44–46.
5. Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893.
6. Дыренкова Н. П. Пережитки материнского рода у алтайских тюрков // Советская этнография. 1937. № 4. С. 42–44.
7. Екеев Н. В. Об алтайских личных именах // Алтайские личные имена. Горно-Алтайск, 1993. С. 17-26.
8. Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // Сб. МАЭ. Т. VI. Л., 1927. С. 16–22.
9. Кучумеев Э. С. Структурно-словообразовательный анализ алтайских личных имен // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность: Материалы междунр. науч. конф. Горно-Алтайск, 1999. С. 38–43.
10. Молчанова О.Т. Мотивированные личные имена у алтайцев // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. М., 1970. С. 189–194.
11. Радлов В. В. Из Сибири. М., 1989.
12. Тадина Н. А. Система терминов родства и нормы обращения у алтайцев // Алгебра родства – Родство. Системы родства. Системы терминов родства. Вып. 4. СПб., 1999. С. 222–236.
13. Тадина Н. А. О возрастных степенях и связанных с ними терминах родства и нормах апелляции у алтайцев // Алгебра родства. Вып. 7. СПб., 2001. С. 255–265.
14. Тощакова Е. М. Алтайская женщина в дореволюционном прошлом // Учен. зап. ГА НИИ ИЯЛ. Вып. 2. Горно-Алтайск, 1958. С. 125–128.
15. Усманова М. С. Традиционное в современной материальной и духовной культуре бачатских телеутов // Древняя история Алтая. Барнаул, 1980. С. 160–174.
16. Функ Д. А. Онимы в этнических идентификациях челканцев (традиционная антропонимическая модель) // Этнические стереотипы в меняющемся мире. М., 1998. С. 89–96.
17. Функ Д. А. Бачатские телеуты в XVIII – первой четверти XX в.: историко-этнографическое исследование // Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XVII. М., 1993. С. 48–75.
18. Шатинова Н. И. Личное имя у алтайцев // Вопросы алтайского языкознания. Горно-Алтайск, 1976. С. 138–155.
19. Шатинова Н. И. Рифмование личных имен у алтайцев // Ономастика Востока. М., 1980. С. 39–42.
20. Шатинова Н. И. К истории алтайских имен // Этнография имен. М., 1971. С. 65–70.
21. Шатинова Н. И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1981. С. 87–93.
22. Яимова Н. А. Табуированная лексика и эвфемизмы в алтайском языке. Горно-Алтайск, 1990. С. 44–46.

Источники:

1. Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. № 87.
2. Полевые материалы авторов, тетради № 6–8.

Этнография Восточного Казахстана в художественном мире поэта

Ж. Ж. Толысбаева

Восточный Казахстан – один из самых таинственных и древних уголков нашей страны. Это земля не только отмечена своим пограничным положением, но имеет богатое историческое прошлое, известна некоторой потаенностью (чего стоят одни петроглифы или необъяснимые природные явления!), насыщена особым «энергетизмом» и продолжает рождать интересных поэтов, среди которых – Евгений Курдаков. Евгений Курдаков – тот редкий поэт-современник, которого без колебания можно назвать патриотом своей земли. Доказательством тому – вся лирика поэта, пронизанная необыкновенной любовью к родной земле. Особенное место в творчестве Е. Курдакова занимает альбом-сувенир «Холмы Чечек» (Алматы, 2001), синтезировавший творчество поэта Евгения Курдакова и его дочери – художницы Юлии Курдаковой. Сборник интересен как опыт тематического обобщения различных художественных взглядов на феномен родной природы. Хочется отметить (в аспекте интересующей нас проблемы), что отец и дочь склонны по-разному интерпретировать этнографические образы. Художественный мир Юлии Курдаковой строится на стремлении максимально точно воспроизвести окружающий мир, показать землю в ее «изначальной», древней сути. Функцию образов-«ключей» к постижению вечной картины мира художница возлагает на узнаваемые сакральные топосы, наименованиями которых она подписывает почти каждый рисунок: «Сагыр, наскальная галерея», «Кок-Тау», «Ак-Баур», «Аир-Тау» и др. Несколько иначе организовано художественное мировидение Евгения Курдакова. В его поэтической лексике также имеют место этнографические обозначения («Холмы Чечек», «Калбы холмы и взгорья», «Курган-комета»), а также встречаются много слов-экзотизмов (орта, кобза, куырдак, кермек, Ай-луна). Но Е. Курдаков, однажды поняв величие этой земли и свое, поэтово, бессилие («И сердцу слов любимых не хватает»), «уходит» от привязанности к конкретным этнообразам. И уже более обобщенные философские категории Неба, Земли, Времени начинают повествовать о тех метаморфозах, которые произошли в культурном сознании поэта. В поэзии Е. Курдакова очень ярко выражена маргинальность его мировоззрения; кочевническая и славянская религиозные концепции трансформировались в идею язычества:

Кто заповедал мне помнить душой
Это камланье, язычество это?

На наш взгляд, в контексте творчества Е. Курдакова произошла интересная подмена: описываемые поэтом языческие явления постоянно выводят читателя на понимание основ первой религии кочевников – религии Тенгри, в чем-то родственной язычеству, но при этом имеющей свое специфическое содержание. Так, пантеистическое сознание выражено через одухотворение предметов. В творчестве поэта реализуется интерес к Вещи, переживающей Время,

который уходит корнями в номадическую культуру, нагружающую особым значением «каждый камень»:

Каждый камень лежит в центре мира
Над утоптанным прахом веков...

Повышенный интерес Е. Курдакова к философской категории Вечности позволил возродить мифологическую модель времени — бесконечную циклическую спираль:

Нет окраин, границ и провинций,
Мир вокруг запрессован в спираль.

Во многих стихотворениях лирический герой Е. Курдакова говорит о своем отчужденном от мира людей существовании, о стремлении раствориться в Вечности, Пространстве, Времени:

Поймешь ли ты, как прочны сочетанья
Всего со всем, как неизбывна связь
Тебя и звезд, души и мирозданья
И той листвы, что падает, кружась?..

Думается, что умение занимать позицию отстраненного наблюдателя унаследовано поэтом в процессе культурного «взаимообмена». Мудрость и размеренность поэтической речи Е. Курдакова во многом обусловлены этой кочевнической склонностью к созерцанию и отстраненному философствованию. Но, пожалуй, наиболее яркой тенгрианской философемой в творчестве Е. Курдакова стала идея сопротивопоставленности Тенгри — Умай-шеше, направленная на постижение соотношения Бытия и Быта, Вечного и Сущего. В традициях кочевого народа Е. Курдаков поэтизирует Небо-Тенгри и связанные с ним образы:

Небесные лучи меж темных туч,
Они возникнут в трепетном сиянье,
Опущенные вдруг с высоких круч
Бесплотною опорой мирозданья.

Птица в поэтическом сознании Е. Курдакова является коррелянтом Неба, поскольку она — носитель небесной энергии:

В этих взлетаньях разве не станешь
Сам полутенью, взметнувшейся ввысь?.. Или
То жаворонок в знойном поднебесье
Не устает собой напоминать,
Что песне нужен свет...

Небесной тайне в произведениях Е. Курдакова противопоставлена непостижимость Земли. В художественном мире Е. Курдакова сущность земли как бы «спрятана» за петроглифами «звериного стиля», за «древними тропами», за холмами, «что утомленно вспоминали / Названье потаенное свое». Тонко взаимосвязанными символическими чашами, опрокинутыми друг на друга, Небо и Земля воплощают бесконечность процесса постижения смысла Бытия:

...слетает птичье слово
С проветренной живой голубизны,
И старая земля в ответ готова
Воспрянуть под звучание весны.

«Земля—Небо» — самая главная «ось» поэтической вселенной поэта Е. Курдакова:

Нет окраин, границ и провинций.
Страны света, сойдясь, разошлись,
И кварцитовой пылью искрится
Ось вселенной, — от сердца – и – ввысь.

Возможно, сознание другого читателя иначе воспримет поэтические мотивы и образы, описанные в пределах настоящей статьи. Но одно несомненно: поэт Евгений Курдаков не прошел мимо коренной культуры Восточного Казахстана, но вобрал ее в свое собственное мировидение, показав на деле умение жить по законам самой Земли.

Традиции имянаречения русского населения Сузунского медеплавильного завода конца XVIII в.

Е. Ф. Фурсова, Е. А. Кикош

Сложившиеся и бытовавшие у того или иного народа традиционно признанные имена всегда являлись важнейшей составляющей его духовной культуры. Несмотря на существование определенных канонов (религиозных, социальных), в предпочтительном наборе собственных имен отражались верования, мировоззрение, художественные вкусы, а также этапы этнической истории, исторические контакты с другими народами и взаимные влияния. Специальных работ, посвященных такой важной и актуальной для народной жизни теме, как традиции имянаречения, немного, и они касаются в основном Европейской России [1]. В последние годы появились первые работы этнографов-сибиреведов, которым удалось выявить некоторые закономерности именования детей русским населением Сибири XVII — начала XVIII в. Исследование статистических данных по Томску и Томскому уезду 1703 г. среди боярских детей и подьячих показало, что имя «Петр» носили 7% из них (второе по популярности имя), в том же году среди конных казаков — 4,5%, среди пеших казаков — 5%. Таким образом, после вступления Петра I на престол (Петр I, младший сын царя Алексея Михайловича, — с 1682 г. = русский царь, с 1721 г. — император) имя «Петр» стало довольно популярным, особенно в первые годы его царствования [2, с. 40–43].

При изучении традиций имянаречения конца XVIII в. на территории Алтайского горного округа были использованы архивные материалы Сузунской горной конторы, при которой существовала «Нижнесузунская заводская контора», где и был составлен именной список-«рапорт» об имеющихся «унижепи-санных служителей женах и детях» 1785–1788 гг. [3]. Таким образом, рапорт дает сведения не только об именах горнозаводских служащих (высшего командного состава, мастеров, учеников, «лазоретных», «цырульников») Нижнесузунского завода, но и об их, крестьянского или другого происхождения, женах и детях. Здесь подробно предсттавлен состав семьи, в частности указаны имена умерших детей. Всего ра-

порт включал 128 семей, в которых 86 чел. — дети, душ женского пола — 147, а мужского — 322.

Традиции имянаречения мужчин XVIII в. Среди мужских имен, как и в начале XVIII в., наиболее популярным являлось «Иван», которое встречается в рапорте 71 раз, что составляет примерно 22% от общего числа имен. Причина распространенности очевидна: имя «Иван» встречается в святцах 79 раз, то есть большинство младенцев рождалось в дни, посвященные святым, носившим это имя, и священнослужители, следуя православным канонам, давали его ребенку. Второе место по популярности занимали «Василии», которые фигурируют в рапорте 22 раза (примерно 6,8%). Популярность этого имени также связана с частым его упоминанием в святцах. Обращает на себя внимание то, что одними из наиболее употребляемых имен, судя по данным, приведенным в рапорте, являлись «Алексей» (21 раз, примерно 6,5%) и «Федор» (20 раз, примерно 6,2%). То, что на первый план вышло имя «Алексей», возможно, связано с именем наследника престола царевича Алексея Петровича, а вот популярность «Федора» убедительно объяснить труднее, поскольку царевич и впоследствии царь Федор Алексеевич жил в конце XVII в. С одной стороны, здесь, возможно, играла роль благозвучность, легкость произношения указанных имен; с другой — реально существовавшие цари и царевичи с подобными именами. Действительно, несмотря на то, что простой народ мог быть не в курсе политических событий своего времени, имена «любимых» царей были «на слуху»; к тому же главенствующую роль в выборе имен играли священнослужители, которые были осведомлены гораздо лучше крестьян. На пятое по популярности место сместилось имя «Петр», которое, таким образом, понизилось на две позиции (встречается 13 раз, примерно 4%), что можно объяснить уходом с политической арены, смертью Петра I (2.08.1725).

Далее в нашем списке следуют имена «Григорей» (12 раз, примерно 3,7%), «Андрей», «Михайло» (по 10 раз, примерно 3,1%), «Степан», «Семен» (по 9 раз, 2,8%), «Осип», «Афанасий», «Яков» (по 7 раз, примерно 2,2%). Популярность этих имен объясняется отчасти количеством дней, посвященных святым, носившим эти имена в церковном календаре, и их благозвучностью (Андрей в святцах отмечается 17 раз, Григорий — 28 раз и т. д.). Привлекает внимание факт отсутствия в «рапорте» Нижнесузунской заводской конторы имени «Павел», которое встречается в святцах 21 раз, что подтверждает гипотезу не только о довлеющей власти канона, но и о достаточно избирательном отборе «любимых» имен для того или иного временного периода.

Интерес вызывает единожды встретившееся в рапорте имя «Путимир». Судя по всему, его можно отнести к двучленным славянским именам, которые уже к началу XVIII в. практически вышли из употребления. Такие имена, состоящие из двух слов, чаще всего имели глубокий смысл и несли символическую нагрузку. Благодаря лексическим составляющим двучленного имени можно сделать некоторые выводы о системе ценностей славян до внедрения святцев: возможно, что это имя означало «добрый путь», «добрая дорога». Путимир = путь + мир.

Среди не канонизированных имен изредка встречаются католические, например «Адам». Возможно, это связано с тем, что некоторые элементы католической культурной среды проникали с высшими чинами «служителей»: например, «обер-бергмейстер» Данила Балле имел в женах дочь «лифляндского дворянина» и детей «Ивана и Евву».

Судя по просмотренным «рапортам», человек, который занимался подобной переписью, видимо, был довольно малограмотен, плохо владел письмом, поскольку одни и те же имена писались по-разному, периодически путались гласные «о» и «а», окончания слов (рис. 1: «Василей», «Афанасей», но «Дмитрий»). Нельзя также исключать специфику произношения конкретных людей, которые одно и то же имя могли называть различно, в том числе с «малороссийским выговором»: отсюда разночтения в именах «Данило» — «Данила», «Гаврило» — «Гавриил», «Михайло» — «Михаил» и т. п. Ряд имен подвергся существенной трансформации, видимо, из-за трудности произношения для носителей русского языка («Матель» — «Матфей», «Иван» — «Иоанн»). Из-за наличия в «рапорте» значительного количества орфографических неточностей некоторым из имен невозможно найти аналоги в «Алфавитном перечне имен святых» при сравнении с каноническими [4].

Традиции имянаречения женщин. В работах по русской исторической ономастике на материалах XVIII в. формам именования женщин уделялось меньше внимания, поскольку последние не имели практически никаких юридических прав и мало фигурировали в документах. Исследователи пришли к выводу о том, что в этот период единая формула именования женщин отсутствовала. Несмотря на это, по отношению к XVIII в. уже можно было говорить о доминирующей модели высказывания относительно замужних — «жен», состоящей из личного имени женщины и притяжательного прилагательного, образованного от личного имени мужа. Однако в рапорте Нижнесузунской конторы таким прилагательным являлось слово, образованное от личного имени отца женщины, что было типичным и для высших, и для низших чинов («берг пробиер» Иван Шахтуров имел жену: «Ографена Кузьмова штаб обер офицера дочь» или кузнец «Афанасей» Иванов Киселев имел жену: «Наталея Иванова крестьянска дочь» и пр.).

Первое место в исследованном нами рапорте, несомненно, принадлежит «Анне», которая встречается 18 раз, что составляет примерно 12,2% от общего количества имен. Этот результат не случаен, так как дни, посвященные памяти святых с именем «Анна», встречаются в святцах довольно часто (15 раз). Второе по популярности имя — «Парасковья» (11 раз — 7,5%) не очень часто упоминается в календаре святых, но, видимо, своей распространенностью обязана обозначению почитаемого женского дня недели — «пятницы» (Параскева, греч. пятница). Третье

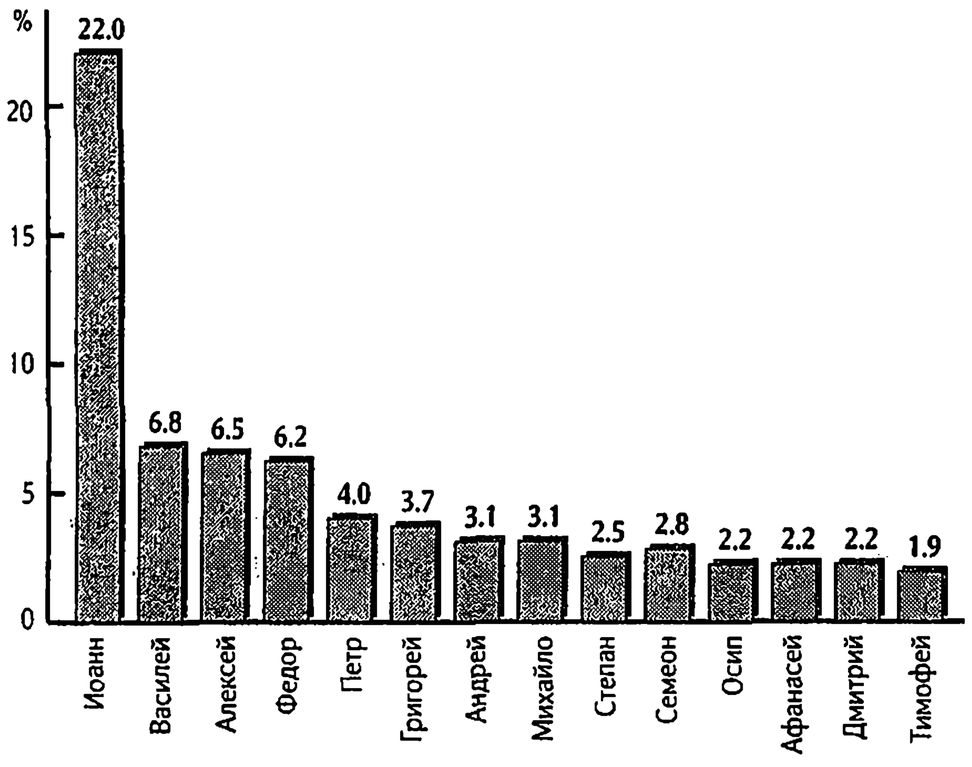


Рис. 1. Структура популярных мужских имен XVIII в.

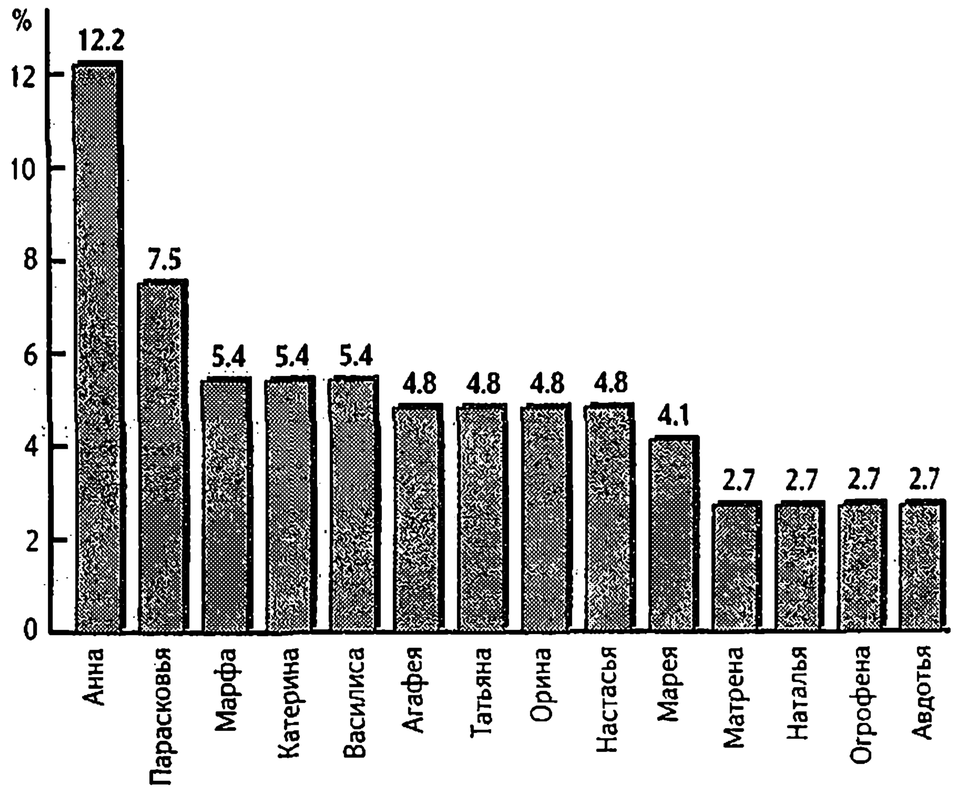


Рис. 2. Структура популярных женских имен XVIII в.

место в рапорте занимают «Катерина», «Василиса» (8 раз – 5,5%). Распространенность имени Катерина в XVIII в. можно объяснить коронацией императрицы Екатерины (05.1724), а вот популярность «Василисы», возможно, связана с тем, что это имя было любимо в народе: оно издавна фигурировало в народном фольклоре, русских сказках, былинах (Василиса Прекрасная, Василиса Премудрая и т. д.). Затем идут «Агафея», «Татьяна», «Орина», «Настасия» (по 7 раз – 4,8%), из которых только два последних, Ирина и Анастасия, упоминаются в святцах по пять раз, остальные встречаются один-два раза. Как и среди «народных» вариантов мужских имен, в женских имели место разного рода трансформации, почему их канонические прототипы в большинстве случаев можно обнаружить в святцах (за исключением некоторых, например, Огрофена, Крестина и пр.). Редкость некоторых канонизированных имен довольно сложно объяснить, видимо, это было связано с тем, что эти имена были некрасивы для слуха русского человека и впоследствии просто вышли из употребления, например Мавра, Макрида, Харитонея, сохранившиеся, согласно нашим полевым материалам, лишь у старообрядцев (в быту в трансформированном виде, например Харитонея – «Харитина»).

Таким образом, рапорт Нижнесузунской заводской конторы позволил выявить и проанализировать комплекс имен горнозаводских рабочих, мастеровых, крестьян, священнослужителей и других жителей Сузуна, для которых основным критерием в выборе того или иного имени был православный канон. Имена царей и царевичей, среди которых были «любимые» и «невинно замученные», вошли в число распространенных имен конца XVIII в. Представляется, что по отношению к этой тенденции можно говорить не столько о модных течениях, сколько о выражении верноподданнических чувств, особенно актуализирующихся в годы правления того или иного государя, по отношению к «обиженным», «добрым» и т. п. Несмотря на то, что женских имен в святцах значилось почти в 4 раза меньше, чем мужских, разброс имен у женщин был выше, чем у мужчин (рис. 1, 2): имя Иван находилось в «отрыве» от ближайшего к нему «Василия» более чем на 20%, в то время как «Анна» превосходила «Парасковью» на 5%.

Примечания

1. Суслова А. В., Суперанская А. В. О русских именах. Л., 1991; Щетинин Л. М. Русские имена. Ростов н/Д, 1975.
2. Люцидарская А. А. Личные имена: канон и мода (на томских материалах XVII – начала XVIII в.) // Гуманитарные науки в Сибири. 1999. № 3. С. 40–43.
3. ГАНО. Ф. 13. Оп. 1. № 3. Л. 1–21.
4. Православный церковный календарь. 1999. М., 1999; Календарь Древлеправославной Поморской церкви на 2001 г. М., 2001.

Язык и культура Алтая: программа комплексного исследования

Л. И. Шелепова

Народная культура и соответствующие ей говоры на территории Алтайского региона представляют собой необычайно сложное и интересное явление. Их специфика определяется историей русского освоения Алтайского края (заселение русскими современной территории Алтайского края началось в конце XVII или первых годах XVIII в., т. е. в то время, «когда уже были пройдены огромные пространства Сибири от Урала до Тихого океана» [1, с. 11]) и, отсюда, характером его диалектной обстановки. Исследователи языка и культуры Алтая неоднократно отмечали, что здесь нередко в одном селе сосуществуют две, а то и три диалектных системы, причем «множество слов может иметь узкое распространение и специфические оттенки значения, известные лишь в пределах одного села или группы сел» [2, с. 4]. Данная ситуация «диалектной пестроты» весьма затрудняет лингвокультурологическое исследование Ал-

тая, в программу которого, по нашему мнению, должно входить прежде всего составление ряда словарей: 1) словаря традиционной культуры Алтая (народный календарь, обряды, обычаи, промыслы); 2) словаря языка писателей, в творчестве которых отразилась культура Алтая; 3) словаря топонимов и антропонимов Алтая; 4) сводного диалектного словаря данной территории; 5) историко-этимологического словаря русских говоров Алтая. На сегодняшний день намеченная программа выполнена лишь частично. Так, завершен и опубликован четырехтомный «Словарь русских говоров Алтая» под ред. И. А. Воробьевой и А. И. Ивановой [3], в котором «в алфавитном порядке» представлен мир («вещный» и духовный) жителей данного региона. Вышел из печати «Словарь диалектизмов в произведениях В. М. Шукшина», автором которого является И. А. Воробьева [4]. Фрагменты словаря после смерти автора готовились к изданию ее сыном — А. В. Морозовым, окончательная редакция осуществлена преподавателями кафедры общего и исторического языкознания Алтайского госуниверситета В. А. Чесноковой и Л. И. Шелеповой. Здесь представлено лексикографическое описание около 1000 диалектных слов, встречающихся в произведениях В. М. Шукшина, в которых отражена в том числе культура Алтая — «малой родины» писателя, которую он любил до самозабвения: «...как где скажут „Алтай“, так вздрогнешь, сердце лизнет до боли мгновенное горячее чувство...» [5, с. 426].

Заметным явлением в науке стало издание (в комплексной программе «Язык и культура Алтая») «Ойконимического словаря Алтая» Л. М. Дмитриевой [6], составленного на основе архивных материалов и топонимической картотеки кафедры общего и исторического языкознания Алтайского государственного университета, собиравшейся под руководством И. А. Воробьевой с 1973 г. Информация о населенных пунктах Алтайского края, содержащаяся в данном словаре (исторические сведения, документально подтверждающие ту или иную этимологию, топонимические контексты, отражающие языковое сознание современных жителей), дает полное представление о топонимической системе региона в ее «онтологическом и ментальном бытии».

На основе упомянутого выше «Словаря русских говоров Алтая» с учетом предшествующего опыта создания этимологических и историко-этимологических словарей русского языка (в том числе его диалектов) разработан и опубликован проект «Историко-этимологического словаря русских говоров Алтая» [7], направленного на объяснение происхождения и истории всех диалектных слов (как с непрозрачной, так и с прозрачной внутренней формой) Алтайского региона. Включение слов с прозрачной внутренней формой обусловлено спецификой словаря и его задачами: установить не только «дальнюю» этимологию лексических единиц русских говоров Алтая, но и их историю и генетическую принадлежность материнским говорам. Природа этимологического анализа такова, что только он способен вскрыть глубочайшую связь языка (лексических единиц) и культуры (реалий в широком смысле слова). В доказательство этого приведем из наших материалов историко-этимологический этюд, посвященный слову *должея* и проливающий свет на один из наиболее значимых фрагментов культуры Алтая в ее материальном аспекте.

Данное слово, записанное в с. Коргон Усть-Канского района в значении «дверка улья», относится к терминологии пчеловодства, датой рождения которого на Алтае признается 1786 г. Именно в это время «в здешний край привезены пчелы... они выписаны генерал-майором Аршеневским, бывшим тогда командиром Иркутского драгунского полка; <...> доставлено было сюда семь ульев в марте месяце, и с ними был привезен из Башкирии человек, знающий пчеловодство» [8, с. 9]. В этом же значении («дверка улья») слово отмечено в самарских, ярославских, ивановских, костромских, вятских, томских говорах. В вологодских же говорах должея — это «улей, изготовленный из дуплистой колоды» [9, с. 40]. Значения, несомненно, связаны метонимическими отношениями («часть—целое»), причем более древним, близким к этимологическому является значение «дверка улья». Слово встречается в других славянских языках и их диалектах (в словенском, сербохорватском, чешском, польском, украинском), как правило, в значении «дощечка, закрывающая заднее или боковое отверстие в улье» [10, 11]. Из существующих гипотез о происхождении данного слова наиболее вероятным является предположение о его связи с прилагательным «долгий», что отразил в своем словаре еще В. И. Даль, поместив существительное «должея» (как пчеловодческий термин) в словообразовательное гнездо с опорным словом «долгий» [12, с. 46]. Данная версия подтверждается историческими свидетельствами. Рассматриваемый термин отражает один из древних этапов развития отечественного пчеловодства — бортничество: «Так как из дупла, в котором живут пчелы, затруднительно отбирать мед, его стали переделывать, перестраивать, чтобы облегчить доступ к гнезду. Для этого дупло в том месте, где находится леток, или чаще с противоположной стороны не просто разрушали, как прежде, при охоте за медом, а уже вырубали или выпиливали более удобное для работы *продолговатое* (выделено мною. — *Л. Ш.*) отверстие — должею высотой чуть более полметра, шириною примерно 15 сантиметров. <...> Отверстие в дупле заделывали куском доски, которую изготовляли по размеру должеи» [13, с. 27]. Таким образом, можно предположить путь семантического развития слова на русской (диалектной) почве: «продолговатое отверстие в дупле с пчелами» > «дощечка, закрывающая продольный разрез борти» > «дверка улья» > «улей».

Итак, «Язык и культура Алтая» — это комплексная программа, предполагающая исследование данных феноменов (языка и культуры) как в синхронном их взаимодействии, так и в историко-этимологических связях.

Примечания

1. Липинская В. А. Старожилы и переселенцы: Русские на Алтае XVIII – начала XX века. М., 1996.
2. Дмитриева Л. М. Языковая региональная культура Алтая (К постановке проблемы) // Язык и культура Алтая: Сб. ст., посвящ. памяти проф. И. А. Воробьевой. Барнаул, 2001.
3. Словарь русских говоров Алтая: В 4 т. Барнаул, 1993–1998.
4. Воробьева И. А. Словарь диалектизмов в произведениях В. М. Шукшина. Барнаул, 2002.
5. Шукшин В. М. Я пришел дать вам волю: Публицистика. Барнаул, 1991.
6. Дмитриева Л. М. Ойконимический словарь Алтая. Барнаул, 2001.
7. Шелепова Л. И., Назарьева Е. Ю. Проект «Историко-этимологического словаря русских говоров Алтая» // Язык и культура Алтая. Барнаул, 2001.
8. Чернышов С. Е. Пчелиный дар Алтая. Барнаул, 1995.
9. Словарь вологодских говоров (Д–З). Вологда, 1985.
10. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. Т. 1. М., 1986.
11. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. Вып. 5. М., 1978.
12. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. Т. 1. М., 1978.
13. Шабаршов И. А. Русское пчеловодство. М., 1990.

Воспоминания Г. М. Карнаухова как источник по истории образа жизни сибирских крестьян первой четверти XX в.

М. В. Шиловский

В Государственном архиве Новосибирской области в фондообразовании известного сибирского писателя В. К. Шалагинова (1902–1981) хранится внушительная подборка материалов, использованных для написания романа «Кафа», посвященного событиям Гражданской войны 1918–1920 гг. в Сибири. Среди них особое место занимает рукопись мемуаров Г. М. Карнаухова [1], содержащая уникальную информацию об образе жизни, материальной и духовной культуре русских крестьян волостного села Ордынского Барнаульского уезда (ныне районный центр Новосибирской области) и таежного села Братского Иркутской губернии (ныне г. Братск Иркутской области) за период с 1914 г. до середины 1920-х гг.

Об авторе известно, что он родился в Ордынском в семье крестьянина-переселенца. В 1920–1930-е гг. был комсомольско-партийным функционером районного масштаба, а затем народным судьей. В 1948 г. окончил Иркутский институт народного хозяйства, а в 1952 г. – ВПШ при ЦК КПСС в Москве. В качестве экономического советника помогал Фиделю Кастро строить социализм на Кубе. По результатам командировки на остров Свободы в 1973 г. в Институте мировой социалистической системы защитил кандидатскую диссертацию «Характер и результаты социально-экономических преобразований в Республике Куба». Параллельно собирал этнографические и фольклорные материалы по истории своей «малой Родины» (Ордынское, Братское), которые, судя по письму Шалагинову от 27 декабря 1975 г., систематизировал в начале 70-х гг., а затем передал писателю.

Коллекция Г. М. Карнаухова представляет собой пять объемных тетрадей, основу которых составляют его воспоминания, написанные от руки, без помарок и исправлений (беловой вариант), к которому прилагаются собранные автором пословицы, поговорки, описания свадебных обрядов, проводов в армию и т. д. В мемуарах в канву событийной информации включены уникальные зарисовки образа жизни, хозяйственной деятельности, материальной и духовной культуры сибирских крестьян в переломную эпоху первой четверти XX в.

Ценность собранного Карнауховым увеличивается тем, что он дает представление об образе жизни сибирской деревни в экстремальной ситуации социальных катаклизмов 1914–1920 гг., когда практически полностью прекратился нормальный товарообмен и селянам пришлось выживать, реанимируя элементы патриархального уклада предшествующей эпохи. Например, на нескольких страницах воспроизводятся фрагменты этой натурализированной жизни: «Не было чая. Население приготовляло чай само. Для этого использовались дары природы. Широко применялись для заварки чага – грибковый нарост на березе, который заваривался в кипятке. Навар из чаги и по цвету и по запаху напоминал чай. Напаривались вместо чая также высушенные цветы лесных растений – „Ваньки-чая“ и саранок. Использовались шиповник и сухие листья брусники.

Не было в те годы мыла. Вместо мыла население использовало широко древесную губку, дававшую некоторое количество мыльной пены и обладавшую способностью отстировать белье.

Не было красителей. население опять находило выход, используя дары природы. Для крашения использовались сушенные листья ягодников – брусники, клубники, смородины. Особенно широкое применение как краситель находила лиственничная кора. Напаренная при высокой температуре, она хорошо красила полотна самотканного холста» [2].

Главным звеном выживания в таежной зоне являлся лес. «Не боясь преувеличения, можно сказать, – с некоторой долей патетики восклицает автор, – что вся многовековая история материальной культуры в Сибири – есть песня дерева и музыка топора!.. Если мужик не умеет сделать топорища или загородить прясло в поскотине или на огороде, если он не умеет сделать бабе валик для расколотки белья, такой мужик – не мужик! Такой мужичонко хуже бабы!» [3].

Колоритные зарисовки дают представление практически обо всех элементах немудрящего крестьянского быта. Касаясь питания, Карнаухов замечает: «Продукты в те годы были. Бабы готовить не умели.

Щи хлебали все. Ведерный, пол, чет (в зависимости от едоков в семье) чугун с утра ставили в русскую печь. Мясо, картошка, капуста — все содержимое чугуна, вскипев, весь день прело в печи. В обед и вечером все это уничтожалось» [4]. А вот еще одна бытовая сценка, касающаяся погорельцев: «Вот едет по Братску лошадь, запряженная в телегу. На возу сидит молчаливый мужик, почерневшая от горя женщина и охваченные страхом, как птенцы из разоренного гнезда, ребятишки. К телеге привязана и торчит вертикально обгоревшая оглобля — символ постигшего семью горя. Собирающие подаяние подъезжают к дому, останавливаются и упавшим голосом просят: „Пожертвуйте, добрые люди, на погорелое“» [5].

Подобных зарисовок в воспоминаниях множество. Они касается практических всех составляющих хозяйственного быта и духовной жизни сибирского крестьянства начала XX в. и очень сильно напоминают современные справочники на все случаи жизни: от способов избавления от комаров до рецептов приготовления браги и самогонки. Дополняет фактический материал богатая подборка пословиц и поговорок. Воспроизведем лишь несколько из них: «Вечером пьяница, утром лентяй», «Для земли навоз получше слова божьего», «Самая тяжелая ноша — пустая голова», «Ворона соколом не полетит» [6]. Нам представляется, что коллекция Г. М. Карнаухова должна стать объектом тщательного изучения специалистов-этнографов, а в оптимальном варианте — издана с их комментариями.

Примечания

1. ГАНО. Ф. Р-75. Оп. 1. Д. 144–148.
2. Там же. Д. 146. Л. 84.
3. Там же. Д. 146. Л. 88, 90.
4. Там же. Д. 144. Л. 41.
5. Там же. Д. 146. Л. 47.
6. Там же. Д. 145. Л. 20, 21.

6

Современные методы исследования и музеефикации этнографических материалов

Текстильные изделия с вышивкой из собрания Тальменского краеведческого музея

А. А. Абрамова, В. К. Вистингаузен

Вышивание – распространенный вид декоративно-прикладного искусства. Издревле вышивка украшала одежду человека и изделия домашнего обихода – скатерти, полотенца, занавески и т. п. Женщины многих народов России обязаны были владеть искусством вышивания. В течение нескольких столетий у народов России, Украины, Белоруссии, Прибалтики и других регионов выработались определенные приемы выполнения вышивки, свой характер орнамента и его колорит. Ручное вышивание, развивавшееся в течение жизни поколений, до наших дней составляет богатство народного творчества. Вышитые изделия являются также важным историко-культурным источником.

Полотенце имело большое значение у многих народов России и соседних территорий. Оно служило украшением дома, использовалось во многих обрядах: приеме гостей, свадьбе, похоронах. Украшение полотенца зависело от его предназначения. Полотенца, предназначенные для убранства интерьера, вышивались весьма богато. Если же полотенце было бытового назначения, то оно украшалось довольно скромно.

В Тальменском краеведческом музее имеется коллекция текстильных изделий с вышивкой ручной работы [1]. Часть этой коллекции была уже описана в статье Н. С. Проскуриной [2]. Мы остановимся на тех предметах, которые не были описаны в этой публикации, поскольку поступили позже. Нашей целью было описание предметов коллекции и их атрибуция, то есть определение художественной и этнической традиции и датировка. При этом мы ориентировались на упомянутую работу Н. С. Проскуриной и ряд других источников [3–5]. В процессе работы нами был составлен каталог изучавшихся изделий.

Основу коллекции составляют полотенца (7 экземпляров, в том числе одно представлено фрагментом) и кроватная шторка. Шесть работ выполнены из льняного холста домашнего изготовления. Кроватная шторка и одно полотенце изготовлены из ткани фабричного производства. У 5 работ вышивка выполнена хлопчатобумажными нитками; кроватная шторка вышита нитками мулине. Узор одного полотенца выполнен шерстяными нитками и нитками эластик. Преобладает вышивка нитками красного и черного цветов (6 экземпляров). Одна работа выполнена только красными нитками, одна – нитками 6 разных цветов.

Изделия не только украшались вышивкой, но и дополнялись наконечниками, обычно вязанными вручную. Орнамент наконечников преимущественно геометрический, но в одном случае он имеет растительно-зооморфный характер. У двух работ к основному полотну пришиты наконечники из тюля.

Четыре работы имеют двухрядную композицию: полоса вышивки и связанный наконечник. У двух работ композиция многорядная: вышивка на основном полотне, проставка вязаная, проставка вышитая, наконечник. Две работы имеют несколько полос вышивки на основном полотне (фрагмент полотенца и шторка с пришитым наконечником).

У четырех работ вышивка выполнена в технике «болгарский крест»; у трех – в технике «простой крест»; одна работа вышита гладью.

Все работы нашей коллекции имеют растительный орнамент вышивки. Преобладает цветущая ветвь. Имеются также розы и стилизованное изображение «мирового древа».

Если сравнить ту часть коллекции, которую описывала Н. С. Проскурина, и нашу, то вторая выглядит более поздней. В ней также, на наш взгляд, можно видеть смешение различных традиций. Почти все работы выполнены на домотканом холсте, изготовление которого прекратилось в основном в 1950-х гг. В то же время две вышивки выполнены нитками, которые появились лишь в конце 1950-х – начале 1960-х гг.

Датировка и культурная принадлежность работ нам представляются следующими. Наиболее старой мы считаем полотенце с вышивкой только красными нитками с растительным орнаментом геометризованного характера (№ 965/135). Его мы датируем второй половиной XIX в. и видим в нем северорусские традиции. Именно выходцы из северорусских губерний составляли основу первых поселенцев Нижнего Причумышья. Степень сохранности холщовой основы и выцветшие нитки орнамента подтверждают это. К этому же периоду мы склонны относить еще одно полотенце с орнаментальной полосой из стилизованных роз, примерно аналогичной сохранности (№ 676/129). Возможно, что оно несколько более позднее.

Две работы мы относим к концу XIX – началу XX вв., чему не противоречит степень их сохранности. Это фрагмент полотенца с многорядной вышивкой (№ 755/135) и составное полотенце (№ 968/138). В этих изделиях мы видим украинскую традицию. Об этом, на наш взгляд, свидетельствуют многоярусный орнамент, особенно богатый на фрагменте полотенца, а так же вышивка «болгарским крестом». Крупные группы переселенцев с Украины появляются в Сибири начиная с 1870-х гг.

Две работы мы относим к первой половине XX в., предположительно к послереволюционному времени. Одно полотенце (№ 1426/126) интересно тем, что орнамент из повторяющихся цветущих побегов фуксии обрамлен полосками геометрического орнамента, возможно изображающими ограду палисадника. На наш взгляд, в этом образце, имеющем натуралистический оттенок, выражены эстетические вкусы городского (мещанского) населения. Второе полотенце (№ 679/129) орнаментировано цветущей ветвью (уже встречавшийся в нашей коллекции мотив). К основному полотну пришит тюль с проставкой из полос-

ки розовой синтетической ткани. Мы полагаем, что это – более позднее дополнение.

Две работы мы датируем 1950–1960-ми гг. Это кроватная шторка с многоярусной вышивкой, выполненной на фабричном полотне, к которому пришит тюль (№ 791/139), а также составное полотенце, вышитое гладью шерстяными нитками и нитками эластик (№ 1000/164). В художественном отношении шторка выглядит как поздняя компиляция различных образцов вышивки, технически выполнена хорошо. Вышивке на полотенце присуща наивность мотива, возможно, связанная с упадком традиции. Но не исключено, что тут представлена неизвестная нам этническая традиция неславянского происхождения, возможно, связанная с тюркским или финно-угорским населением Поволжья. Представители этих народов и в настоящее время проживают на территории Тальменского района.

Остановимся также на идейно-художественном значении вышитых орнаментов, представленных на наших изделиях [6, 7]. Образ мирового древа (на наших образцах уже несколько искаженный) несет очень древнюю символику мироздания. Цветы – это лаконичный символ природы, беспредельности ее совершенства, эмблема круговращения – рождения, жизни, смерти и возрождения. Побеги растений, цветущие ветви являются символом жизни и плодоносящей земли. Образ красной розы связан с древним солярным культом. В христианской Европе красная роза – символ страстей Христовых, а также страстной любви. Голубь олицетворяет мир, чистоту, любовь, надежду, а также весть. В христианстве голубь – эмблема Духа Святого.

Таким образом, изученные нами вышитые текстильные изделия из собрания Тальменского краеведческого музея демонстрируют длительное развитие художественных традиций различных народов России, в разные периоды поселившихся в Верхнем Приобье, и имеют значительную историко-культурную ценность.

Каталог текстильных изделий с вышивкой из собрания Тальменского краеведческого музея

1. Полотенце. Инвентарный № 965/158. Автор неизвестен. Поступило от Царегородцевой Е. Г., с. Речкуново. Длина 240 см, ширина 41 см. Холст льняной, домашнего изготовления, окрашен синькой. Концы полотенца украшены вышивкой и наконечниками. Вышивка выполнена в технике «простой крест» красными хлопчатобумажными нитками. Орнамент растительный, геометризованный, в виде повторяющихся восьмилепестковых стилизованных цветов (или восьмилучевых звезд). Наконечник связан крючком, рисунок геометрический. Вторая половина XIX в.

2. Полотенце. Инвентарный № 676/129. Автор неизвестен. Поступило от Ласточкиной А. Н., р. п. Тальменка. Длина 260 см, ширина 34 см. Холст льняной, домашнего изготовления, мягкий, окрашен синькой. Концы полотенца украшены вышивкой и наконечниками. Вышивка выполнена в технике «болгарский крест», красными и черными хлопчатобумажными нитками. Орнамент растительный (стилизованные розы). Наконечник сьязан крючком из хлопчатобумажных ниток. Рисунок геометрический. Вторая половина – конец XIX в.

3. Фрагмент полотенца. Инвентарный № 755/135. Автор неизвестен. Источник неизвестен. Длина 92 см, ширина 34 см. Холст льняной, домашнего изготовления, белого цвета. Вышивка выполнена в технике «болгарский крест», красными и черными хлопчатобумажными нитками. Орнамент растительного характера в четыре яруса: цветущая ветвь, розы, распускающиеся цветы. Конец XIX – начало XX в.

4. Полотенце. Инвентарный № 968/138. Автор неизвестен. Поступило от Коровиной О. Г. Длина 200 см, ширина 30,5 см. Холст льняной, домашнего изготовления, плотный, серого цвета. Украшенные концы полотенца состоят из 4 полос: 1) вышивка на основном полотне, красными и черными хлопчатобумажными нитками (цветущая ветвь); 2) проставка, вязанная из хлопчатобумажных ниток; орнамент растительный (повторяющийся цветок); 3) проставка с вышивкой черными и красными хлопчатобумажными нитками; орнамент растительный (розы); 4) наконечник с бахромой, связан крючком из белых хлопчатобумажных ниток; орнамент зооморфно-растительный (птицы по обеим сторонам мирового древа). Вышивка выполнена в технике «болгарский крест». Общая длина орнаментированной полосы –

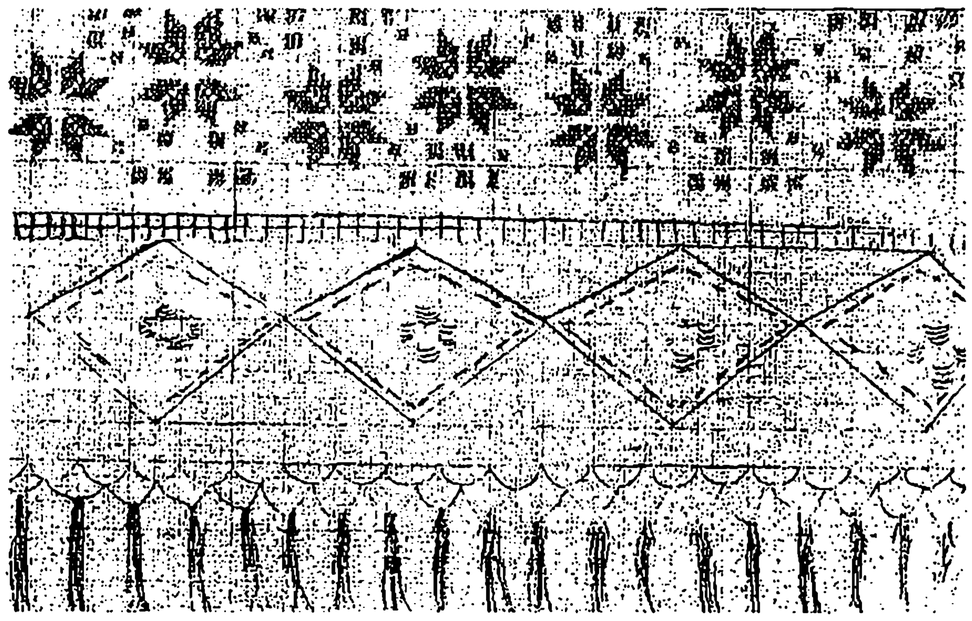


Рис. 1

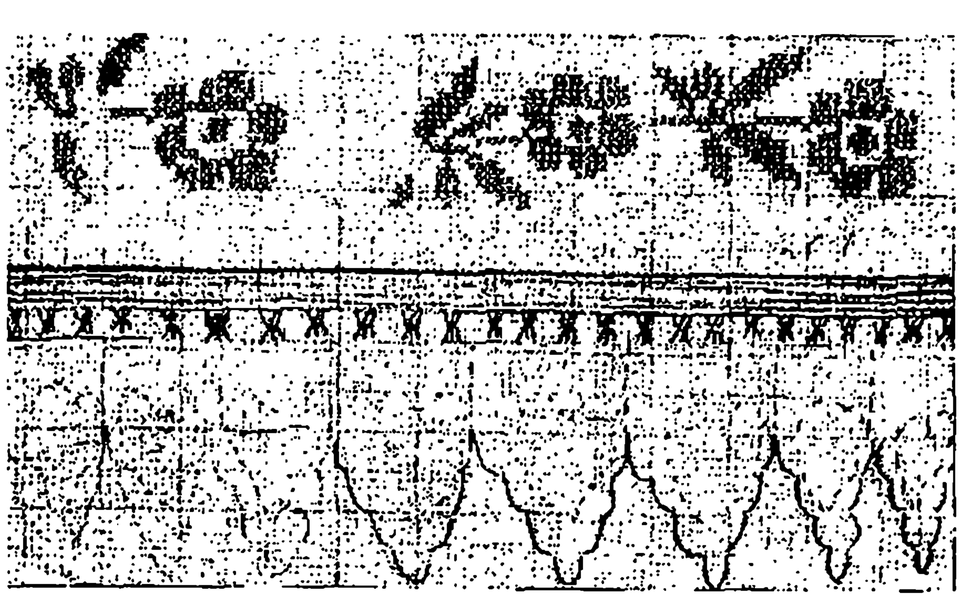


Рис. 2

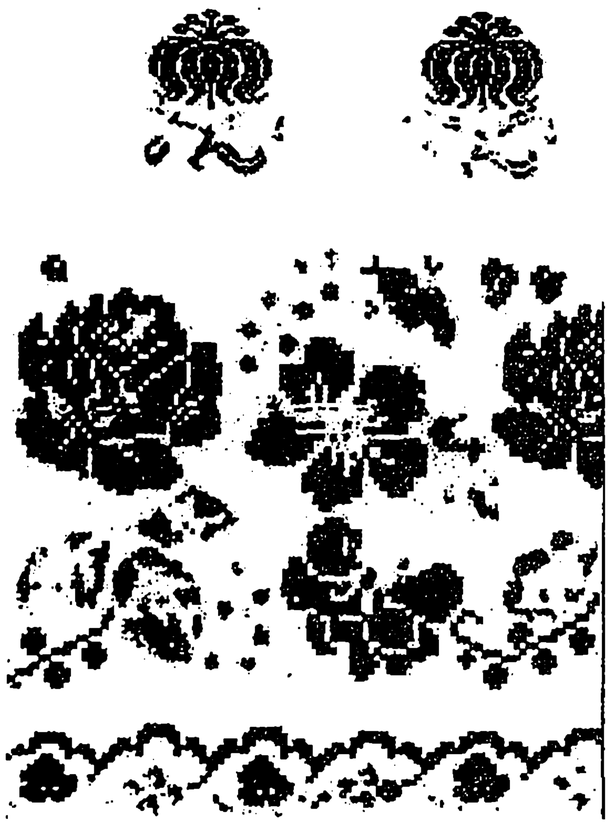


Рис. 3

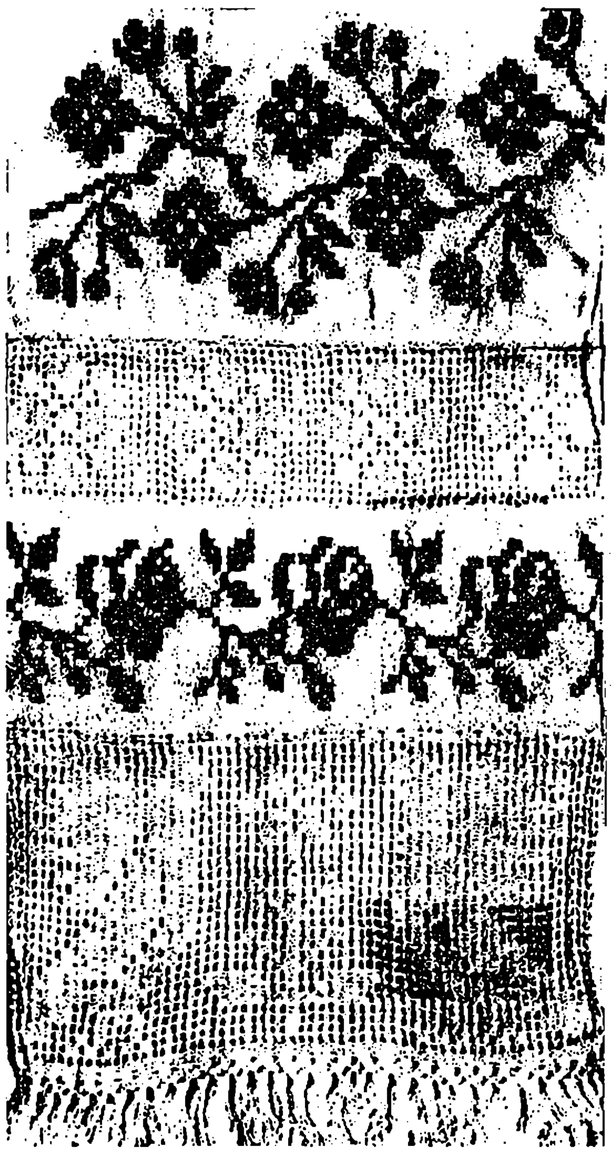


Рис. 4



Рис. 5



Рис. 6

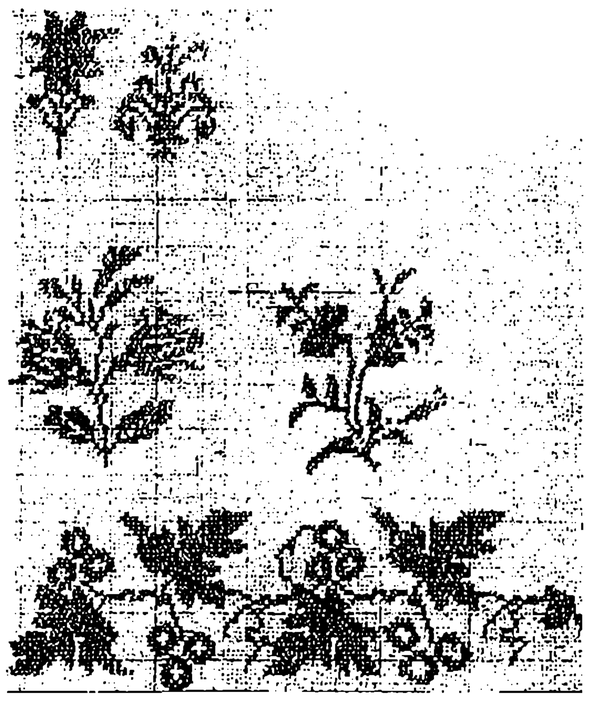


Рис. 7

49 см. Детали соединены между собой ручным швом. Конец XIX — начало XX в.

5. Полотенце. Инвентарный № 679/129. Автор неизвестен. Поступило в 1997 г. от Ласточкиной А. Н., р. п. Тальменка. Длина 90 см, ширина 34 см. Ткань белого цвета, фабричного изготовления. Концы полотенца украшены вышивкой и наконечником из тюля с узкой проставкой из розовой синтетической ткани. Вышивка исполнена в технике «болгарский крест», красными и черными хлопчатобумажными нитками. Орнамент растительный: цветущая ветвь. Первая половина XX в.

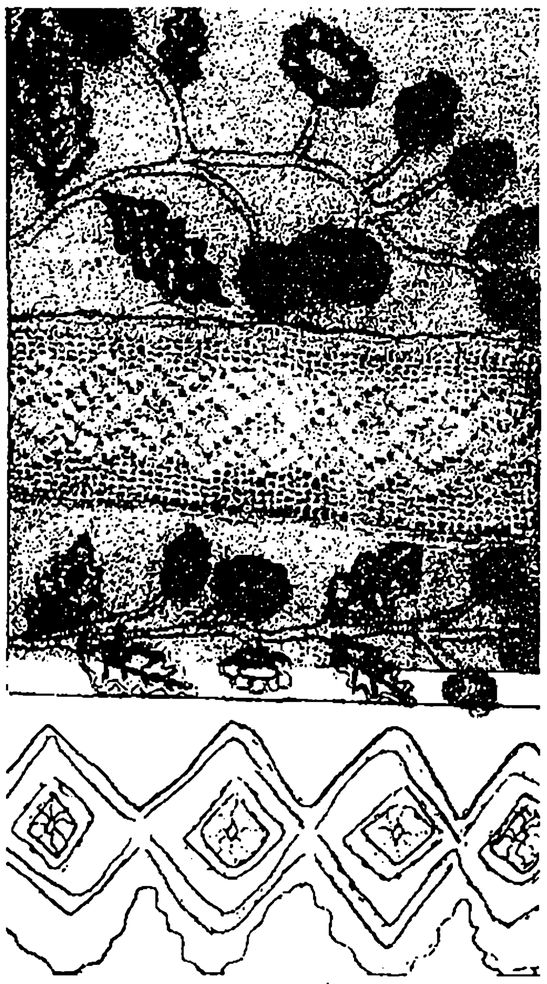


Рис. 8

6. Полотенце. Инвентарный № 1426/136. Автор неизвестен. Поступило от Елизаровой А. А., р. п. Тальменка. Длина 328 см, ширина 32 см. Холст льняной, домашнего изготовления, серого цвета. Концы полотенца украшены вышивкой и наконечниками кисточками. Вышивка исполнена в технике «простой крест», красными и черными хлопчатобумажными нитками. Основной орнамент растительный: повторяющиеся ветки с цветами и листьями. Обрамление из полос геометрического орнамента. Наконечник связан крючком из хлопчатобумажных ниток. Рисунок геометрический. Первая половина XX в.

7. Кроватная шторка. Инвентарный № 791/139. Автор неизвестен. Источник неизвестен. Длина 200 см, ширина 300 см. Ткань белого цвета, фабричного изготовления. По краю пришит тюль. По всей шторке располагается вышивка, выполненная нитками «мулине» красного и черного цвета. Орнамент растительный. Нижняя полоса — ветвь с листьями и ягодами, выше — чередующиеся ветви растений, еще выше — чередующиеся цветок и «вазон» (мировое древо). 1950–1960-е гг.

8. Полотенце. Инвентарный № 1000/164. Автор неизвестен. Поступило от Соболевой Л. В., с. Шадринцево. Длина 280 см, ширина 26,5 см. Холст льняной, домашнего изготовления, плотный, серого цвета. Украшенные концы полотенца состоят из 4 полос: 1) вышивка на основном полотне; 2) вязаная проставка, 3) вышитая проставка; 4) наконечник с 4 зубцами, связанный крючком. Вышивка выполнена в технике «гладь» шерстяными нитками и нитками «эластик» 5 различных цветов. Орнамент растительный (ветвь с листьями, цветами и бутонами). Вязаная проставка и наконечник связаны крючком из белых хлопчатобумажных ниток; орнамент геометрический. Длина орнаментированной части — 46 см; детали соединены между собой машинным швом. 1950–1960-е гг.

Примечания

1. Книга поступлений Тальменского краеведческого музея.
2. Проскурина Н. С. Традиционная вышивка (в коллекции Тальменского краеведческого музея) // Нижнее Причумышье: Очерки истории и культуры. Барнаул–Тальменка, 1997. С. 193–209.
3. Чижикова Л. Н. Русско-украиское пограничье: История и судьбы традиционно-бытовой культуры XIX–XX вв. М., 1988. С. 183–205.
4. Лебедева А. А. Значение пояса и полотенца в русских семейно-бытовых обычаях и обрядах XIX–XX вв. // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 229–248.
5. Каплан Н. И. Очерки по народному искусству Алтая. М. 1961. С. 56–66.
6. Мифы народов мира. М. Т. 1. 1980. С. 398–406; Т. 2. 1982, С. 368–371, 386–387.
7. Тресиддер Джек. Словарь символов. М., 1999. С. 60–61, 308–309, 402–403.

Традиционное сознание как предмет междисциплинарного исследования (опыт исторической реконструкции)

Б. Е. Андюсев

Одними из наиболее привлекательных для историков являются исследования по традиционной культуре русских крестьян Сибири и ее отдельных регионов. В качестве предмета исследования вычленяются, в частности, стереотипы традиций крестьян, те или иные компоненты традиционной народной культуры. Однако мы пришли к выводу, что изучение только внешних стереотипов поведения и культуры сибирских крестьян часто заканчивается простой сравнительной констатацией фактов на уровне «общее–частное». Проблема антропологизации современной исторической науки и исследование роли «человеческого феномена» в событиях прошлого заставляют видеть в человеке активного мыслящего субъекта истории [1, с. 86]. Поэтому, сохраняя прежние стереотипы традиций и культуры русских крестьян Сибири и ее отдельных регионов в качестве объекта исследования, мы сконцентрировали внимание на исследовании механизмов формирования и эволюции данных стереотипов в условиях традиционной цивилизации.

В общепринятом значении сознание крестьян традиционного времени адекватно считается традиционным. В трудах по крестьянской культуре русских крестьян делается общий вывод о трансформации общественного сознания, мировоззрения, идеалов и ценностей под давлением модернизаций индустриальной цивилизации (так называемых буржуазных реформ). Но анализ внешних характеристик изменения сознания не дает нам возможности объяснить все многообразие эволюции взаимодействия внешних стереотипных форм поведения крестьян с их внутренним содержанием. Долгое время занимаясь проблемой реконструкции сознания приенисейских крестьян второй половины XVIII – конца XIX вв., мы пришли к выводу о необходимости нового толкования понятия «традиционное сознание» [2].

Принцип первичности материи и вторичности сознания одновременно фактически отрицал мощный пласт подсознания в психике человека. Наиболее употребительным было стереотипное словосочетание «пережитки прошлого в сознании людей». Однако изучение влияния «пережитков» позволяет считать их факторами воздействия на материальный прогресс и общественно-политические процессы. При этом мы выявили довольно интересную тенденцию позитивного воздействия именно «пережитков прошлого», уходящих корнями в IX–XIII вв., на процессы успешной психологической адаптации русских переселенцев XVII–XVIII вв. в Сибири и формирование нового «кормящего ландшафта». Связано это прежде всего с «ренессансом» психологических установок периода западно-ориентированного цивилизационного типа развития Руси. Этнопсихологические факторы, субъективные представления и установки сознания, своеобразие традиций, эмоции и настроения не только отражали природную среду и исторические процессы, но и серьезно влияли на них. Эти факторы, что любопытно, по ряду признаков соответствовали не столько косным проявлениям консервативных традиций XVIII–XIX вв. в сознании великорусских крестьян, сколько мотивации на рыночные инновации в сознании сибиряков. В социальной сфере они способствовали формированию выраженного индивидуализма, регулированию горизонтальных связей на обычно-правовой и тщательно проработанной судебно-правовой основе. Более того, специфические черты общины здесь крайне созвучны замкнутым полисным принципам мироустройства городской и сельской общины древней Руси.

Разрабатывая новые методологические подходы, мы исходили из постулата, что современная наука в центр своих интересов ставит «жизнь простых людей, их эмоции, чувства, представления, интересы в картине мира», человека «с его мировидением, стереотипами восприятия» повседневной жизнедеятельности [1, с. 86]. С данных позиций события истории Сибири и нашего Приенисейского края представляется результатом реализации как объективных предпосылок, так и психологических представлений и установок в коллективном сознании субъектов истории. Поэтому крестьяне-старожилы рассматриваются нами не только в качестве субъектов событий, но прежде всего как носители группового, корпоративного сознания таксономической группы русского этноса [3, с. 145–155].

Принцип историзма предполагает всесторонний анализ и оценку процессов, относящихся к теме исследования в совокупности. Поэтому мы старались анализировать психологическую мотивацию на фоне комплексной совокупности экономических, социальных, культурно-духовных элементов стереотипов

поведения. В данной связи этнические константы подсознания, компоненты картины мира, влияние эмоций, привычек, ценностных установок, симпатий и антипатий, верований составляют пласт более глубинного традиционного в сознании крестьян своего традиционного времени. Поэтому разработка адекватных «способов и приемов познания» заставила нас ввести в исследование новую более узкую смысловую дефиницию понятия «традиционное сознание».

В целом понятие «традиционное сознание», по нашим изысканиям, является одноим из наименее разработанных и практически не зафиксированных в энциклопедических изданиях. При подходах, идентичных нашим, исследователи чаще всего применяют понятия «общественное сознание», «духовный мир» или даже «мировоззрение». Так, единственное определение историка и этнопсихолога С. В. Лурье гласит, что традиционное сознание — это система мировоззрения, основанная на этнической картине мира, передающаяся в процессе социализации и включающая в себя представления о приоритетах, нормах и моделях поведения в конкретных обстоятельствах [4, с. 228]. Однако данная дефиниция, по нашему мнению, недостаточно полно учитывает исторические, природные и социокультурные аспекты комплекса представлений и установок поведения людей как традиционного времени, так и во многом сохраняющиеся в течение всей жизни этноса. В подобной интерпретации традиционное сознание с «вечными» элементами древних верований, этнических стереотипов поведения, идентификацией «мы—они» является неотъемлемым компонентом ментальности и современного человека постиндустриального общества. Являясь центральным звеном предмета исторического исследования, точное формулирование, поэлементное структурирование и осмысление ключевого понятия стало одной из основных научных проблем нашей работы. Одновременно мы вынуждены были констатировать, что практически отсутствуют труды по теории и технологии реконструкции традиционного сознания конкретного социума.

Традиционное сознание — это совокупность осознаваемых и неосознаваемых представлений и архетипов, исторически сложившихся под влиянием системных природных и социокультурных факторов, проявляющихся в стереотипах поведения и влияющих на образ жизни и культуру социума [5, с. 87]. Но и с общеметодологических, и с конкретно-исторических позиций разработка общей методологии анализа данной «совокупности» строится на базе исследования этнопсихологических представлений и установок мотивации поведения в коллективном сознании крестьян-старожилов через призму социально-исторических аспектов жизнедеятельности членов таксономического социума. Исходя из этого, пути и способы реконструкции традиционного сознания опираются на междисциплинарные методы (история — этнология — психология — культурология). Мы подтверждаем высказывание профессора М. А. Барга о том, что в методологии цивилизационного подхода «междисциплинарные методы исторического познания приобретают определяющее значение» [6, с. 65].

Понятие «традиционное сознание» мы используем в качестве основного компонента такого более широкого и полифункционального понятия, как «ментальность». Европейские ученые, последователи научной школы «Анналов», достаточно согласованно выделили 17 компонентов ментальности [7]. Многие из них в той или иной мере введены нами в состав исследуемых уровней структуры традиционного сознания крестьян-старожилов Приенисейского края. Отдельные элементы традиционного сознания сгруппированы нами в системные структурные группы: представления картины мира и установки поведения в области материальной культуры, мировоззрения и духовной культуры, социальных взаимоотношений и идентификации. В поэлементном содержании групп нами исследованы:

- представления и установки формирования материальной культуры;
- представления о труде, собственности, социальном идеале;
- «центральная зона» мировоззрения и стиль мышления;
- представления о личности и семье и установки поведения в данной сфере;
- представления и установки поведения в повседневной жизни и праздничной обрядности;
- представления об общине и установки социального поведения.

Мы исследовали психологическую оппозицию «мы—они» в картине мира и установках поведения. Это помогло реконструировать коллективное самосознание социума крестьян-старожилов Сибири и Приенисейского края. Еще К. Леви-Стросс сделал вывод о том, что «структура любого сознания... состоит из ряда бинарных оппозиций». Именно это позволяет этносоциальной группе идентифицировать себя по отношению к иным таксономическим и инокультурным общностям [8, с. 144].

Субъекты традиционного сознания, русские крестьяне-старожилы являются для нас, с одной стороны, сословием, а с другой — таксономической группой русского этноса, адаптированной к сибирским условиям, носителем адаптированной культуры и психологии. В соответствии с подходами к этносу как социокультурной общности «с присущими ей культурными моделями и устойчивыми уникальными соотношениями их внутри общества», единое поле истории и культуры этноса включает в себя множество внутренних ареалов развития историко-культурных моделей [9]. Наши выводы подтверждают наличие множественности «культурных моделей» традиционного сознания таксономических групп русского этноса, в том числе и в Сибири. Это отражает культурно-этнографическое многообразие исторического развития различных областей России. Наши принципы методологии реконструкции традиционного сознания локальной этносоциальной общности согласованы с основным принципом историзма: исследование событий прошлого на основе адекватного

воспроизведения и реконструкции этого прошлого, засвидетельствованного в источниках. Основополагающим является осознание и понимание эпохи с позиций исторической психологии, исходя из того, что факты источников имеют психологический подтекст. Данную мысль российский историк А. Я. Гуревич выразил так: «Историк ищет диалога с... ушедшим в прошлое миром с тем, чтобы „возродить", реконструировать его. Условие успеха на этом пути — проникновение в тайну человеческого поведения, поведения человека в обществе» [10, с. 229]. Мы выделяем и интерпретируем смысл текста как отражение специфики традиционного сознания крестьян-старожилов. Действия реальных субъектов истории имеют отраженное содержание, при котором ценностная субъективная картина мира определяет мотивацию установок действий в сознании людей. Внутренним регулятором ценностной иерархии является мировоззрение, а гибкость, стиль мышления определяет способность адекватного переструктурирования иррациональных или рациональных стереотипов поведения. Следовательно, анализ источника вполне адекватно способен раскрыть содержание «кодекса» поведения членов социума, психологические установки принимаемых решений, структуру субъективных образов реального мира в сознании людей.

По мнению Марка Блока, задача историка состоит в том, чтобы заставить источник заговорить адекватно, понятным для историка языком. Однако субъективность источника требует определения правдивости, типичности, обоснования мотивации свидетельств, адекватных подходов в интерпретации документов. Изучение сознания людей ушедших эпох невозможно без четкого представления себя на месте создателя источника и понимания смысла данного явления как типичного для своего времени, «глазами современника». Вследствие этого представляется малоперспективным погружение в традиционное сознание крестьян XIX в. без скрупулезных полевых этнографо-психологических исследований современных потомственных крестьян-старожилов.

В центре традиционного сознания, в субъективной картине мира, сосредоточена упорядоченная ценностно-бинарная («добро—зло») иерархия элементов и связей объективного мира. В конечном счете данная конфигурация трактуется как традиции, определяющие установки стереотипов поведения. Традиции выстраивают конфигурацию мотивов поведения членов этноса в систему обрядов, ритуалов, обычаев [11, с. 187–188]. Мотивы поступков порождались «устремлениями и побуждениями к действиям» из оценок и представлений «центральной зоны» картины мира. На этой основе психолог Д. Н. Узнадзе сформулировал вывод о трехчленной формуле поведения: «стимул – установка – реакция» [12, с. 178]. Выявление психологических «установок» шло на основе анализа «реакций» стереотипных действий, а оттуда к «стимулам-мотивам» в иерархии традиций-ценностей «картине мира» приенисейских крестьян. Исследования психологов помогли нам проследить взаимосвязь картины мира, стиля мышления и стереотипов поведения в традиционном сознании субъектов истории с позиций задач исторической науки.

Задачи исторической реконструкции традиционного сознания потребовали по-новому осмыслить эволюцию самосознания у представителей русского этноса в условиях психологической адаптации к Сибири. Нами доказано наличие специфического двойного самосознания: это сознание принадлежности человека к таксономической группе и материнскому этносу [13, с. 40, 64]. Формировалось данное самосознание в результате перемещения небольшой группы за пределы исторического ареала материнского этноса и его эволюции сообразно потребностям адаптивных процессов.

Таким образом, предмет нашего исследования — традиционное сознание — является результатом сложнейшего взаимодействия этнических, исторических, психологических, социокультурных процессов. Вследствие этого проведение научного исследования по данному кругу проблем возможно только с междисциплинарных позиций. Во-вторых, это требует разработки адекватных методологических принципов, подходов и методов самой технологии, механизма исследования. В качестве базовых наиболее приемлемо использовать методологические принципы цивилизационного, социокультурного, историко-ментального интерпретаций исторических источников. Одна из ведущих историков современности Л. И. Семенникова так определяет одно из важнейших преимуществ избранной нами методологии: «Принципы цивилизационного подхода позволяют изучать мир более широко и полно под девизом: единство в сочетании с многообразием» [1, с. 99].

Примечания

1. Куприянов А. И. Историческая антропология в России: проблемы становления // Отеч. история. 1996. № 4.
2. Андюсев Б. Е. Традиционное сознание крестьян-старожилов Приенисейского края 60-х гг. XVIII — 90-х гг. XIX вв. Красноярск, 2002: Дис. и автореф. ... канд. ист. наук.
3. Л. И. Семенникова с позиций цивилизационного подхода считает одной из важнейших особенностей Российской цивилизации в XVI–XVIII вв. корпоративность сословно-социальных групп российского общества с выраженной корпоративностью общественного сознания (Семенникова Л. И. Россия в мировом сообществе цивилизаций. Брянск: Курсив, 1995).
4. Лурье С. В. Историческая этнология: Учеб. пособие для вузов. М.: Аспект-Пресс, 1997.
5. Наша развернутая дефиниция понятия «традиционное сознание» составлено на основе использования ключевых слов из научной публикации: Вилков А. А. О некоторых особенностях менталитета российского крестьянства // Русская ментальность на рубеже XX–XXI веков: Материалы международ. науч.-теор. конф. 13–15 мая 1998 г. ОрелГТУ. Орел, 1998.
6. Барг М. А. «Анналы» и междисциплинарные методы исторического познания // Споры о главном: Дискуссия о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». М., 1993.
7. В состав компонентов ментальности (менталитета) входят базовые представления (оценки): о человеке, семье, обществе, любви, о теле и душе, религиозных верования-

ях, болезнях, радости, страдании и счастье, умирании и смерти, страхах и надеждах, общении, чужом и собственном, власти и праве, природе и окружающем мире, о времени и пространстве, истории.
8. Цит. по: Кукушкин В. С., Столяренко Л. Д. Этнопедагогика и этнопсихология. Ростов н/Д.: Феникс, 2000.
9. Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983. С. 58; Лурье С. В. Историческая этнология: Учеб. пособие для вузов. М.: Аспект Пресс, 1998. С. 41.
10. Гуревич А. Я. М. Блок и «Апология истории» // Блок Марк. Апология истории, или ремесло историка. М., 1986.
11. Якобсон П. М. Психология чувств и мотивации. М.; Воронеж, 1998.
12. Узнадзе Д. Н. Психологические исследования. М., 1966.
13. О сущности двойного самосознания см.: Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М., 1987.
14. Семенникова Л. И. Россия в мировом сообществе цивилизаций. Брянск: Курсив. 1995.

Исчезнувшее эстонское село Лифляндка. История и реконструкция поселенческого жилого комплекса

А. М. Бирюков

Изучение эстонцев Сибири началось в 1860–1890 гг. с работ В. Гаупта, Н. М. Ядринцева, Н. Лассмана. Основная заслуга в исследовании эстонской диаспоры в XX в. принадлежат И. Меомуттелю (1900), А. Ниголю (1918), Э. Паклару (1932), А. Д. Колесникову (1964), В. Маамяги (1977, 1990) и Ю. Викбергу (1980). [1. с. 124–127] Нельзя не отметить деятельность в 1986–1990 гг. прибалтийского отряда Сибирской историко-этнографической экспедиции ОмГУ, с 1987 г. руководимой И. В. Лоткиным, которой принадлежала ведущая роль в исследовании прибалтийского населения Кемеровской, Новосибирской, Омской и Томской областей. По мнению омских ученых Д. Г. Коровушкина, И. В. Лоткина, Т. Б. Смирновой, «...исследование этнодисперсных групп может принести не только научную, но и практическую пользу. Оно обобщает опыт хозяйственной, этнокультурной и этноязыковой адаптации переселенцев, имеющих столь разные корни, но волей судеб вынужденных существовать на одной, пусть и обширной, территории Западной Сибири» [1. с. 128] И. В. Лоткин отмечает, что «до сих пор остаются практически неизученными вопросы, связанные с динамикой изменения хозяйственных занятий эстонцев Алтая <...>, а также взаимоотношений алтайских эстонцев с окружающими их народами — русскими, немцами, латышами и другими» [2, с. 190–191]

В истории заселения эстонцев Сибири выделяют следующие этапы: 1802 — середина 1880-х гг. (административная и уголовная ссылка); начало 1890-х гг. – 1914 г. (добровольное переселение и ссылка уголовных и политических преступников); 1914–1917 (эвакуация в Сибирь промышленных рабочих и беженцев из прифронтовых зон) [3, с. 423]. По данным эстонского исследователя А. Ниголя, в 1917 г. в Сибири жило 40 тыс. чел., или 16% от общего числа эмигрантов [2, с. 189].

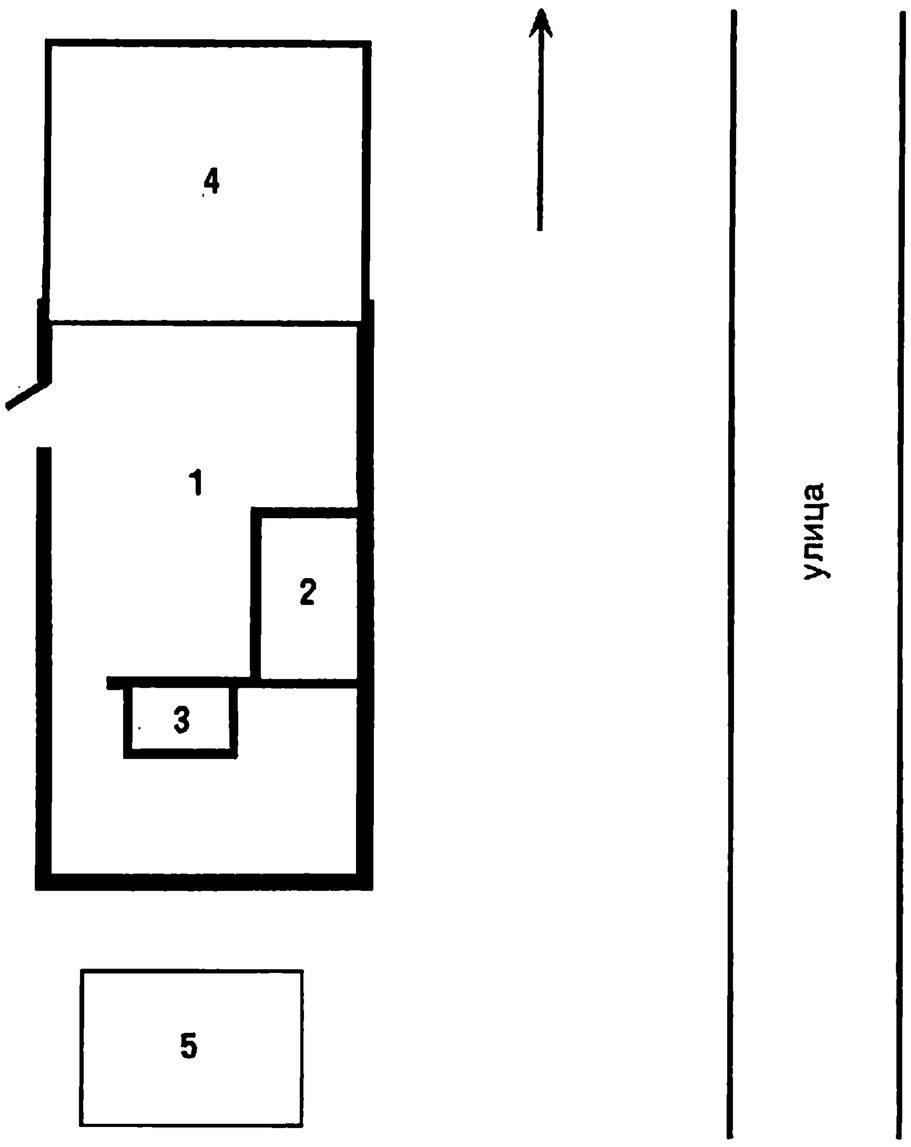
Одним из основных направлений переселения эстонцев был Алтай. К 1917 г. на Алтае возникло 7 эстонских поселений: Эстония, Рудовозово (Змеиногорский округ), Оякюла (Барнаульский округ), Лебедиха, Серезика, Березовка. Первым поселением стала Лифляндка [2, с. 189][1].

В 2001–2002 гг. этноархеологическим отрядом, сформированным при Гилевской археологической экспедиции, под руководством д-ра ист. наук, профессора М. А. Демина проводились раскопки на месте исчезнувшего с. Лифляндка. Полевые раскопки, работа с устными источниками и архивными материалами позволили до некоторой степени раскрыть вопросы формирования поселенческого жилого комплекса эстонцев на территории юго-западной части Алтайского края.

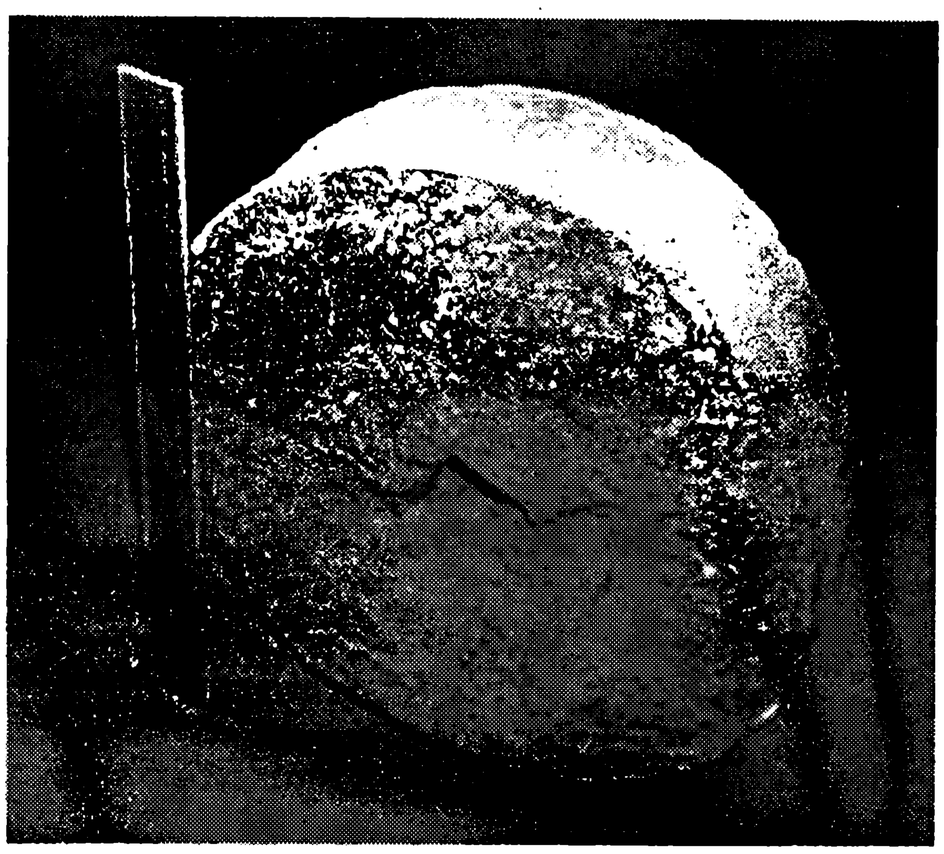
Лифляндка, село долинно-приречного типа с уличной застройкой и планировкой, располагалась в 25 верстах от уездного города Змеиногорска [4, л. 474]. Поселок был образован в период 1895–1914 гг. выходцами из Лифляндской, Эстляндской и Черноморской губерний России, а также мигрантами с острова Хийумаа [5; 2, с. 189]. Однако сложно утверждать, что Лифляндка была основана прибалтами. Существуют разноречивые архивные материалы, свидетельствующие о первоначальном расположении на месте поселения заимки казака Житникова и участка земли, принадлежавшей церкви с. Корболиха [6]. Тем не менее эта земля в 1911 г. была передана в ведение переселенческого управления и преобразована из заимки в переселенческий участок Лифляндский, площадью 12 тыс. десятин [7; 8, с. 82]. Значительное большинство в среде переселенцев имели крестьяне Лифляндской губернии что, по-видимому, сыграло определенную роль в наименовании населенного пункта [9, л. 1, 3, 5, 8, 11, 14, 16, 19, 28]. Население заселка не стало однородным. С 1910 по 1914 гг. в Лифляндское подселяются прибывшие из Курской, Харьковской, Воронежской и Старопольской губерний России русские крестьяне [9, л. 3, 9, 10, 12, 13, 20].

Эстонцы отнеслись к подселению русских неоднозначно. Устные источники подтверждают наличие конфликтов между двумя этническими группами. Итогом разногласий стало образования русскими своего «края» южнее села. Переселенцы соорудили для жилья землянки, которые расположили по краю оврага. Интересно отметить их размещение. Выход у землянок был в направлении оврага: при строитель-

[1] Этнографическая разведка в августе 2001 г. в составе экспедиции «Демидовская дорога» выявила, что эстонцы проживали восточнее с. Рудовозово.



Реконструкция дома Юрны. 1 – дом; 2 – печь; 3 – подтопная печь; 4 – двор для скота; 5 – погреб



Точило для косы

стве подобного рода жилища достаточно было выкопать котлован, что давало три стены, и соорудить четвертую, «фасадную», с дверью и окном. (В 1960-х гг. рабочими колхоза им. Кирова с. Корболиха землянки были переоборудованы в ямы для хранения зерна. В других районах края существовала тенденция разрушения землянок без дальнейшего использования. Однако нельзя утверждать, что такое использование природного ландшафта было свойственно этнографической группе русских переселенцев. Подобное расположение землянок встречается у народов Сибири, в частности у татар Омского Прииртышья [16, с. 232–237].

На 1911 г. в поселке насчитывалось 268 д. о. п. [4, л. 474]. В 1917 г. в селе проживали 22 эстонские и 6 русских семей [9, л. 1–29]. Основными занятиями поселян были выращивание злаковых культур, разведение крупного и мелкого скота. Поля на юге и востоке от села орошались водой из родников, расположенных на близлежащих холмах [10].

Из-за относительно большого хозяйства около 29% селян вынуждены были брать в денежную или отработочную аренду землю у жителей расположенной рядом д. Корболиха и переселенческого поселка Чекановского. Площадь арендованной земли составляла 5–18 десятин [9, л. 1, 11, 14, 15, 17, 21, 24, 26].

Особенностью эстонцев было знание многих ремесленных специальностей. Среди жителей села были кузнецы, сапожники, портные. Местные мастера довольно часто принимали заказы на изготовление кованых изделий, ковров, одежды и обуви от жителей близлежащих деревень.

С установлением советской власти эстонцы, имевшие крепкие хозяйства, стали подвергаться раскулачиванию, что стало одной из причин оттока населения из Лифляндки. Часть эстонцев оптировала на родину. В 1933 г. в селе проживало только 4 эстонских семьи [11, л. 1]. К 1937 г. жителей эстонской национальности в селе уже не было [12]. С 1959 г. поселок попал в разряд «неперспективных», что привело его к окончательному исчезновению в 1979 г. [13, с. 89].

В результате этноархеологических раскопок удалось реконструировать эстонский жилой комплекс. Во время сбора устного материала была восстановлена легенда дома: установлено, что дом принадлежал эстонцу-сапожнику Юрне [14]. Об этом свидетельствовали также предметы сапожного инвентаря, найденные на раскопе. Среди находок было обнаружено точило для косы (фото) в форме каменного диска диаметром 28 см, шириной 10 см, имеющего в центре прямоугольное неровное сквозное отверстие размером 4,5×2,5 (3,0) см. Найденный предмет надевался на рычаг и устанавливался на опору. Один человек с помощью рычага приводил устройство в движение, другой точил косу о вращающийся каменный диск. Подобные точила использовались в западной Эстонии, поскольку там использовался скандинавский вид косы, у которой было очень твердое, долго не затупляющееся лезвие. В восточной части Эстонии пользовались так называемой русской косой, которая была сделана из более мягкого материала и точилась с помощью молота[1].

Кроме жилища, в усадьбе располагался хлев (двор для скота), который был пристроен вплотную к дому с северной стороны. К западу от усадьбы, в овраге, недалеко от р. Корболихи, находилась баня.

Дом размером 8,0×3,8 м ориентирован по сторонам света, расположен длинной стороной к улице (рис.). По планировке напоминает русское двухкамерное жилище-пятистенок. Размер комнат – 3,80×3,50 и 3,80×1,5 м. Сравнительно малая площадь второй камеры, по утверждению исследователей, была характерной этнографической особенностью эс-

[1] Из личной переписки автора с эстонским исследователем Светланой Мокс.

тонской этнической группы [15, с. 83]. При сооружении жилища в качестве фундамента использовали неотесанные камни, которые были взяты на востоке от села где располагались выходы каменистых пород. Камни выкладывали высотой 35–40 см и шириной 47–53 см. Стены дома изготовлены из дерновых кирпичей, размер которых в среднем достигает 32× ×13×13 см. Земляные невысокие стены венчались соломенной кровлей.

Вход в жилище располагался с западной, дворовой стороны со смещением относительно оси дома к северу. В правом дальнем углу первой комнаты размещалась печь.

В результате вселения в дом русских он претерпел некоторые изменения. Была незначительно увеличена площадь жилища благодаря перестройке второй камеры. При этом южная стена была разрушена и вновь сооружена без фундамента в 70 см от прежней. Строевым материалом по-прежнему служили дерновые кирпичи, скрепленные между собой глиняным раствором.

Этноархеологические работы показали способность эстонцев приспосабливаться к незнакомым природно-климатическим условиям, используя местный строительный материал для возведения жилого комплекса. Третьяковский район был беден хорошим строевым материалом, что нашло отражение в эстонском и русском домостроительстве начала XX в. на территории юго-западной части Алтайского края.

Примечания

1. Исторический ежегодник. Специальный выпуск. Омск, 2001.
2. Россия и восток. Археология и этническая история. Омск, 1997.
3. Народы России: Энцикл. М., 1994.
4. Список населенных мест Томской губернии на 1911 год. Томск, 1912.
5. ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1 б. Д. 184.
6. ЦХАФ АК. Ф. 50. Оп. 17. Д. 388.
7. ЦХАФ АК. Ф. 50. Оп. 17. Д. 388.
8. Липинская В. А. Старожилы и переселенцы. М., 1996.
9. ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1 б. Д. 184.
10. Воспоминания П. Н. Лангавой, 1923 г. р. Запись 1997 г.
11. Архив ЛИК БГПУ Ф. 2. Оп. 1. Д. 18.
12. Архив с. Корболиха. Ф. 12. Оп. 1. Св. 1. Д. 14.
13. Административно-территориальные изменения Алтайского края за 1939–1991. Ч. 2. Барнаул, 1992.
14. Воспоминания В. Е. Егорова, 1948 г. р. Запись 2001 г.
15. Этнография Алтая и сопредельных территорий. Материалы IV науч.-практ. конф. Барнаул, 2001.
16. История и культура Сибири. Омск, 2001.

Иконы сибирских народных мастеров

В. К. Вистингаузен

В последние годы вырос интерес к изучению истории иконописания и иконопочитания в Сибири как важной стороны художественной и духовной культуры сибиряков. В настоящее время коллекции икон имеются во всех художественных музеях Сибири и в большинстве краеведческих. Есть они и в школьных музеях. Историческая и культурная ценность иконописных памятников требует их надлежащей охраны, учета и изучения. Настоящая работа, основанная преимущественно на изучении икон из собрания Тальменского краеведческого музея, а также находящихся у частных владельцев на территории Тальменского района, ставит целью не только введение в научный оборот новых материалов, но и помощь руководителям школьных краеведческих коллективов в первоначальном описании памятников сибирской иконописи. Под последней, в отличие от иконописания (процесса изготовления икон), здесь понимается вся совокупность иконописных памятников, находящихся в Сибири, как местного происхождения, так и привозных. Для ознакомления с проблемой можно рекомендовать работы, посвященные сибирской иконописи [1], а также ценное пособие В. Филатова [2].

В Тальменском краеведческом музее находятся 4 иконы, предварительно атрибутированные нами как сибирская народная иконопись второй половины XVIII–XIX вв.

«Георгий Победоносец» [3]. Материалы опубликованы ранее [4].

«Огненное восхождение пророка Илии» [5]. Доска (предположительно лиственница) 264×312×23 мм с выпуклостью в сторону изображения. С тыльной стороны два сквозных паза для шпонок. Тыльная часть коричневато-серого цвета (предположительно пропитка чесночным соком). Ковчега нет. Вместо паволоки использована бумага. Левкас, темпера, золочение. На нижнем и верхнем торцах – следы грунтово-красочного слоя.

Сохранность. Изображение сильно потемневшее. В центре две трещины, заложенные по структуре древесины. Первая – в 125 мм от левого края, волосная, начинается от верхнего торца и идет вниз на 180 мм, слабо нарушая красочный слой. Вторая, расположенная в 26 мм вправо от первой, начинается в 70 мм от верхнего торца и идет до нижнего торца. В середине трещины по ее сторонам в двух местах уничтожен красочный слой полосками 25×6 и 20×10 мм. Вдоль правой рамки вверху часть красочного слоя осыпалась, обнажив левкас. Осыпание красочного слоя заметно и в других местах верхней трети сюжета, в основном там, где использовались золотые краски. Иногда эти точки группируются в пятна диаметром до 2–8 мм. В верхней части иконы имеются несколько царапин шириной 0,3–0,5 мм и длиной 15–20 мм, как старых, так и относительно свежих. Правое лицевое ребро иконы имеет с нижнего торца глубокую трещину шириной 1,5 мм вследствие радиального усыхания древесины. С ней связана выщерблина грунтово-красочного слоя в нижней

правой части иконы треугольной формы 26×20 мм. Поверхность иконы покрыта мелкими кракелюрами, местами краска сгриблена.

Композиция. Сюжетная часть размером 258× ×216 мм выделена черной рамкой шириной 1,5–2 мм. Поля коричневые, по краям зеленая и красная опушь. В левой нижней половине композиции изображен Илия в пустыне. На нем коричневый хитон и милоть. Правее, в центре нижней части иконы, Илия и Елисей (в черном хитоне и красном гиматии) готовятся перейти Иордан, изображенный зеленовато-голубой полосой. Размеры идущих в 1,5 раза меньше сидящего Илии. Правее и выше — Елисей с распростертыми руками, над ним в верхней трети сюжетной части по высоте Илия в огненном облаке уносится на колеснице, запряженной крылатыми конями. В левом верхнем углу лучи пробиваются через сектор стилизованных желто-зеленых облаков. Общий колорит — серо-коричневый. На верхнем поле надпись черной краской в одну строку: «Образ Огненое восхожденіе пророка Божія Илии».

Живопись икон нельзя назвать искусной, в то же время ей свойственна наивная прелесть. Укороченные фигуры, непропорционально длинные пальцы рук и босых ног, аляповатые белильные оживки на лицах свидетельствуют, что автор иконы не был профессиональным иконописцем. Видно, что он копировал старые образцы, не вполне понимая их. Пророку Илие приданы некоторые особенности иконографии Иоанна Крестителя. Милоть, которую уносящийся на небо Илия кидает Елисею, приняла вид какого-то фантастического рога изобилия, змей скорее напоминает веревку и т. п.

Ранее мы датировали икону «Св. Георгий Победоносец» концом XIX — началом XX в. [4]. В настоящее время мы склонны датировать обе иконы более ранним временем, что будет аргументировано ниже.

«Архистратиг Михаил Архангел» [6]. Доска 225×80×25 мм. Глубокие торцевые шпонки прямоугольного сечения. На нижнем лицевом ребре — следы косых зарубок. Ковчега и паволоки нет. Левкас, темпера, золочение, позднейшее поновление маслом.

Сохранность. Первоначальное изображение сильно попорчено по крайней мере двукратным поновлением. В центральной части сюжета красочный слой полностью утрачен, на поверхность выступает левкас. Основной рисунок угадывается по графьям — крылатый всадник с трубой на крылатом коне, скачущий галопом направо. В настоящее время наиболее различимая часть сюжета — конь — выделена красной краской, под которой видно золоченое изображение. Первоначально икона имела поля шириной 16×22 мм, но при поновлении верхняя часть доски была закрашена светло-коричневой, а нижняя — черной краской, из-под которой местами проглядывают синие и зеленые пятна. Посередине иконы, в нижней ее части, — голубое пятно полукруглой формы. В левом верхнем углу — Иисус Христос в виде Эммануила над стилизованным бело-черным облаком.

«Св. Параскева Пятница» [7]. Доска 215×175×



Неизвестный автор. Икона «Св. Параскева Пятница». Сузунские письма. Вторая половина XIX в. Тальменский краеведческий музей

× 25 мм. На тыльной стороне — один односторонний трапециевидный в сечении сужающийся паз для шпонки. Тыльная сторона и три торца (кроме нижнего) тонированы оттенком серо-коричневого цвета. Ковчега нет. Вместо паволоки использована бумага. Тонкий слой левкаса, темпера, золочение.

Сохранность. Красочный слой покрыт сетью кракелюр, наиболее крупные из которых проходят по структурным трещинам древесины. По углам и краям, а также в сюжетной части местами имеются утраты красочного слоя и грунта размером 2–5 мм, а на изображении короны — длиной 30 мм и шириной от 6 до 20 мм. В правой верхней четверти иконы — глубокая выщерблина диаметром 6 мм. Золочение сохранилось относительно хорошо, причем использовано низкопробное золото с большой примесью серебра.

Композиция. Сюжетная часть размером 162× ×135 мм выделена тонкой черной рамкой. Поля коричневые, по краям следы красной опуши. Фон гладкий, золоченый. В левом верхнем углу — Иисус Христос в виде Эммануила над стилизованным голубым облаком. Изображение святой поясное, анфас. В левой руке крест, правая — в жесте благословения. На святой корона, синяя туника с красными обшлагами, красный мафорий и светло-коричневый плат. На мафории — желтой краской ассист. Вокруг голов Иисуса Христа и святой — нимбы в виде тонкой красной окружности. На уровне плеч надпись черной краской: «с м прасковіа па» Обращают на себя внимание неестественно длинные пальцы рук святой и плоское с широким носом лицо, черты которого вы-

делены темно-коричневыми линиями. В целом изображение близко к лубку.

Все перечисленные иконы имеют общие технологические и отчасти стилистические черты. Для них характерно использование древесины хвойных пород, отказ от ковчега и паволоки (заменяемой иногда бумагой), одинаковое оформление рамок, преобладающий коричневый колорит, отход от канонического изображения персонажей, некоторая аляповатость рисунка и живописи, близость к лубку. Напрашивается вывод, что все эти иконы являются произведениями народных сибирских иконописцев. Датировать их можно периодом упадка в сибирском церковно-монастырском иконописании, последовавшим после секуляризации церковных земель в 1764 г. В дальнейшем, до последней четверти XIX в., спрос на иконы в Сибири в значительной степени удовлетворялся за счет работы иконописцев-самоучек из народа. В конце XIX – начале XX вв. возрос приток икон из Европейской России, а в ряде городов Сибири появились иконописные мастерские, рассчитанные на массовое производство икон. Однако традиции народного иконописания в Сибири сохранились до 1930-х гг. [8].

Датировка вышеописанных памятников из собрания Тальменского краеведческого музея представляется следующей. Наиболее древними, на наш взгляд, являются «Св. Георгий Победоносец» и «Огненное восхождение Пророка Илии», стиль которых наиболее близок к трактовке данных сюжетов на иконах XVII–XVIII вв. Датировать их можно концом XVIII – первой половиной XIX вв. «Св. Параскева Пятница», тяготеющая к лубку, очевидно, должна датироваться второй половиной – концом XIX в. Дату иконы «Архистратиг Михаил Архангел» трудно установить из-за плохой сохранности, но, скорее всего, она создана в середине XIX в.

Примечания

1. Копылов А. Н. Очерки культурной жизни Сибири XVII – нач. XIX вв. Новосибирск, 1974; Велижанина Н. Г. У истоков сибирской иконописи // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири XVII – нач. XX вв. Новосибирск, 1985. С. 153–166; Она же. К истории иконописания в Западной Сибири // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири. Новосибирск, 1987. С. 125–141; Крючкова Т. А. Иконы с «облачным фоном» в собрании Иркутского областного художественного музея // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири. Новосибирск, 1987. С. 141–149; Бычкова Т. А. К истории иконописания Томского уезда XVII–XIX вв. // Кузнецкая старина. Вып. 1. Новокузнецк, 1993. С. 121–129; Красноцветова Л. Алтайский иконописец В. Ф. Балыкин. Алтайский краевой музей изобразительных и прикладных искусств. Итоги деятельности музея 1992 г.: Сб. докл. науч.-практ. конф. Барнаул, 1993. С. 52–57. Вистингаузен В. К. Народная сибирская иконопись из собрания Тальменского краеведческого музея // Этнография Алтая. Барнаул, 1996. С. 196–200; Матюхин Д. А. К истории сибирской православной культовой живописи XVII – начала XX вв. // Проблемы охраны и использования историко-культурного наследия Сибири. Кемерово, 1996. С. 137–147; Бычкова Т. А. История иконописных мастерских Алтайской духовной миссии: Характеристика народной иконы в музеях региона // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 1998. С. 196–201; Вистингаузен В. К. Старейшие иконы Нижнего Причумышья // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 1998. С. 203–206; Вистингаузен. В. К. Проблемы охраны и изучения православной культовой живописи в Алтайском крае // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края. Вып. IX. Барнаул, 1998. С. 226–228; Сибирская икона. Омск, 1999; Алехин Ю. П., Урлаткин Е. Б. Некоторые аспекты бытования и изучения произведений сибирского старообрядческого иконотворчества // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края. Вып. XI. Барнаул, 2000. С. 264–267; Вистингаузен В. К. Некоторые проблемы изучения памятников сибирской иконописи // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края. Вып. XI. Барнаул, 2000. С. 268–270. Вистингаузен В. К. Украинские иконы в Алтайском крае // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Вып. 4. Барнаул, 2001. С. 281–285; Вистингаузен В. К., Сыровежкин Е. П. Икона «Собор Архангелов» – памятник поздней религиозной живописи // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края. Вып. XII. Барнаул, 2002. С. 304–306.
2. Филатов В. В. Краткий иконописный словарь. М., 1996.
3. Неизвестный автор. Икона «Св. Георгий Победоносец». Тальменский краеведческий музей, новый инв. № ОФ 170/36 КП ТКМ. Поступила в 1995 г. от А. В. Поповой.
4. Вистингаузен В. К. Народная сибирская иконопись...
5. Неизвестный автор. Икона «Огненное восхождение Пророка Илии». Тальменский краеведческий музей, инв. № ОФ 171/36 КП ТКМ. Поступила из того же источника. В начале века икона бытовала в семье родителей мужа дарительницы в с. Батурово, ныне Шелаболихинского района.
6. Неизвестный автор. Икона «Архистратиг Михаил Архангел». Тальменский краеведческий музей, инв. № ОФ 339/73 КП ТКМ. Поступила в 1992 г. от Н. А. Кутулаева. История иконы неизвестна.
7. Неизвестный автор. Икона «Св. Параскева Пятница». Тальменский краеведческий музей, инв. № ОФ 101/22 КП ТКМ. Поступила в 1994 г. от жительницы с. Шипицино Е. М. Неупокоевой. История иконы неизвестна.
8. Красноцветова Л. Г. Алтайский иконописец В. Ф. Балыкин... С. 52–57.

Материалы экспедиций искусствоведа Л. И. Снитко на выставке «Живая старина» в Государственном художественном музее Алтайского края. Каталог

Н. П. Гончарик

10 июня 2003 г. исполнилось 75 лет со дня рождения безвременно ушедшей из жизни Ларисы Иосифовны Снитко (1928–1982), кандидата искусствоведения, доцента Алтайского государственного института культуры, члена Союза художников. С годами все большее значение для нас, современников, приобретает ее бескорыстный труд во имя искусства. Филолог, выпускница Барнаульского государственного педагогического института 1951 г., учитель русского языка и литературы, Лариса Иосифовна в 1962–1966 гг. заочно учится на искусствоведческом отделении Уральского государственного университета, после окончания которого поступает в аспирантуру и одновременно в Алтайский краевой музей изобразительных и прикладных искусств [1]. Здесь она работала старшим научным сотрудником до 1976 г.

Исследователь, автор монографии о первых художниках Алтая, замечательный пропагандист изобразительного искусства, Л. И. Снитко уделяла огромное внимание формированию коллекции молодого музея, образованного в 1959 г. Ей музей обязан пополнением фондов шедеврами русской и советской классики, уникальным собранием живописи первых профессионалов Алтая. Все возрастающую со временем ценность приобретают материалы первых музейных экспедиций по краю, которые она возглавляла в 1968–1972 гг., положивших начало созданию коллекции местного народного искусства. Из 4 экспедиций (три – в Горный Алтай по старообрядческим селам Усть-Коксинского и Усть-Канского районов и одна – в Сорокинский район) ею было привезено в музей около 100 предметов. Поисковую работу в экспедициях Лариса Иосифовна совмещала с чтением лекций, организацией передвижных выставок по изобразительному искусству, выступлениями на учительских конференциях, беседами среди населения о необходимости сохранения народной культуры, создания музеев народного искусства. Она мечтала о создании в собственном музее постоянной экспозиции народного искусства. В 1969 г. на выставке к 10-летию музея, автором экспозиции которой была Л. И. Снитко, были показаны вышивки, привезенные ею из Усть-Коксинского района в 1968 г. Позднее материалы экспедиций Снитко практически полностью экспонировались на выставке «Народное искусство» из фондов к 25-летию музея (октябрь 1984 – январь 1985). Небольшая часть экспонатов была представлена на выставке, посвященной 1000-летию крещения Руси, в 1988 г.

Выставка «Живая старина» [2], проходившая в ГХМАК в октябре 1998 г. – мае 1999 г., открывала цикл экспозиций, посвященных 40-летнему юбилею музея и 70-летию Л. И. Снитко [3]. Первую часть экспозиции составляли материалы экспедиций Л. И. Снитко 1968–1972 гг. с фотодокументами и архивными материалами. Представленные на выставке 36 предметов свидетельствовали о безупречном вкусе, безошибочной интуиции собирателя в отборе экспонатов для музея. Каждый из них является эталонным образцом местного народного искусства. Среди них – образцы народной резьбы и росписи по дереву, русского узорного ткачества, вышивки старообрядцев южного Алтая, сохранивших в своей орнаментально-декоративной культуре традиции допетровской Руси. Благодаря стараниям Л. И. Снитко достоянием музея стали интерьерные росписи популярной в народе мастерицы из с. Верх-Уймон Усть-Коксинского района Агафьи Семеновны Атамановой, «Агашевны», как ее любовно называли местные жители; прялки, отличающиеся скульптурной выразительностью форм и архаичностью росписей; пояса и опояски, вытканные геометрическими узорами древнего происхождения; обрядовые полотенца, орнаментированные концы которых состоят из трех отдельно выполненных вышитых и тканых частей, символизирующих древние представления человека о трехчастной структуре мира.



Л. И. Снитко

Публикация каталога юбилейной выставки пятилетней давности является данью непреходящей благодарной памяти активной собирательской деятельности Л. И. Снитко, результаты которой заслуживают дальнейшего пристального изучения.

Примечания

1. Алтайский краевой музей изобразительных и прикладных искусств (АМИИ) с декабря 1993 г. переименован в Государственный художественный музей Алтайского края (ГХМАК).

2. На выставках «Живая старина» с 1996 г. показывает материалы экспедиций 1990-х гг. бывший фольклорный центр, ставший отделом реконструкции и реставрации русской традиционной культуры ГХМАК с 1993 г. Выставка 1998–1999 гг. стала совместной, включившей материалы экспедиций ГХМАК с 1968 г.

3. К 70-летию Л. И. Снитко в 1998 г., кроме экспозиции с материалами экспедиций, в музее были проведены выставки ее публикаций (июнь–октябрь), выставка первых художников Алтая (открылась в ноябре).

Пояснения к каталогу

Каталог включает 36 предметов. Из них № 1–9 – резьба и роспись по дереву, упоминаются и воспро-

изводятся в публикациях автора каталога: 1) Народное искусство Алтайского края // Искусство Алтая в краевом музее изобразительных и прикладных искусств. Барнаул, 1989. С. 17, цв. вклейки; 2) Коллекция прялок в Государственном художественном музее Алтайского края (ГХМАК): некоторые вопросы изучения // Этнография Алтая. Барнаул, 1996. С. 188–192: ил.; 3) Народные росписи Алтая в Государственном художественном музее Алтайского края // Народное искусство Южного Урала: Сб. материалов науч.-практ. конф. 14–16 мая 1997 г. Челябинск, 1998. С. 80–83, ил. С. 84–85.

№ 10 – керамика, № 11–35 – вышивка, ткачество, детали народного костюма публикуются впервые.

В каталоге использованы фото С. И. Пирогова, Л. В. Живовой.

Сокращения

ГААО – Горно-Алтайская автономная область
л. ст. – лицевая сторона
об. ст. – обратная сторона
приобр. – приобретено

Время поступления экспонатов в музей

1968 Экспедиция в Усть-Коксинский район ГААО. Август. Участники первой экспедиции Л. И. Снитко и художница И. Р. Цесюлевич-Рудзите, не имея музейной машины, передвигались от села к селу на попутном транспорте.

1970 Экспедиция в Усть-Коксинский и Усть-Канский районы. Август. Участники: Л. И. Снитко, художники – И. Р. Цесюлевич-Рудзите, И. П. Рубан.

1971 Экспедиция в Усть-Коксинский и Усть-Канский районы. Август. Собиратели: Л. И. Снитко, Г. И. Воробьева.

1972 Экспедиция в Сорокинский район. Сентябрь. Собиратели: Л. И. Снитко, И. К. Галкина.

Каталог

1. Прялка-точенка

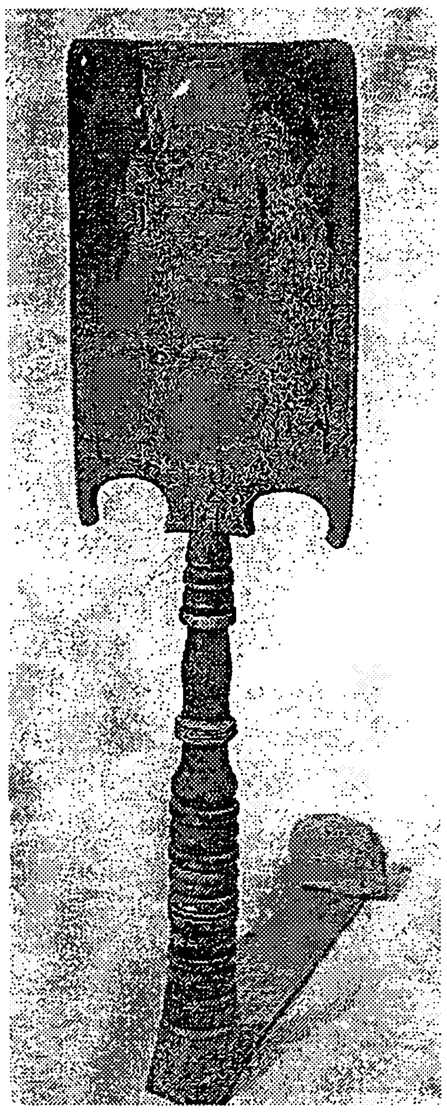
Лопасть прямоугольная с подковообразными арочками и двумя парами вытянутых серег внизу. На темном фоне л. ст. лопасти сохранились следы росписи из красных розанов с белыми оживками. На об. ст. резной узор в виде дугообразных витеек в технике трехгранно-выемчатой резьбы и три маленьких розана в нижней части лопасти.

Конец XIX в. Ленских Виталий Максимович.

Дерево, резьба, токарная работа, роспись. 74,7×19,6×50,5. Приобр. в с. Березовка Усть-Коксинского района ГААО, 1970. П-2653

2. Прялка

Лопасть прямоугольная с двумя скобчатыми выемками и скругленными углами вверху, фигурным срезом внизу, мыс которого переходит в резную ножку. На темно-зеленом фоне л. ст, лопасти роспись: в центре четыре серо-лиловых цветка с красной сердцевиной и белой отводкой, расположенных ромбом, по бокам по две виноградных грозди, вверху три круглых бутона. По периметру об. ст. лопасти голубого цвета красная отводка и ряд розово-белых бутончиков. Ножка вверху покрашена красным, внизу голубым. Донце утрачено.



Кат. 1



Кат. 2

Дерево, резьба, роспись. 67,3×21×36.

Подарена в с. Катанда Усть-Коксинского района ГААО, 1972. ДФ-1726

3. Прялка составная

На л. ст. лопасти роспись по оранжевому фону: в центре черная цветочная розетка с концентрическими кругами зеленого и темно-вишневого цвета из штрихов и каплеобразных лучей, по углам черно-зеленые бутоны васильков. Об. ст. охристо-желтая.

Дерево, резьба, токарная работа, роспись. 81,6×23,3×58,5.

Приобр. в с. Катанда Усть-Коксинского района ГААО, 1970. П-2654

4. Прялка составная

На коричневом фоне л. ст. лопасти роспись: в центре белый круг с черным контуром, внутри которого кактусообразное растение – красно-коричневый бутон с синим полукружием в основании, тремя зелеными листьями и 5 полукружиями над ними (три коричневых и два синих). По низу слева и справа два зеленых листа с коричневыми и черными штрихами и черным контуром. По контуру прялки с л. и об. ст. черная штриховка и трилистники по углам.

Дерево, резьба, токарная работа, роспись. 78×23×59.

Приобр. в с. Катанда Усть-Коксинского района ГААО, 1971. П-561

Прялки № 1–4 имеют одинаковое крепление ножки в донце шипом. Прялки № 3, 4 по оформлению низа лопасти двумя парами серег с волютообразными завитками идентичны прялкам с. Быструха из Глубоковского района Восточного Казахстана (Русакова Л. М. Традиционное изобразительное искусство русских крестьян Сибири. Новосибирск, 1989. Рис. 45, с. 63; фото 39, *3*).

5. Опечье
Продольная доска с росписью на красном фоне: зеленый круг с голубыми бутонами в центре, симметрично отходящие в стороны ветви с зелеными листьями, синими кругами, желтыми бутонами и изображение животных: слева — синего коня и желтой птицы, справа — желтого кота на цепи. По сторонам обрамление голубыми занавесками. По левому срезу доски открытые соединительные шипы, от него на расстоянии 25 см непрокрашенная полоса шириной 15 см.
1903. Атаманова Агафья Семеновна, «Агашевна» (ок. 1860–1942).
Дерево, роспись. 45×209×6.
Приобр. в с. Усть-Кокса Усть-Коксинского района ГААО, 1971. П-2649
Опечье зарисовано экспедицией НИИ художественной промышленности (Москва) в 1956 г. Воспр. в кн.: Каплан Н. И. Очерки по народному искусству Алтайского края. М., 1961. Табл. III.

6. Простенок
Роспись на дощатой обшивке (из 4 досок). На красном фоне изображен растущий из вазона куст с зелеными кругами и синими цветками в центре и стеблями с листьями и цветами по бокам. Вверху две «птушки». Сердцевина кругов и цветов, оживки на листьях, лепестках цветов, фигурах «птушек» выполнены белым цветом.
Атаманова Агафья Семеновна, «Агашевна» (ок. 1860–1942).
Дерево, роспись. 169×78×3,4.
Приобр. в с. Верх-Уймон Усть-Коксинского района ГААО, 1970. П-2658

7. Полати
Роспись на пяти плахах. На белом фоне цветочная гирлянда из желтых, зеленых и розовых цветов с бутонами и листиками. В центре 4-лепестковая розетка с зелено-черными контурами и желто-зелеными кругами внутри лепестков, в окружении веточек с красными ягодами и желтыми бутончиками. По углам синие цветки с желтыми бутончиками.
Дерево, роспись. 150×156×3,5.
Приобр. в с. Белый Ануй Усть-Канского района ГААО, 1970. П-2655

8. Сундук
Прямоугольной формы, красновато-коричневого цвета. Крышка выпуклая на двух шарнирах, со щеколдой. Роспись: на передней стенке два белых квадрата со срезанными углами, в них зеленые стебли с листьями по бокам, красновато-желтыми контурами, переходящими вверху и внизу в дугообразные ветки; в белых квадратах боковых стенок ромбические сетки из красновато-желтых линий.
Дерево, роспись. 42×85×45.
Приобр. в с. Катанда Усть-Коксинского района ГААО, 1972. П-599

9. Рама для зеркала
Прямоугольная, с желобками по периметру и угловыми квадратными вставками для зеркала размером 27×22, с фронтоном и нижней доской. Покрашена в темно-красный цвет, угловые вставки и картуш раскрепованного фронтона — серебряной краской, резные волютообразные завитки и стебли с трилистниками по контуру фронтона — зеленым цветом. На темно-красном фоне фронтона и нижней доски роспись синими с белыми оживками цветами на зеленых стеблях.
Дерево, резьба, раскраска, роспись. 64,5×30×3,5.
Подарена в с. Новокрасилово Сорокинского района, 1972. ДФ-1728

10. Сосуд
Сплюснутой шаровидной формы с узким горлом и невысоким отогнутым наружу венчиком.
Глина, обжиг. В-9,5. Д-14.
Подарен в с. Верх-Уймон Усть-Коксинского района ГААО, 1970. ДФ-1820

11. Полотенце стеновое
Белое, концы внизу сшиты. Трехчастный узор состоит из рядов свастикообразных фигур в ромбах, гребенчатых ромбов с крестообразными фигурами внутри. Вверху вышивка красно-серого цвета, белая вязаная проставка. Средняя тканая и нижняя ажурная с зубчатым краем части бежево-черные.
Вышивка росписью бумажными нитями по льняному полотну; белой строчкой, Ткачество браное, выборное; основа — лен, угок — бумажные нити. Вязка крючком. 68×157. П-401

12. Полотенце стеновое
Белое, с печатным рисунком растительно-геометрического характера вверху, кумачовой проставкой в центре с орнаментом желтоватого цвета из чередующихся городчатых ромбов и ромбов с отростками, изображением двух пар вздыбившихся коней у древ жизни на вязаном крае, с сохранившимися по низу фрагментами кистей.
Печать по льняному полотну многоремизного ткачества. Вышивка по кумачу набором. Вязка крючком белыми бумажными нитями. 72×136. П-402

13. Конец стенового полотенца
Из трех полос (верхняя и нижняя сшивные). На верхней — вязаной — две пары голубей у древа жизни. На средней — кумачовой — фиолетовая ромбическая сетка с чередующимися свастиками и крестами. Нижняя полоса из сероватого холста с ажурным узором из скрещенных углов и городчатых ромбов между бело-красных браных дорожек.
Вышивка набором шерстяными нитями по кумачу; белой строчкой по льняному полотну. Вязка крючком. 54×82. П-407
№ 11–13 приобр. в с. Верх-Уймон Усть-Коксинского района ГААО, 1968.

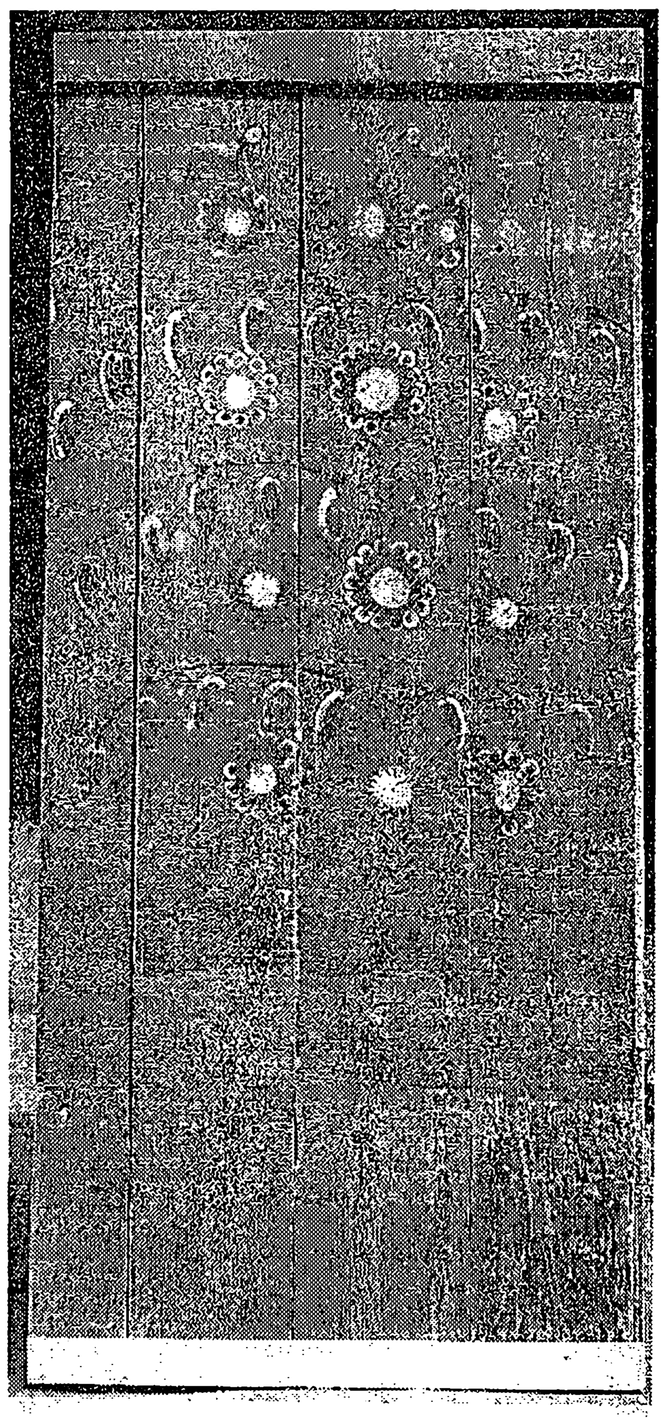
14. Полотенце
Белое. На концах две полосы узора с изображением встречных пар птиц у древа жизни. На верхней, тканевой, вышивка с птицами-павами. Внизу вязанье с изображением петухов. На вязаной и вышитой проставках между ними по пять веточек с двумя спаренными листиками. На одной из вышитых проставок по сторонам красные инициалы «Ч» и «Н».
Вышивка двойным крестом по льняному полотну черными и красными бумажными нитями. Вязка крючком. 38×242.



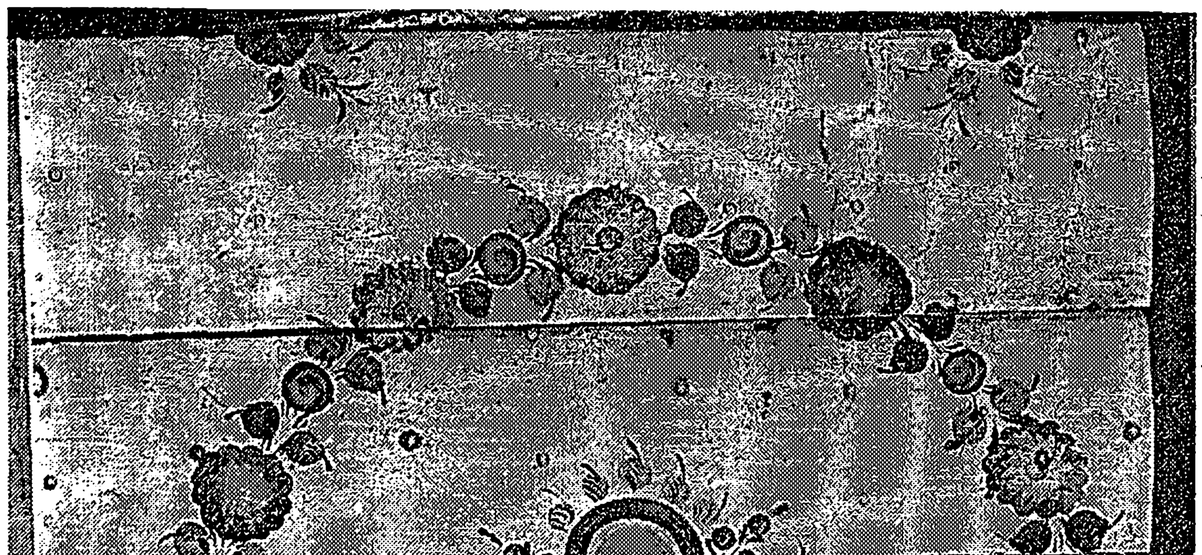
Кат. 3



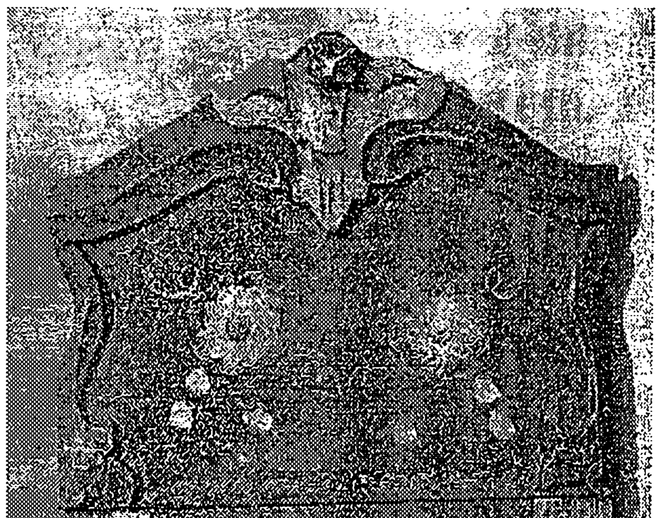
Кат. 4



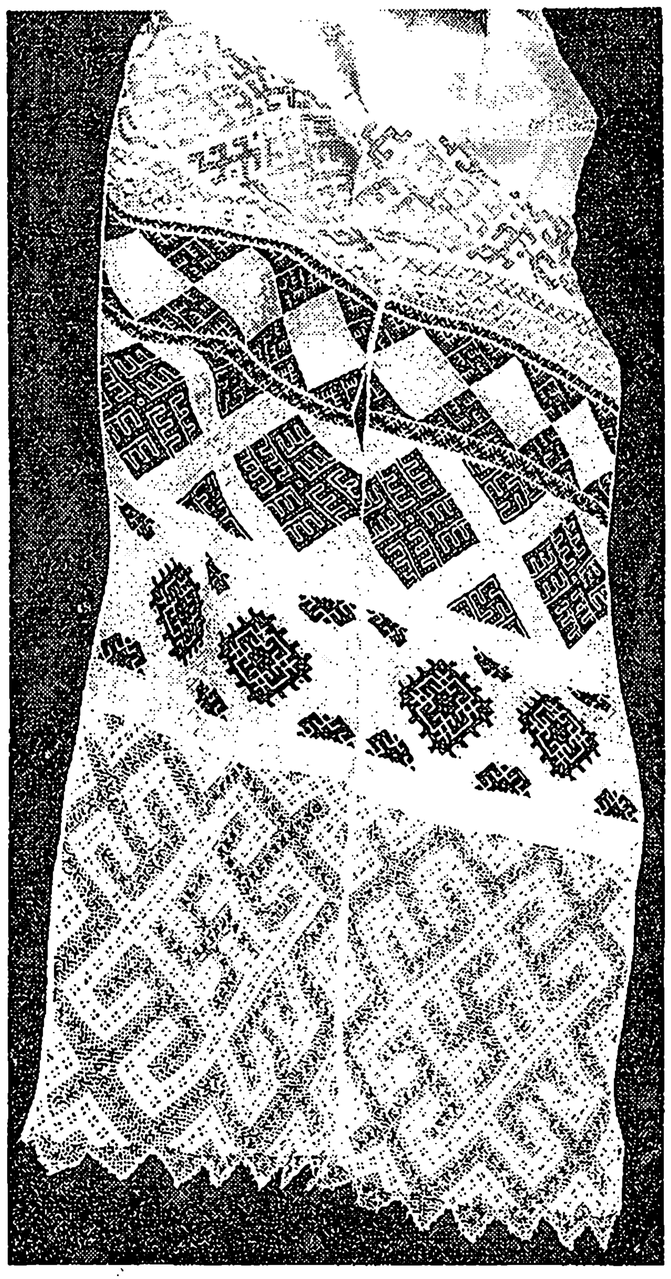
Кат. 6



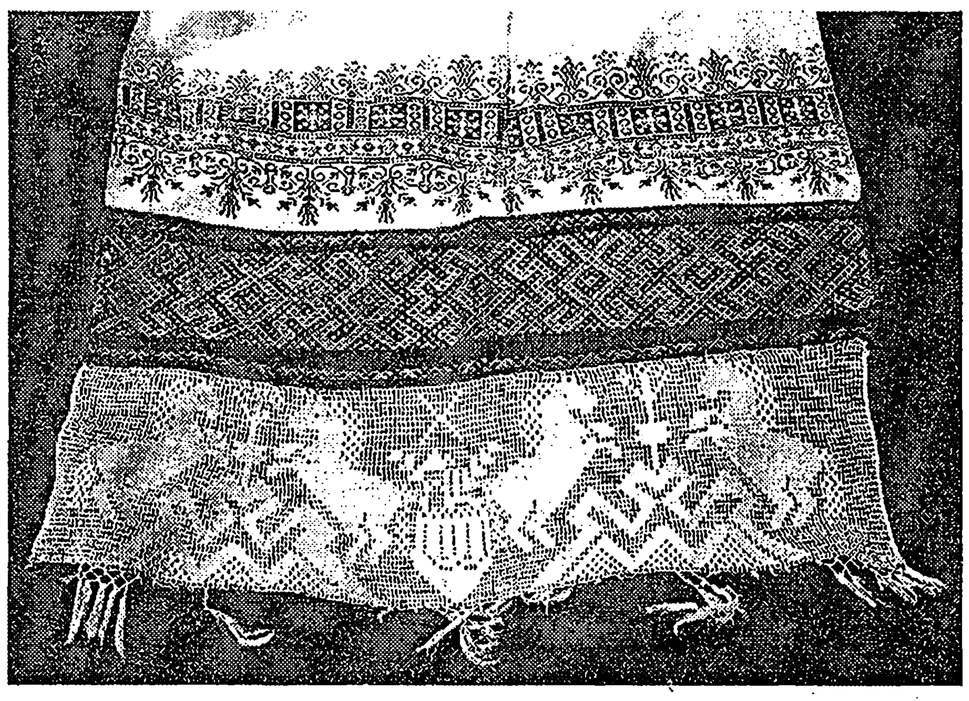
Кат. 7



Кат. 9



Кат. 11



Кат. 12

Приобр. в с. Березовка Усть-Коксинского района ГААО, 1970. П-464

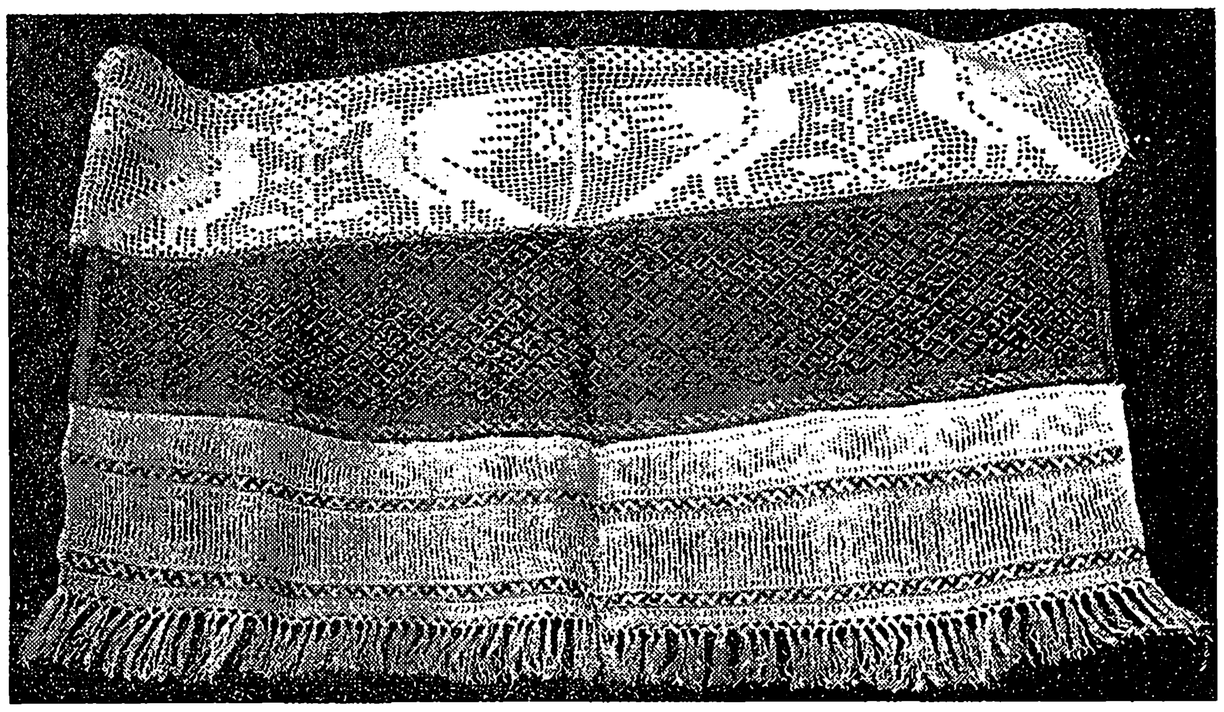
15. Полотенце

Белое. На концах вязаная проставка с розетками из 4 спаренных лепестков, полоса тканого желто-белого узора из городчатых ромбов. На вязаном крае с кистями по низу пара птиц у древа жизни.

Ткачество браное; основа — лен, уток — бумажные нити. Вязка крючком. 35×326. П-460

16. Конец стенового полотенца

Узор из трех полос, две верхние сшиты. Вверху на белом фоне вышивка черным и красным цветом — ромбическая сетка с восьмилепестковыми розетками, средняя полоса — браный узор из гребенчатых ромбов сиреневого цвета на желтом фоне. Низ оформлен чередующимися полосами белого и красного цветов с узором из вертикальных ажурных столбиков и полосы продольной ромбической сетки.



Кат. 13



Кат. 14

Вышивка счетной гладью бумажными нитями по льняному полотну; белой строчкой. Ткачество браное; основа — лен, уток — шерстяные нити. 70×77. П-465

17. Полотенце

Белое, с бахромой по низу. Узор красного цвета из вертикальных рядов ромбов и горизонтальных полосок из маленьких прямоугольников.

Ткачество браное; основа — лен, уток — бумажные нити. 36,5×262. П-466

№ 15–17 приобр. в с. Белый Ануй Усть-Канского района ГААО, 1970.

18. Конец стенового полотенца

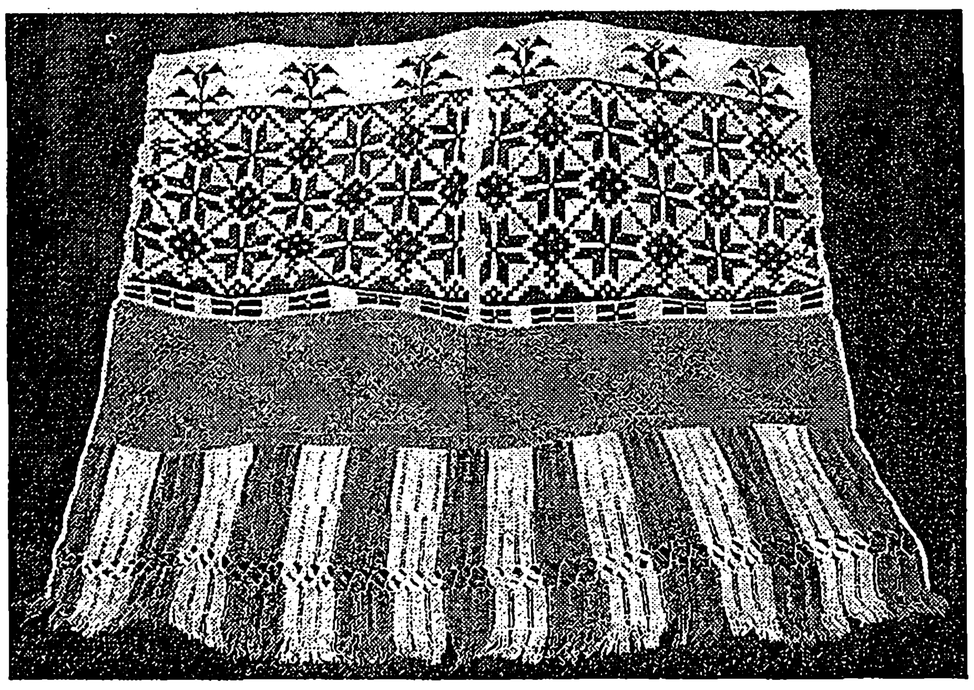
Узор из двух горизонтальных рядов. На сшитых вертикальным швом тканевых концах вышивка красными и черными нитями — ветки с большими и маленькими цветами и сетчатыми ромбами между ними. На сплошном вязаном крае — чередующиеся маленькие и большие человеческие фигуры, взявшиеся за руки. По низу кисти.

Вышивка бумажными нитями по льняному полотну. Вязка крючком. 80×73.

Приобр. в с. Кайтанак Усть-Коксинского района ГААО, 1970. П-468



Кат. 15



Кат. 16

19. Полотенце

Белое, с вышивкой цветочным и буквенным орнаментами вокруг стилизованного коромысла, вязаным краем с парами обращенных вправо хохлатых птиц, кистями по низу, двумя проставками: на вязаной — двойная цепочка из ступенчатых ромбов, на тканевой — Ж-образные фигуры, чередующиеся с ромбами.

Вышивка черными, красными, оранжевыми, желтыми бумажными нитями по х/б ткани. Вязка крючком. 37×247.

Приобр. в с. Верх-Уймон Усть-Коксинского района ГААО, 1971. П-571

20. Полотенце

Белое, с пришитыми красными концами холста и кумача. На холсте полихромный геометрический орнамент из ромбических столбиков с полосками по верху и низу из стилизованных розеток с ромбическими лепестками. На кумаче полоса белого растительного орнамента с волнообразным узором из стеблей, листьев и цветочков. По низу вязаный край с узором из трех полос: вверху 3 древа, разделенных столбиками из ромбических розеток, внизу зубцы с ромбическими сетками внутри, между ними меандровая линия.



Кат. 17

Вышивка счетной гладью цветными шерстяными нитями по полотну, белыми бумажными нитями по кумачу. Вязка крючком. 34×172.

Приобр. в с. Катанда Усть-Коксинского района ГААО, 1972. П-598

21. Полотенце

На полотне сероватого цвета трехъярусный узор: вверху 4 красных куста роз с черными стеблями; по центру пара встречных белых голубей на ветках у цветущего куста; по низу 4 павлина, идущие влево. На вязаном крае с короткой бахромой — крестовидные розетки.

Вышивка черными и красными бумажными нитями по льняному полотну белой строчкой.

Вязка крючком. 41,5×262.

Приобр. в с. Новокрасилово Сорокинского района Алтайского края, 1972. П-586

22. Полотенце

Белое, с изображением на концах двух встречных петухов и трех древ жизни в центре и по сторонам. По низу волнообразный фестончатый узор.

Вышивка тамбурным швом белыми и серо-голубыми нитями по льняному полотну. 36×188.

Кат. 18



Кат. 19

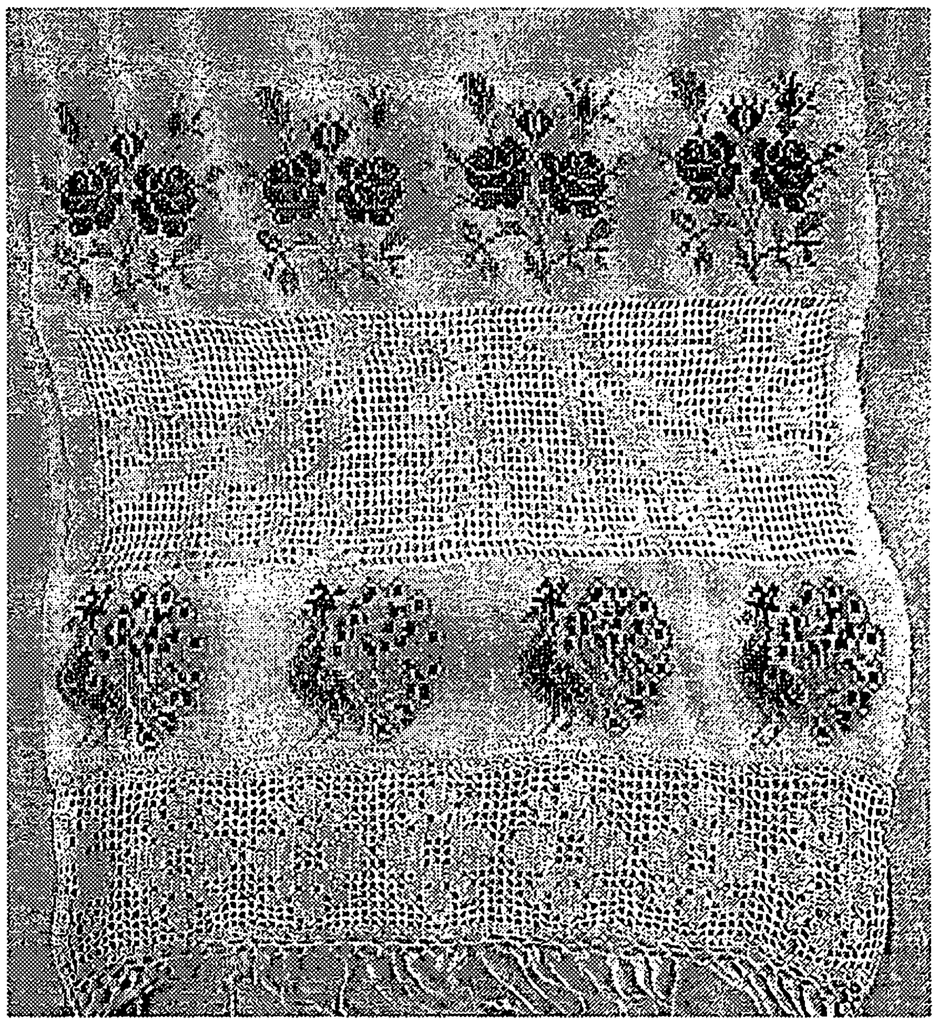


Кат. 20

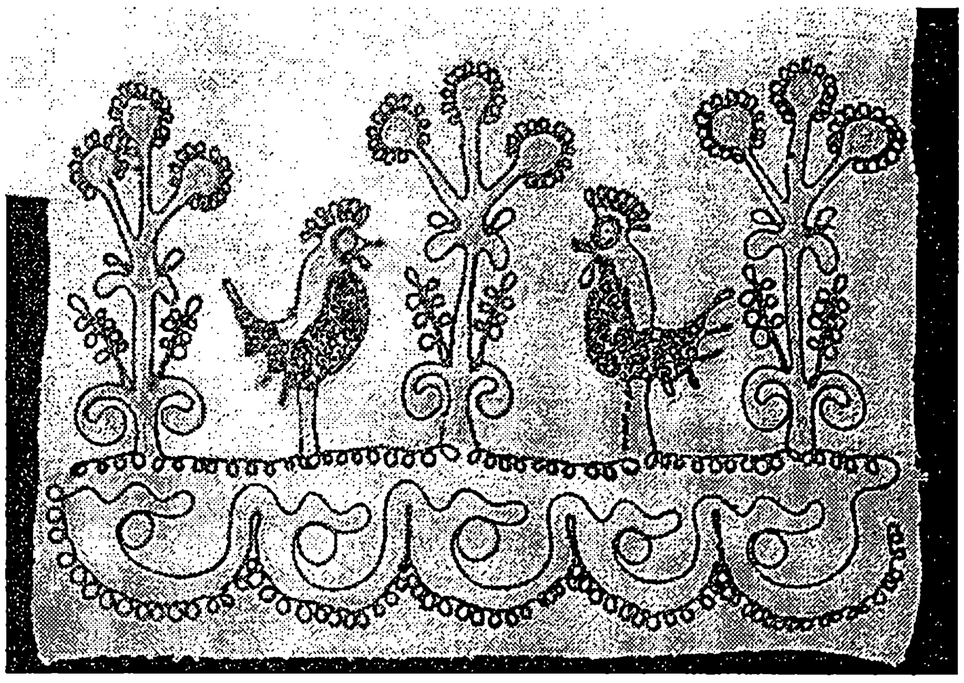
Приобр. в с. Гоношиха Сорокинского района, 1972. П-587

23. Концы полотенца

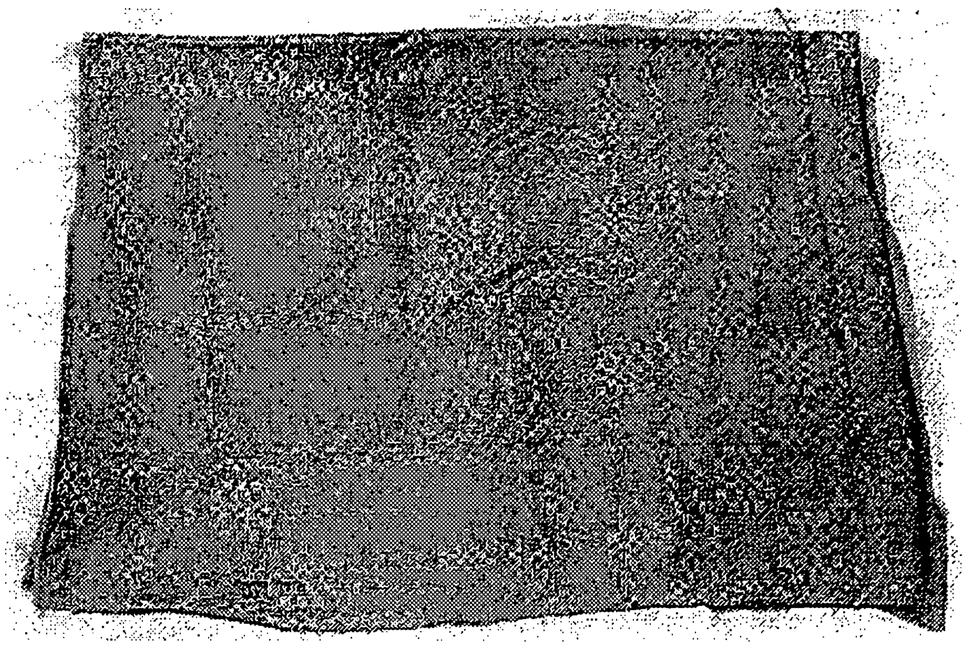
Два предмета. Белые. Узор состоит из трех ярусов: вверху — узкая полоса с шестью цветочными розетками и тканевой проставкой соединена со средней широкой, на которой вывязаны два ряда ступенчатых ромбов с гребенчатыми фигурами в центре. На нижнем ярусе, заканчивающемся кистями — изображение пяти человеческих фигур: в центре — женская, по краям — две мужские, между ними — две детские. Вязка крючком льняными нитями. 66×40. Подарены в с. Сережиха Сорокинского района, 1972. П-2633-2634



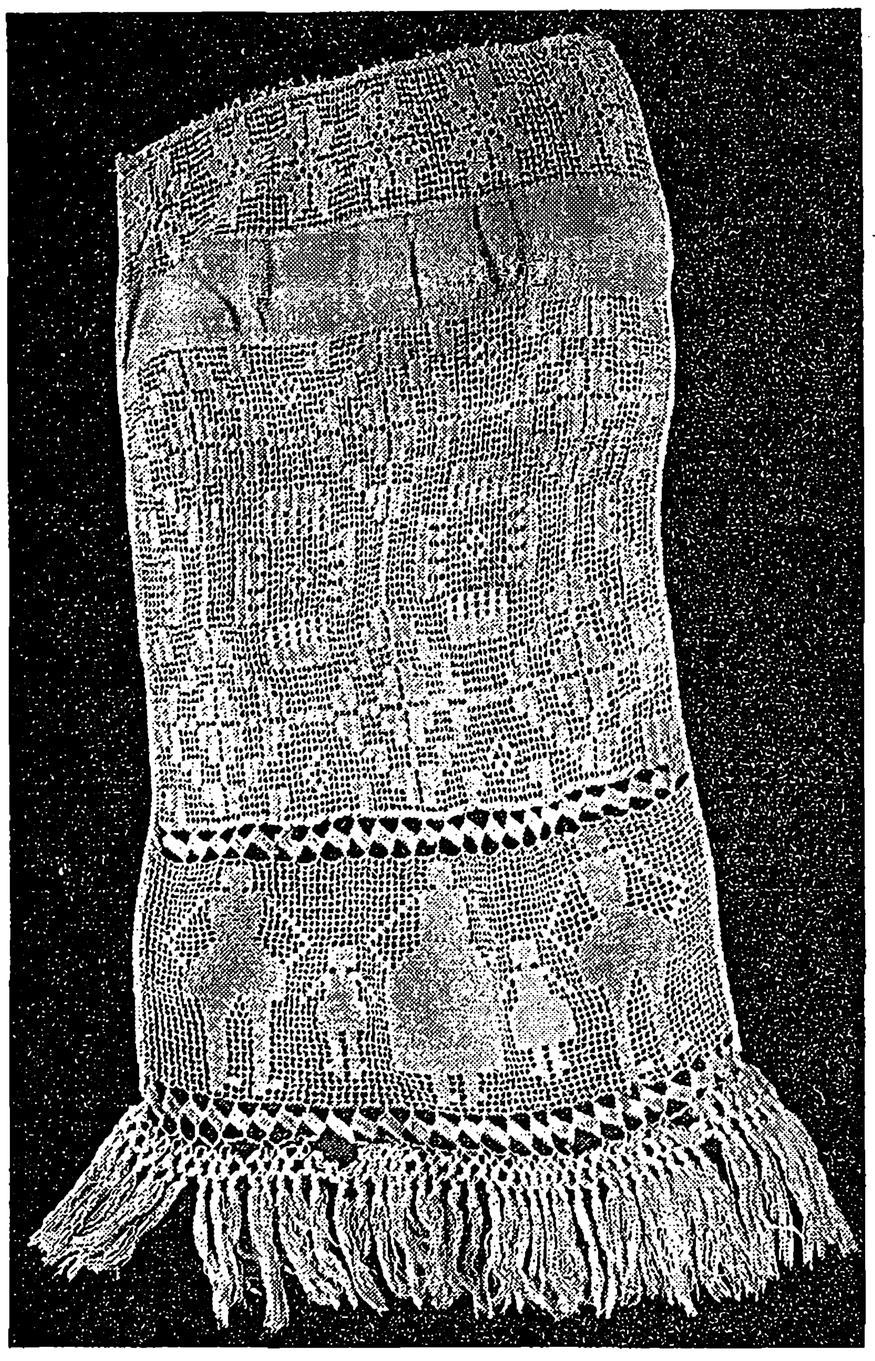
Кат. 21



Кат. 22



Кат. 24



Кат. 23

24. Скатерть

На оранжевом фоне орнамент желтого цвета из двойных диагональных волнообразных линий, образующих сердечки, внутри которых по два круга из мелких квадратиков и прямоугольников.

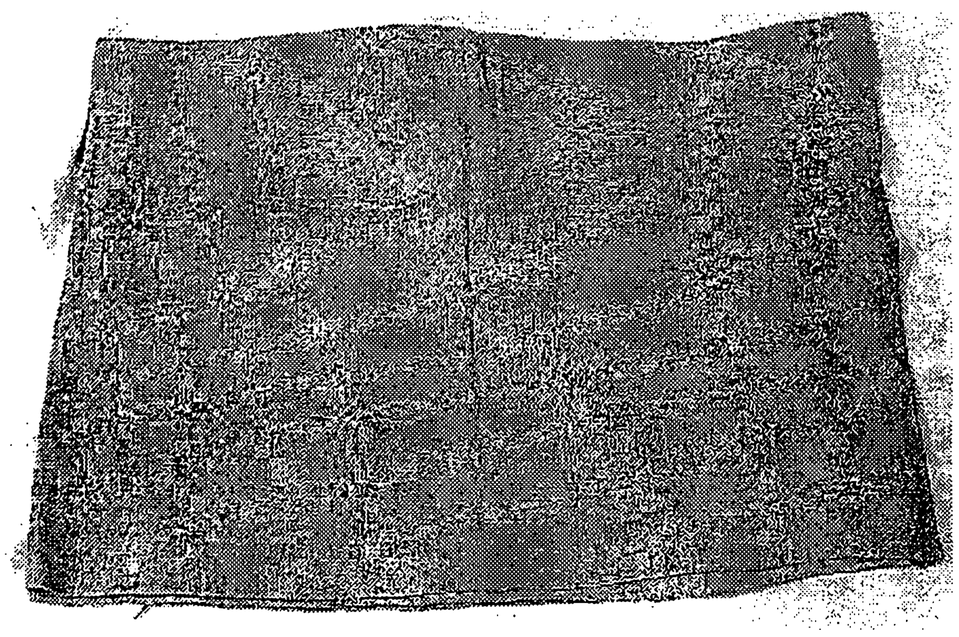
Ткачество ремизное; основа и уток — льняные нити. 113×139.

Приобр. в с. Нижний Уймон Усть-Коксинского района ГААО, 1971. П-567

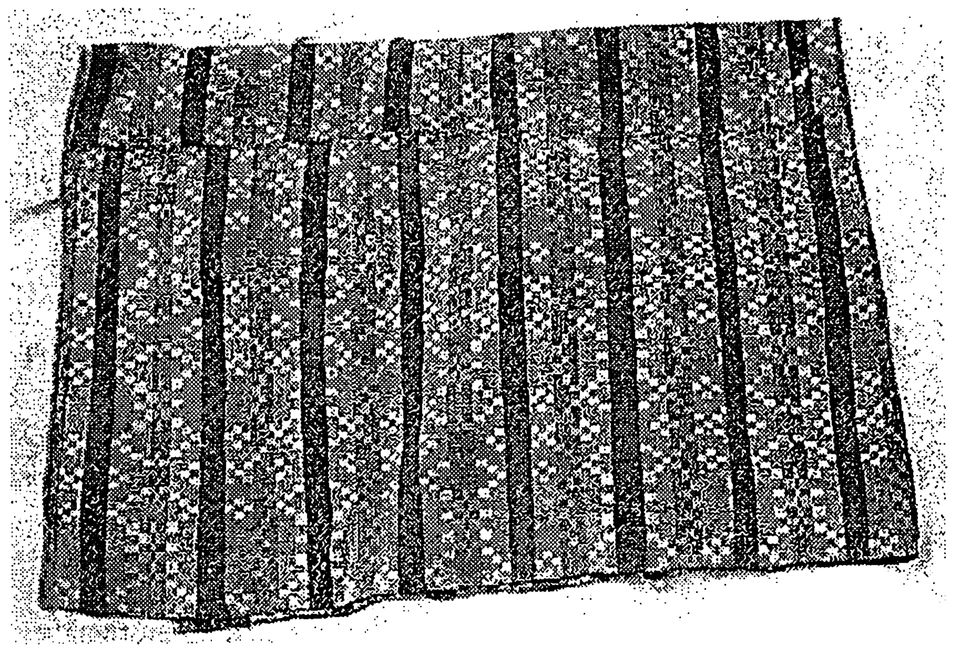
25. Скатерть

Сшита из 2,5 полос. Узор строится на сочетании поперечных полос черного, красного, розового, оранжевого и желтого цветов и более интенсивных мелких квадратиков и прямоугольников тех же цветов, образующих ромбические фигуры с закругленными и острыми углами и ряды ступенчатых ромбов.

Ткачество ремизное; основа и уток — льняные нити. 97×121.



Кат. 26



Кат. 25

Приобр. в с. Усть-Кокса Усть-Коксинского района ГААО, 1971. П-573

26. Скатерть

Сшита из трех полос. На коричневом фоне орнамент желтого цвета из кругов и ромбов.

Ткачество ремизное; основа и уток — льняные нити. 113×149,5.

Приобр. в Сорокинском районе, 1972. П-585

27. Сарафан

Коричневого цвета. Косоклинный, из трех прямых полотнищ с передним срединным швом и двумя парами клиньев по бокам, цельнокроеной спинкой в форме «лягушечки», переходящей в лямки. Становина под лямками оформлена складками. По низу и верху становины, на спинке сзади подкладочные ткани коричневого, белого и голубого цветов.

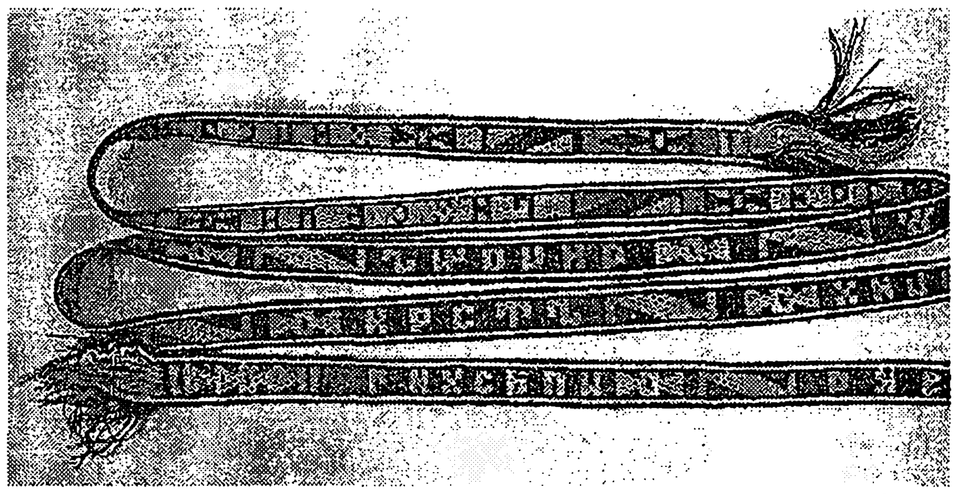
1960. Кочесова Фекла Сидоровна, р. 1909. с. Верх-Уймон.

Сатин, тесьма, шитье.

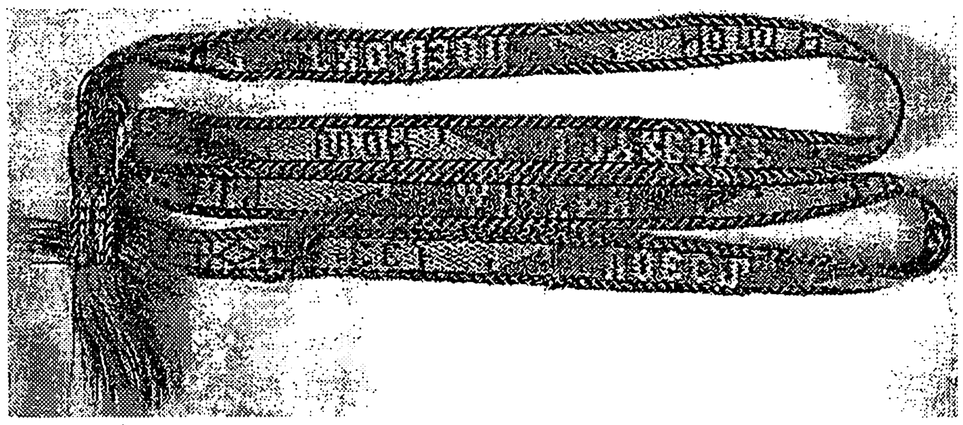
Приобр. в с. Верх-Уймон Усть-Коксинского района ГААО, 1972. П-600

28. Пояс

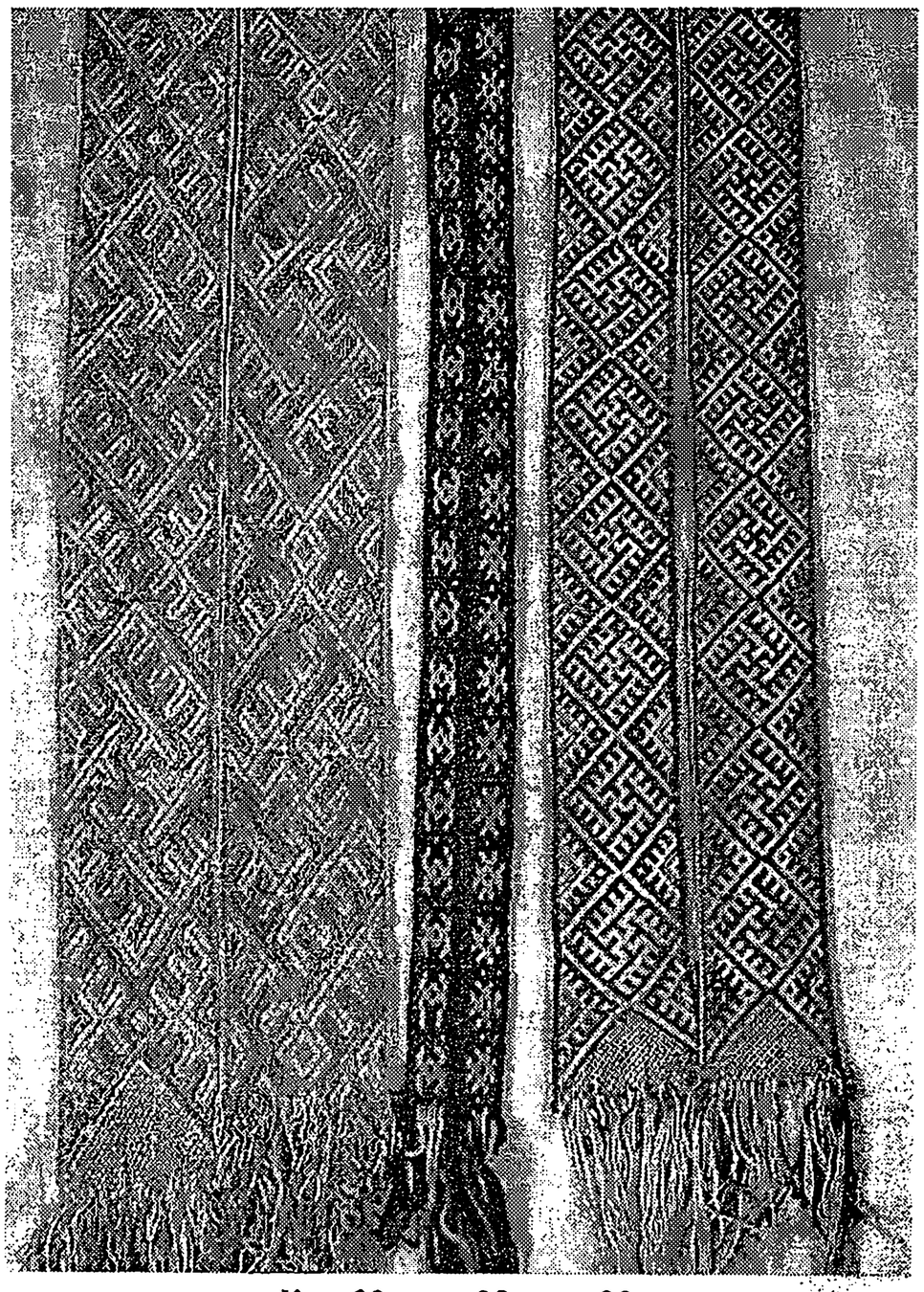
Узор (ш. — 2) из чередующихся ромбов с продленными сторонами и ромбов с отростками желтого и си-



Кат. 31



Кат. 33



Кат. 29, кат. 28, кат. 30

него цветов, с каймой из узких полос зеленого и синего цветов.
Шерсть, тканье. 3×214. П-398

29. Опоясок

В узоре из свастикообразных фигур с гребенчатыми отростками чередование розового и белого цветов. По кромкам узкие сине-зеленые полоски. На концах бахрома. Ткачество; основа — льняные нити, уток — шерсть. 7,8×250. П-399
№ 28, 29 приобр. в с. Усть-Кокса Усть-Коксинского района ГААО, 1968.

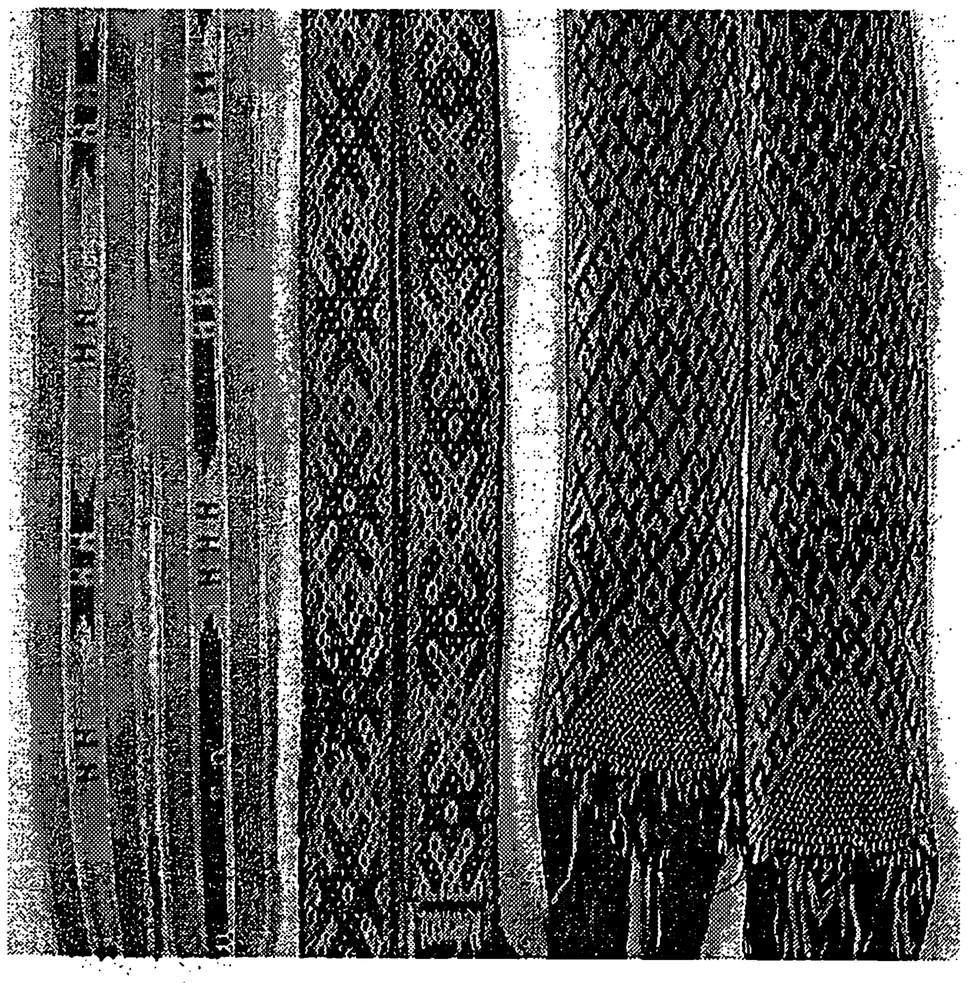
30. Опоясок

В узоре из ромбов, внутри которых свастики с гребенчатыми отростками, чередование красного и белого цветов. По кромкам зигзагообразные фиолетовые линии и прямые красные. На концах бахрома.
Ткачество; основа — льняные нити, уток — шерсть. 6,2×278. П-405

31. Пояс

На черном фоне оранжевый узор из стрельчатых ромбов, зигзагообразных фигур и участков букв в прямом и перевернутом изображении, дважды повторяются ГИХСБПН — первые буквы слов Исусовой молитвы «Господи Исусе Христе Сыне Божий Помилуй Нас». По кромкам желтые полоски. На концах бахрома.
Бумага, шерсть, тканье. 3×248. П-406
№ 30, 31 приобр. в с. Верх-Уймон Усть-Коксинского района ГААО, 1968.

32. Пояс



Кат. 35, кат. 32, кат. 34

Узор из городчатых ромбов и ромбов с отростками с чередованием в фоне и узоре желтого и черного цветов. Кромки из полос чередующихся розовых и зеленых ромбиков и крестиков.
На концах бахрома.
Ткачество; основа — льняные нити, уток — шерсть. 3,4×210.
Приобр. в с. Мульта Усть-Коксинского района ГААО, 1970. П-453

33. Пояс

Центральная часть выткана серо-голубым и красным цветом с чередованием в участках фона и текста: СЕУ ПОЕСЈ ТКАНЈ НАУМА КТЫ ЛЕТИ МОИ ГОЛѴБОКЪ УНЕСИ МОИ ПОЕЦОКЪ ТЬВ. Окантовка из сиреневых, трех зеленых с черными диагональными штрихами и красных полос. На концах бахрома с пуговицами и кисти.
Лен, шерсть, тканье. 3×215.
Приобр. в Усть-Коксинском районе ГААО, 1970. П-454

34. Опоясок

Узор из цепи двойных гребенчатых ромбов с городчатыми ромбиками внутри малиново-черного, на краях желто-черного цвета. Кромки оранжевые. На концах бахрома. Ткачество; основа — черные бумажные нити, уток — шерсть. 7×328.
Приобр. в с. Мульта Усть-Коксинского района ГААО, 1971. П-568

35. Пояс

Узор из розовых полосок, между которыми полоса с буквами «Н», вытканная желтым, коричневым и черным цветом. Окантовка — зеленые и бежевые узкие полоски. На концах бахрома.
Гарус, тканье. 3,5×185.
Подарен в Сорокинском районе, 1972. ДФ-1705
Реставрация Клоковой Л. И., 1998.

Методика описания орнаментированного полотенца как музейного предмета

Н. С. Грибанова

В культуре многих народов полотенце занимает важное место, являясь одним из элементов, ярко воплощающих в себе этнографические особенности. У русских орнаментированное полотенце обладает наибольшим семантическим статусом и выступает своеобразным маркером традиционной культуры.

Будучи неотъемлемым элементом семейных обрядов и незаменимым в повседневной жизни предметом, полотенце сопровождало человека с момента рождения до кончины. В его украшении находили отражение социальное, имущественное и религиозное положение владельца, проявлялись эстетические представления мастериц, их индивидуальные вкусы и способности. К сожалению, долгое бытование полотенец в качестве непременного атрибута каждой семьи сегодня прервано. В некоторых семьях еще хранят орнаментированные полотенца, изготовленные бабушкой, однако все чаще им на смену приходят предметы фабричного производства.

Большинство исторических, краеведческих, этнографических музеев хранят ценные собрания традиционных орнаментированных полотенец. Однако лишь немногие опубликованные каталоги музейных коллекций содержат описания полотенец. Картотеки полотенец в музеях часто отсутствуют или требуют серьезной доработки. Общеизвестная схема описания музейных предметов не позволяет в полной мере отразить все особенности орнаментации полотенца. Отсутствие специально разработанной схемы и единой терминологии приводит к созданию неполных или напротив, необоснованно детализированных описаний.

В ходе работы с музейными коллекциями полотенец нами составлена схема научного описания, которая включает в себя следующие пункты:

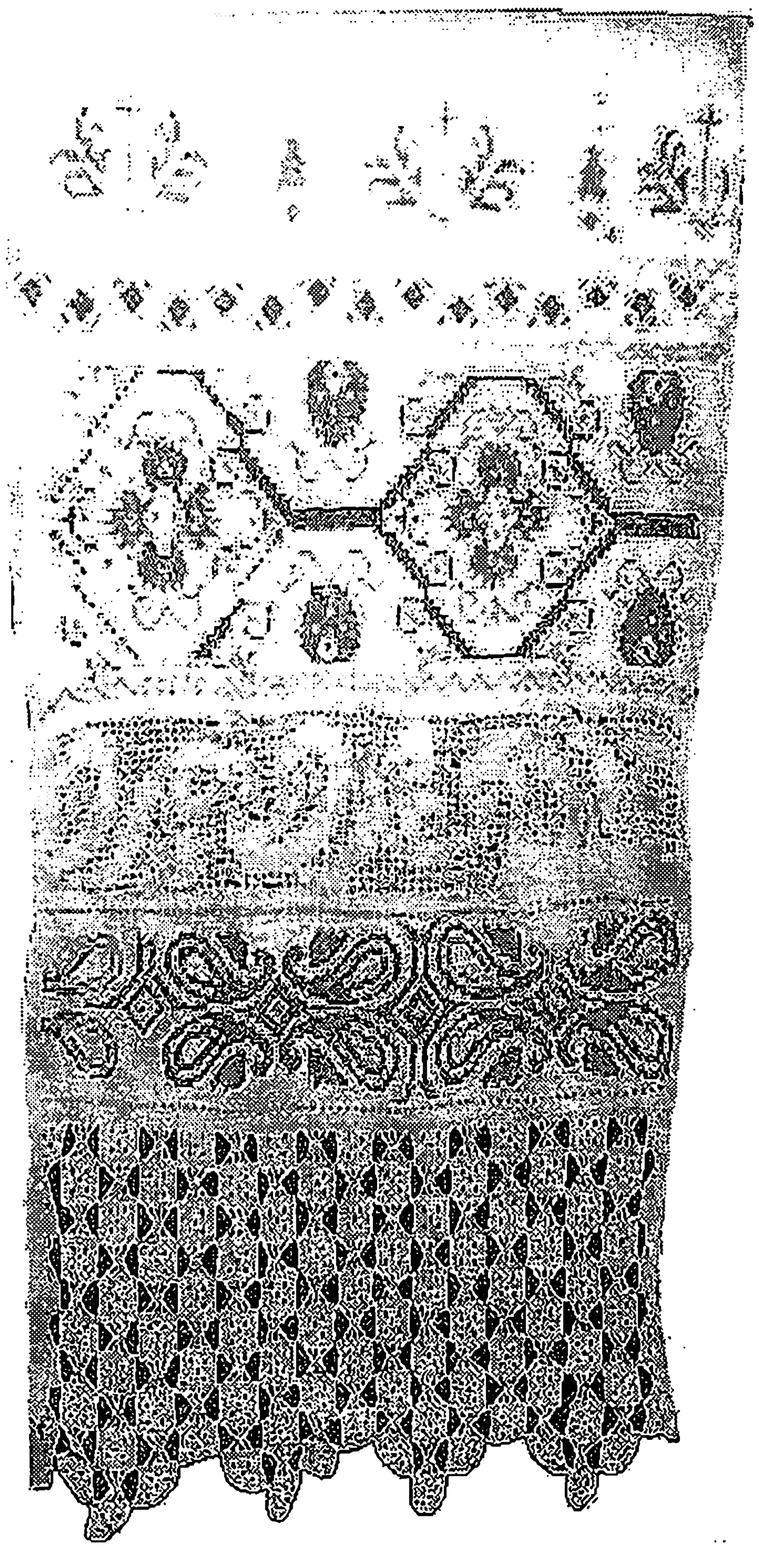
1. Название предмета (общерусское и местное).
2. Сведения о материале и технике его изготовления.
3. Описание декора предмета:
   а) структура орнаментированного конца полотенца;
   б) характеристика тканых элементов: название, материал, техника тканья, характеристика орнамента, размер;
   в) характеристика вышитых элементов: название, материал, техника выполнения вышивки, характеристика орнамента, размер;
   г) характеристика вязаных элементов: название, материал, техника вязания, плотность вязания, характеристика орнамента, размер.
4. Способ соединения деталей.
5. Размеры, характеристика состояния предмета;
6. Сведения о назначении и бытовании (использовании) предмета.
7. Сведения об авторе, времени, месте изготовления предмета.
8. Данные о месте, времени сбора и дате поступления в музей, о собирателе и дарителе.
9. Инвентарный номер музея.

Одна из проблем, возникающих при описании полотенец, — отсутствие устоявшейся терминологии в отношении названия полотенец различного назначения и их отдельных деталей. Для определения одного предмета исследователи зачастую используют различные термины: «стеновой платок», «стеновое полотенце», «рушник», «рукотерт», «рукотер» и др. На наш взгляд, такие названия следует считать названиями второго порядка (т. е. местными), поскольку их значение часто зависит от места бытования предмета и этнографической принадлежности автора (дарителя). В качестве названия первого порядка, общего для всех предметов, целесообразно употреблять термин «полотенце». Использование местного названия возможно в случае определения его самим автором (дарителем) или должно быть обусловлено знанием этнической и этнографической принадлежности автора, назначения предмета.

Украшенную часть полотенца принято называть концом. Конец полотенца нередко состоит из нескольких деталей, выполненных из различного материала в технике тканья, вышивки или кружева. Ширина деталей может быть различной. Широкие детали мы называем проставками. Узкие полоски кружева, играющие роль «связей» для широких проставок, называются прошвами (прошивками). Кружево, завершающее полотенце, носит название наконечника (рис.).

Материалом для полотенец является основа, из которой изготовлен предмет (ткань), то, чем вышито (нитки) и из чего связано кружево (нитки). Во втором пункте приводятся сведения об основе полотенца. Материал-основа для проставок, а также нитки для вышивки и кружева характеризуются при описании декора предмета (пункт 3). Схема описания материала зависит от способа его изготовления. При характеристике холста домашнего производства необходимо указать его фактуру, цвет, способ тканья, качество ниток основы (долевые нити) и утка (поперечные нити), плотность их переплетения на 1 $см^2$, ширину сотканной полосы, состояние кромок. (Отличительным признаком такого холста является его прочность, неровные края, отсутствие уплотненной кромки, ширина от 33 до 42 см. Боковые края полотенца из домотканого холста не подшивались.) Для ткани фабричного производства следует указать ее общепринятое название, цвет, состояние кромок, способ обработки срезов. При наличии рисунка на ткани описывают цветовую гамму и орнамент. Для ниток необходимо указать материал (льняные, хлопчатобумажные, шерстяные и др.), способ изготовления (домашнего прядения, фабричного производства и др.), название («гарус», «бумага», «мулине»), цвет.

При заполнении третьего пункта целесообразно обозначить детали, входящие в состав орнаментированного конца полотенца, и затем характеризовать их в порядке размещения: от основного полотна к



Полотенце. Мамонтовский районный краеведческий музей. ОФ 304

наконечнику. Такое построение описания позволит, во-первых, не упустить необходимые детали в характеристике предмета, во-вторых, максимально облегчить восприятие информации читателем.

Для техники вышивки важно указать способы шитья (общепринятое и местное названия). Для счетных видов швов указываются размер стежков и их расположение относительно нитей основы (например: счетная гладь, двусторонняя, стежки расположены параллельно нитям основы; простой крест по счету нитей холста, 3×3 нити).

Описание орнамента тканья, вышивки и кружева дается отдельно для каждой детали полотенца в соответствующих пунктах 3-а), 3-б), 3-в). Важно отметить тип орнамента (геометрический, растительный, зооморфный, антропоморфный), охарактеризовать его основные элементы и композиционное построение.

В четвертом пункте указывается вид шва, которым соединены детали орнаментированного конца между собой и с основным полотном. Особо отмечается сочетание различных швов.

Необходимо указывать следующие размеры: общая длина и ширина предмета (включая кисти или бахрому), длина орнаментированного конца полотенца, длина и ширина всех деталей многокомплексного наконечника, а также орнаментальных полос вышивки на основном полотне и проставках. Для размеров вводятся сокращения: «дл.» — длина, «ш.» — ширина.

При характеристике состояния предмета оценивается его сохранность: хорошая, удовлетворительная, плохая. Приводятся сведения о повреждениях.

Особое внимание следует уделять заполнению пунктов 6–8. Важной является так называемая легенда предмета: информация об этнической, этнографической и сословной принадлежности автора, годе и месте его рождения, времени изготовления предмета и его первоначальном назначении, использовании, передаче другим лицам самим автором или его родственниками, а также источник, с которого перенесен орнамент в вышивку, тканье, кружево полотенца.

Немаловажное значение при публикации каталога или отдельных описаний полотенец имеет наличие иллюстраций. Фотографии и рисунки позволяют в полной мере представить исследуемый предмет, схемы — расшифровки орнамента — воссоздать его.

Предлагаемая схема облегчит, на наш взгляд, обработку коллекций полотенец, внесет единообразие в описание предметов, будет способствовать созданию максимально подробных и исчерпывающих описаний, что, в свою очередь, позволит использовать полотенца как полноценный источник для изучения традиционной культуры.



Полотенце (иллюстрация к описанию)

Образец описания полотенца

Полотенце (фото). Льняное. Холст тонкий, белый. Изготовлен из ниток, спряденных ручным способом, простым полотняным переплетением на ткацком станке в домашних условиях. Нити основы и утка одинаковы по качеству и толщине. Плотность переплетения на 1 см^2 – 23 нити основы на 20 нитей утка. Ширина сотканной полосы – 36 см. Кромки неровные.

Орнаментированный конец полотенца состоит из четырех частей.

1. Вышивка на основном полотне выполнена в технике «тамбурный шов» машинной строчкой х/б нитками розового цвета (ш. 21 см). Орнамент растительный в виде цветочного куста с листьями и цветками различных видов.

2. Проставка, связанная на коклюшках из льняных ниток белого цвета, домашнего прядения (ш. 3,5 см). Плотность вязания средняя. Орнамент геометрический.

3. Проставка льняная домотканая (ш. 3,5 см). Украшена вышивкой в технике «тамбурный шов» машинной строчкой х/б нитками розового цвета Узор вышивки представляет собой извилистый растительный побег со стилизованными цветами и листьями.

4. Наконечник, связанный крючком из льняных ниток белого цвета, домашнего прядения (ш. 8,5 см). Плотность вязания средняя. Орнамент геометрический. Нижний край наконечника ровный.

Орнаментированный конец полотенца с обеих сторон обшит полосками красной х/б ткани машинной строчкой. Все детали соединены машинным швом «зигзаг».

Дл. 142 см., ш. 36 см. Сохр. полная.

Использовалось такое полотенце как элемент интерьера жилища населением Алтая в первой половине XX в. Данный экземпляр изготовлен предположительно в середине XX в. в местах его приобретения.

Передано Энгель Эммой Александровной.

с. Крестьянка
Мамонтовский район
Алтайский край
Мамонтовский районный краеведческий музей.
ОФ 473

Керамическая игрушка русского населения Алтая (из коллекции ГХМАК)

М. В. Дубровская, Л. В. Живова

Коллекция игрушек русского населения Алтая начала формироваться с 1992 г. Сейчас она насчитывает шесть традиций.

Одной из первых находок была курочка-свистулька – детская игрушка Прасковьи Васильевны Гончаровой (1905 г. р.), старожилки из с. Семено-Красилова Кытмановского района (фото 1). Точных сведений о мастере, слепившим свистульку, и месте, где она куплена, у нас нет. Тем не менее важность этой находки трудно переоценить, так как это единственная игрушка, сделанная много лет назад. Среди других игрушек коллекции эта курочка стала эталоном формы и звука.

Как правило, предметы утвари, старинную посуду найти довольно легко – чуть ли не в каждом доме, где есть пожилые люди, которые до сих пор хранят ее либо ею пользуются. Но с игрушкой дело обстоит сложнее: дети не отличаются особой осторожностью, игрушки недолговечны, легко бьются. Поэтому параллельно с поиском игрушек шел поиск мастеров, которые смогли бы вспомнить свое ремесло. И такие мастера были найдены в нескольких районах края: Тюменцевском, Заринском, Алейском, Петропавловском, Троицком. Все они довольно точно воспроизвели внешний вид игрушек, структуру свистка, но расписать игрушки, тщательно обработать поверхность уже не смогли: «глаза уже не те и руки дрожат», не всегда хорошо свистит свисток. Но старые мастера подробно описали, как игрушка должна выглядеть в конечном результате, зная который, уже не представляло особой сложности воспроизвести целостный облик игрушек.

Сейчас наша этнографическая коллекция дополнена точными копиями игрушек с реконструкцией росписи, глазурованной поверхности, тряпичного костюма (авторы реконструкций – Л. В. Живова, С. Д. Галуза). Первым найденным нами мастером-игрушечником оказалась Акулина Ивановна Горожан-

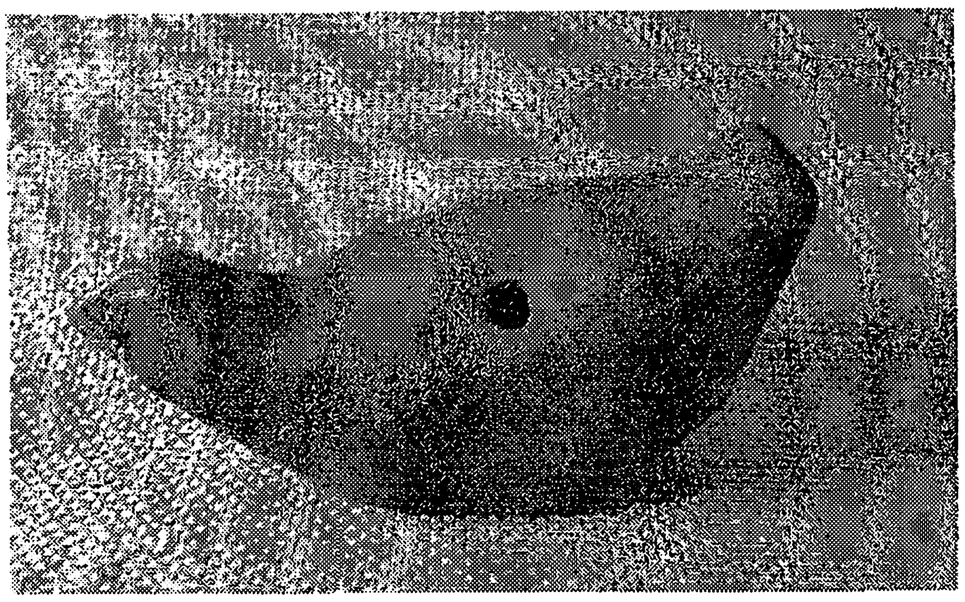


Фото 1. Свистулька. Кытмановский район, с. Семено-Красилово.

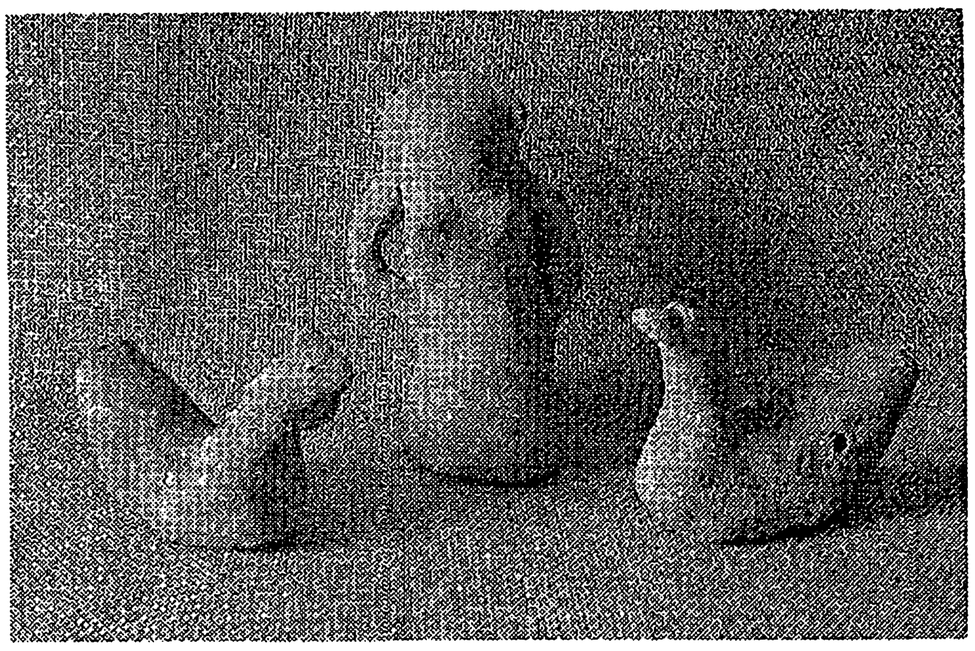


Фото 2. Уточка, барыня, курочка.

кина (1911 г. р.) из с. Андроново Тюменцевского района. Она – представительница третьего поколения гончаров [4, с. 62]. В коллекцию, слепленную ею, вошли коники, птицы, курочки и женская фигурка в кокошнике (фото 2, 3). Все игрушки представляют собой свистульки, в том числе и женская фигурка, свисток у которой должен располагаться за кокошником. Формы этих игрушек архаичны. Аналогичные свистульки (птицы и коньки), найденные в результате археологических раскопок на территории древних русских городов – Киева, Новгорода, Рязани, Москвы, датируются X–XII вв. [1, с. 8].

О принадлежности к самому древнему слою игрушек свидетельствует сочетание зооморфного образа, с характерной для него компактной пластикой, и свистка, расположенного сзади игрушки. Такие выразительные образы-типы создаются простейшими приемами лепки с двумя-тремя характерными деталями [1, с. 8]. Тело свистульки формируется из глиняной лепешки, сворачивающейся в виде вареника, из острого угла которого вытягивается головка птицы, либо к нему примазываются голова и ноги коня. Эти игрушки не превышают классического размера: модулем, привычным мастеру, была его собственная рука. Этим и объясняются примерно одинаковые размеры женской фигуры, птицы, коника [1, с. 10].

В любых игрушках, относящихся по форме к самому древнему слою, не могут не отражаться разностадиальные напластования. Традиционные образы приобретают реальное содержание, близкое крестьянину. Женская – «мать сыра земля» – «надевает» кокошник. Обобщенный древний образ птицы превращается в уточек и курочек, на символическую фигурку коня, обозначающую солнце, «надевается» уздечка с дугой. Эти игрушки расписываются анилиновыми красителями для тканей по фону из белой глины. И если конная упряжь изображена вполне реально, то курочки и уточки декорируются поперечными полосами.

По воспоминаниям Кирилла Семеновича Шепелева (1926 г. р.), в Алтайском районе делали свистульки в форме петушков и собачек. Эти свистульки были не расписными, но глазурованными. В полость свистульки вкладывалась сухая горошина, сверху делалось отверстие для пиликанья [4, с. 62]. Формы этих свистулек отличаются от форм кытмановских и андроновских птиц. Структура свистка та же, но «вареник» развернут вверх острием в передней части свистульки, а не в хвостовой. Это меняет конфигурацию: туловище приобретает силуэт прямоугольного треугольника, поставленного на один из катетов (фото 4). Размер этих свистулек несколько больше: высота – 8 см, длина – 7 см (у кытмановской и андроновских птичек высота 5 см, длина 6 см). Отличаются пропорции – алтайские вытянуты в высоту, более декоративны, чем андроновские, вытянутые в длину и легко помещающиеся в ладони (фото 5, 6).

Часто бывало так, что традиции «кочевали». Впоследствии ответить на вопрос, откуда они пришли, было уже невозможно. Интересную историю рассказал Г. К. Шадрин, как он, будучи шестилетним ребенком, научился делать свистульки у взрослого мальчика из семьи, квартировавшей у них в доме. Они жили тогда в Алейске. Правда, «учитель» взял с маленького Георгия слово, что тот никогда не будет

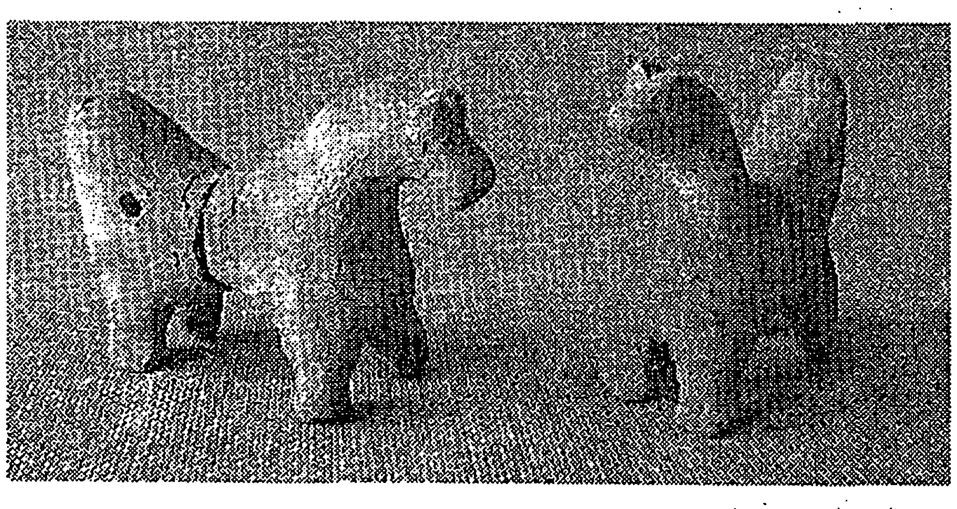


Фото 3. Коники. А. И. Горожанкина. Тюменцевский р-н, с. Андроново.

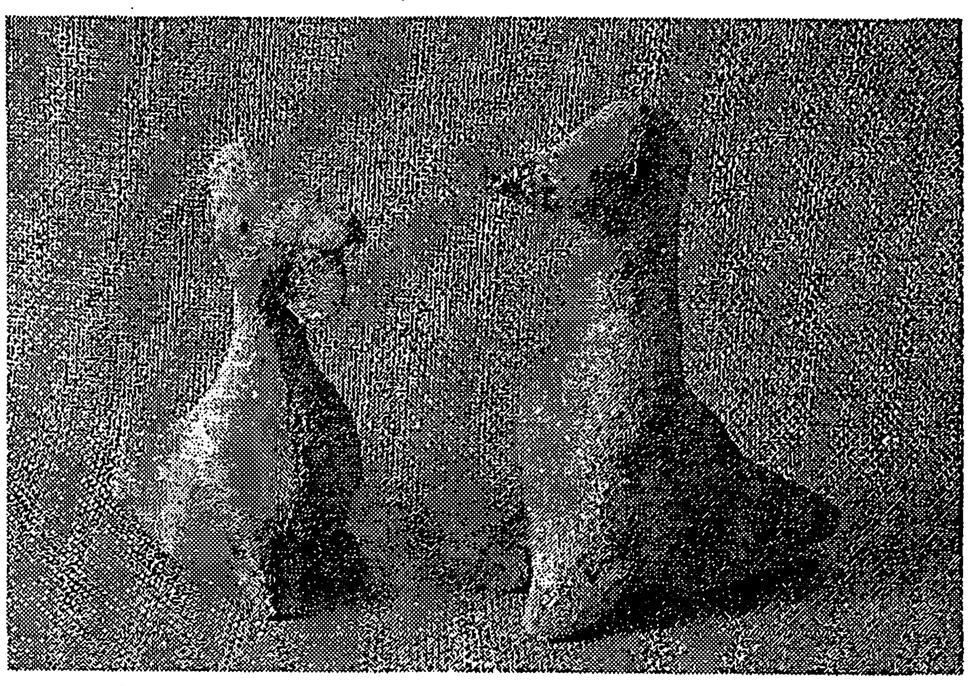


Фото 4. Птицы. К. С. Шепелев, Алтайский р-н

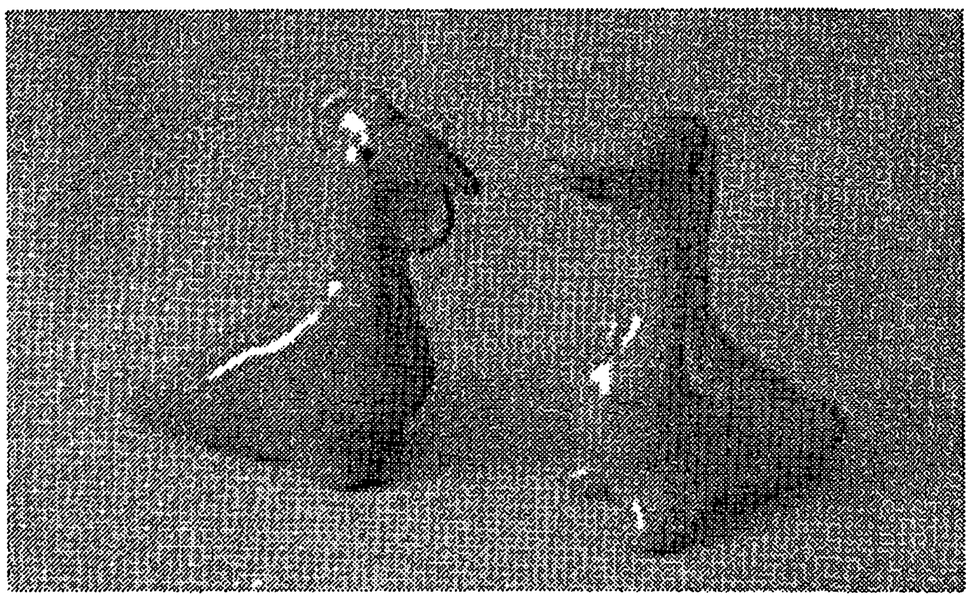


Фото 5. Птицы. Л. В. Живова.
Реконструкции. Алтайский р-н

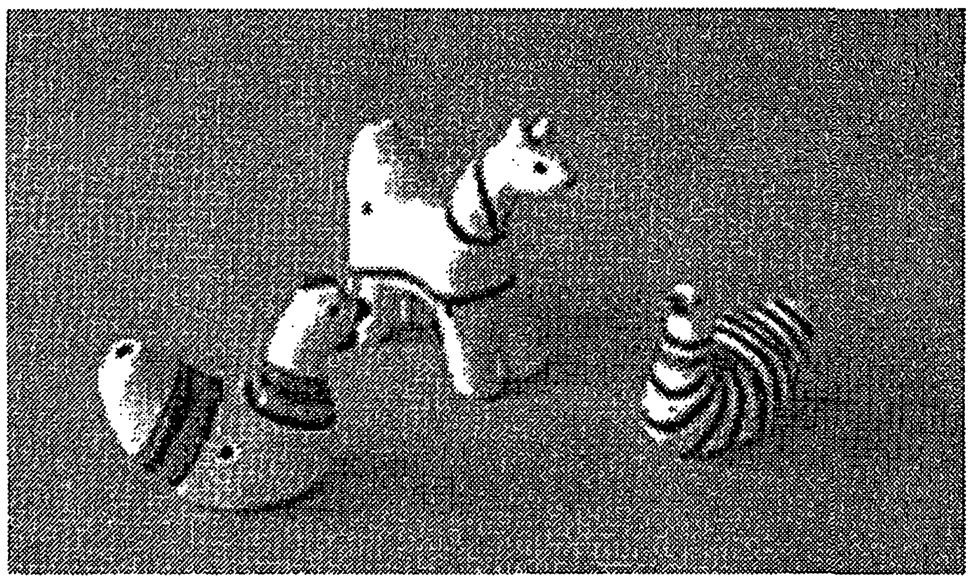


Фото 6. Курочка, конь, уточка. С. Д. Галуза.
Тюменцевский р-н



Фото 7. Птички. Г. К. Шадрин, г. Алейск

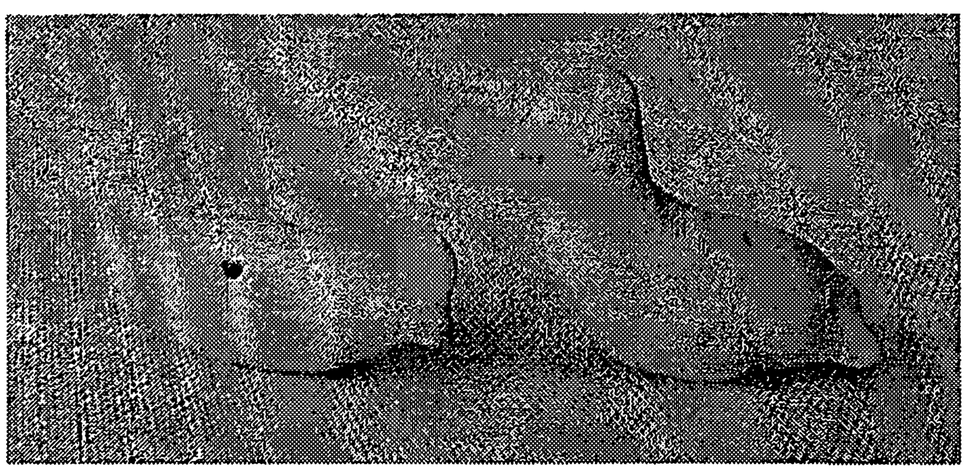


Фото 8. Косачи. г. Алейск

торговать свистульками, не составит ему конкуренцию. Но слово Георгий не сдержал: в голодные 1930-е годы умение делать игрушки помогло ему прокормиться. Делал он по 15–20 штук в день, так что выручка была солидная. Свистульки, которые он делал, изображали собачек, птиц с хохолками, петушков, баранчиков (фото 7).

О древности этой традиции говорит простота лепки свистульки: силуэт — тупоугольный треугольник. В данном случае модулем и инструментом является

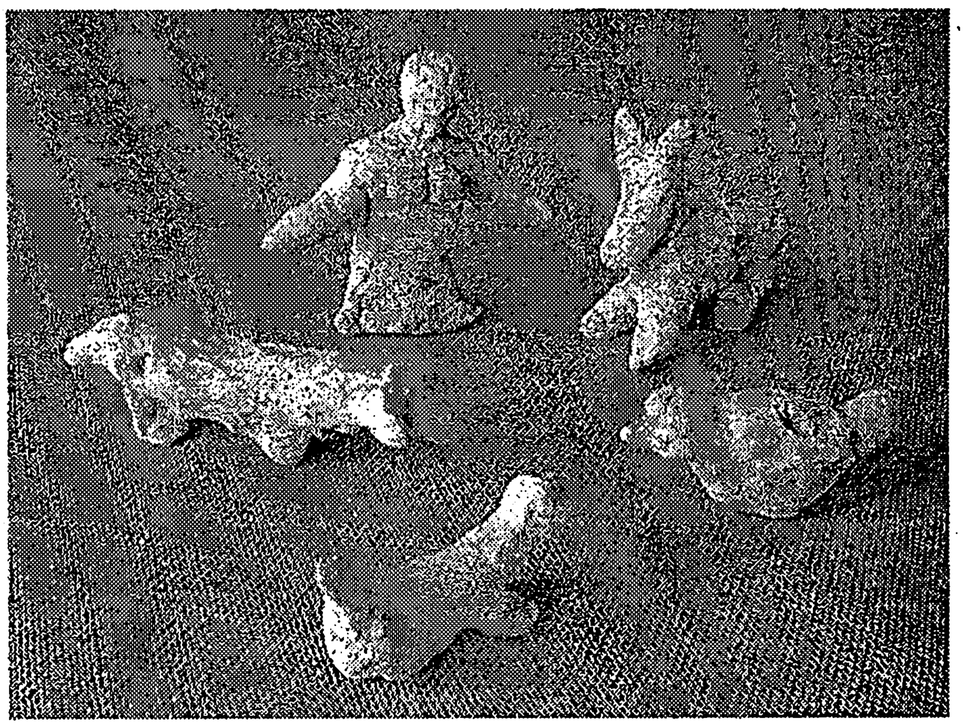


Фото 9. Собачка, овечка, кукла, бычок, птичка.
А. М. Новикова. Петропавловский р-н,
с. Петропавловское

указательный палец левой руки, вокруг которого лепится усеченный конус тела свистульки, к которому примазывается голова с грудкой. Именно поэтому туловища разных зверей и птиц абсолютно одинаковы и отличаются лишь моделировкой головы. После обжига свистульки раскрашивались масляными красками, наиболее распространенными из которых были синяя и зеленая. Позже Георгий учит делать свистульки своего брата Василия, и он вносит в игрушки новые, импровизационные элементы: у свистульки, изображающей косача, — крылья, у петушка — борода (фото 8).

Интересные традиции изготовления игрушки существовали в Петропавловском районе. Анастасия Митрофановна Новикова (1918 г. р.), переселенка из Воронежской губернии, слепила небольшую коллекцию, в которую входят кукла, бычок, овечка, собачка, птички (фото 9).

Птички делались в виде пиликающих свистулек традиционной формы и размера. Необычна технология их изготовления: в маленький мешочек зашивали опилки, мешочек оборачивали глиняной лепешкой — так делалась полость будущей свистульки, в хвостик, чтобы получился свисток, вкладывали плоскую щепку, а на спинке делали два отверстия – тоже вставляли две бумажки. Головку к свистку примазывали в процессе лепки. При обжиге опилки, щепки и бумажки выгорали — так получался свисток. Такая технология, видимо, была связана с качеством глины — текучей, плохо сохраняющей форму, непрочной. Для того, чтобы глина после обжига была крепкой, Анастасия Митрофановна добавляла в нее соль и песок (по $^{1}/_{15}$ части того и другого). В результате обожженные игрушки приобретали более светлый оттенок. Раскрашивали птичек анилиновыми красителями — фон синий, хохолок красный, крылышки по краям и хвостик черные.

Если традиционные игрушки-свистульки не копируют свой зоологический прототип, их обобщенный образ создается с использованием традиционных технологий, то «мастера-игрушечники 30–40-х годов в своем творчестве жили прежде всего впечатлениями окружающей жизни... Реальные наблюдения слу-

жили мастерам материалом...» [1, с. 13]. Примером этого является творчество Анастасии Митрофановны, которая лепит бычков, овечек, собачек с натуры. Ее животные даны в движении, отражают непосредственные впечатления мастера. Эти игрушки не являются свистульками, и мастер не связан рамками традиции. Женский образ глиняной игрушки по-своему интерпретирован мастером. Лицо раскрашивалось известкой, рисовался рот, глаза, волосы делали из шерсти или льна. Платье не было вылеплено и раскрашено, как у традиционных кукол: оно шилось из ткани. Кукол одевали в традиционные парочки и сарафаны и делали двух размеров: мам и дочек (фото 10).



Фото 10. Бычок, куклы, собачка, птичка.
Л. В. Живова, Л. В. Корникова Реконструкции.
Петропавловский р-н

В процессе лепки куклы и птички-свистульки много общего: для лепки куклы шили основу из ткани и набивали опилками, затем раскатывали из глины пласт и оборачивали им куклу, тщательно разравнивая и разглаживая глиняную поверхность. После обжига игрушка получалась полой. Так традиционная кукла приобретала черты городской, фабричной.

Еще одна интереснейшая переселенческая традиция бытовала в Троицком районе. В с. Троицком работали три мастера-игрушечника, с одним из которых – И. М. Борониным – нам удалось поговорить. Иван Макарович научился делать свистульки у своей бабушки Феклы Ивановны Бычковой – переселенки из Тамбовской области, впоследствии научил этому ремеслу своих товарищей, которые тоже стали заниматься лепкой и продажей свистулек. Боронин рассказал, что игрушки делали они во время и после войны. Самыми распространенными были павлин, петух, всадник, два всадника на коне, олень, барыня. Сарафаны барынь расписывали кружками и полосками, вышивку рисовали. Делали также пасхальные яйца со свистком, которые раскрашивали волнистыми линиями и полосками. Несколько игрушек Иван Макарович слепил для нашей коллекции, это олень, барышня, петух, всадник, павлин. Остальные свистульки представляют собой копии с игрушек краеведческого музея Троицкого района, кроме двух всадников на коне и пасхального яйца (реконструкции сделаны по рассказу). Все эти игрушки расписывались анилиновыми красителями, смешанными с яичным белком, сверху же в качестве закрепляющего слоя тоже наносился белок. Предварительно игрушки белили известью, разведенной с молоком и солью. Эти игрушки имеют интересную структурную особенность: свисток очень прост, он делается в виде замкнутого цилиндра без дополнительных пиликающих отверстий. Свисток незаметен, так как встроен в туловище игрушки (фото 11). Такая свистулька издает всего один звук. У нее нет дополнительных отверстий для пиликанья; иногда в полость вкладывали шарик из глины, чтобы звук вибрировал.

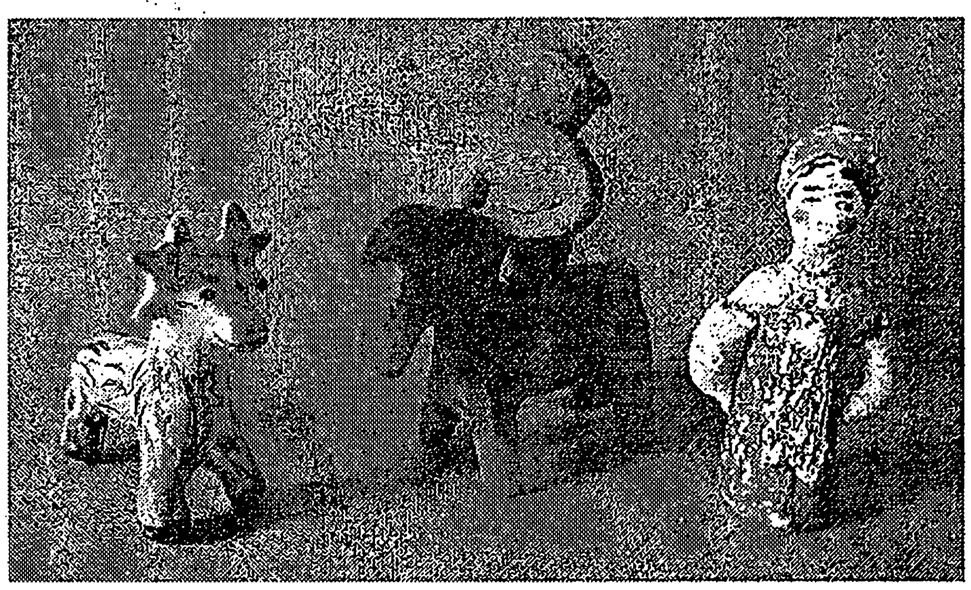


Фото 11. Барыня, всадник, олень. И. М. Боронин.
Троицкий р-н, с. Троицкое



Фото 12. Павлин, петух. И. М. Боронин
Троицкий р-н, с. Троицкое.

Свистульки Троицкого района принципиально отличаются от свистулек нашей коллекции, представляющих другие традиции. Они значительно больше по размеру, их высота колеблется от 7 до 13 см (фото 12). Декоративность выходит на первый план: игрушки сложны по форме, тяготеют к трехмерности



Фото 13. Свистульки. С. Д. Галуза, Л. В. Живова.
Реконструкции. Троицкий р-н

объемов, в отличие от свистулек других групп нашей коллекции, где по древней традиции женские фигурки фронтальны, а птицы и животные изображены в профиль [1, с. 8]. Роспись, в которой использовано несколько цветов, завершает облик игрушек, делая их яркими, праздничными (фото 13).

По многим признакам троицкие свистульки можно соотнести с липецкими игрушками д. Романово Тамбовской губернии — самой известной традицией этой местности. Вот как описывает их И. Я. Богуславская: «В 10–20-х гг. в липецкой игрушке преобладают изображения животных, птиц, всадников... Липецкие свистульки сильно увеличены в размерах. Свистки, скрытые в хвостах глиняных зверей, — больше дань традиции, чем приспособление для извлечения звуков. Массивные тяжеловесные тела стоят на четырех конических ножках» [1, с. 12]. Ряд совпадений: тяжеловесность, укрупненные размеры, декоративность, подчиненная роль свистка, ни в коем случае не делает свистульки этих двух центров идентичными друг другу. Размеры игрушек в обоих центрах их изготовления большей частью совпадают. В конце XIX — начале XX вв. наблюдается процесс перерастания керамической игрушки в декоративную пластику под влиянием фарфоровых и гипсовых статуэток (этот процесс шел повсеместно). Мы наблюдаем тенденцию к увеличению размеров в липецкой игрушке до 17 см — баран [1, с. 28], 40 см — офицер [7, с. 127]. в Троицке кукол лепили до 30 см в высоту. В обоих центрах лица отливали по гипсовой форме или использовали штамп. Сложная форма сочетается с полихромной росписью. В липецкой игрушке в отличие от троицкой полихромная роспись сочетается с росписью алюминием, поливой; встречается процарапанный узор в сочетании с глазурью и росписью алюминием. В укрупненных фигурах используется традиционная роспись на яйце с добавлением лака в красочный состав [7, с. 125]. В троицкой игрушке используются большей частью анилиновые красители с белком яйца. И, как уже было сказано, в троицкой свистульке, в отличие от липецкой, принципиально другой тип свистка: последний спрятан внутрь туловища игрушки.

Сложность липецкой (романовской) игрушки обусловлена тем, что на основе традиции в этом населенном пункте возник промысел, ориентированный не только на покупателя-крестьянина, но и на горожанина. В начале XIX в. в Липецке был открыт первый на территории России курорт, город стал крупным уездным центром. Близость этого центра не могла не оказать влияния на местные формы народного искусства. И. А. Колобкова, автор статьи «Романовская глиняная игрушка» [7, с. 125], говоря о наличии развитого гончарного производства в начале XIX в., приводит описание В. П. Семенова: «В Тамбовской губернии известна Романовская волость Липецкого уезда, где имеется 600 кустарей, занятых приготовлением глиняных горшков и игрушек» [10, с. 249]. То есть промысловая игрушка с ее сложными формами и декором была перенесена на другую территорию, где оказался утраченным массовый характер ее производства, и продолжила существование в виде побочного ремесла. Сейчас мы не можем провести однозначные параллели между липецкой игрушкой и нашей, троицкой. Возникает много вопросов, на которые пока ответа не найдено: как появляется в троицкой игрушке свисток, форма которого уникальна, почему возникли расхождения в форме, образах, росписи, правомерно ли соотнесение нашей троицкой игрушки именно с романовской, может быть, в Тамбовской губернии были промыслы или традиции, в литературе не описанные, которые и повторяет троицкая игрушка: «Искусство глиняной игрушки сравнительно мало изучено, поэтому еще не все экспонаты можно соотнести с определенными центрами производства», — считают сотрудники Русского музея М. В. Плотникова и Н. О. Крестовская [9, с. 159]. Единичные факты пока не складываются в целостную картину.

Тем не менее в нашей музейной коллекции троицкие игрушки занимают особое место: они сохраняют на новом месте черты промысловой игрушки, отличной от игрушки деревенской, бытовавшей в своей этнографической среде. Разные традиции, представленные в нашей музейной коллекции, иллюстрируют разные стадии развития игрушки: от зооморфных свистулек, повторяющих самые древние формы игрушек, перекликающиеся с археологическим материалом, до поливных свистулек и сложных свистулек с полихромной раскраской, превращающихся в произведения малой декоративной пластики и утрачивающих игровую роль.

Примечания

1. Богуславская И. Я. Русская глиняная игрушка Л., 1975.
2. Блинов Г. М. Чудо-кони, чудо-птицы. М., 1977.
3. Галуза С. Д. Глиняная народная игрушка Тюменцевского района // Этнография Алтайского края. Барнаул, 1994. С. 37–41.
4. Галуза С. Д. Игрушечный и гончарный промыслы в Заринском, Алтайском, Тюменцевском и Кытмановском районах // Материалы науч.-практ. конф., посвящ. 35-летиию музея. Барнаул, 1995.
5. Галуза С. Д. Игрушечный и гончарный промысел в Змеиногорском районе (по материалам экспедиции 1995 г.) // Этнография Алтая: Материалы 2-й науч.-практ. конф.: Сб. Барнаул, 1996. С. 130–132.
6. Дайн Л. А. Русская игрушка. М., 1987.
7. Колобкова И. А. Романовская игрушка // Народное искусство: Исследования, материалы: Сб. СПб., 1995.
8. Колобкова И. А. Экспедиции русского музея в центры традиционной глиняной игрушки // Там же.
9. Плотникова М. В., Крестовская Н. О. Игрушка // Русское народное искусство в собрании Государственного Русского музея. Л., 1984. С. 157–160.
10. Семенов В. П. Полное географическое описание нашего отечества. Т. 2. СПб. С. 249.
11. Дубровская М. В., Живова Л. В., Галуза С. Д., Курсакова А. В. Полевые дневники экспедиций 1992–1999 гг.

К вопросу об орнитоморфных мотивах в русской крестьянской вышивке (обзор коллекции полотенец Восточно-Казахстанского областного этнографического музея)

Л. И. Елизарова

Из имеющейся в фондах музея коллекции полотенец были отобраны и изучены полотенца, на декорированных концах которых встречается вышивка с орнитоморфными мотивами. Таких полотенец оказалось не так уж много — 61 ед. (менее 8% от всей коллекции). Это традиционные обрядовые и праздничные полотенца длиной от 230 до 350 см с богато украшенными концами от 60 до 110 см, состоящими из нескольких тканых, вышитых, кружевных проставок, и полотенца утилитарного назначения, у которых украшенные концы представляют собой одну полосу узора шириной 5–15 см. По времени изготовления все они относятся к первой половине XX в. и являются образцами крестьянского рукоделия русского населения, прибывшего в наши края из разных областей Российского государства, начиная с XVIII в.

Общеизвестно, что народное искусство, и вышивка в частности, хранит архаический пласт религиозных представлений, но русская деревня в XX в. уже не знала языческого содержания своих вышивок. Вышивальщицы по традиции повторяли старые, со временем сильно измененные и часто фрагментарные узоры и знали только, что в них заключена сила добра [1]. Эстетическое начало в вышивке XX в. стало преобладать над ее изначально магически-заклинательной функцией.

Птицы — любимые и частые образы в русской крестьянской вышивке, особенно северных областей России. Исследователи отмечают, что это наиболее древний пласт в изобразительном искусстве [2]. Они символизировали свет, солнце, тепло, сулили урожай и богатство.

Узоры с орнитоморфными мотивами нашей коллекции можно систематизировать по принципу построения композиций. В настоящей статье описаны наиболее характерные и интересные композиции.

Самой распространенной является композиция, представляющая собой ритмично повторяющиеся в ряду пары птиц у дерева, куста или цветка (образ мирового дерева изображался условно в виде цветка, еще не распустившегося, распустившегося, вазона с цветком [3]. В этой группе узоров наблюдается вариативность: различны сами птицы — они могут быть легко узнаваемыми или иметь обобщенный образ; птицы могут быть обращены к дереву или смотреть в разные стороны, могут быть со сложенными и расправленными крыльями, стоящими на земле или шагающими. Шагающие птицы, соприкасающиеся с землей, связаны с идеограммой «растительной силы», а плодородие земли и чадородие женщины были неразрывно связаны в сознании земледельцев еще со времен энеолита [4] (фото 1). Вышивальщица Зинаида Савельевна Самойлова, 1906 г. р., уроженка и жительница с. Солоновка Больше-Нарымского района. Полотенце готовила к свадьбе, до замужества, т. е. в 20-е г. XX в. Вышивка выполнена полуторным крестом (6-лучевая звездочка) черными и красными хлопчатобумажными нитками на льняном полотне.

Вышивальщица Екатерина Сергеевна Ларионова, 1878 г. р., уроженка и жительница с. Орловка Глубоковского района. Изготовлено начале XX в. Вышивка выполнена тамбуром цветным гарусом на черном плисе. На вышивке в изгибах ломаной линии размещены курочки и растительные мотивы (фото 2).

Особо можно выделить композицию с изображением двух петухов у дерева или двух пав. Петух издавна почитался славянами. Предвестник зари и света, петух связывался с представлениями о солнце. Этот мотив повторился в кустарных набойках на домашних льняных полотенцах и фабричных вафельных (фото 3). Вышивальщица — Ульяна Васильевна Снегирева, 1914 г. р., уроженка и жительница с. Богатырево Зыряновского района. Полотенце изготовлено в 1930-е гг. Вышивка выполнена крестом черными и красными хлопчатобумажными нитками. Мотив двух птиц дополнен птенцами. Этой же мастерицей вышито полотенце с интересной интерпретацией традиционного мотива (фото 4). Вышивка болгарским крестом оранжевыми и черными хлопчатобумажными нитками на вафельном полотне: два петуха, напоминающие грифона и домашнюю птицу одновременно. Устрашающий облик должен был обеспечить благоденствие и безопасность семьи. Полотенце было оберегом.

Кроме реальных петухов и курочек, встречается архаический образ — птица-пава. В народном сознании фантастическая светозарная жар-птица, птица-солнце чаще изображалась с поднятым расправленным крылом, пышным хвостом и хохолком на голове (со временем облик трансформировался), всегда вышивалась в профиль. Связана с вешней порой года [4]. Хохолок и перья хвоста могли быть превращены в растения (фото 5). Вышивальщица — Татьяна Григорьевна Михайлова, 1913 г. р., уроженка и жительница с. Бородино Зыряновского района. Вышивала в девичестве до 1930-х гг. Рисунок брала с готовых полотенец. Вышивка выполнена полуторным крестом черными и красными хлопчатобумажными нитками на льняном полотне.

Пава встречается в вышивке и в других композициях, наиболее архаичных, с антропоморфной мужской или женской фигурой (фото 6). Вышивальщица — Анна Кузьминична Лаврова, 1915 г. р., жительница и уроженка с. Орлово Глубоковского района. Изготовлено в 27–29-е гг. XX в. Вышивка болгарским крестом черными, красными, светло-синими хлопчатобумажными нитками на льняном полотне. В трехчастной композиции трижды повторяется мотив мирового дерева с птицей на его вершине и двумя женскими фигурами между ними с солярными знаками в поднятых руках. Женская фигура символизирует здесь древнюю языческую богиню Макошь, мать



Фото 1

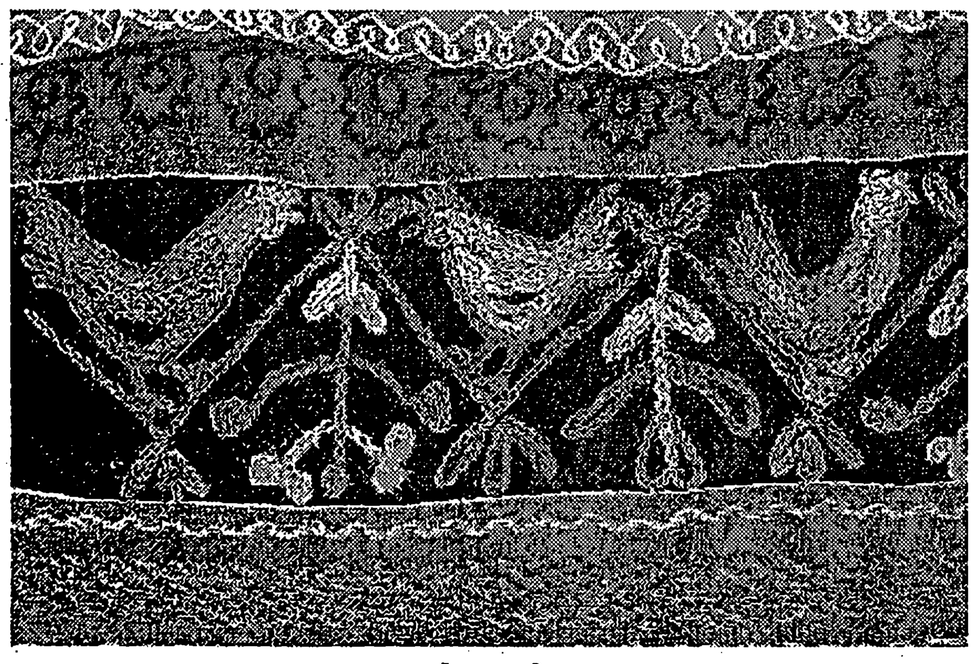


Фото 2

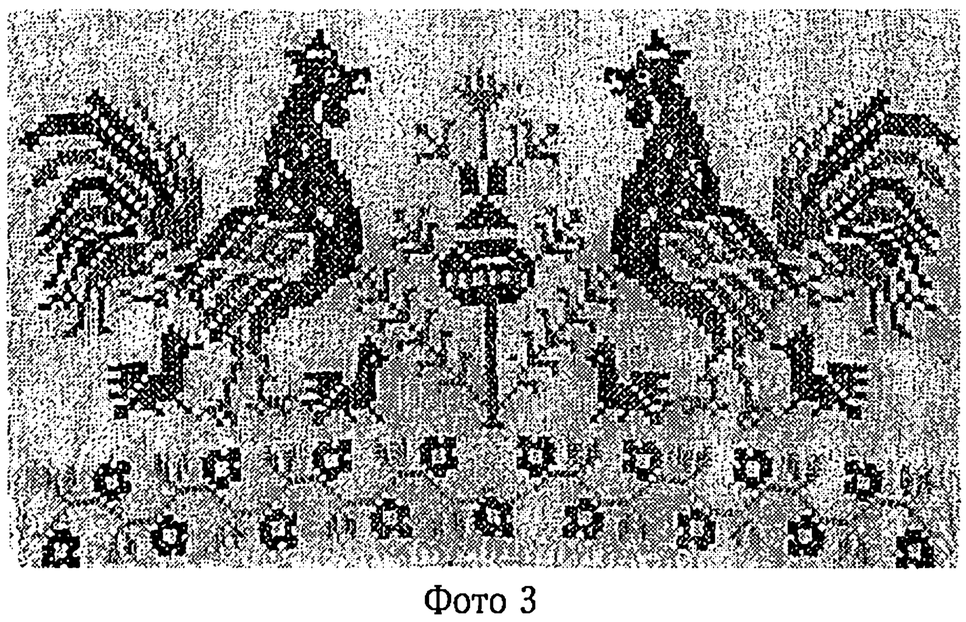


Фото 3

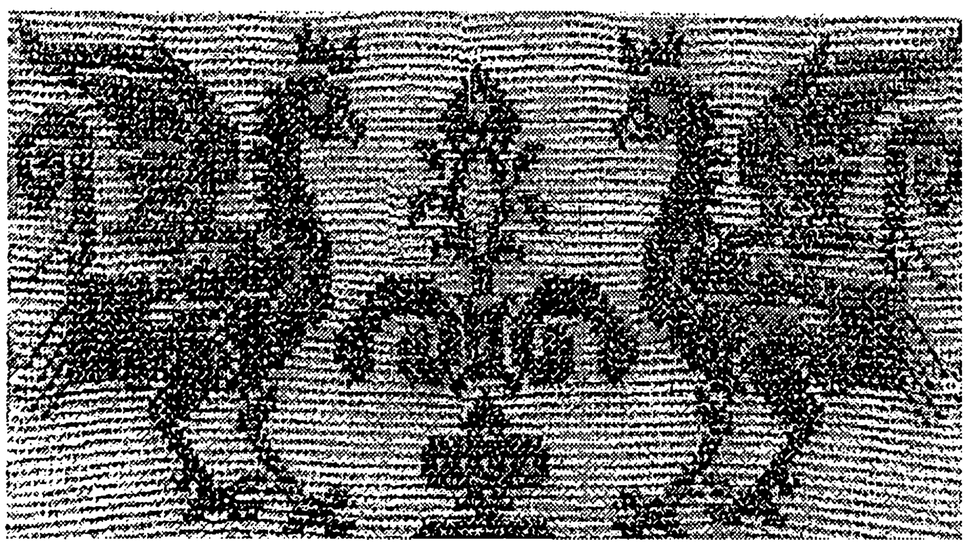


Фото 4

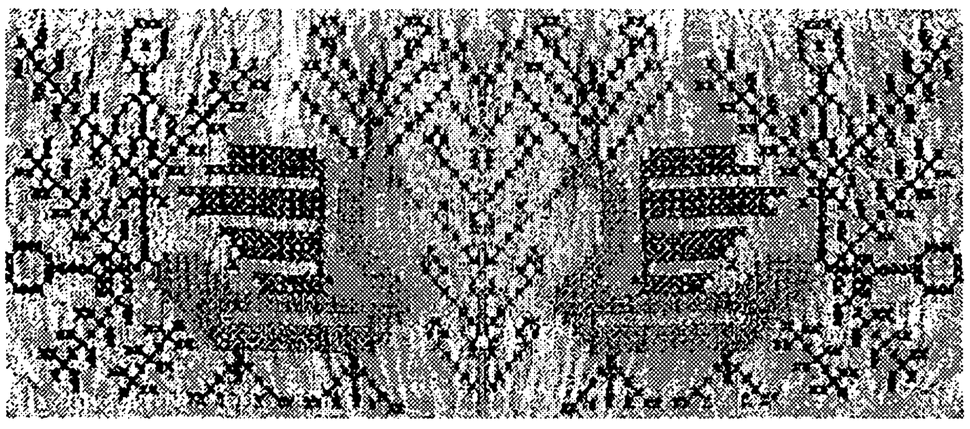


Фото 5

урожая, или равнозначную ей богиню Весны — Лелю. Птицы что-то держат в клюве, возможно семечко, и весь сюжет как бы является заклинанием на будущий урожай, изображает встречу весны.

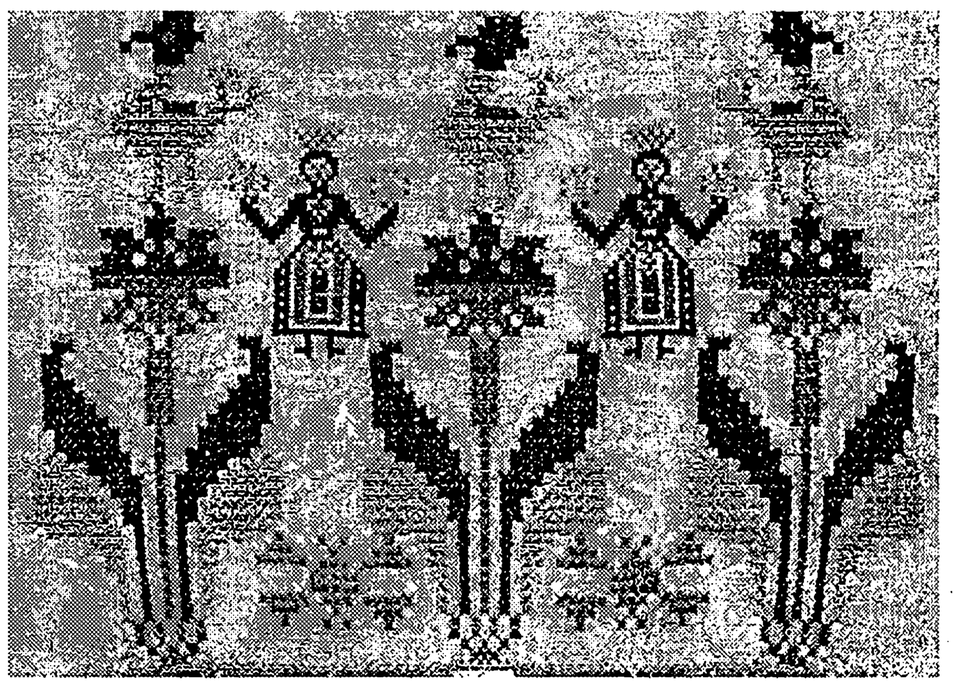


Фото 6

В вышивке на другом полотенце мотив женщины повторяется, но птицы изображены уже у ее ног. Интересно, что графика женской фигуры повторяется очень точно, хотя вышивки выполнены в разной технике, а птицы-павы уже похожи на петухов, причем одна из птиц похожа на птицу женского пола, а другая — мужского. Соединение мужского и женского начала прямо связано с магией плодородия.

Г. С. Маслова в своих исследованиях птичьих образов отмечала, что павы нередко как бы сливаются с петухами и рассматриваются как петуны [6] (фото 7).

Вышивальщица Соломея Дмитриевна Рудометова, 1910 г. р., уроженка с. Сенное Больше-Нарымского района. Вышивала в 16–17 лет, учили ее мать и тетка. Вышивка выполнена счетной гладью «рассейской» 7 шелковыми синими и красными хлопчатобумажными нитками на фабричном льняном полотне.

Вышивка с мужской фигурой встречается в коллекции всего на 3 полотенцах (фото 8). Вышивальщица Иванова Афимья Ивановна, 1876 г. р., уроженка с. Березовка Глубоковского района: Вышивала в 1910-е гг. в приданое для дочери. Вышивка выполнена крестом темно- и светло-коричневыми хлопчатобумажными нитками на льняном полотне. Здесь традиционный мотив (две птицы у дерева) дополнен реалистической мужской фигурой в гимнастерке, галифе, с портупеей и шашкой в левой руке. Бесспорно, что вышивке придавалось охранительное значение.

Есть в нашей коллекции удивительное полотенце, в котором художественная сторона уходит как бы на второй план, а на первый выдвигается смысловое содержание (фото 9). В центре композиции — мировое дерево с цветами и плодами, напоминающее птицу: ствол — тулово, ветви — крылья, корни — лапы, вершина-головка подчеркнута гребешком. Внутри тулова — яйцо с птенцом. Сверху, над деревом, — ряд птиц. Снизу, под деревом, — яйца с птенцами, связанные растительными мотивами. Вышито на белом ситце цветным гарусом тамбурным швом и гладью верхошвом. По словам вышивальщицы Татьяны Ивановны Жабиной, 1909 г. р., уроженки с. Барановка Алтайского края, она вышивала полотенце в 1920 г. по рисунку, данному ей матерью. Знает, что орнамент старинный, алтайский. Висело полотенце на зеркале каждый день.

Мотив двуглавой птицы (геральдический орел) то-

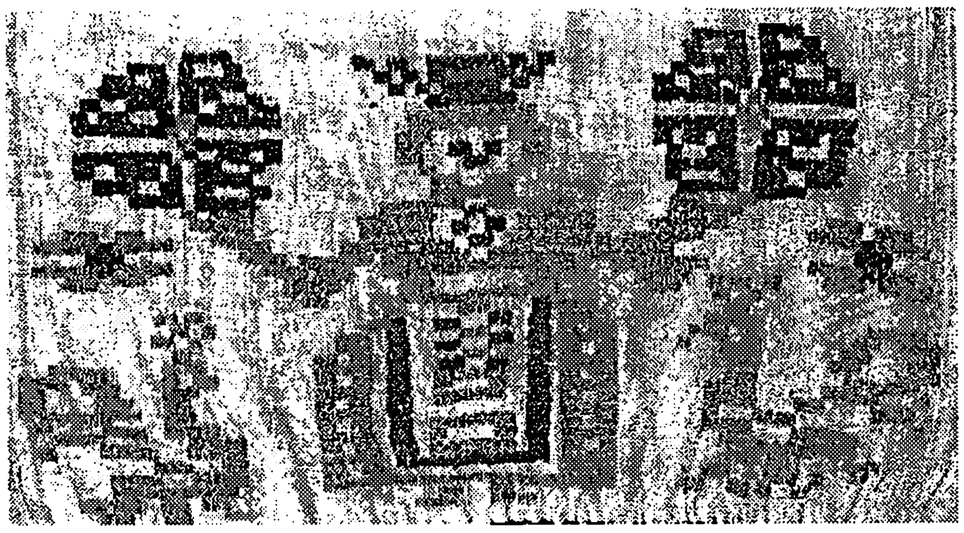


Фото 7

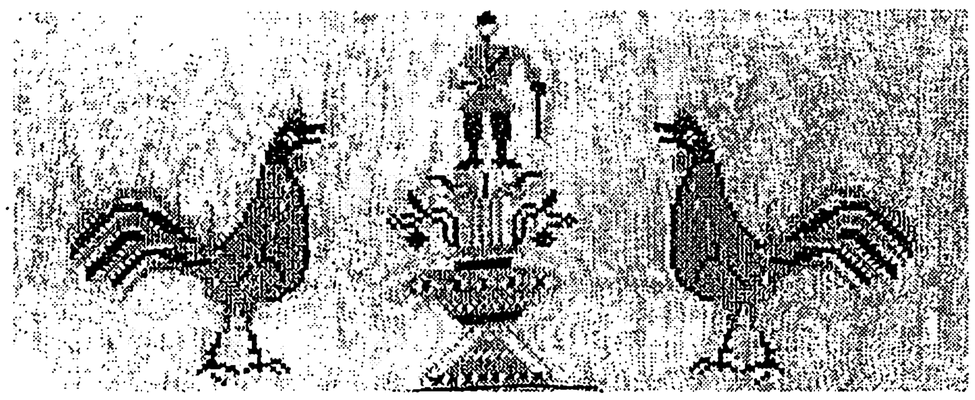


Фото 8

же нашел отражение в вышивке мастериц нашего края. Среди них хочется отметить одну, где мотив двуглавого орла повторяется дважды, причем сам орел не является точной копией геральдического, и вся композиция дополнена птицей-павой (фото 10). Вышивальщица – Васса Ивановна Боброва, 1871 г. р., уроженка с. Бобровка Маркакольского района. Полотенце было подарено дочери как «надел». Изготовлено в 10–30-е гг. XX в. Вышивка болгарским крестом черными и красными хлопчатобумажными нитками по льняному холсту.

Вообще в русском прикладном искусстве образ двуглавой птицы появился раньше геральдического орла с атрибутами царской власти. Вначале это были пары птиц, смотрящие в разные стороны у древа жизни, что являлось не отражением представления непременно о двух существах, а всего лишь изобразительным средством, помогающим художнику выявить повсеместность влияния. Парность отвечала двум видам пожеланий: «во все стороны», «повсюду на земле», «со всех сторон», «отовсюду». Постепенно, задолго до появления геральдического двуглавого орла, это привело к созданию композиций с двуглавой птицей, но без корон и скипетра [8]. В крестьянской вышивке XVIII–XX вв. этот образ был контаминацией древнего (в народном сознании орел был воплощением небесного огня) и геральдического символов.

И, наконец, последняя группа композиций реалистически изображает парных голубков, синичек на цветущих ветках, птиц, летящих или сидящих среди цветочных узоров (фото 11). Вышивальщица – Федосья Ивановна Акулова, 1910 г. р., уроженка с. Язовое, жительница с. Коробиха Катон-Карагайского района. Вышивала в 1934 г. Вышивка выполнена крестом фиолетовыми, зелеными, розовыми хлопчатобумажными нитками на льняном полотне.

Образцами для большинства таких вышивок служили рисунки из специально изданных альбомов

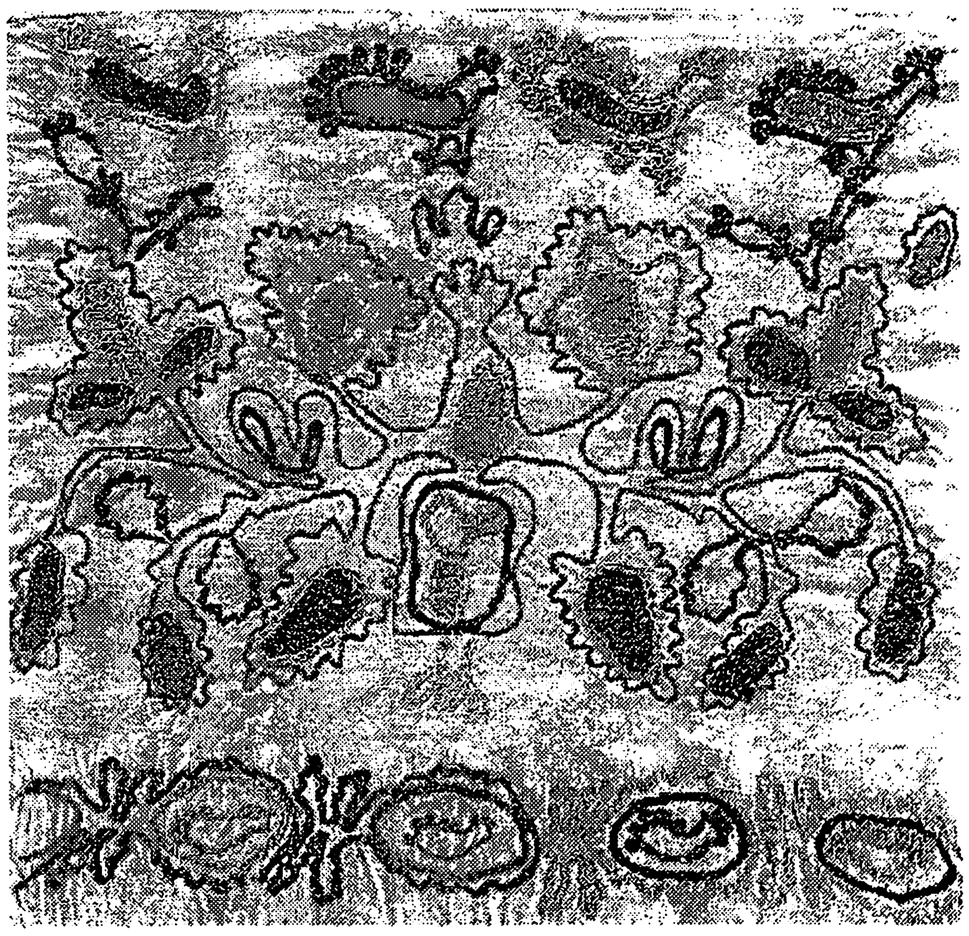


Фото 9

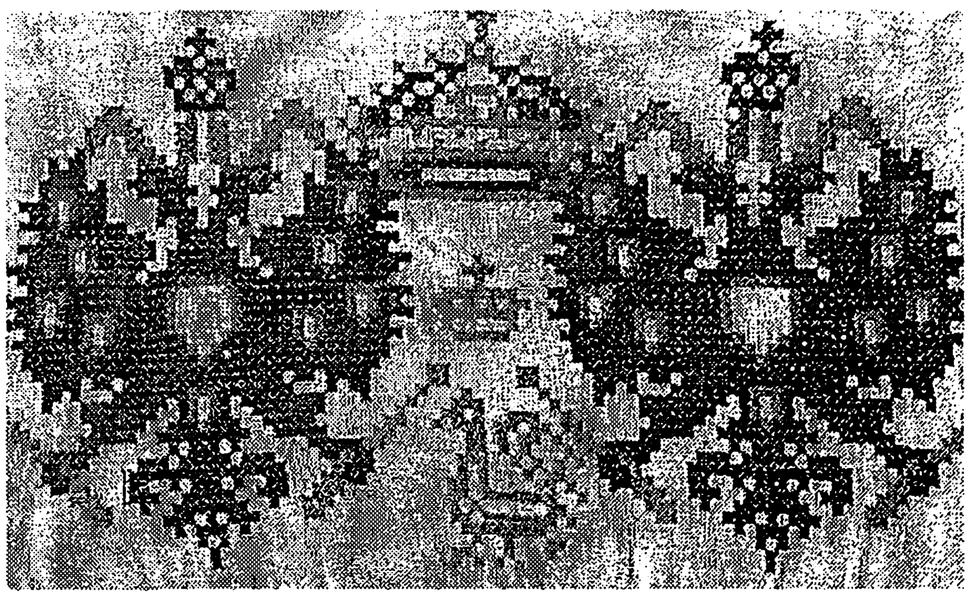


Фото 10

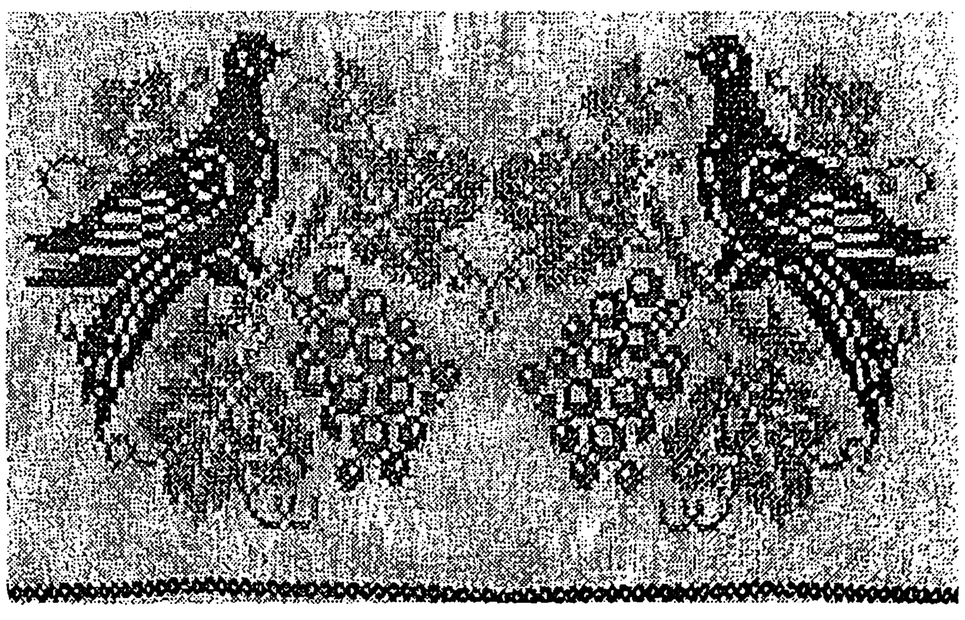


Фото 11

и оберток мыла парфюмерной фабрики Брокара и Ралле. Исследовательница Е. Э. Бломквист, посетившая Бухтарминский край в 20-е гг. XX в., отмечала, что эти городские узоры особенно быстрыми темпами заимствовались в послереволюционные годы, когда Бухтарминская долина столкнулась с большим количеством «рассейских» переселенцев. Население зовет эти узоры «советскими» [7].

Таким образом, можно констатировать, что в орнаменте крестянской вышивки нашего региона сохранились очень древние мотивы и образы, хотя и в трансформированном виде. Передавались они из поколения в поколение по памяти, со старых образцов,

и дополнялись реалиями своего времени. В XX в. на смену старой технике шитья (набор, роспись) пришел крест и его разновидности: болгарский, полуторный, тамбурный шов – и гладьевые стежки. Чаще всего вышивка выполнялась на домашнем льняном полотне, но встречается и на фабричном белом ситце, вафельном полотне и плисе (в проставках к кумачовым полотенцам). При вышивании употребляются главным образом красные и черные хлопчатобумажные нитки, реже цветной шелк и гарус. Основная масса полотенец поступила в музей до 1985 г., уже тогда они утратили свое обрядовое назначение и стали достоянием «бабушкиного сундука», но остались частью истории русской культуры.

Примечания

1 Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 460.
2 Бернштам Т. А. Орнитоморфная символика у восточных славян // Советская этнография. 1982. № 1. С. 22.
3 Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 612.
4 Там же. С. 634, 637.
5 Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник // Советская этнография. 1975. № 3. С. 67.
6. Там же. С. 68.
7. Бломквист Е. Э. Искусство бухтарминских старообрядцев. Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930. С 62.
8. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 628.

Использование этнографических источников для изучения семантики орнамента украшений средневековых кочевников Алтая

М. И. Сафронов

Семантическое значение орнамента – одна из наименее стойких его характеристик, меньше всего поддающихся изучению. Современные ученые не могут с большой долей достоверности утверждать, какой смысл вкладывали древние мастера в определенный узор. Являясь только символом на археологических артефактах, орнамент обладает довольно скудной информацией.

Изучение семантики орнамента, как и любого другого вида искусства, требует комплексного подхода. О. А. Важинский предлагает следующий путь решения этого вопроса: построение на основе археологического материала, подвергнутого всестороннему источниковедческому анализу, многоуровневой модели религиозно-мифологической системы, а затем проверка путем привлечения этнографических, фольклорных, письменных и изобразительных источников, дополняющих и подтверждающих выводы, сделанные на основе археологических артефактов, без этого, как правило, гипотетичные [3, с. 108–109].

Подобный комплексный подход в изучении семантики орнамента предлагает большинство исследователей данной проблемы (Иванов С. В., 1961; 1963; Вайнштейн С. И., 1974; Король Г. Г., 1981; Кызласов Л. Р., Король Г. Г., 1990, и др.). Таким образом, раскрытие семантического содержания – вопрос сложный и многогранный. Его исследование и решение невозможно лишь на основе археологических материалов. Здесь необходимо одновременное привлечение устных традиций, мифологии, письменных источников, данных этнографии, поскольку все они были вызваны определенными социальными и историческими потребностями людей и отразили уровень развития их материальной жизни [18, с. 191].

Многие исследователи на практике интерпретируют семантическую нагрузку орнамента определенных изображений и археологических материалов с помощью этнографических данных [1; 3; 5; 10; 11; 13; 15; 20; 21 и др.].

Таким образом, все исследователи орнамента применяют комплексный подход в изучении семантики и особо подчеркивают большое значение этнографических источников. С. И. Вайнштейн отмечает, что орнамент – один из наиболее устойчивых элементов народного искусства. Изменение технических приемов орнаментации и материала влияет на эволюцию некоторых узоров, но обычно не ведет к исчезновению исходных мотивов, которые нередко сохраняются в течение тысячелетий [3, с. 147]. Первоначально почти каждый орнаментальный мотив, его окраска имели свой символический смысл. Со временем значение большинства из них было забыто, хотя некоторые из мотивов и сохраняют древнюю символику поныне [3, с. 146].

Важное значение этнографических источников в изучении семантики орнамента населения лесостепного и Горного Алтая VI–XII вв. н. э. подтверждают и наши исследования. Например, рукоять плети из кургана № 1 могильника Курай-IV орнаментирована зооморфной композицией волка и стилизованным изображением лебедя [6, с. 106, рис. 42]. Согласно выводам Л. Р. Кызласова, знатный тюркский воин Ак-Кюн носил плеть, на рукояти которой был изображен тотем его господина – волк и личный – лебедь [12, с. 50–55].

Волк является тотемом древних тюрков, не зря они изображали на своих знаменах волчьи головы [19, с. 103], а многие каганы носили имя «волк» [4, с. 464–470]. Изображение лебедя, скорее всего является родовым тотемом хозяина плети. По генеалогическим легендам, род лебедя – одна из четырех ветвей прародительницы всего древнетюркского рода – волчицы [9; 17; 16]. Наличие в композиции сразу двух тотемов предположительно должно усилить действие тотемных образов, показать силу и власть обладателя плети. Этнографические источники также показывают, что лебедь является прародителем рода лебединцев (челканцев) [14, с. 43–44].

Таким образом, привлечение этнографических материков для изучения орнамента средневековых кочевников Алтая должно помочь разрешить спорные вопросы семантики.

Примечания

1. Бандура А. П. Культ коня у тюрков Горного Алтая в период раннего средневековья и его этнографические параллели у алтайцев // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1984.
2. Важинский О. А. Проблема реконструкции религиозно-мифологических представлений аборигенного населения Сибири в отечественной литературе по данным археологии и смежных наук // Россия и восток: Археология и этническая история. Омск, 1997.
3. Вайнштейн С. И. История народного искусства Тувы. М., 1976.
4. Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М., 1993.
5. Грач А. Д. Вопросы датировки и семантики древнетюркских тамгообразных изображений горного козла // Тюркологич. сб. 1972. М., 1973.
6. Евтюхова Л. А., Киселев С. В. Отчет о работах Саяно-Алтайской археологической экспедиции в 1935 г. // Тр. ГИМ. Вып. XVI. М., 1941.
7. Иванов С. В. Орнамент // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961.
8. Иванов С. В. Орнамент народов Сибири как исторический источник // Тр. Ин-та этнографии. Т. 81. М.; Л., 1963.
9. Кляшторный С. Г. Проблемы ранней истории племен турк (Ашина) // Новое в советской археологии. М., 1965.
10. Король Г. Г. Орнамент средневековых хакасов как исторический источник: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1981.
11. Кубарев Г. В. Изображение быка в поясной гарнитуре древнетюркского времени // Актуальные проблемы Сибиркой археологии. Барнаул, 1996.
12. Кызласов Л. Р. Резная рукоятка плети из могилы Ак-кюна (Алтай) // Крат. сообщ. по истории Ин-та материал. культуры. Вып. 36. М.; Л., 1951.
13. Кызласов Л. Р., Король Г. Г. Декоративное искусство средневековых хакасов как исторический источник. М., 1990.
14. Легенды Северного Алтая. Горно-Алтайск, 1994.
15. Мартынов А. Из истории представлений о древе жизни у древних народов Северной Азии // Проблемы археологии степей Евразии. Кемерово, 1984.
16. Могильников В. А. Генеалогические легенды и миграции древних тюрок // Палеодемография и миграционные процессы в Западной Сибири в древности и средневековье. Барнаул, 1994. С. 141–144.
17. Нестеров С. П. Происхождение древних тюрков по этнологенеалогическим легендам // Материалы XVII всесоюз. науч. студенч. конф. «Студент и научно-технический прогресс (История)». Новосибирск, 1979.
18. Петенева Г. Г. Зооморфные мотивы в искусстве средневековых кочевников верхнего Прииртышья // Маргулановские чтения. Алма-Ата, 1989.
19. Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. Новосибирск, 1948.
20. Смагулов Б. А. К вопросу о семантике одной композиции в казахском орнаменте // Маргулановские чтения. Алма-Ата, 1989.
21. Толпенко И. В. Образ лося в древнем искусстве западносибирского неолита // Археологические исследования в Сибири. Барнаул, 1989.

Украинские иконы в собрании Восточно-Казахстанского областного этнографического музея

П. Н. Сушко

Новейшие исследования икон, бытовавших в регионах Западной Сибири, Алтая и сопредельных территорий, выявили несколько стилевых направлений. Особое место занимают иконы, несущие печать влияния украинской иконописной школы.

Н. Г. Велижанина отмечает, что иконы такого типа появились в регионе Западной Сибири с начала XVIII в., когда на сибирскую кафедру пришел архиепископ Филофей Лещинский, выпускник Киевской духовной академии [1]. Производство икон украинского типа стало особенно востребованным, когда с конца XIX в. в Сибирь начали активно переселяться малоземельные крестьяне Украины, Курской и Воронежской областей [2]. Характерными признаками украинских икон являются введение в композицию растительных мотивов (цветов, фруктов и листьев), обилие позолоты, тяготение к ярким цветовым сочетаниям, специфический для Украины круг святых.

В фондах Восточно-Казахстанского областного этнографического музея (ВКОЭМ) выявлена небольшая группа украинских икон преимущественно официального сибирского иконописания.

Икона Николы Чудотворца [3]. В ковчеге размещено поясное изображение святителя Николая Мирликийского (фото 1). Письмо довольно типичное для Сибири. Красиво и благородно лицо святого с характерно расположенными параллельными складками на высоком лбу и лучеобразными морщинами, идущими на щеки от глаз. Особый колорит иконе придают растительные мотивы: синие розы на фелони, алые розы на омофоре, арабески на нимбе, лиственные гирлянды, покрывающие среднюю часть фона иконы. Алый цвет фелони дополняет зеленый омофор, черная лузга, красно-сине-белая опушь.

Розы без шипов в христианской символике означают вознаграждение за святость, синий цвет — небесную духовную любовь, постоянство, истину и верность [5]. Аналогичное использование в композиции синих роз встречается в народной иконе XVIII в. «Георгий Победоносец» из фондов Черниговского художественного музея (фото 2), только в этом примере мы видим розы упрощенной формы, как это характерно для примитивной живописи.

Другая украинская икона Николы Чудотворца (фото 3) имеет много растительных мотивов [6]. Так, фелонь святителя украшена розетками из райских плодов и листьев, из которых наиболее уверенно можно идентифицировать плоды лимона и апельсина. В христианской символике апельсин — это плод Дерева познания добра и зла из библейского рая. Собственно апельсиновое дерево и его благоухающие цветы — символ чистоты, целомудрия и великодушия. Лимон — символ жизни, защиты от яда, колдовства и чумы [7].

Изысканна цветовая гамма иконы: золотой фон, черно-красные кресты на охристой фелони, бирюзо-



Фото 1. Никола Чудотворец (с синими розами)

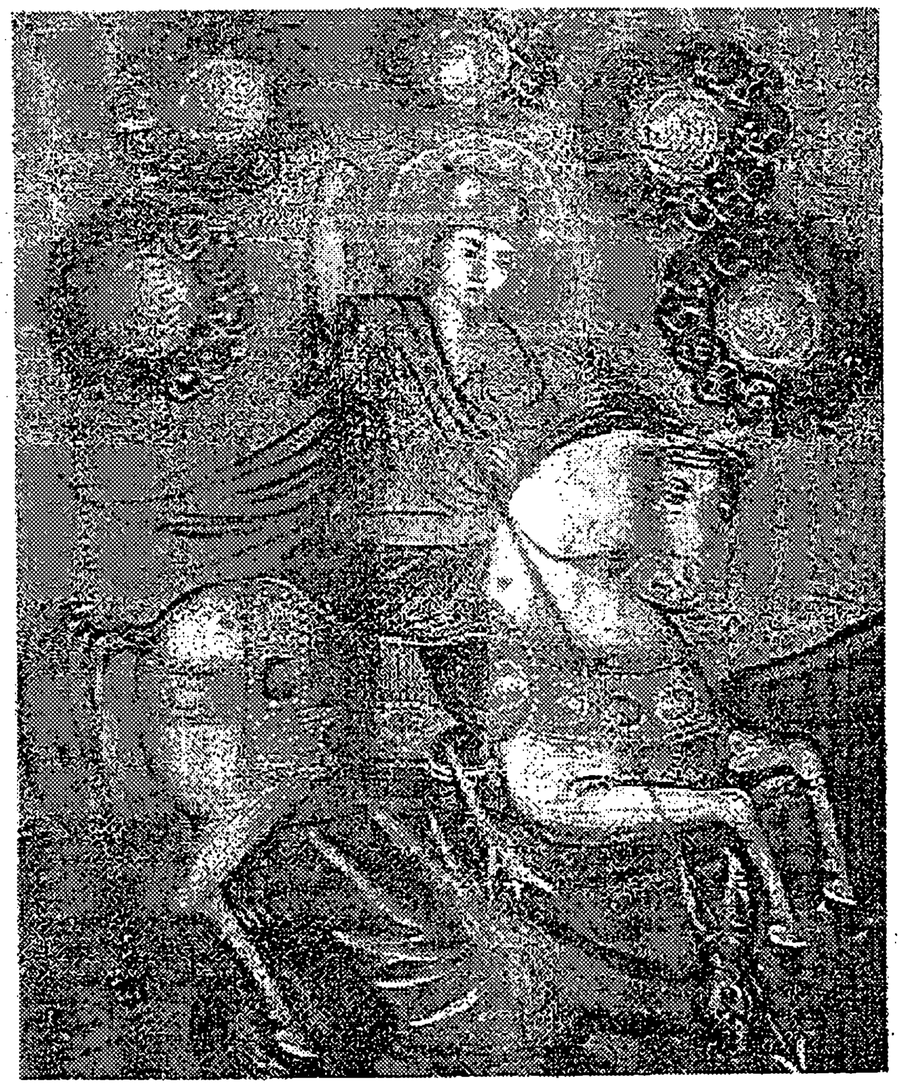


Фото 2. Георгий Победоносец.
Черниговский художественный музей

вая подкладка фелони, опушь зеленого цвета. По бокам от головы святителя помещены изображения Иисуса Христа и Богоматери в идеально круглых медальонах. Такие же идеально круглые клейма можно увидеть на иконе Спаса нерукотворного из Сумского художественного музея (фото 4).

Икона Богоматери всех скорбящих радости со святыми Иоанном Предтечей, Георгием, Климентом [8] (фото 5). Богоматерь на иконе окружена розовыми кущами, в которых по христианской традиции изображали Матерь Божию. Алая роза без шипов как атрибут Девы Марии символизирует праздность загробного мира, духовность, очищение, мистическое возрождение, кровь и раны Иисуса Христа [9]. Такие же алые розы мы встречаем на иконах «Святые Анастасия и Ульяна» из Киевского музея украинского изобразительного искусства и «Спас нерукотворный» из Сумского художественного музея (фото 6 и 4). Вероятно, по воле украинского заказчика в левое нижнее клеймо иконы помещено изображение священномученика Климента Римского, неутомимо проповедовавшего веру в Иисуса Христа в Тавриде



Фото 3. Никола Чудотворец
(с лимонами и апельсинами)

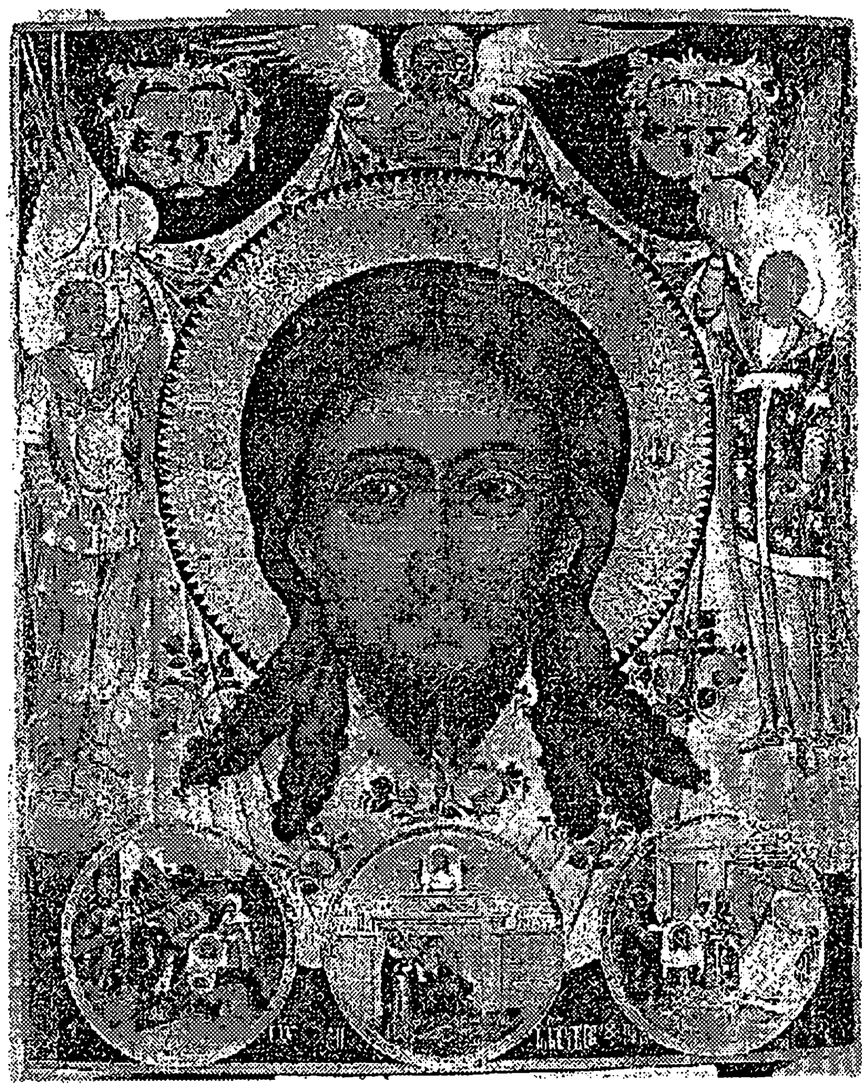


Фото 4. Спас Нерукотворный.
Сумской художественный музей



Фото 5. Икона Богоматери всех скорбящих. ВКОЭМ



Фото 6. Святые Анастасия и Ульяна. Киевский музей украинского изобразительного искусства

(ныне Херсонская область Украины), куда он был сослан императором Траяном. После смерти святого часть его мощей (глава) была помещена князем Владимиром Крестителем в Десятинной церкви Киева [10].

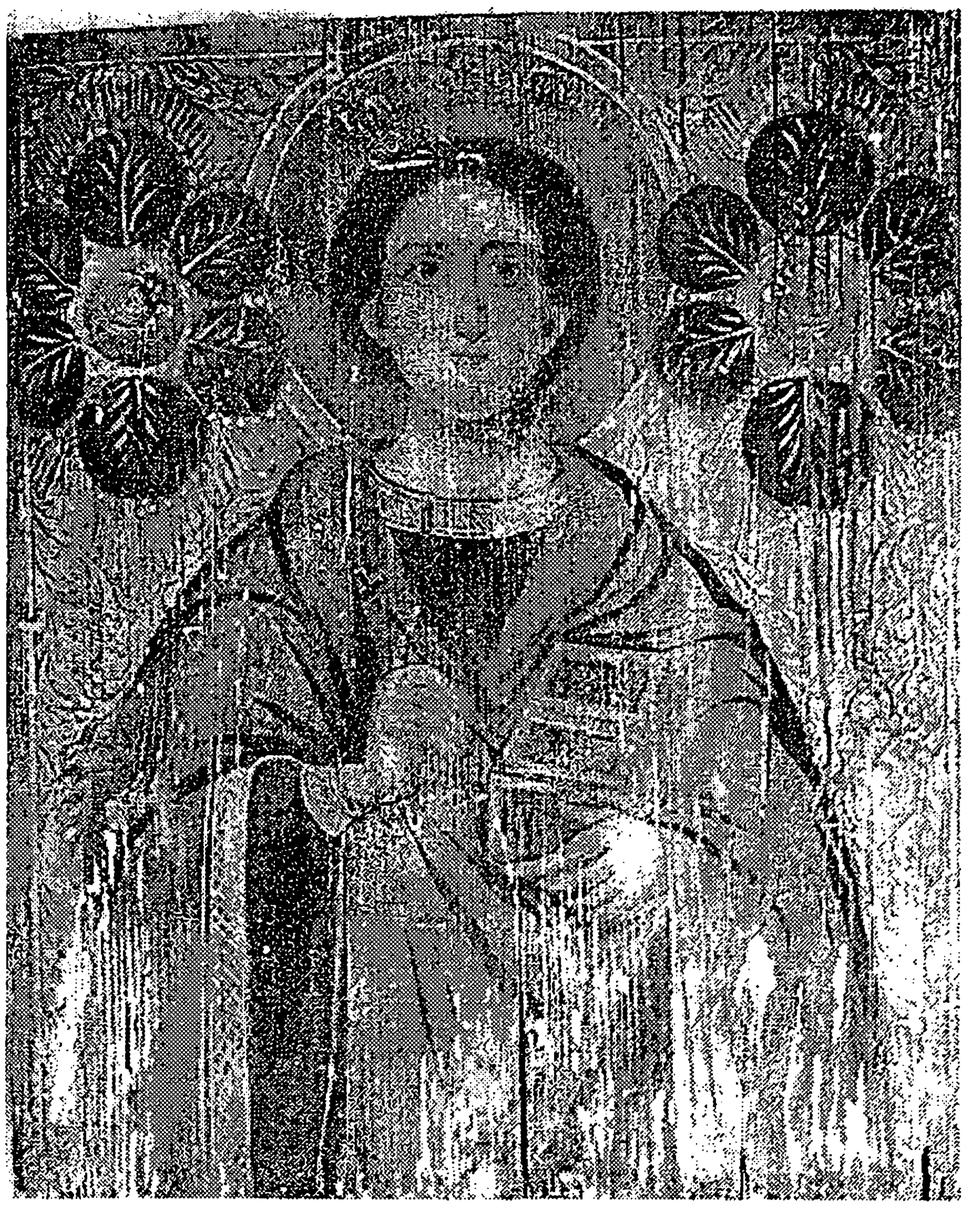


Фото 7. Святой Пантелеймон. ВКОЭМ

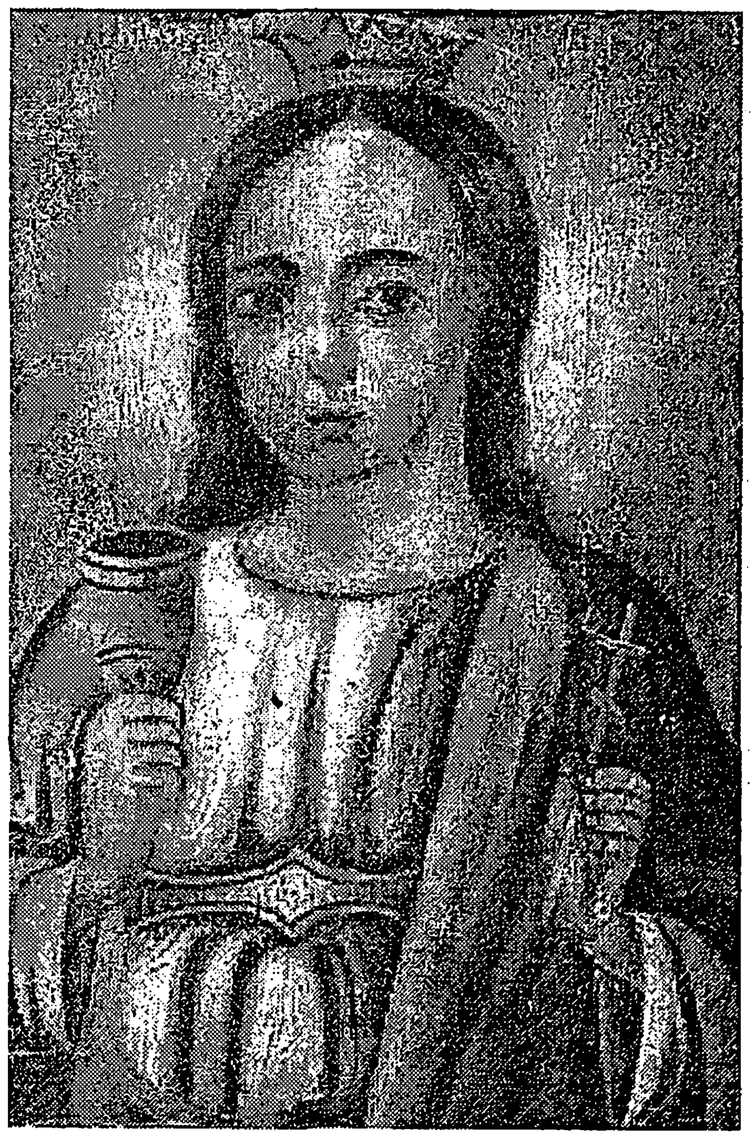


Фото 8 Святая Варвара. ВКОЭМ

Определенную этнографическую ценность представляют сейчас так называемые народные иконы, примитивы, несущие на себе печать народной эстетики, выполненные иконописцами-самоучками. К такому типу икон принадлежит **икона святого Пантелеймона** (фото 7) [11]. Фон иконы испещрен растительным орнаментом. На уровне головы святого помещены эллипсообразные растительные розетки-ро-

зы в окружении листьев преувеличенных размеров. Фигуре Пантелеймона как бы тесно в границах, установленных узкими полями иконы. Манера письма грубоватая. Тип лицевого письма характерен для народных икон центральной Украины. Близкий тип растительных розеток на иконе мы видим на иконе Св. Георгия Победоносца из Черниговского художественного музея (фото 2).

К такому же примитивному письму принадлежит миниатюрная **икона «Святая Варвара Великомученица»** (фото 8). Св. Варвара широко почитаема на Украине, так как ее чудотворные мощи с XII в. хранятся сначала в Киевском Златоверхо-Михайловском, а затем — во Владимирском соборе Киева. Иконографический тип лица Святой Варвары близок к типу лица жены-мироносицы, изображенной в центре украинской иконы «Жены-мироносицы» из музея с. Новотроицкое Алтайского края.

Жизнеспособность украинского стилевого направления в иконах Сибирского, Алтайского и сопредельных регионов вплоть до начала XX в. объясняется достаточно устойчивой потребностью со стороны украинских переселенцев и их потомков именно в таком типе икон, хорошо отвечающим национальным эстетическим представлениям об искусстве иконописи. Эти наблюдения подтверждают живые параллели в композициях украинских икон Сибири и икон, бытовавших на территории Украины.

Примечания

1. Велижанина Н. Г. К истории иконописания в Западной Сибири // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири: Сб. Новосибирск, 1987. С. 125.
2. Фомин В. Е. и др. К проблеме изучения украинской этнокультуры Алтая // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Сб. Барнаул, 2001. С. 176.
3. ВКОЭМ. Инв. № XXIV-8701. 35×29, 2,0×2,6 см, липа, доска цельная, левкас, серебро, темпера. XIX в.
4. Энциклопедия символов, знаков, эмблем, М.: Локид-Миф, 2000. С. 419.
5. Диана Апостолос-Каппадона. Словарь христианского искусства. Урал-ЛТД, 2000. С. 204.
6. ВКОЭМ, КП П-12981, сосна, доска цельная, левкас, золото, темпера. 31,7×27,5×2,1 см, XIX в.
7. Диана Апостолос-Каппадона. Указ. соч. С. 126.
8. ВКОЭМ, XVI-5039, 50×43,8×3,4 см, дерево, левкас, позолота, темпера, XIX в.
9. Копалинский В. Словарь символов. Калининград, 2002.
10. Энциклопедия православной святости. Т. 1. М.: Лик Пресс, 1997. С. 313; Библейская энциклопедия, 1891, С. 400.
11. ВКОЭМ, КП?-XVII-20236, 51,5×42,5×1,8 см, дерево из двух склеенных досок, грунт, масло.
12. ВКОЭМ, КП-28-24297, 12×8,9×1,2 см, дерево, доска цельная, темпера, начало XX в.
13. Вистингаузен В. К. Украинские иконы в Алтайском крае // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Сб. Вып. 4. Барнаул, 2001. С. 283.

Новая выставка по этнографии Алтая в Омском государственном историко-краеведческом музее[1]

Ю. В. Трофимов, О. А. Пьянова

Алтай и Омск связаны в научном отношении давно, еще со времен Западно-Сибирского отдела Русского географического общества (ЗСОРГО). В музей при ЗСОРГО поступали коллекции предметов коренных народов Алтая, в изданиях отдела публиковались работы, посвященные разным группам алтайцев. Вместе с тем в Омском государственном историко-краеведческом музее (ОГИК), который является преемником музея при ЗСОРГО, почти не было выставок, которые бы рассказали омичам о богатой традиционной культуре этих народов.

Восполнить этот пробел призвана выставка «Золотая гора: Алтай в зеркале мифа», которая открылась в ОГИК музее в январе 2003 г. Ее основу составили экспонаты, собранные в конце XIX — начале XX в. экспедициями С. П. Швецова и А. М. Швецовой, А. В. Анохина [1, 2, 7–10], а также последние по времени поступления из экспедиции 2002 г. под руководством В. В. Дрягина (орудия кедрового промысла). Экспонаты были собраны среди групп алтайцев (алтай-кижи, челканцы) и шорцев [3, 6]. Представлены как предметы духовной культуры, отражающие традиции шаманизма, так и орудия промыслов.

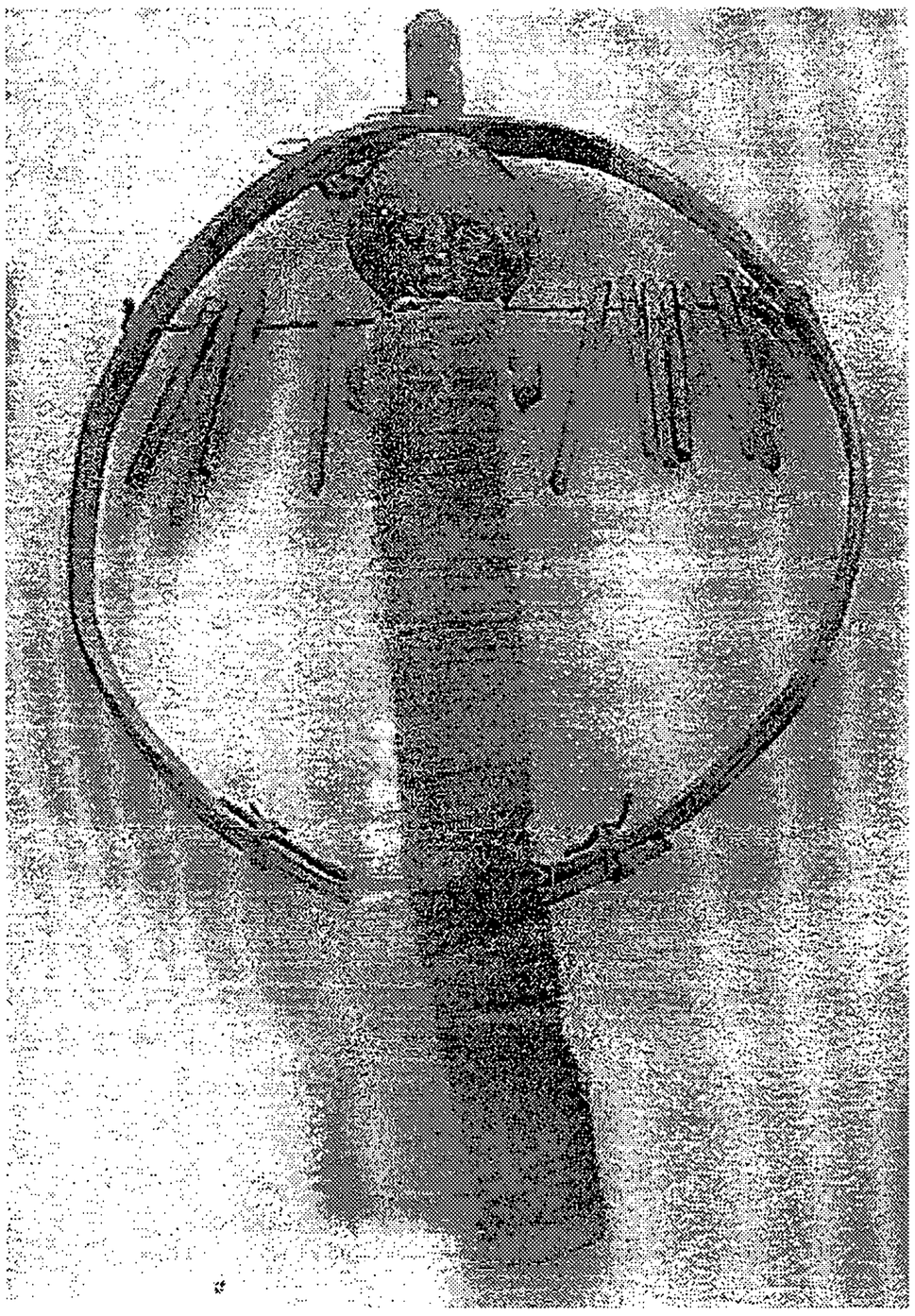
Экспозиционное решение выставки позволяет зрителям не только получить представление об уникальности и богатстве культуры народов Алтая, но и ощутить ее традиционный характер. Деление зала на две части с показом предметов, связанных с шаманизмом и предметов, отражающих хозяйственную деятельность, в определенном смысле противопоставляет в глазах зрителей духовную и материальную культуру. Но внутреннее единство этой культуры, всех ее компонентов открывается в мифологическом мировоззрении.

Центральным экспонатом выставки является шаманский бубен как важнейший ритуальный предмет в религиозной системе тюркоязычных народов Алтая [4]. Этот экспонат — шорский бубен-тактаяк, привезенный С. П. Швецовым из с. Усть-Ангос Кузнецкого уезда Томской губернии в 1900 г., — уникален своей сохранностью, хорошо виден и рисунок на лицевой стороне.

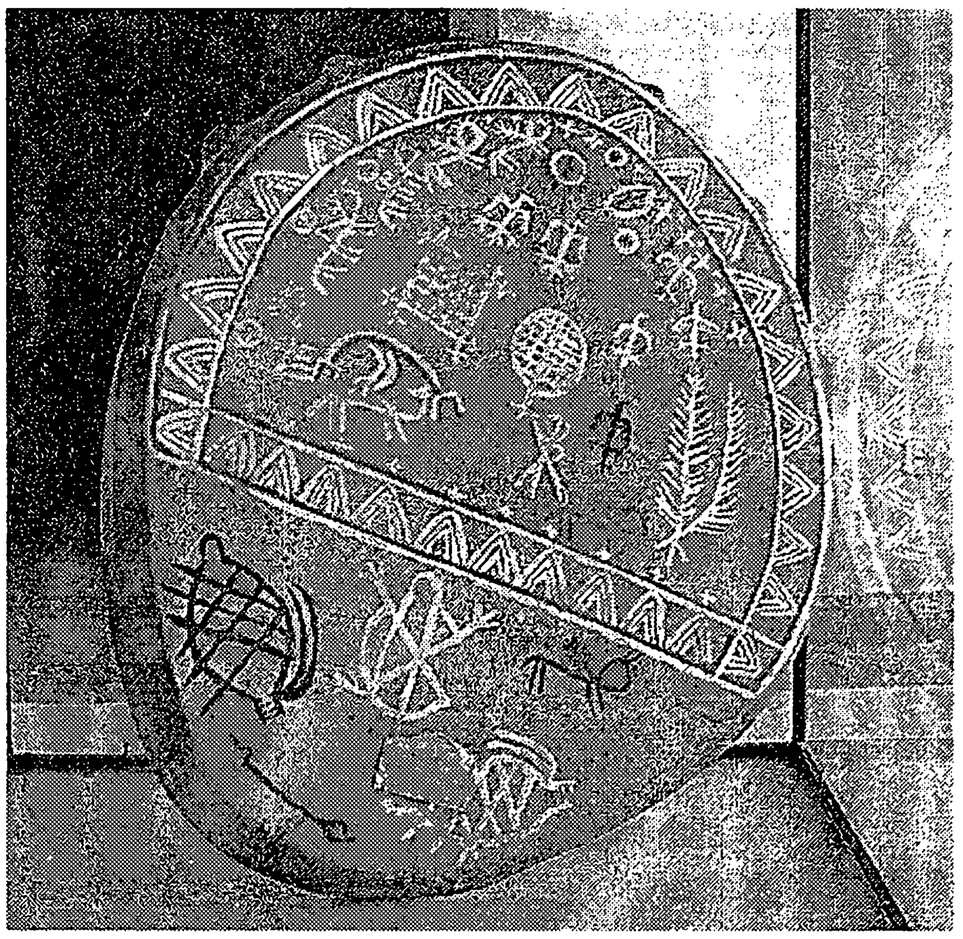
Пространство зала заполняют следующие комплексы.

Костюмы шаманов Алтая: плащ-мандяк, который использовался при камлании духам земли и божеству Эрлику и его сыновьям; костюм шамана для

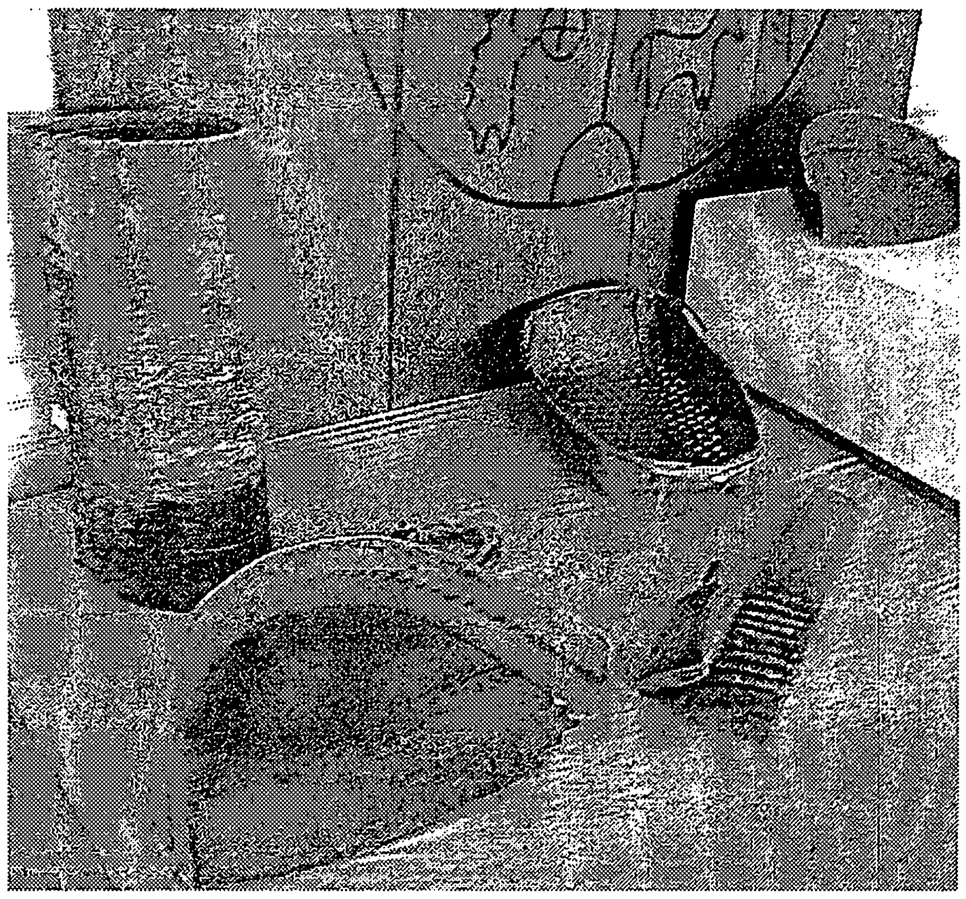
[1] Благодарим за поддержку ООО «ГЭПИЦентр-2», за ценные советы — Т. В. Раскевич.



Изображение умершего шамана



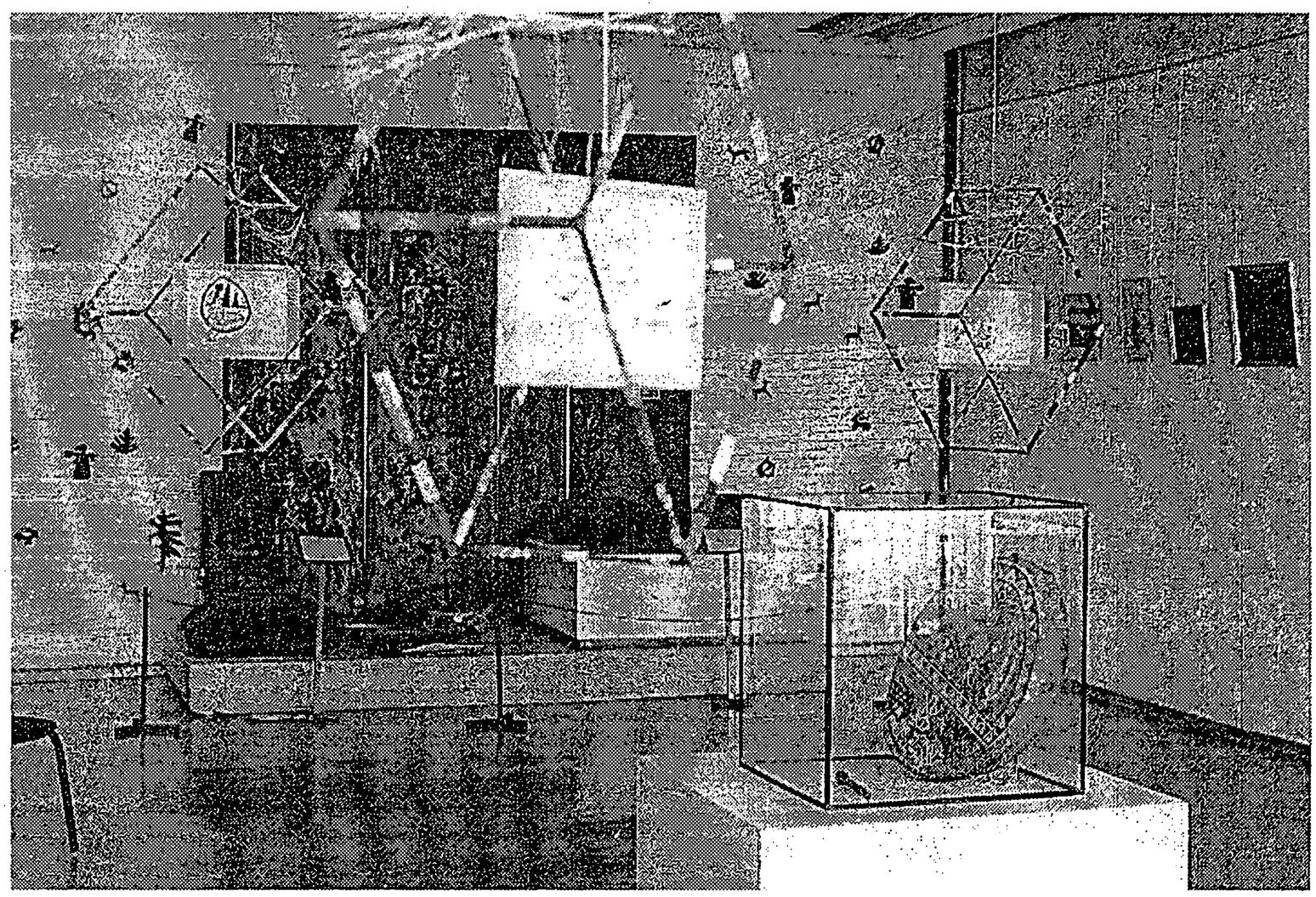
Бубен-тактаяк



Орудия кедрового промысла

камлания Ульгеню и его сыновьям. Между этими костюмами помещен бубен.

Атрибуты шамана-врачевателя. Свою функцию врачевателей шаманы выполняли, определяя духов, наславших заболевание и изгоняя их с помощью своих духов-помощников. Ритуальными инструментами являлись представленные лук со стрелами — арбш; амулет-хабытытлау — цветные ленты, привязанные к палкам, из которых каждый соответствовал определенному заболеванию, чашка и ложка



Выставка «Золотая гора: Алтай в зеркале мифа». Общий вид

для кормления духов, изображение ступенек лестницы-тепкиш, по которой шаман во время камлания всходил на небо, и др.

Духи – помощники и покровители. Показаны несколько чалу – изображений умерших шаманов, изображение голубя – шон-кор, сопровождавшего шамана во время камлания, изображение 9 дочерей божества Ульгеня, которое считалось шаманской силой.

Орудия кедрового промысла. Этот комплекс показывает традиционность культуры алтайских народов, представляя два набора практически идентичных орудий, функционировавших с интервалом более 100 лет (собраны экспедицией С. П. Швецова в 1900 г. и экспедицией В. В. Дрягина в 2002 г.): лоток-саргаш для провеивания орехов, набор вальков для шелушения – ушпе (торспах), сито-элек.

Эти комплексы дополняются рисунками шаманов, изображающими их путь во время камлания и мир, каким они его видели [5]. Наряду с ними представлены работы современных омских художников, посвященные природе и жителям Алтая.

Выставка привлекла большое внимание посетителей, и, несомненно, будет способствовать повышению интереса к древней и самобытной культуре Алтая и Сибири в целом.

Примечания

1. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю и Восточной Азии // Сб. Музея антропологии и этнографии. Вып. 2. Пг., 1924.
2. Захарова И. В. Работы Западно-Сибирского отдела Русского географического общества в области этнографии // Народы Южной Сибири в коллекциях Омского государственного объединенного исторического и литературного музея. Томск, 1990. С. 31–33.
3. Первых С. Ю., Томилов Н. А. Алтайцы // Народы Южной Сибири в коллекциях Омского государственного объединенного исторического и литературного музея. Томск, 1990.
4. Потапов Л. П. Шаманский бубен – уникальный памятник духовной культуры тюркских народов Алтая // ЭО. № 4. 1997.
5. Сагалаев А. М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск, 1992.
6. Томилов Н. А. Шорцы // Народы Южной Сибири в коллекциях Омского государственного объединенного исторического и литературного музея. Томск, 1990.
7. Швецов С. П. Алтайские калмыки // Зап. ЗСОРГО. Кн. XXV. Омск, 1898.
8. Он же. Обычно-правовые отношения алтайцев (калмык) и киргиз. Брачные и семейные отношения // Зап. ЗСОРГО. Кн. XXV. Омск, 1898.
9. Он же. Примитивное земледелие на Алтае // Зап. ЗСОРГО. Кн. XXVII. Омск, 1900.
10. Швецова М. В. Алтайские калмыки // Зап. ЗСОРГО. Кн. XXIII. Омск, 1898.

Первая этнографическая экспедиция в Кулунду

А. П. Уманский

В сентябре 1960 г. в Кулунду, в Родинский район, выехала экспедиция Алтайского краевого краеведческого музея, возглавляемая автором. В экспедиционную группу входили младший научный сотрудник музея Т. А. Уманская и А. И. Ушаков. Экспедиция имела целью раскопки археологических памятников в окрестностях с. Кочки, где уже ряд лет производилась распашка курганного могильника: памятник древности находился в аварийном состоянии, и необходимо было провести аварийные раскопки некоторых потревоженных пахотой курганов. При этом мы рассчитывали получить серию находок для экспозиции музея, которая представляла собой жалкое зрелище: к 1960 г. в ней сохранилась небольшая часть коллекции, собранной еще в досоветское время Н. С. Гуляевым, и несколько случайных находок 1920–1940-х гг.

К сожалению, организовать аварийные раскопки в сентябре 1960 г. нам не удалось: мы рассчитывали привлечь к работе взрослое население и старшеклассников, но все местное население, включая учащихся, оказалось занятым на уборке хлеба, сахарной свеклы, картофеля как в коллективных, так и в личных хозяйствах. В этих условиях было принято решение перепрофилировать экспедицию – превратить ее из археологической в этнографическую, сосредоточив усилия на выявлении и сборе орудий крестьянского труда и предметов деревенского быта, тем более что нужда для экспозиции в этнографических материалах была не меньшей, а даже большей, чем в археологических находках. В 1957–1959 гг. в связи с юбилеем революции и Гражданской войны на Алтае отдел советской истории был основательно перестроен, в экспозицию были включены новые интересные материалы, неплохо выглядели стенды, посвященные показу достижений в промышленности и сельском хозяйстве, а вот отделы дореволюционной истории и советской истории до Великой Отечественной войны выглядели весьма бледно, невыразительно – в отделе дореволюционной истории была развернута в основном лишь история горнозаводского производства на Алтае в XVIII–XIX вв., в экспозиции отдела советской истории период между Гражданской и Великой Отечественной войнами практически отсутствовал. Конечно, многое объяснялось нехваткой средств на организацию экспедиций, но главной причиной было неверие сотрудников музея в то, что на местах, в деревнях и селах, после коллективизации и Великой Отечественной войны могли сохраниться элементы материальной культуры доколхозного и даже предвоенного времени.

Настоятельная необходимость насыщения экспозиции музея полнокровными этнографическими материалами и стремление преодолеть пессимизм коллег в отношении успеха собирательской работы и побудили нас изменить профиль экспедиции.

С помощью учащихся сел Родино и Кочки мы об-

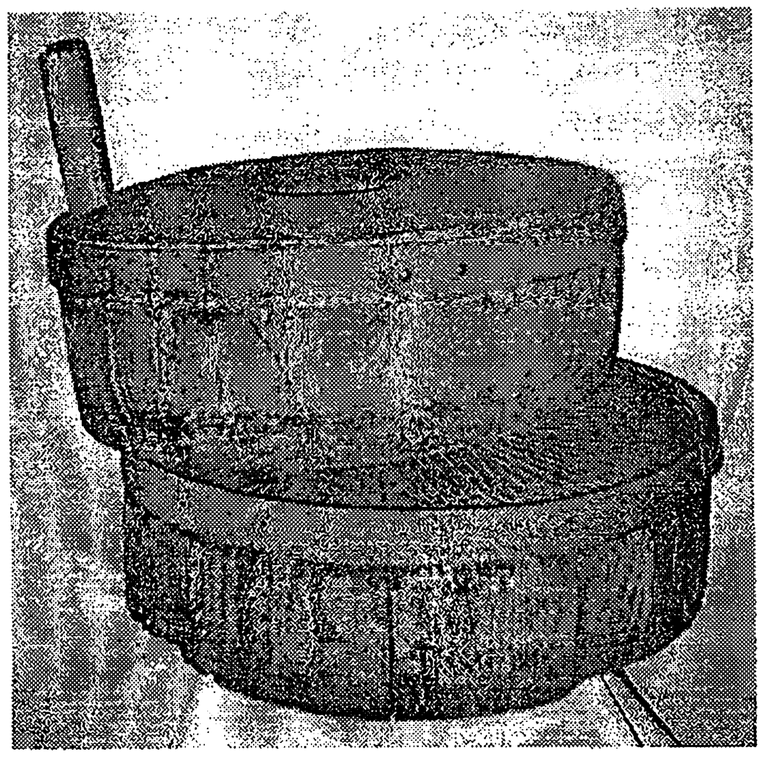


Фото 1. Ручная мельница 1920-х гг.

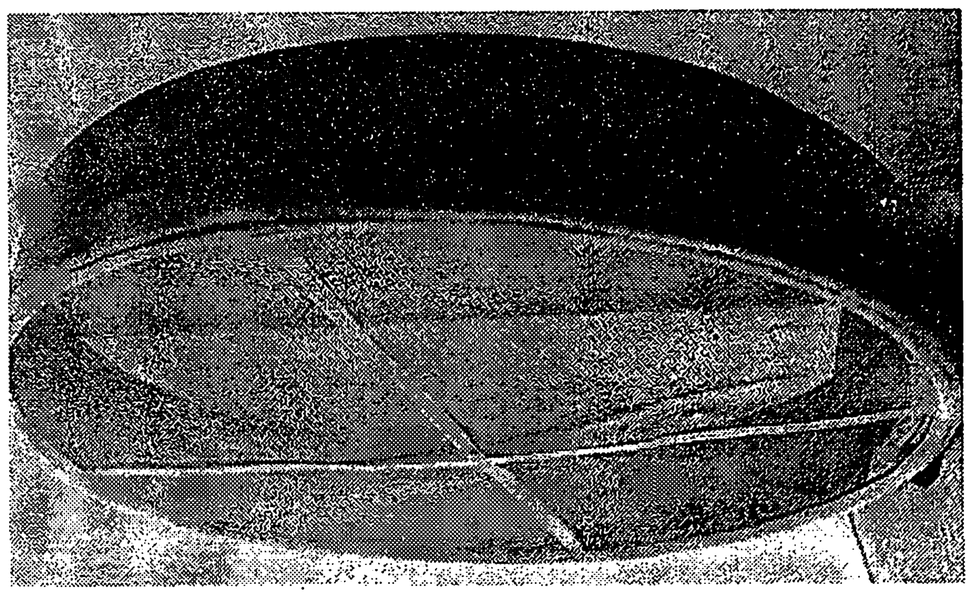


Фото 2. Решето для просева семян

шарили чердаки, погреба и чуланы, скотные дворы и бани и др. В этих селах и была собрана большая чсть интересующих нас вещей. Надо отметить, что селяне, как правило, передавали нам их безвозмездно, а люди старшего поколения охотно давали пояснения об устройстве и действии некоторых механизмов, приемах работы на них и т. п. Только два экспоната для нашей экспозиции мы приобрели за деньги, «разорив» музей на 25 рублей.

Нас поразила отзывчивость многих жителей с. Кочки, понимание ими научной ценности сохранившихся у них предметов старого быта, нехитрых орудий крестьянского труда, их горячее желание выставить свои раритеты в самом большом музее краевого центра для обозрения посетителями, особенно молодыми людьми, которым эти вещи были бы в диковинку, ибо уже практически исчезли из употребления. Со многими дарителями у нас установились дружеские отношения.

В с. Кочки нашими респондентами стали Михаил Васильевич Кирьянов, 1910 г. р., и его супруга Екатерина Харитоновна. В 1920-е гг. они были членами коммуны им. С. М. Буденного, а потом — сельхозартели «Первое Мая». Еще раньше (в 1928 г.) М. В. Кирьянов вступил в товарищество по совместной обработке земли (ТОЗ). Кирьяновы подарили музею ручную мельницу, служившую для приготовления крупы из пшеничного зерна (фото 1). По свидетельству М. В. Кирьянова, эту мельницу сделал еще его отец не менее 40 лет назад (т. е. около 1920 г.). Когда Михаил Васильевич вступил в ТОЗ, на мельнице мололи пшеницу для всего товарищества. Пользовались ею хозяева также в коммуне им. С. М. Буденного и в колхозе «Первое Мая».

Кирьяновы же подарили фонарь, днище и крышка которого, а также стойки рамки были деревянными, а в пазы стоек были вставлены прямоугольные фрагменты оконного стекла. Внутрь фонаря ставили обычную восковую свечу. Фонарем пользовались ночные сторожа на скотном дворе коммуны им. С. М. Буденного для отпугивания волков, нередко наведывавшихся на скотный двор в зимнее время.

Михаил Васильевич и Екатерина Харитоновна передали в дар музею большое решето для просева семян (фото 2). Подработка семян для посева обычно производилась в конце зимы или ранней весной. Времени изготовления решета хозяева не помнили, однако решето, хотя и выглядело еще крепким, явно было сделано еще в годы единоличного ведения хозяйства. Вообще во дворе Кирьяновых еще и в 1960 г. можно было найти немало предметов быта и орудий труда 1920–1930-х гг.

Жительница с. Кочки из колхоза «Первое Мая» Александра Мефодьевна Кулик подарила краевому музею серп. На его деревянной рукоятке — буквы «П. А.» и «Х». А. М. Кулик в 1960 г. было 55 лет. По ее словам, этот серп ее родители привезли с Украины в годы столыпинских реформ; А. М. Кулик насчитывала серпу не менее 100 лет, так как ее родители пользовались им на Украине лет сорок, то есть со времени отмены крепостного права. Буквы на рукояти, по мнению владелицы, являлись инициалами прежних хозяев.

Кладовщик колхоза «Первое Мая» Николай Александрович Сушко (39 лет) подарил деревянный держак для точилки, на которой точили и првили косы. Держак изготовил отец Н. А. Сушко, умерший за несколько лет до 1960 г. Николай Александрович подарил также малое решето для просева семян. Он считает, что это решето было привезено его делом с Украины при переселении в Сибирь в начале XX в.; дед пользовался им, а значит, решету ко времени передачи его в музей исполнилось не менее 50–60 лет.

Н. А. Сушко подарил также деревянную ступу для толчения каменной соли, пригодную и для обрушения круп (фото 3). Изготовил ее, по словам дарителя, его отец. Ступа была выдолблена в крепком березовом чурбаке. Пест имел с обеих сторон железные оковки, а в средней части — ручки с двух сторон. К сожалению, пест не сохранился.

Старый партизан (в 1960 г. ему было 80 лет) Петр Данилович Герасименко подарил музею цеп для обмолота снопов пшеницы или ржи. Цеп был хорошей сохранности, им еще вполне можно было работать. Время изготовления владелец точно не помнил, но был уверен, что он изготовлен во времена единоличного хозяйства, то есть до 1928 г.

Председатель правления колхоза «Первое Мая» Александр Ахмедович Бахтиозин подарил музею однолемешный, так называемый «исаковский», плуг. Время появления плуга в колхозе и имя его владельца неизвестны, однако время изготовления можно

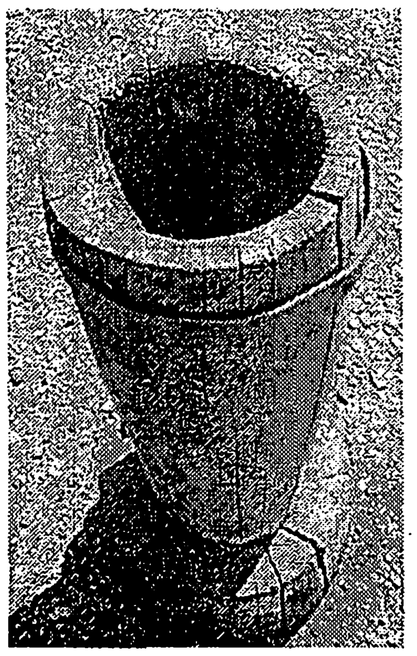


Фото 3. Ступа ручная

установить по маркировке. Плуг находился в работе до дня передачи его в музей.

В колхозе «Первое Мая» в 1960 г. еще были одно- и двулемешные плуги, а также веялки с ручным и машинным приводом; на стане 3-й бригады стоял колесный трактор «Универсал». Руководство колхоза выражало готовность передать этот трактор и ряд других сельхозмашин музею, но, к сожалению, мы не могли их тогда взять. (Позже трактор марки «Универсал» мы нашли в Парфеновском районе, недалеко от с. Песчаное, и, погрузив в кузов автомашины, доставили в краевой музей, где ему нашлось место в экспозиции под открытым небом во дворе.)

Житель с. Кочки колхозник Федор Николаевич Гизовский, 40 лет, передал в музей висячие весы (с коромыслом) и три гири к ним. Правда, деревянные площадки, на которые ставили с одной стороны гири, а с другой — взвешиваемый груз, у них не сохранились.

Александра Ефремовна Гриценко, 57 лет, проживавшая в с. Родино на ул. Калинина, преподнесла в подарок музею «прядку» (прялку), два берда и несколько нитченок к ней. По ее рассказу, на «прядке» лет 50 работала ее мать, да сама Александра Ефремовна пряла 30 лет, то есть прялке было не менее 80 лет, а берда и нитченки были изготовлены в 1937–1938 гг. Мария Сергеевна Демченко, 1903 г. р., жившая в с. Родино на ул. Калинина, презентовала музею гребень с подставкой для расчесывания кудели. Дарительница заверила нас в том, что гребню не менее 110 лет. Достался он Марии Сергеевне в наследство от ее бабки.

У жителя с. Родино, проживавшего по ул. Калинина, Павла Емельяновича Красюка, 77 лет, нами была приобретена ножная ступа для обрушения проса (рис.). По словам П. Е. Красюка, ступой пользовались более 50 лет. Она была сделана «на месте», в Родино, вскоре после переезда родителей и самого Павла Емельяновича из России в Кулунду в 1896 г. В прочной деревянной станине была укреплена собственно ступа, выдолбленная из березового комля; нижний конец и жерло ее были окованы железом. Пест также был окован в нижней части и вверху железной жестью и весил 4–5 кг. Он крепился на длинной рукояти, имеющей отверстие; сквозь которое был продет толстый круглый в сечении стержень, крепившийся в станине. При работе человек становился на рукоять песта одной ногой по одну, другой — по другую сторону от железного стержня. Перенося тяжесть всего тела на короткий конец рукояти, он поднимал пест над ступой, потом следовал перенос массы тела на длинный конец рукояти, в результате чего пест падал в ступу. К сожалению, эту уникальную ступу сотрудники музея не сумели сберечь: не найдя ей места в холодном амбаре, ее поместили снаружи, у стенки амбара, где ее занесло снегом, а потом кочегары засыпали золой и углями, в результате часть ступы сгорела, часть сгнила.

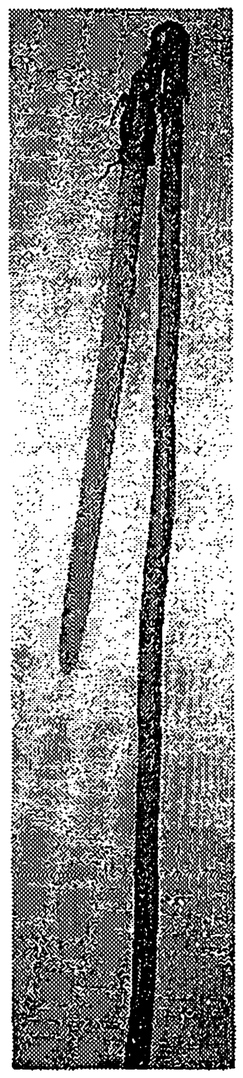


Фото. 4. Цеп для молотьбы

Жена П. Е. Красюка подарила музею серп 50-летней давности и ременные путы с железными наножниками, время изготовления которых ей было неизвестно. Во дворе Красюков мы видели еще много интересного инвентаря. В частности, здесь была малая наковальня на чурке, различные кузнечные инструменты — самодельные мялки для разминания кожи, приспособления для очистки шкур от сала и др. Купить их или получить в дар музею нам не удалось.

У жительницы с. Родино Гара (имя и отчество в акте не сохранились) за 10 рублей был приобретен «верстак» (ткацкий станок). Она, в свою очередь, приобрела его в 1955 г. у соседей, уезжавших из села. Жила Гара в Родино на ул. Калинина. У нее можно было приобрести еще ряд вещей, но наши финансовые возможности не позволили это сделать.

Родинская районная почтовая контора (начальник Петр Андреевич Кулинич) подарила стоявший в ее дворе самодельный ветрогон, так называемый

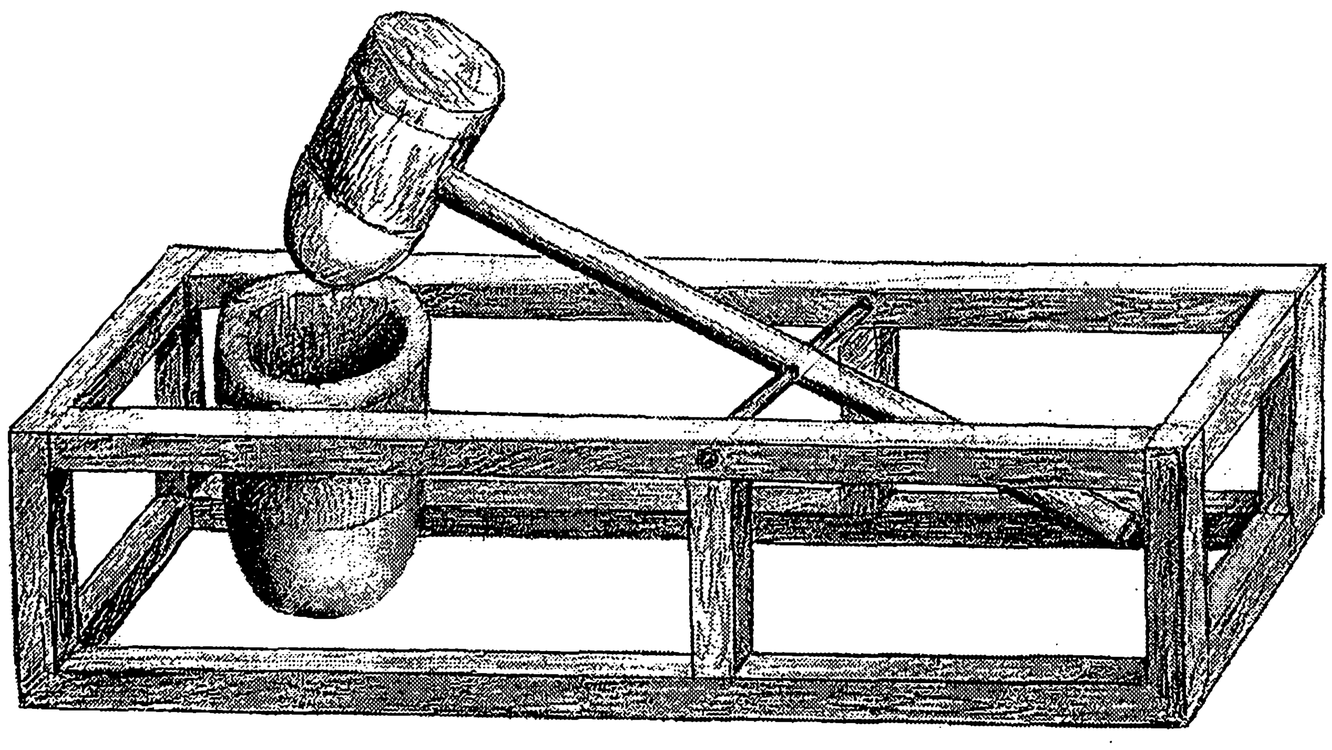


Рис. 1. Ножная ступа для обрушения проса. Реконструкция

«Фухтель» (фото 5). По свидетельству П. А. Кулинича, ветрогон был изготовлен в годы Первой мировой войны, в 1914–1915 гг. В хозяйство конторы он попал в 1938 г. Ветрогоном пользовались до 1959 г. В движение он приводился вручную. При вращении ручки деревянные планки-лопасти, закрепленные на железной оси, «гонят» ветер, который выдувает из семян шелуху. Во дворе почтовой конторы в 1960 г. еще хранились веялка с ручным приводом, конные грабли, двухлемешный плуг и другой сельхозинвентарь. В с. Степной Кучук мы заприметили еще один самодельный ветрогон, а также привод для самодельной молотилки. С разрешения сельского совета здесь мы взяли два фигурных цементных молотильных катка, которые в начале 1930-х гг. использовались в качестве опор для фундамента строившейся сельской школы.

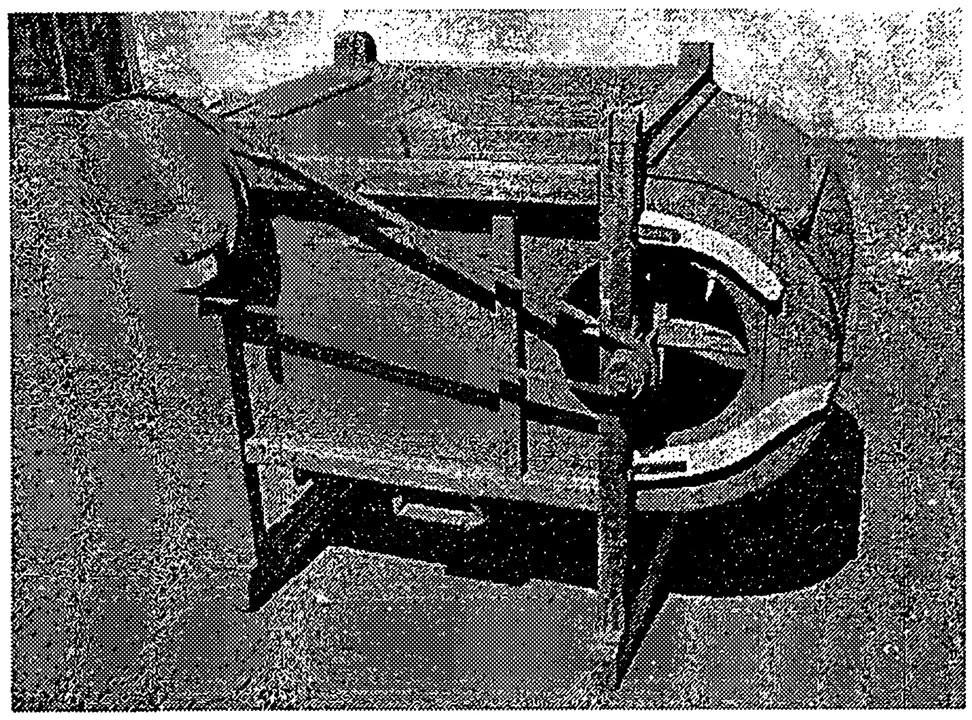


Фото 5. Веялка «Фухтель»

Таков был этнографический «улов», который мы доставили в краевой музей. Эти материалы пополнили экспозицию и фонды музея. Они позволяют современному посетителю наглядно представить себе материальную базу сельского хозяйства в доколхозную эпоху и в довоенный период существования колхозов, узнать о сельском быте того времени.

Роль музея в формировании этнических представлений учащихся

Н. Г. Харченко, С. А. Горьковая

Использование регионального компонента в процессе школьного обучения предметам гуманитарного и естественнонаучного цикла приобретает все больший масштаб. В связи с этим для многих преподавателей школ Шемонаихинского района очевидна необходимость сотрудничества с районным историко-краеведческим музеем как одним из основных хранилищ историко-культурных ценностей. В сфере образования решение задач сохранения и развития национальной самобытности, интеграции национальной культуры в мировую невозможно без перехода к поликультурной модели школы, означающего изменение содержания образования, введение в основную школьную программу регионального компонента. Неотъемлемой задачей поликультурной модели воспитания становится формирование культуры межнациональных отношений. Роль музея, как одного из учреждений культуры, в данном случае значительна. Во-первых, Шемонаихинский историко-краеведческий музей, частично выполняя роль Дома дружбы, занимается информационно-пропагандистской работой по сохранению и популяризации национально-культурных традиций народов, проживающих на территории района: русского, казахского, немецкого. Стало традиционным проведение таких национальных праздников, как наурыз (казахский), пасха (русский), остерн (немецкий). Во-вторых, ведется исследовательская, экспозиционная работа с использованием этнографических материалов, имеющихся в фондах музея. Воспитание казахстанского (не казахского!) патриотизма является одной из основных воспитательных задач в работе Шемонаихинского историко-краеведческого музея. Пробуждая интерес к малой родине, которая является частью Республики Казахстан, сотрудники музея тем самым пробуждают интерес к культуре государства в целом. В настоящее время в активе сотрудников музея 30 тем лекций, при разработке которых был использован региональный компонент: «История заселения края», «История немецкого населения края», «История различных религиозных конфессий в крае» и др. Активно поддерживая проводимую правительством Республики Казахстан политику межнационального и духовного согласия, сотрудники музея организуют мероприятия, способствующие укреплению взаимопонимания между людьми различных национальностей и религиозных убеждений. Во многих мероприятиях среди воспитательных задач на первый план мы выдвигаем стабилизацию и укрепление межнациональных связей — например, при проведении Дня духовного согласия в форме круглого стола с представителями различных общественных объединений, организаций и религиозных конфессий, имеющихся на территории района.

При проведении обзорных и тематических экскурсий по экспозиции музея подчеркивается взаимовлияние и взаимопроникновение национально-культурных особенностей разных народов. Делается это с наглядным использованием имеющихся в фондах Шемонаихинского историко-краеведческого музея материалов. Например, рассматривается использование традиционного казахского орнамента мастерами русского прикладного искусства. Для этого экспонируются этнографические предметы основного фонда хранения (инвентарные номера: КП01-319, КП05-2381, КП05-2382, КП04-2080, КП05-2403, КП05-2404, КП05-2692, КП04-2074, КП013-6491). Кроме того, используется комплект фотокопий, на которых изображены наличники окон, подзорные фризы и другие предметы русского быта, в которых приме-

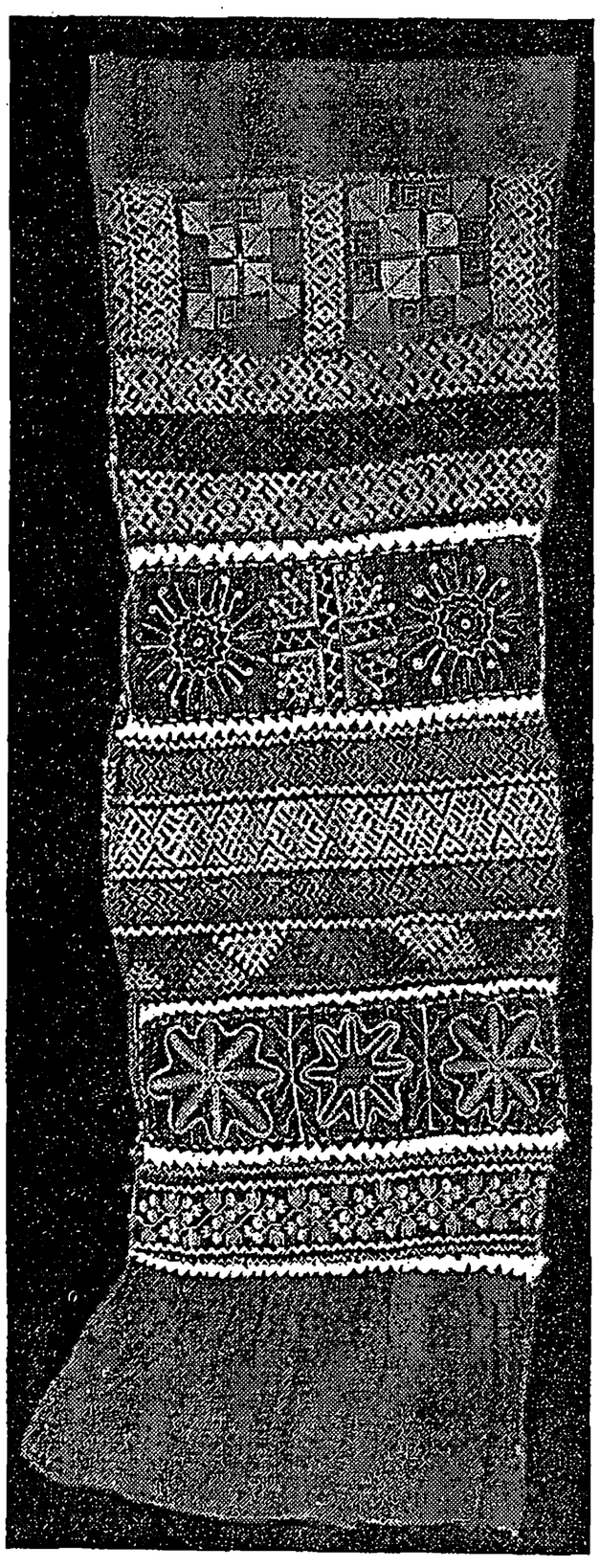
няется резьба по дереву с казахским национальным орнаментом.

Региональный компонент на данном этапе работы является связующим звеном между музеем и школой, основой для тесного сотрудничества. Все более востребованными становятся различные сферы деятельности музея. Помимо традиционных видов работы, таких как экскурсия, лекция, выставка, сотрудники Шемонаихинского музея практикуют проведение с учащимися школ района народных праздников, в том числе казахских, предоставление наглядных материалов к различным урокам, проведение интегрированных уроков совместно с учителями отдельных предметных циклов. Многие учителя, систематически работая с применением в своей практике регионального компонента (Н. Н. Серохвостова, с. Выдриха; Г. В. Артюшкина, п. Усть-Таловка; С. А. Пестов, г. Шемонаиха; О. И. Галушко, г. Шемонаиха), включают этнографический и краеведческий материал в календарные планы. Причем этнографический материал является одним из наиболее наглядных и эмоционально-формирующих элементов этнопедагогики.

Отличительной особенностью использования региональных материалов в школах Шемонаихинского района является необходимость внедрения и пропаганды материалов по казахской культуре и этнографии. Поскольку Шемонаихинский район, являясь неотъемлемой частью Республики Казахстан, по своему исторически сложившемуся национальному составу является русским (82% русского населения), материалы с тематикой по казахской этнографии по мере возможности используются при проведении уроков труда, музыки, изобразительного искусства, истории, литературы, культурологии.

Для наиболее эффективного восприятия и усвоения школьниками материала форма работы варьируется в зависимости от возраста посетителей музея. Например, постижение фольклора должно быть более эмоциональным, чем рациональным; наиболее эффективными методами работы с детьми младшего и среднего школьного возраста являются игра, песни, обряды, включенные в естественный комплекс праздничных мероприятий. Так, при проведении праздника наурыз были использованы казахские народные загадки и пословицы, жарапазан (элемент обрядности, сходный с русскими колядками), игра «кыз куу» («догони девушку») и другие элементы. При этом в подготовке к празднику и его проведении обязательно участие не только самих школьников, но и их родителей.

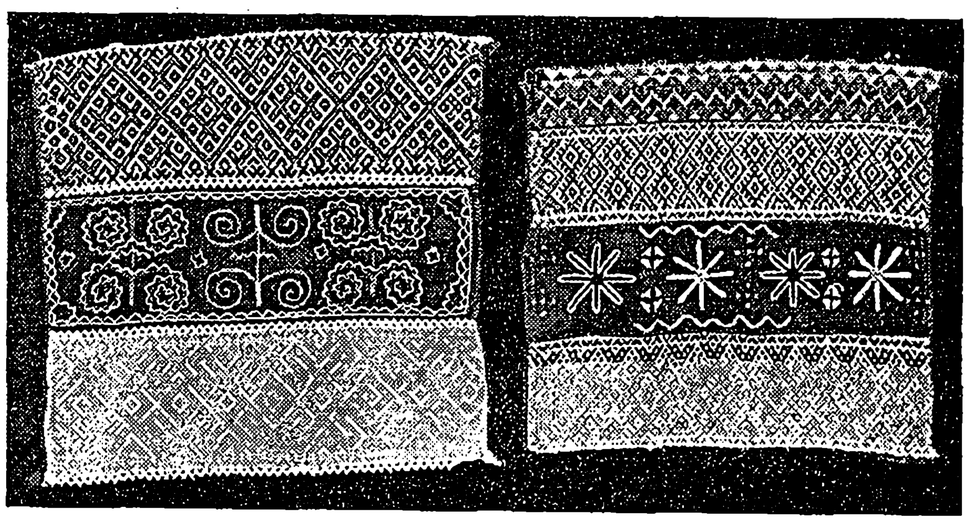
Для учащихся старших классов чаще использует-



Полотенце. Мастерица А. В., с. Бобровка Александровской волости Змеиногорсколго уезда Томской губернии. Конец XIX в.
290×36 см.
ВКОМШфо 1-319



Полотенце казахское (сулгі). Мастерица З. А. Ликерова. 1956 г., с Шемонаиха. 210×38 см.
ВКОМШфКПо13-649
1. Восточно-Казахстанский областной историко-кревед-ческий музей, Шемонаихинский филиал, книга поступлений № 13, инвентарный номер 6491



Вставки к полотенцу. Мастерица Соломея Васильевна Степанова, с. Выдриха Александровской волости Змеиногорского уезда Томской губернии. 1892 г. 88×37 см, 37×33 см.
ВКОМШф о5-2404, 2405

ся форма интегрированных уроков. Например, урок казахского языка проводится с использованием предметов казахского быта из фондов шемонаихинского историко-краеведческого музея (инвентарные номера КП01-215, КП02-700, КП01-267, КП12-6100, КП01-214, КП10-5282, КП04-2086, КП04-2887, КП01-213, КП016-7984, КП016-7985).

Кроме возрастной, в работе музея используется также и целевая дифференциация проводимых мероприятий. Все мероприятия, в зависимости от поставленной цели, делятся на научно-познавательные (экскурсии, лекции, выставки) и познавательно-развлекательные (конкурсы, викторины, народные праздники). Традиционной стала викторина на знание государственной символики ко Дню независимости Республики Казахстан.

Целевая дифференциация работы позволяет задействовать не только учебное, но и внеучебное время детей. В современной психологии и этнопсихологии существует представление о том, что дети приобретают начальные этнические представления и учатся патриотизму в возрасте от 6 до 12 лет. Учитывая эту возрастную особенность младших школьников, а также принимая во внимание сложную этнополитическую обстановку в окружающем мире (этнические конфликты, вспышки национализма на государственном и бытовом уровне), представляется необычайно важным участие работников культуры и педагогов в формировании и развитии этнических представлений тех, кто через десятилетия будет определять судьбу страны и народов, ее населяющих. Новое поколение, воспитанное на национальных традициях, знакомое с прошлым своей родины, культурой народов, ее населяющих, будет готово к диалогу культур в лучших своих проявлениях без высокомерия и надменности, будет готово формировать новую казахстанскую нацию.

Примечания

1. Фольклорно-исполнительская деятельность как фактор формирования личности в системе образования: Сб. ст. Вып. I, II. Барнаул, 1999.
2. Этнография Алтая и сопредельных территорий. Сб. ст. Барнаул, 2001.

7

История этнографических исследований и этнографическое образование

Исследование истории традиционной медицины народов Горного Алтая в досоветской отечественной историографии

О. А. Гончарова

Тема истории народной медицины в Горном Алтае является малоизученной. Специальных исторических, историко-культурных, медицинских исследований по обозначенной проблеме нет. Тем не менее авторы в досоветское и советское время не раз обращались к различным аспектам темы.

С XVIII в. появились материалы и публикации по истории народной медицины в Сибири. Значительная их часть была получена в результате экспедиций П. С. Палласа И. П. Фалька, И. И. Лепехина. В опубликованных позднее путевых записках представлены впечатления от знакомства с сибирским семейным бытом, с занятиями крестьян. Современник П. С. Палласа, И. П. Фальк собрал некоторые сведения о жизни и сельских заботах женщин Сибири.

В 1734 г. на Алтае побывал И. Г. Гмелин. Им составлены записки о южных алтайцах — телеутах и теленгитах, которых он в соответствии с терминологией XVIII в. называл урянхай-калмыками. И. Г. Гмелин описал их внешний облик, одежду, жилище, образ жизни, занятия, религию. В XIX в. ученый краевед С. И. Гуляев исследовал и описал быт и традиции алтайских каменщиков. Работа основана на изустных сообщениях и документальных материалах из рукописного хранилища Горного управления [4, с. 92–96]. Лето 1856 г., прожитое в семье крестьянина станицы Чарышской на Алтае, позволило Г. Н. Потанину составить подробное описание русского быта в Сибири. Кроме того, им оставлен бытовой материал, посвященный алтайским инородцам [10, с. 198–199].

Некоторые сведения по проблеме народной медицины, рассматренные через концепцию славяно-русской народности, содержатся в работах А. П. Щапова. А. П. Щапов неправомерно, на наш взгляд, отмечал отрадную черту русских сибиряков — несуеверность и непредрассудочность [16, с. 89–95]. Очерки русских нравов в старинной Сибири даны С. С. Шашковым. Его подходы во многом близки концепции особой славяно-русской народности [14, с. 287].

Отдельные сведения, связанные с деятельностью знахарей в Сибири, можно почерпнуть из работ Н. Кострова. Автор воспроизводит также образ южных и северных алтайцев, их нравы и обычаи.

Основанный в 1877 г. Западно-Сибирский отдел Русского географического общества активизировал изучение народной жизни в Сибири. Одним из основателей и активных участников отдела был Н. М. Ядринцев. По поручению общества он совершил большое путешествие по южному Алтаю. По материалам Н. М. Ядринцева можно восстановить жизнь и быт населения левого берега р. Катунь [18, с. 248–297].

Интересные подходы к изучению взглядов на человека и его здоровье в конце XIX — начале XX вв. можно найти в работах русских писателей-исследователей М. Д. Чулкова, И. Е. Забелина, А. Н. Афанасьева, И. П. Сахарова, Г. Попова, В. И. Даля, С. Максимова. В них не только определены оригинальные методологические подходы, но и накоплен широчайший массив фактов. Их анализ ставил перед исследователями проблему поиска новых методов и подходов к изучению темы народной медицины и здравоохранения. В их понимании тема охраны здоровья перестает быть локальной, отдельно взятой проблемой. Она становится полноправной частью истории культуры и цивилизации народов. М. Д. Чулков в «Абевеге русских суеверий» наряду с описанием обрядов и традиций дал многим из них, связанных с человеком и его здоровьем, объяснения. Автор допустил наличие некоего рационального смысла в знахарской магии [13, с. 190]. Г. Попов в «Русской народно-бытовой медицине» не просто описал отдельные способы лечения болезней, а попытался изучить их через призму общих представлений народа о здоровье, человеке и природе, считая эту связь основополагающей в изучении проблемы [11, с. 366–408].

В. И. Даль в работе «О поверьях и суевериях русского народа», касаясь вопросов народной медицины, подробно описал носителей знахарских магических знаний. Он отмечал, что эти люди держали в себе вековые традиции, уходящие буквально в сказочные времена. В. И. Даль очень подробно исследовал различные типы знахарства, виды лечения, врачевания и заговоров, считая, что все они связаны между собой в сложную систему. Он отмечал: «Если посмотреть на поверья народа вообще как на суеверия, то они не менее того заслуживают нашего внимания, как значительная частица народной жизни; это путы, кои человек надел на себя — по своей ли вине или по необходимости, по большому уму или по глупости, — но в коих он должен жить и умереть, если не сможет стряхнуть их и быть свободным» [5, с. 210–224].

Образ знахаря в русской деревне подробно описан С. Максимовым в книге «Нечистая сила. Неведомая сила». Знахарь, по его мнению, — «всякий человек, умудренный опытом и заручившийся каким-либо знанием, выделяющим его из среды заурядных людей, получает право на звание знатока, или, что одно и то же по корню слова, знахаря» [8, с. 272–280].

Во многом традиции русских историков по изучению нравов и взглядов на здоровье продолжили исследователи Горного Алтая. В. И. Вербицкий в работе по истории алтайских инородцев дал ценнейшее описание различных способов лечения болезней. Им были выделены рациональные и иррациональные методы лечения заболеваний: лечение травами, минералами, водой, заговорами и т. п. И сегодня работа В. И. Вербицкого является ценнейшим материалом для исследователя истории народной медицины [2, с. 117].

Особое внимание традициям алтайского народа и представлениям о месте человека в природе уделял С. П. Швецов. Интересны некоторые описанные им

суеверия алтайцев. Небезынтересно описание традиции курения трубки мира и анализ распространения болезней через это. Причину заболеваний глаз С. П. Швецов связал с устройством жилища и быта алтайцев. Степень распространения инфекций, по мнению исследователя, была напрямую связана с представлениями о гигиене у алтайцев. Особое место он отвел изучению феномена шаманства в системе алтайских верований [15, с. 178].

Ценные материалы по проблемам народной медицины содержатся в работе В. В. Радлова «Из Сибири»: рассуждения о шаманстве и его культе, описание камлания, связанного с врачеванием. Определенный интерес представляет труд П. Головачева «Сибирь. Природа. Люди. Жизнь», в котором автор привел свой образ лечебного камлания, достаточно поэтичный, но отражающий дух и сущность обряда.

Проблема воспроизводства коренных народов Сибири освещена в работе С. Потканова [17, с. 324]. Автор рассмотрел общее положение инородческих племен, дал анализ источниковой базы по проблеме, отдельно осветил положение тюркских племен Томской губернии, в том числе народов Горного Алтая. Несмотря на отмечаемую самим С. Потковым неполноту данных его исследования, оно заслуживает внимания при изучении естественного прироста населения народов Сибири.

Анализируя основные публикации, можно сделать ряд выводов об историографии темы вплоть до начала XX в. Во-первых, к рубежу XIX–XX вв. в исторической и этнографической литературе были выработаны основные подходы к изучению народной медицины у различных народов России, в том числе у русских и алтайцев. Народная медицина воспринималась как неотъемлемая часть самобытной культуры народа. Во-вторых, в историографии накоплен массив фактов, отражающих общебытовые традиции и культуру русского и алтайского народов и непосредственно раскрывающих характер народных представлений о здоровье и месте человека в природе. В-третьих, по вопросам народной медицины русских в Горном Алтае собран и изучен материал о конкретных способах и приемах лечения болезней. Составлены лечебники и травники. Отдельно раскрыт образ знахаря, лекаря в крестьянской жизни. Изучены различные обряды и традиции в лечении болезней и сохранении здоровья. В-четвертых, алтайская народная медицина изучалась в комплексе со взглядами народа на мироустройство, природу и человека. Детально рассмотрены роль и место шамана в лечении болезней. Собраны данные о конкретных способах, методах и средствах лечения.

Таким образом, досоветской историографией накоплен обширный материал по рассматриваемой проблеме и выработаны основные подходы к изучению традиционной медицины народов Сибири.

Примечания

1. Белковец Л. П. Сведения И. Г. Гмелина о народах Сибири // Вопросы этнокультурной истории Сибири. Томск, 1980. С. 34–38.
2. Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893.
3. Головачев П. Сибирь. Природа. Люди. Жизнь. М., 1902.
4. Гуляев С. И. Алтайские каменщики // Санкт-Петербургские ведомости. 1845. № 22. С. 92–96; Он же. Этнографические очерки Южной Сибири. М., 1902.
5. Даль В. И. О поверьях и суевериях русского народа. М., 1996.
6. Записки путешествия академика Фалька И. П. // Полн. собр. ученых путешествий. Т. 6. СПб., 1824.
7. Костров Н. Юридические обычаи крестьян сторожилов Томской губернии. Томск, 1876. Он же. Женщина у иноверцев Томской губернии. Томск, 1876.
8. Максимов С. Нечистая сила. Неведомая сила. Кемерово, 1991. С. 272–280.
9. Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям российского государства. Ч. III., пол. 2-я. СПб., 1788.
10. Потанин Г. Н. Полгода на Алтае // Русское слово. 1859. № 6; Он же. Несколько вопросов по изучению поверий и суеверий, обычаев и обрядов сибирских инородцев. СПб., 1881.
11. Попов Г. Русская народно-бытовая медицина // Сказания о чудесах. Т. 1. М., 1990. С. 366–408.
12. Радлов В. В. Из Сибири. М., 1989.
13. Чулков М. Д. «Абевега русских суеверий» // Сказания о чудесах. Т. I. М., 1990. С. 189–210.
14. Шашков С. С. Очерки русских нравов в стариной Сибири // Отечественные записки. 1867. Т. 174 № 10. С. 683; Он же. Сибирские инородцы в XIX столетии. СПб., 1867.
15. Швецов С. П. Горный Алтай и его население. Т. I. СПб., 1890.
16. Щапов А. П. Историко-этнографическая организация русского народонаселения // Русское слово. 1865. № 3.
17. Потканов С. О приросте инородческого населения Сибири: Статистический материал для освещения вопроса о вымирании первобытных племен. СПб., 1911.
18. Ядринцев Н. М. Поездка по западной Сибири и в Горно-Алтайский округ // Зап. Зап.-Сиб. отд. РГО. Кн. II. Омск, 1880; Он же. Об алтайских и черневых татарах. СПб., 1881; Он же. Сибирские инородцы. СПб., 1891.

Этнографический музей как составляющая образовательно-воспитательного процесса в учреждениях дополнительного образования

Н. И. Горбачева, О. И. Баранова

Русская национальная культура, зарекомендовавшая себя на протяжении многих столетий в качестве одной из самых самобытных культур мира, в XX в. начала утрачивать свою самобытность и неповторимость: традиционные ремесла, промыслы, фольклор, сами традиции оказались в забвении или под запретом. Объяснение этому находим в многочисленных исторических реалиях, связанных с развитием страны: революции, военные перевороты, войны, господство коммунистической идеологии, атеистические взгляды, насаждаемые в духовной сфере народа, и т. д. Коренным образом стал изменяться сам менталитет русской нации. Старина и все, связанное с народными традициями, казалось никому не нужным, мешающим развитию и продвижению вперед. Забытыми оказались высказывания мыслителей и философов, предупреждавших о необходимости свято беречь традиции. Например, еще А. С. Пушкин в начале XIX в. неоднократно высказывал мысль о том, что нация, забывшая свое прошлое, свои вековые устои, теряет право называться нацией; чтобы уничтожить национальную самобытность, достаточно уничтожить культуру народа. И только сегодня, в XXI в., мы начинаем с полной ответственностью осознавать правоту предостережений национального русского поэта.

В новых исторических условиях, с одной стороны, усилились тенденции ассимиляции народов мира и синкретизма в искусстве, как профессиональном, так и народном; с другой стороны, началось активное движение за восстановление и возрождение национальных традиций, что достигается прежде всего возрождением традиционной народной культуры путем изучения прошлого, возвращения к духовным истокам этноса. В этой связи новый импульс получает все связанное с этнографией, изучаемой как на серьезном научном уровне, так и на уровне учреждений досугового образования.

В Индустриальном районе в пос. Силикатный с 1984 г. активно работает школа искусств «Традиция», цель которой — внедрять в практическую деятельность новую философию образования, основанную на введении русской традиционной культуры в организацию содержательного досуга детей и юношества. Углублению и систематизации знаний способствует научно-исследовательская деятельность, основанная на методах и формах этнопедагогики.

Огромную роль в деле воспитания и образования играет этнографический музей, созданный на базе школы искусств. Его первые экспонаты были привезены из этнографических фольклорных экспедиций в отдаленные районы Алтая и Западной Сибири. Сегодня музей — полноформатная структура, состоящая из постоянной и сменных экспозиции. Все экспонаты классифицированы по нескольким разделам.

1. В музее имеется уникальная в своем роде библиотека. О ценности собранных изданий имеются официальные отзывы педагогов Московской академии искусств и культуры, а также профессорско-преподавательского состава Барнаульского государственного педагогического университета и других образовательных учреждений. В общей сложности здесь собрано более 4000 экземпляров книг, брошюр, журналов, статей, тематически связанных с вопросами народно-художественной культуры. Имеются редкие издания. Работа с библиотечными фондами — необходимая составляющая системы обучения в школе искусств. Книги дают сведения, необходимые для овладения спецификой народных промыслов и ремесел. (Вторым источником информации являются непосредственные контакты с жителями Алтая.)

2. В связи с ориентированностью школы искусств на русскую традиционную культуру и фольклор, особое место в музее занимает раздел «Верования русского народа». Часть икон, представленных здесь, принадлежит музею, а часть предоставляется для музейных выставок жителями г. Барнаула, с. Власиха, пос. Борзовая Заимка и др. Начало этому разделу было положено, когда участники одной из экспедиций в Панкрушихинский район нашли в местной речке икону с изображением Богородицы. Старожилы объяснили, что в реку (в воду) иконы опускают тогда, когда в роду, в доме не осталось ни одного верующего. Нашедшего подобную икону ждет счастье и удача. Сегодня в музее более 10 икон.

3. Особый раздел музея составляют предметы быта, хозяйственная утварь. Среди экспонатов — подлинные вещи XIX–XX столетий: медный самовар, ткацкий станок, самопрялка, швейная машина, прялка для льна и т. д. В этом же разделе — народные костюмы, как подлинные, так и воссозданные детьми, обучающимися в школе. Два костюма XVIII в. (рязанский и белорусский) присланы в дар музею родственниками учеников школы. Эти костюмы постоянно экспонируются на выставках в государственных муниципальных музеях г. Барнаула. Кроме того, есть в музее образцы обуви, кушаков, головных уборов.

4. Обширен раздел народных ремесел, где представлены русские традиционные поделки: глиняные расписные свистульки, прообразы кукол — скалки и скрутки; игрушки-гнутки, изготовленные из прутьев; таратушки, дудочки из природного материала, пучки; изделия из бересты, выполненные как методикой прорезания, так и объемным плоскостным плетением. Многочисленны экспонаты, представляющие декоративно-художественную роспись в технике пермогорских, ракульских, мезенских, урало-сибирских мастеров.

5. Постоянно действуют фото-, аудио-, видеоэкспозиции, посвященные народно-обрядовым ритуалам и праздникам.

Музей, как структурное подразделение школы искусств «Традиция», является неотъемлемой частью воспитательного и образовательного процесса, активизирующего познавательные интересы непосредственно обучающихся в школе, а также родителей учащихся и всех тех, кому дорога русскя национальая культура.

Фольклорно-этнографическая специализация в системе среднего профессионального образования (из опыта работы Алтайского краевого колледжа культуры)

Е. В. Палевкина, М. Н. Сигарева

Отделом русского фольклора и этнографии Алтайского краевого центра народного творчества и досуга был проведен анализ работы фольклорных коллективов края, деятельности по возрождению русской традиционной культуры, а также определены основные цели и задачи развития фольклорного движения на Алтае. Одной из таких задач была подготовка специалистов в области фольклора и этнографии для учреждений культуры края. В связи с этим отдел предложил комитету администрации Алтайского края по культуре и туризму создать соответствующую специализацию. В 1996 г. в Алтайском краевом колледже культуры была открыта специализация «Фольклор и этнография» (направление «фольклорный ансамбль»). А поскольку изучение традиционной культуры требует комплексного подхода, в 1997 г. было открыто второе направление — «народные ремесла».

Организация учебно-воспитательного процесса при включении фольклора, всей традиционной культуры в систему художественного образования требует принципиально новых подходов, освоения особых методов и форм работы со студентами. Общая направленность образовательного процесса специализации «Фольклор и этнография» Алтайского краевого колледжа культуры — на непосредственное включение студентов в поисково-исследовательскую и коллективную творческую деятельность в области традиционной культуры. Одна из главных форм обучения — фольклорно-этнографическая экспедиция. Она помогает студентам приобщиться к культуре и традициям своего края, «вживую» увидеть и услышать истинных носителей традиций. Итогом обучения студентов являются курсовые работы, основанные на их собственных фольклорно-этнографических исследованиях.

До 2002–2003 уч. г. работа обоих направлений специализации «Фольклор и этнография» базировалась на учебных планах и программах, разработанных преподавателями специализации. Их концептуальной основой является комплексное изучение традиционной культуры, основанное на исследовательской деятельности преподавателей и студентов. Учебные планы построены таким образом, чтобы заложить теоретические основы знаний традиционной культуры в области мифологических представлений, религии, истории, быта, празднично-обрядовой жизни, а также сформировать практические навыки освоения традиций.

Синкретизм традиционной культуры создает предпосылки для тесной связи всех входящих в этот комплекс элементов, его общей содержательной направленности. Для обеспечения деятельности специализации педагогами подготовлены комплексы, включающие в себя программы по дисциплинам, учебно-методические пособия, методические разработки, рекомендации, наглядный и раздаточный материал. Все материалы имеют региональную основу, так как базируются на изучении локальных традиций Алтайского края. Наработанный материал представляет собой продуманную систему обучения и воспитания подрастающего поколения средствами традиционной культуры, опирающуюся на принципы этнопедагогики и глубокое вхождение в традицию на основе изучения фольклорно-этнографических источников.

В основном по специализации обучаются студенты из районов Алтайского края, которые по окончании обучения возвращаются на места. Выпускники специализации в качестве руководителей фольклорных коллективов и методистов по фольклору ведут работу по возрождению и развитию традиционной культуры в своем районе. В системе непрерывного фольклорно-этнографического образования открываются отделения в ДМШ, ДШИ края. Организуется деятельность народных домов.

Многие из выпускников специализации продолжают учебу в вузе: Алтайском государственном институте искусств и культуры (специализация «Фольклористика»), Новосибирском государственном педагогическом университете (специализация «ФДПП–НХТ»), Санкт-Петербургской академии культуры.

В 2002–2003 уч. г. был введен новый образовательный стандарт. Рекомендованные стандартом специализации 0518.03 «Этнохудожественное творчество» и 0518.04 «Декоративно-прикладное творчество» ориентированы на современные формы народного художественного творчества и не имеют отношения к традиционной культуре. Поиск, сохранение, изучение фольклорно-этнографических источников, их воспроизведение и обеспечение преемственности традиции подменяется сценическими, зрелищными формами фольклора и современным воплощением прикладных видов народного творчества, что не соответствует целям и задачам специализации. Кроме того, разделение этих двух направлений, на наш взгляд, противоречит самой концепции фольклорно-этнографического образования.

Изучение и практическое освоение свадебного обряда села Камышенка Петропавловского района студентами фольклорно-этнографической специализации Алтайского краевого колледжа культуры

М. Н. Сигарева

Изучение свадебного обряда с. Камышенка Петропавловского района преподавателями и студентами фольклорно-этнографической специализации Алтайского краевого колледжа культуры было начато в 1998 г., когда впервые произошла встреча с этнографическим коллективом — удивительными мастерами пения, хранителями традиций села. Записанный нами в экспедиции материал поразил яркостью и хорошей сохранностью. Сразу же появилась идея подробного его изучения и практического освоения. Хотелось воспроизвести, попробовать разыграть обряд со всей точностью.

Первым этапом изучения явилось освоение некоторых песен свадебного цикла курсовым ансамблем фольклорно-этнографической специализации. Разучивание песен на повивание невесты «Да повили кукушку» и «Ой, хмель ты мой, хмелинушка», некоторых плясовых песен свадебного пира стоило большого труда ансамблю и руководителю, несмотря на то, что курс в течение трех лет занимался освоением фольклорной традиции Петропавловского района, и процесс освоения свадебных песен наряду с лирическими, плясовыми, хороводными, игровыми был естественным процессом вхождения в эту традицию. Нвибольшую трудность представляло освоение разветвленной многоголосной фактуры песен. Требовала изучения своеобразная манера пения. В планах специализации прорабатывалась задача восстановления свадебного обряда. Дпя этого была необходима стационарная экспедиция в село, в которой следовало записать от разных информаторов репортажи о ходе свадебного обряда и множество вариантов его песен.

Эта работа была проведена в 1998 и в 1999 гг. группой студентов под руководством автора статьи. Нашими основными информаторами стали П. М. Часовских, 1911 г. р., Т. М. Фошкина, 1916 г. р., Е. Д. Дедова, 1917 г. р., П. М. Латышова, 1919 г. р., Д. Д. Михалева, 1926 г. р., И. Т. Юрин, 1913 г. р., А. И. Овчинникова, 1901 г. р., М. П. Коситалева, 1913 г. р., Е. С. Чертова, 1915 г. р., В. И. Жуков, 1930 г. р. Расшифровка и анализ материалов экспедиций стали основой изучения обряда и написания студенткой Д. Коновой реферата по теме «Свадебный обряд с. Камышенка».

В ходе последующих экспедиций в Петропавловский район в записанные ранее материалы по обряду были внесены изменения и добавлены недостающие сведения. В процессе расшифровки, изучения, анализа и обобщения источников был восстановлен ход свадебного обряда и установлены сопровождающие его жанры фольклора: плясовые и лирические песни, голошения, приговоры. На основе этих материалов И. Звягинцевой были подготовлены доклад к студенческой научно-практической конференции и курсовая работа по специализации «Свадебный обряд с. Камышенка Петропавловского района». Продолжилась работа по освоению обрядовых и приуроченных к обряду свадебных песен. Начал составляться сценарий свадебного обряда на основе фольклорно-этнографических источников.

По типу свадебный обряд с. Камышенка представляет собой яркий образец южнорусской свадьбы. Об этом свидетельствует особая последовательность этапов обряда, его общий радостный эмоциональный настрой с обилием плясовых песен, открытая, зычная манера исполнения, насыщенное грудное звучание, «акающий» говор, богатая, многоголосная фактура свадебных песен с элементами подголосочной полифонии, характерные припевы «алилей», «лели», «ляли» и др.

Разучивание песен свадебного цикла сопровождалось постоянным выслушиванием подголосков, прослушиванием и анализом манеры исполнения, диалектных особенностей и особенностей многоголосия. И для преподавателя, и для студентов все это представляло определенную сложность. Многоканальная запись, произведенная в экспедиции 2001 г., во многом облегчила работу и сделала ее более эффективной. Выделение голосов в записи обеспечило возможность более точного копирования, позволило добиться звучания, максимально приближенного к первоисточнику.

Большой проблемой стало освоение диалектных особенностей текста. Если студентке из Камышенки это удалось достаточно быстро и естественно, то для других студентов стало возможным лишь благодаря длительной кропотливой работе. Освоение реплик и приговоров обряда оказалось еще более сложным, чем разучивание текстов песенного материала. Например:

Песня подружек в ожидании свадебного поезда

Ой, да у(у) ва(а)ро(ооо)т(и) ды ве(ее)ре(е)ю(у)шка,
У варот(ы) ве(ее)ре(е)ю...(у)шка, о(о)й,
Там стаяла Тат(ии)я(а)ну... (у)шка, о(о)й,
В руках держау у(юу)ти(и)ра... (а)чкю, о(о)й,
На личику сля(яа)зи(и)на... (а)чкя о(о)й,
На личику сля(яа)зи(и)на... (а)чкя.
Ой, да ат(ы)кул(и) не(еее) бале(ы)
Ра(аа)ма(а)ше(е)нькя,
Узял у ей у(юу)ти(и)ра... (а)чкю, о(о)й,
Утер у ей сля(яа)зи(и)на... (а)чкю.

Диалоги сватов и родителей во время сватовства и перед повиванием невесты

С в а ш к а. Вот мы ходим, ишшем товары хорошие, сказали — есть, а мы никак не нападем на эти товары. Дак вот нам сказали, что у вас товары хорошие есть.

О т е ц. Да товары-то есть, да не знаем, хорошие ли, поглянутся или нет вам.

С в а ш к а. Ну, покажитя, мы посмотрим.

М а т ь. Да, можа, рано их смотреть, еще время не подошло.

С в а ш к а. Да нет, в самый раз. У нас и покупатель хороший есть.

* * *

С в а ш к а. Иван Ильич, Пелагея Семеновна, дружко с подружьем, с честным поездом, разряшитя молодому князю кудри расчесать, а молодой княгине косочкю расплесть и надвоя заплесть.

О т е ц. Господь разрешая, бласлявляя, и мы бласлявляем.

Роли для разыгрывания распределялись с учетом индивидуальных особенностей студентов. Подготовка к разыгрыванию включала в себя не только освоение музыкального материала, хореографии, диалогов, бытового и обрядового поведения, но и изготовление костюмов, соответствующих традиции, и реквизита.

К сожалению, работе по восстановлению и воспроизведению свадебного обряда не хватает планомерности и стабильности. Причинами этого являются кратковременность обучения студентов в колледже, смена составов курсовых ансамблей, и, следовательно, нехватка времени для этой работы, отсутствие опыта и музыкальной подготовки у вновь поступающих студентов, сложность осваиваемого материала. Несмотря на это, разыгрывание свадебного обряда в котором принимают участие студенты всех групп специализации, позволяет включить в атмосферу обряда большое число участников, реализовав тем самым задачу комплексного изучения традиционной культуры, и, кроме того, имеет огромное воспитательное значение.

Примечания

1. Аудиозаписи фольклорно-этнографических экспедиций в с. Камышенка Петропавловского района. 1998–2001 гг.
2. Звягинцева И. Свадебный обряд села Камышенка Петропавловского района. Курсовая работа. АККК, 2001. Рукопись.
3. Конова Д, Свадебный обряд с. Камышенка: Реферат. АККК, 1999. Рукопись.
4. Расшифровки репортажей и песен свадебного обряда села Камышенка. АККК, 1998–2002. Рукопись.
5. Липинская В. А. Старожилы и переселенцы на Алтае. М.: Наука, 1996.
6. Сигарева М. Н. Свадебный обряд села Камышенка Петропавловского района / Учен. зап. Алтайского гос. ин-та искусств и культуры. Вып. 2; Под ред. О. Н. Труевцевой (гл. ред.) и др. Барнаул: Изд-во АГИИК, 2002.
7. Щуров В. М. Южнорусская песенная традиция. М.: Советский композитор, 1987.

Русский фольклор Алтая: история собирания и изучения

О. С. Щербакова

История собирания и изучения фольклора этнокультурных групп русского населения Алтая охватывает более полутора веков. Публикации по рассматриваемой проблематике принадлежат к трем исследовательским направлениям: фольклорно-этнографическому, фольклорно-песенному, или репертуарному (наименование направления введено нами), и музыковедческому.

Первые публикации (начиная с 30-х гг. XIX в.) носили характер фольклорно-этнографических описаний. Огромная заслуга в собирании принадлежит барнаульскому краеведу, этнографу Степану Ивановичу Гуляеву. Им были сделаны первые научные записи фольклорных произведений и этнографических комментариев. Материалы С. И. Гуляева и его корреспондентов были представлены на страницах столичных журналов. В основу его первой работы – статьи «О сибирских круговых песнях» (Отечественные записки, Т. 3, 1839 г.), лег материал, слышанный этнографом еще с детских лет, он содержит 20 круговых песен. Историко-этнографическая работа «Алтайские каменщики» (Санкт-Петербургские губернские ведомости. 1845. № 20–22) является первой публикацией, знакомящей с данной категорией русских старообрядцев. Она включает сравнительно-этнографические характеристики, описание костюмов, тексты фольклорных жанров. Наиболее обширны знаменитые «Этнографические очерки Южной Сибири» (Библиотека для чтения. 1848. Т. 9. Отд. 3). Помимо интересных этнографических замечаний о жизни, быте старожилов, они содержат заговоры знахарей, словарь, 104 текста былин, исторических, лирических, круговых песен и свадебный обряд. Отметим, что описание С. И. Гуляевым свадьбы было одним из самых первых, точно зафиксировавших обряд. До этого публикации содержали либо фольклорную часть обряда (песни и причитания), либо описание последовательности действий участников свадьбы. С. И. Гуляев соединил фольклорную и этнографическую части в единый комплекс, положив начало сибирской фольклористике. Заслуга С. И. Гуляева в том, что он первый и единственный, кто зафиксировал в первой половине XIX в. фольклорные традиции «молодого» сибирско-русского населения Алтая, которые в то время отличались богатством форм.

При жизни С. И. Гуляев не смог опубликовать собранный им материал в полном объеме. Фольклорные тексты оказались рассыпанными небольшими подборками по дореволюционным академическим изданиям и периодике. В советское время, благодаря усилиям замечательного фольклориста М. К. Азадовского, разрозненные публикации были собраны в единый сборник «Былины и исторические песни Южной Сибири», изданный в Новосибирске в 1939 г. Им же была дана оценка деятельности С. И. Гуляева в русской фольклористике Сибири – ученый подчеркнул близость сборника Гуляева, зафиксировавшего эпическую традицию Алтая, знаменитому «Сборнику Кирши Данилова». В 1952 г. И. Г. Парилов подготовил к изданию в Новосибирске самое полное собрание гуляевских текстов «Былины и песни Южной Сибири: Собрание С. И. Гуляева» (Новосибирск, 1952).

По данному изданию в 1988 г. в Алтайском книжном издательстве выходит сборник «Былины и песни Алтая: Из собраний С. И. Гуляева» [15].

В 1864 г. в журнале «Этнографический сборник» опубликован труд известного исследователя народной культуры сибиряков Г. Н. Потанина «Юго-Западная часть Томской губернии в этнографическом отношении» [46]. Первая часть работы содержит раздел «Заметки о языке», в котором представлены местные слова и их значения, формулы приветствия и брани, типичные для говоров отдельных этнокультурных групп (в комментариях указана их принадлежность и место записи). Здесь же приведено более 100 текстов былин, игровых, круговых, лирических, исторических, солдатских песен с замечаниями Г. Н. Потанина о местных названиях песенных жанров, их принадлежности.

Интерес к культурным традициям населения Алтайского округа возрос в конце XIX в. в связи с переселенческим движением. Ученые обратили внимание на отличие переселенцев от старожилов-сибиряков, в связи с чем занялись наблюдением старожильческих, и прежде всего старообрядческих локальных групп, как хранителей народной культуры.

По заданию Русского географического общества этнограф М. Швецова наблюдала старожильческие этногруппы риддерских бергалов и староверов-поляков. Результатом ее экспедиционных поездок явились фольклорно-этнографические статьи «Из поездки в Риддерский край» [56] и «Поляки Змеиногорского округа» [57], опубликованные в «Записках Западно-Сибирского отдела Русского географического общества» в 1898 и 1899 гг. соответственно. В первой работе автор описывает особенности быта и мировоззрения бергалов — горнорабочих Риддерского рудника (ныне это территория Лениногорского района Восточно-Казахстанской области), из семейных обрядов риддерцев интерес вызывает ее описание свадебного цикла. В разделе «Приложение», с подзаголовком «Песни риддерских обывателей», автор приводит тексты 17 песен: уличных («поются на игрищах») и свадебных (перед баней, на девичнике, на смотринах, бранье, величальные).

Особенно интересна статья «Поляки Змеиногорского округа». Этнограф, в течение двух месяцев исследовавшая локальную группу староверов-«поляков», использовав при этом архивные материалы, раскрывает исторические условия появления «поляков» на Алтае, дает хотя и сжатую, но конкретную характеристику материальной и духовной культуры, в частности приводит описание одежды, специфику бытования традиционного фольклора и тексты песен.

Первые фольклорно-этнографические материалы о традициях алтайских казаков появились на рубеже XIX–XX вв. Публикации Ф. Зобнина «Казачьи песни» (Записки Семипалатинского подотдела Зап.-Сиб. отдела РГО. 1901. Вып. 1) и В. Плотникова «Песни казаков сибирского казачьего войска» (Записки Семипалатинского подотдела Зап.-Сиб. отдела РГО. Семипалатинск, 1905. Вып. 2; 1909. Вып. 4) позволяют получить представление о жанровом составе и репертуаре данной этнокультурной группы. Как отмечает исследователь, значительное место в культуре казаков XIX в. занимали семейные обряды, в частности свадьба. Этнографическое описание свадебного обряда в очерке Ф. Зобнина «Свадебные обряды и обычаи среди казачьего населения Усть-Каменогорского уезда» «составлено на основании рассказов жителей различных частей уезда... в 1897 г., в самый разгар свадебного сезона» [24]. Оно содержит тексты 13 свадебных песен и характеристику главных моментов «законной» или «согласной» свадьбы (зарученье, девичник, бранье, окручивание, большой стол, похмельный стол).

В советский период (до 1970-х гг.) исследований фольклорно-этнографического характера не проводилось, акцент в этнографическом изучении Алтая был сделан на анализе материальной культуры. Из публикаций данного периода отметим работу Е. Э. Бломквист и Н. П. Гринковой «Бухтарминские старообрядцы», изданную в 1930 г. [14].

В 1987 г. опубликована монография Виктории Анатольевны Липинской «Русское население Алтайского края. Народные традиции в материальной культуре (XVIII–XX вв.)» [31]. Московский исследователь, посвятившая более 40 лет этнографическому изучению русского населения Алтайского края, опубликовавшая множество статей с обобщением полевых исследований, рассматривает формирование локальных вариантов, в частности основные составляющие материальной культуры (поселение, жилище, одежда, пища) с точки зрения последовательности заселения, областных мест выхода поселенцев и проблем адаптации исходных традиций к новым условиям. Основные положения названной книги получили дальнейшее развитие во второй монографии – «Старожилы и переселенцы. Русские на Алтае (XVIII — начало XX вв.)», вышедшей в 1996 г. [32].

В 90-е гг. XX в. продолжают появляться публикации фольклорно-этнографического характера, авторами которых являются в основном сотрудники отдела реконструкции и реставрации традиционной русской культуры Государственного художественного музея Алтайского края и преподаватели учебных заведений. В свете данного факта подчеркнем роль научно-практических конференций «Этнография Алтая», проводимых Барнаульским государственным педагогическим университетом, благодаря которым результаты полевых фольклорно-этнографических исследований вводятся в научный оборот в виде сообщений и публикаций (Этнография Алтайского края / Отв. ред. Т. К. Щеглова. Барнаул: Изд-во БГПУ, 1994. 240 с.; Этнография Алтая / Отв. ред. Т. К. Щеглова. Барнаул: Изд-во БГПУ, 1996. 239 с.: ил.; Этнография Алтая и сопредельных территорий / Под ред. М. А. Демина, Т. К. Щегловой (отв. ред.). Барнаул: Изд-во БГПУ, 1998. 264 с.: ил.; Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы науч.-практ. конф. Вып. 4 / Под ред. М. А. Демина, Т. К. Щегловой (отв. ред.). Барнаул: Изд-во БГПУ, 2001. 334 с.: ил.).

Отметим, что практически все публикации материалов конференций «Этнография Алтая» по данной

проблематике направлены на изучение отдельных локальных культур. В частности, М. В. Дубровская знакомит с календарными традициями (святки, весенне-летний цикл) старожилов Алтайского района (1996–1995 гг.) [21, 22] и казаков (святки, масленица) Чарышского района (1998, 2001) [19, 20], М. Н. Сигарева – с зимним календарным фольклором Петропавловского района (2001) [50], И. В. Куприянова – с масленицей «поляков» с. Сибирячиха (2001) [28].

Специфике бытования песенных форм фольклора отдельных этнокультурных групп посвящены работы В. И. Бодровой «Традиционная свадьба староверов-поляков на Алтае» (содержит 4 образца «поляцких» свадебных песен с. Екатерининское Третьяковского района) (1994) [10]; О. С. Щербаковой «Песенный фольклор села Верх-Уймон Усть-Коксинского района Горного Алтая» (по материалам фольклорных экспедиций) (нотные образцы духовного стиха, круговых песен, детских игр кержаков) (1996) [61]; ее же «Зимний цикл празднично-обрядового обхода дворов» (помимо описания святочного поздравительного цикла позднепоселенческой смешанной локальной группы русских и потомков этнических украинцев имеются тексты 12 колядок, щедровок, христославных, посевальных) (1998) [60]; О. А. Абрамовой «Свадебные обряды села Сибирячиха Солонешенского района Алтайского края» (2001) [6]; Н. Г. Паньшиной «Традиционная русская свадьба старожилов села Белого Троицкого района Алтайского края» (17 нотных образцов свадебного фольклора позднепоселенческой традиции – плачи, величальные молодым, «обыгрышные» гостям и др.) (1998) [44].

К обобщающим работам фольклорно-этнографического характера относится статья В. И. Мотузной «Свадебный обряд староверов Алтая» (1997 г.) [35], в которой автор дает характеристику общих и локальных черт традиционной свадьбы «поляков» Третьяковского, Солонешенского и Красногорского районов Алтайского края.

Первые нотные записи народных песен Алтая были опубликованы в 1956 г. в репертуарном сборнике, выпущенном Алтайским краевым управлением культуры и Домом народного творчества города Барнаула «Народные песни Алтая». Как отмечено в предисловии, «в сборник включена часть народных песен, собранных на Алтае в 1952 г. композиторами В. С. Левашовым и Андр. П. Новиковым по поручению Союза советских композиторов» [41]. Данное репертуарное издание ориентировано на самодеятельные хоровые коллективы края, в нем представлены 10 лирических и 5 современных (в основном лирического характера) песен, записанных в Шипуновском (колхоз им. Молотова), Шелаболихинском (колхоз им. Сталина) и Новичихинском районах. С появлением первого нотного сборника возникает новое направление в исследовании фольклорных традиций Алтая – фольклорно-песенное или репертуарное.

В последующие два десятилетия не появилось ни одной нотной публикации песен Алтая, хотя звукозаписи музыкального фольклора проводились как столичными фольклористами – экспедициями Московской консерватории (Бийский район, лето 1955, 1956 гг.), ГМПИ им. Гнесиных (ныне Российская академия музыки) под руководством В. М. Щурова (Петропавловский район, дер. Антоньевка, 1976 г.; Шипуновский район, с. Воробьево, 1978 г.), – так и исследователями Барнаула.

По результатам совместных экспедиций Дома народного творчества и Алтайского государственного института культуры (ныне искусств и культуры), проведенных в период 1975–1978 гг. в селах Курьинского, Каменского и Петропавловского районов в 1980 г. издан сборник «Русские народные песни Алтайского края», составленный В. Г. Пешняком [45]. Все песни (61 образец) сгруппированы по жанровым признакам в три раздела: свадебные (20); лирические (21); хороводные, игровые, плясовые и шуточные (19). При определении жанровой принадлежности составитель, вероятно, учитывал и комментарии информаторов о приуроченности песен. Несомненной заслугой сборника является наличие текстовых и музыкальных вариантов песен, записанных от разных групп исполнителей, а также то, что (хотя и в большинстве песен нотирована только первая строфа) треть сборника представлена нотацией двух, трех, а то и более строф с тем, чтобы, как отмечает автор, «показать богатство и разнообразие техники импровизационно-вариационного развития народного пения» [45, с. 3]. Ценными являются примечания составителя о диалектной форме произношения слова, а также данные о месте, времени записи песни и ее исполнителях (к сожалению, практически все публикации репертуарного направления не имеют указаний на принадлежность исполнителей к какой-либо этнокультурной группе).

Систематическая работа по записи народных песен активно продолжалась в последние два десятилетия XX в. в связи с возросшим общественным интересом к изучению традиций народно-певческого исполнительства и русской народной культуры в целом, что, в свою очередь, способствовало появлению множества репродуцирующих народных коллективов, требующих постоянного обновления репертуара.

Вклад в публикацию музыкального фольклора Алтая внесли руководители фольклорных ансамблей, преподаватели учебных заведений, готовящих кадры руководителей народно-певческих коллективов: О. А. Абрамова, Н. И. Бондарева, О. С. Щербакова. На материале собственных экспедиционных записей ими были подготовлены репертуарные сборники, включающие песни отдельных локальных традиций края. Публикации доцента АГИИК Н. И. Бондаревой «Песня в наследство» (1998) [12] и «Песни земли Колыванской» (1999) [13] содержат в основном фольклорные образцы песен поздних переселенцев Краснощековского и Курьинского районов соответственно. Песенный материал данных сборников представляет большой интерес для исполнителей, в то же время научную ценность первого сборника несколько снижает отсутствие так называемого «паспорта» каждой песни (время записи и ее автора, конкретные фамилии исполнителей и авторов нотации).

В работе имеется лишь сводный список исполнителей каждого села, что может привести к разночтению последующих исследователей.

Репертуарный сборник доцента АГИИК О. С. Щербаковой «Музыкальный фольклор и дети (песни Алтая)» (1997) [38] адресован детским народно-певческим коллективам. В данной работе представлены позднепоселенческие зимние календарные, свадебные Смоленского и Шелаболихинского районов, игровые и плясовые песни Калманского района, колыбельные. Из старожильческих образцов отметим детские игры и круговые песни кержаков с. Верх-Уймон Усть-Коксинского района, а также лирические чалдонов с. Кукарка Карасукского района Новосибирской области (до 1944 г. являвшегося территорией Алтая). К сожалению, составителю сборника не удалось привести полное описание свадебного обряда переселенцев с. Крутишка Шелаболихинского района, что несколько снижает научную ценность.

В 1999 г. О. А. Абрамова, руководитель ансамбля «Песнохорки», директор детско-юношеского фольклорного центра, публикует сборники из серии «По материалам фольклорных экспедиций 1979–1999 гг.»: «Русская традиционная народная культура Красногорского района Алтайского края» [2], «Русская традиционная народная культура села Воробьево Шипуновского района Алтайского края» [3], «Русская традиционная народная культура Третьяковского района Алтайского края» [4], «Русская традиционная народная культура Усть-Коксинского района Алтайского края» [5], «Традиционная народная культура «поляков» и «каменщиков» Рудного Алтая» [8], «Традиционная народная культура поляков-староверов села Сибирячиха Солонешенского района Алтайского края» [9]; в 2002 г. издан очередной выпуск – «Русская традиционная культура Алейского района Алтайского края» [1]. Песни сборников вызывают определенный интерес у исполнителей, так как они демонстрируют фольклорные образцы конкретных локальных традиций сел кержаков и поляков, не фиксированные ранее в публикациях (в разделах «Примечания» каждого сборника, кроме [9], даны паспорт песни и ее жанровая характеристика). К сожалению, данные издания увидели свет с техническими огрехами – опечатками, неточностями, поэтому при работе с ними необходимо учитывать недоработки редакторского характера. Следует учитывать и подход к названию работ [2; 4; 5], в которых песенные традиции одного села (Первокаменка [4], Огневка [5]), по мнению автора, должны представлять традиционную культуру всего района, что чаще всего не сообразуется с действительностью. Из описаний обрядовых праздников интерес представляют фрагменты свадебного обряда сел Сибирячиха [9], Крестовка [8], масленицы с. Красногорское [2].

О. А. Абрамовой собран богатый фактический материал, записанный во многих районах края, который в настоящее время обрабатывается ею с учетом недостатков первых опубликованных работ и готовится к изданию.

Образцы нотаций (первые строфы) городской лирики и популярных народных романсов представлены в сборниках В. К. Кряжевских «Народное песенное творчество и подготовка учителя музыки» (1998) [26] (записано в селах Бийского района Алтайского края и Восточно-Казахстанской области Республики Казахстан), «Народные традиции и личность» (свадебные и современные песни села Сростки) (1999) [27] и «Бирюзой разукрашу светлицу» (1999) [25].

Параллельно с фольклорно-песенным (репертуарным) направлением начинает развиваться музыковедческое. В журнале «Советская музыка» (№ 12 за 1955 и 1956 гг.) опубликованы путевые очерки о летних экспедициях по Алтаю студентов V курса Московской консерватории (ныне известных композиторов и педагогов) Э. Денисова, А. Николаева, А. Пирумова. Очерки, помимо путевых заметок о живописных местах Алтая, быте населения и встречах с народными исполнителями (села Фоминское и Глухое, в котором проживают потомки украинских переселенцев, Бийского района, Чемал, Каракол Республики Алтай), содержат примеры нотаций (первые строфы 7 песен без текстов), а также некоторые характеристики музыкально-стилистических и исполнительских особенностей песен [16, 17].

Музыковедческие аспекты затрагивает статья В. И. Бодровой и Н. В. Леоновой «Песенный фольклор алтайских казаков» (1996) [11], в которой авторы знакомят с современными формами бытования фольклорных традиций казаков с. Тулата Чарышского района – «беседками» и др., приводят собственные наблюдения и высказывания самих исполнителей об эстетике пения (громкости, многоголосии и т. п.), а также анализируют песенный стиль тулатинцев – организацию стиха, его структуру и песенную фактуру.

Специфике бытования жанра духовного стиха посвящены статьи Н. С. Мурашовой «Духовные стихи» (1997) [39] и «О певческой культуре старообрядцев Рудного Алтая (по материалам экспедиции 1993 г.) (1997) [40], являющиеся, по сути, первым музыковедческим осмыслением жанра духовного стиха в Сибири.

Теоретическому осмыслению особенностей исполнительского стиля на основе анализа множества исполнительских вариантов песен казаков с. Тулата посвящена статья В. И. Мотузной «Основы импровизационности в песенном фольклоре (на основе лирики казаков Алтая)» (2001) [33], в ней же приведены нотации первых строф 26 песен различных жанров.

Первые попытки некоторых обобщений старожильческих и позднепереселенческих традиций в плане репертуарной, жанровой характеристики, музыкальной стилистики (фактура песен) предпринимают В. И. Мотузная и Н. Г. Паньшина в коротких статьях «Фольклорные традиции на Алтае» (1999) [36] и «Характеристика жанров песенного фольклора» (1999) [37].

Среди публикаций обобщающего характера, рассматривающих песенный фольклор всей зоны Сибири, отметим работы преподавателя Новосибирской государственной консерватории Н. В. Леоновой, в ко-

торых автор обращается к музыкальным образцам старожильческих этнокультурных групп Алтая. Это статья «Музыкальные и исполнительские особенности русских календарных песен Сибири» в сводном томе «Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока» (1997) [47], а также главы «Фольклорные традиции сибирских переселенцев» и «Русский фольклор» книги первого тома коллективной монографии «Музыкальная культура Сибири» (1997) [29, 30].

Огромная заслуга в изучении фольклорно-песенных традиций Алтая принадлежит профессору Московской государственной консерватории В. М. Щурову. Почти три десятилетия он исследовал локальные певческие группы в основном старожильческого населения — кержаков с. Воробьево Шипуновского района, казаков Чарышского района, бухтарминских «поляков» и др. Результатом его деятельности явились публикации в виде грамзаписей, репертуарные сборники, отдельные нотации песен, представленные в хрестоматиях, антологиях и томах русского фольклора, а также обобщающих теоретико-фольклористических работах. Полевые публикации исследователя, глубокий анализ фольклорно-песенного материала алтайских сел и его сопоставление с певческими традициями Восточной Сибири, юга России и других регионов позволили В. М. Щурову говорить о специфических особенностях певческой традиции алтайских старожилов, которыми он и оперирует в своих теоретических работах. В частности, в статье «Музыкальные особенности лирических, хороводных, игровых сибирских песен» сводного тома сибирского фольклора «Русские лирические песни Сибири и Дальнего Востока» (1997) [48] и монографии «Стилевые основы русской народной музыки» (1998) [64] теоретические выкладки автора подтверждаются музыкальными примерами и наблюдениями над фольклорно-этнографическими явлениями бытования фольклора старожилов Алтая.

Нотная и поэтическая запись текста фольклорного произведения все же не дает полного представления о песне, поэтому особо выделим «звучащие» публикации, представляющие традиции аутофольклорных коллективов Алтая. На виниловой пластинке «Традиционный фольклор Алтая» (аннотация В. Бодровой и Н. Леоновой) (1993) [53] записаны свадебные песни этнокультурной группы «поляков» с. Екатерининское Третьяковского района и лирические песни (одна плясовая) казаков с. Тулата Чарышского района.

Особую ценность в наше время представляет одна из первых грамзаписей «Русские песни Южного Алтая» (аннотация В. М. Щурова) [49], вышедшая в 1983 г. Двойной альбом, состоящий из 21 записи песен (1 поминальный стих, 13 свадебных, 5 лирических, 2 хороводных песни), записанных от бухтарминских «поляков» в селах Тарханка и Черемшанка Глубоковского района Восточного Казахстана, снабжен нотным и текстовым приложением, что дает наиболее полное представление о фольклорных образцах.

Нетиражированные коллекции фольклорных звукозаписей в настоящее время имеются в нескольких организациях Барнаула, ведущих экспедиционную работу: в отделе возрождения русской традиционной культуры Государственного художественного музея Алтайского края, на кафедре народного хорового пения АГИИК, в ДЮФЦ «Песнохорки» и частных коллекциях фольклористов и руководителей фольклорных коллективов, а также хранятся в архивах Новосибирской консерватории и областного дома фольклора, в лабораториях народной музыки Российской академии музыки им. Гнесиных и Московской консерватории.

Публикации поэтических текстов фольклорных произведений, записанных в Алтайском крае, имеются лишь в одном издании: «Долгая жизнь слова» (1990) [18]. В нем представлены поэтические тексты календарно-обрядовой и свадебной поэзии, необрядовой лирики и прозы (заговоры, сказки), зафиксированные студентами и преподавателями кафедры русской литературы Алтайского государственного университета в период с 1974 по 1988 гг.

Подводя итоги истории изучения фольклорных традиций этнокультурных групп русского населения Алтая, можно констатировать, что имеющиеся на сегодняшний день публикации свидетельствуют об известном внимании исследователей к данной проблематике и разносторонности ее изучения с позиций трех основных направлений: фольклорно-этнографического, фольклорно-песенного, или репертуарного, и музыковедческого. Но устойчивый интерес ограничивался и ограничивается в основном старожильческими этнокультурными группами староверов-поляков, каменщиков, казаков. Позднепоселенческий пласт фольклорных традиций фиксирован эпизодически и представлен в основном южноруссами. Традициям смешанного типа внимания практически не уделяется.

Примечания

1. Абрамова О. А. Русская традиционная культура Алейского района Алтайского края // Материалы фольклорных экспедиций. Вып. 8. Барнаул: ДЮФЦ «Песнохорки», БГПУ, 2002.
2. Абрамова О. А. Русская традиционная народная культура Красногорского района Алтайского края // Материалы фольклорных экспедиций. Вып. 6. Барнаул: ДЮФЦ «Песнохорки», 1999.
3. Абрамова О. А. Русская традиционная народная культура села Воробьево Шипуновского района Алтайского края // Материалы фольклорных экспедиций. Вып. 3. Барнаул: ДЮФЦ «Песнохорки», 1999.
4. Абрамова О. А. Русская традиционная народная культура Третьяковского района Алтайского края / Материалы фольклорных экспедиций. Вып. 2. Барнаул: ДЮФЦ «Песнохорки», 1999.
5. Абрамова О. А. Русская традиционная народная культура Усть-Коксинского района Республики Алтай // Материалы фольклорных экспедиций. Вып. 4. Барнаул: ДЮФЦ «Песнохорки», 1999.
6. Абрамова О. А. Свадебные обряды села Сибирячиха Со-

лонешенского района Алтайского края // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы науч.-практ. конф. Вып. 4. Барнаул, изд-во БПУ, 2001. С. 189–201.
7. Абрамова О. А. Свадебный обряд села Ветелки Алейского района Алтайского края // Учен. зап. Алт. гос. ин-та искусств и культуры. Вып. 2. Барнаул, изд-во АГИИК, 2002. С. 195–198.
8. Абрамова О.А. Традиционная народная культура «поляков» и «каменщиков» Рудного Алтая. Барнаул: ДЮФЦ «Песнохорки», 1999.
9. Абрамова О.А. Традиционная народная культура «поляков» – староверов села Сибирячиха Солонешенского района Алтайского края / Материалы фольклорных экспедиций. Вып. 1. Барнаул: ДЮФЦ «Песнохорки», 1999.
10. Бодрова В. И. Традиционная свадьба староверов-«поляков» на Алтае // Этнография Алтая. Барнаул: ЛИК БГПУ и АКИПКРО, 1994. С. 89–95.
11. Бодрова В., Леонова Н. Песенный фольклор алтайских казаков // Музыкальное искусство и культура: наблюдение, анализ, рекомендации / Сост. Лесовиченко. Новосибирск: НГК, 1996. С. 3–23.
12. Бондарева Н. И. Песня в наследство. Барнаул: Диалог-Сибирь, 1998.
13. Бондарева Н. И. Песни земли Колыванской. Барнаул: АГИИК, 1999.
14. Бухтарминские старообрядцы / Сост. Е. Э. Бломквист, Н. П. Гринкова. Л.: Изд-во АН СССР, 1930.
15. Былины и песни Алтая: Из собр. С. И. Гуляева / Сост. Ю. А. Троицкий. Барнаул: Алт. кн. изд-во, 1988.
16. Денисов Э., Николаев А., Пирумов А. По Алтаю // Советская музыка. 1955. № 12.
17. Денисов Э., Николаев А. Сибирская песня // Советская музыка. 1956. № 12.
18. Долгая жизнь слова: Свадьба, заговоры, сказки / Сост. Л. И. Журова. Барнаул: Алт. кн. изд-во, 1990.
19. Дубровская М. В. Варианты масленичной игры «Взятие снежного городка» на территории Алтайского края // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы науч.-практ. конф. Вып. 4. Барнаул: Изд-во БГПУ, 2001. С. 219–221.
20. Дубровская М. В. Некоторые календарные традиции Чарышского района // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул: изд-во БПУ, 1998. С. 158–162.
21. Дубровская М. В. Некоторые особенности весенне-летней праздничной обрядности Алтайского района // Этнография Алтая / Материалы II науч.-практ. конф. Барнаул, 1996. С. 202–208.
22. Дубровская М. В. Святочный цикл. По материалам экспедиции в Алтайский район // Материалы науч.-практ. конф., посвящ. 35-летию ГХМАК / Сост. И. Галкина. Барнаул: Ак-Кем, 1995. С. 75–79.
23. Ерошин Ив. Старинные песни на Алтае // Сибирские огни. 1927. № 4. С. 192–196.
24. Зобнин Ф. Свадебные обряды и обычаи среди казачьего населения Усть-Каменогорского уезда // Памятная книжка. Вып. IV. Семипалатинск, 1900.
25. Кряжевских В. К. Бирюзой разукрашу светлицу: Русские народные песни села Варшава Алтайского края. Бийск: БиГПИ, 1999.
26. Кряжевских В. К. Народное песенное творчество и подготовка учителя музыки: учеб.-метод. пособие. М.; Бийск: МПГУ, БиГПИ, 1998.
27. Кряжевских В. К. Народные традиции и личность (К 70-летию В. М. Шукшина): Кн. для учителя. М.; Бийск: МПГУ, БиГПИ, 1999.
28. Куприянова И. В. Масленица села Сибирячиха // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы науч.-практ. конф. Вып. 4. Барнаул: Изд-во БГПУ, 2001. С. 217–218.
29. Леонова Н. В. Русский фольклор // Музыкальная культура Сибири. Т. 1: Традиционная музыкальная культура народов Сибири. Кн. 2: Традиционная культура сибирских переселенцев. Новосибирск: НГК, 1997. С. 8–34.
30. Леонова Н. В. Фольклорные традиции сибирских переселенцев // Музыкальная культура Сибири. Т. 1: Традиционная музыкальная культура народов Сибири. Кн. 2: Традиционная культура сибирских переселенцев. Новосибирск: НГК, 1997. С. 3–8.
31. Липинская В. А. Русское население Алтайского края. Народные традиции в материальной культуре (XVIII–XX вв.). М.: Наука, 1987.
32. Липинская В. А. Старожилы и переселенцы. Русские на Алтае XVIII – начала XX вв. М.: Наука, 1996..
33. Мотузная В. И. Основы импровизационности в песенном фольклоре (на основе лирики казаков Алтая) // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы науч.-практ. конф. Вып. 4. Барнаул: БГПУ, 2001. С. 150–166.
34. Мотузная В. И. Певческие качества и ориентации фольклорных исполнителей // Учен. зап. Алт. гос. ин-та искусств и культуры. Вып. 2. Барнаул, изд-во АГИИК, 2002. С. 224–228.
35. Мотузная В. И. Свадебный обряд староверов Алтая // Алтарь России: Альм. Вып. I. Изд. информ. центра древлеправославных общин Приморского края (Сретенское подворье, с. Суходол). Большой камень: Омега, 1997. С. 89–95.
36. Мотузная В. И., Паньшина Н. Г. Фольклорные традиции на Алтае // Музыкальные и обрядовые традиции русского населения Алтая / В. И. Бодрова, М. В. Дубровская, В. И. Мотузная, Н. Г. Паньшина. Предисл. Г. И. Витовтовой. Барнаул: АлтГТУ, 1999.
37. Мотузная В. И., Паньшина Н. Г Характеристика жанров песенного фольклора // Музыкальные и обрядовые традиции русского населения Алтая / В. И. Бодрова, М. В. Дубровская, В. И. Мотузная, Н. Г. Паньшина. Предисл. Г. И. Витовтовой. Барнаул: АлтГТУ, 1999. С. 6–8.
38. Музыкальный фольклор и дети. Песни Алтая / Сост. О. С. Щербакова. М.: МГФЦ «Русская песня», 1997.
39. Мурашова Н. С. Духовные стихи // Музыкальная культура Сибири. Т. 1: Традиционная музыкальная культура народов Сибири. Кн. 2: Традиционная культура сибирских переселенцев / Певческая культура старообрядцев Сибири. Новосибирск: НГК, 1997. С. 128–155.
40. Мурашова Н. С. О певческой культуре старообрядцев Рудного Алтая (по материалам экспедиции 1993 г.) // Алтарь России: Альм. Вып. I. Изд. информ. центра древлеправославных общин Приморского края (Сретенское подворье, с. Суходол). Большой камень: Омега, 1997. С. 86–89.
41. Народные песни Алтая. Барнаул: Алт. краевое упр. культуры. Дом народ. творчества, 1956.
42. Палевкина Е. В. Календарная обрядность с. Воздвиженка Кулундинского района Алтайского края // Уч. зап. Алт. гос. ин-та искусств и культуры. Вып. 2. Барнаул, изд-во АГИИК, 2002. С. 231–234.
43. Паньшина Н. Г. Инструментальное музицирование как часть традиционной крестьянской культуры старожилов Алтайского края // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Материалы науч.-практ. конф. Вып. 4. Барнаул, БГПУ, 2001. С. 145–150.
44. Паньшина Н. Г. Традиционная русская свадьба старожилов села Белое Троицкого района Алтайского края // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул: БПУ, 1998. С. 136–155.

Лешняк В. Г. Русские народные песни Алтайского края. Барнаул: Алт. кн. изд-во, 1980.

Потанин Г. Н. Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении / Этногр. сб. Вып. VI. СПб., 1864. С. 1–154.

Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Песни, заговоры / Сост. Ф. Ф. Болотнев, М. Н. Мельников, Н. В. Леонова. Новосибирск: Наука, 1997.

Русские лирические песни Сибири и Дальнего Востока / Сост. С. И. Красноштанов, В. С. Левашов, В. М. Щуров. Новосибирск: Наука, Сиб. предприятие РАН, 1997. 524 с.

Русские песни Южного Алтая / Аннотация В. М. Щурова. М.: Мелодия, 1983.

Сигарева М. Н. Зимний календарный фольклор Петропавловского района: По материалам экспедиций (1997–1999 гг.) // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Материалы науч.-практ. конф. Вып. 4. Барнаул, БГПУ, 2001.

Сигарева М. Н. Свадебный обряд села Камышенка Петропавловского района // Учен. зап. Алт. гос. ин-та искусств и культуры. Вып. 2. Барнаул, изд-во АГИИК, 2002. С. 234–238.

Сидит Дрема (Сб. русских народных песен Алтая для детских народных вокальных ансамблей) / Сост. В. М. Щуров. М.: ВМО, 1997.

Традиционный фольклор Алтая. М.: Русский диск, 1993.

Фомин В. Е., Щербакова О. С. Материнская поэзия как атрибут первичной инкультурации (по материалам колыбельных восточно-славянских переселенцев Алтая) // Традиционная культура в системе образования, ее роль в формировании национального сознания: Материалы межрегион. науч.-практ. конф. / Под ред. Г. М. Солодянкиной, Л. Н. Уланова. Барнаул, изд-во Алт. ун-та, 2002. С. 91–97.

55. Фомин В. Е., Щербакова О. С. Колыбельные как элемент социализации в этнокультуре русских и украинских переселенцев Алтая // Учен. зап. Алт. гос. ин-та искусств и культуры. Вып. 2. Барнаул, изд-во АГИИК, 2002. С. 251–256.
56. Швецова М. Из поездки в Риддерский край // Записки Зап.-Сиб. отд. РГО. 1898. Вып. XXV.
57. Швецова М. Поляки Змеиногорского округа // Зап. Зап.-Сиб. отд. РГО, 1899. Кн. XXVI.
58. Штейнфельд В. Бийский уезд Томской губернии (топографический, экономический и этнографический очерк уезда). Бийск: Тип. «Товарищество», 1910. 147 с.
59. Щербакова О. С. Игровой фольклор русского населения Алтая // История культуры Алтая: Материалы к факультативному курсу (9–11 кл.). Вып. 2. Барнаул: Изд-во АКИПКРО, 1996. С. 94–107.
60. Щербакова О. С. Зимний цикл празднично-обрядового обхода дворов (по материалам фольклорных экспедиций) // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул: Изд-во БПУ, 1998. С. 155–158.
61. Щербакова О. С. Песенный фольклор села Верх-Уймон Усть-Коксинского района Республики Алтай (по материалам фольклорной экспедиции 1989 г.) // Этнография Алтая: Материалы II науч.-практ. конф. Барнаул, 1996. С. 205–212.
62. Щербакова О. С., Фомин В. Е. Русские песни Алтая. Фольклор сибиряков-старожилов и российских переселенцев. Учеб.-метод. пособие с аудиоприложением. Барнаул: Изд-во АКИПКРО, 1991. 36 с.
63. Щуров В. М Русская песенная традиция «поляков» // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Сб. науч. тр. Вып. 6: Русский фольклор в этнокультурном окружении. М.: Гос. респ. центр русского фольклора, 1995. С. 117–131.
64. Щуров В. М. Стилевые основы русской народной музыки. М.: МГК, 1998.



Архивы краеведов

Сибирская деревенская вечерка

П. Ф. Рыженко

В причумышской деревне вечеринка имела особую значимость в вопросах общения, развлечения, отдыха, исполнения ритуалов, обычаев культуры и быта.

Обособленное единоличное хозяйство занимало трудом все время года — из года в год, из поколения в поколение, из века в век — для обеспечения духовного и материального благосостояния большой деревенской крестьянской семьи. А человеку душу в чувствах где-то выплеснуть хочется: «хоть мужику, хоть бабе вымолвиться надость». «У проруби или колодца язык надо почесать. А рукам и ногам надо еще и размах, и душе на разгул», — говорили сокрушенно о чаяниях и мечтаниях селяне.

Мужняя баба судьбу поносит (бранит и клянет), а девичья душа милого просит.

Бабы каются, а девки замуж собираются.

Бык и бодёт, а корова к нему идет.

Так природное к паре влечение ищет душе лечение.

Жизнь смертию за любовь стращает, а жизнь без смерти не бывает, так уж смерть пусть будет с любовью.

Любить — так до гроба, а душить — так до смерти.

Жизнь мучит, а любовь жить учит.

Любовь без страдания не бывает, а страданий не бывает без любви: и страдать, так уж с любовью.

Пойду к народу, а там... хоть в воду.

Так одиночество тянуло к общению. В летнюю пору время для сборищ было ограничено. Зимнее время было более «свободным». Не всегда хватало светла (светового дня), чтобы заняться бабьими семейными делами, не было светла (керосина), а сидеть с лучиной и на уголь смотреть чадно и досадно: «Пойду к куме или соседке. Там и скатерть повяжу, и на других погляжу».

Так исподволь собирались рабочие вечерки: попрясть, вязать на иглах (кофту, юбку, шарф, чулок, рукавицу, сеть рыболовную, шапку), вязать крючком (кружево, прошву, скатерть, накидку на кровать или подушку, салфетку, обвязать шторки, наволочки, носовые платки, кокошники, воротнички, нарукавники, детские повойки), вышить мужское и женское «уборное и белое белье», узоры, шторы, занавески, наволочки, покрывало и неисчислимость женской выдумки, вплоть до попоны на лошадь и конверта на «ездовых».

Долго «засиживались за беседой», пели частушки и «протяжные» песни, учились друг у друга искусству, учились и учили, «занимали» и составляли узоры, «не то садились за стол на угощенье испить по чашечке чая, покуражить печеньем (стружни, вафли, пряники), солонинки изведать, способ «заготовки» попроведать». На рабочую вечерку брали и «молодь запечную». Здесь и передавалась из поколения в поколение наука бабьей жизни и доли. Здесь укреплялись нормы морали, нравов, заповедей, обычаев, обрядов, умения труда и трудолюбия, терпения, и почитания. Здесь «перемывались все косточки славы и порока». Это были старший и младший возрасты.

«Отдельно от старших» собирались средний и «невестный» возрасты. В кавычках «отдельно» потому, что старшие даже «по очереди» приходили «посмотреть-полюбоваться» пристойностью убора, одежды, поведения, разговора, чтобы подсказать о правилах и нормах «приличия и уважения». На такие вечерки-посиделки приходили парни — «женихи», «парубки», «мытари», гармонисты, плясуны, песенники. Сюда к исполнению приносили с почтением и уважением навыки и нормы от взрослых вечеринок и заповедей — наказов из-за запечья со сказками и рассказами, заповедями и традициями от бабушек и дедушек, от крестных и соседей, семейных и общественных — вопросы чести, совести, гордости, достоинства, родственности и товарищества, дружбы и согласия, искусства мастерства и творчества. Такие вечеринки имели место «смотрин», где старшие и женихи выбирали себе судьбу-пару. От вечеринок велись дорожки любви, свадеб, житейского уклада, общественных и семейных отношений полов, возрастов, родственников, друзей, побратимов, материнства, семьи, села и гражданства.

На таких посиделках были и угощения. Они устраивались девушками из края, улицы, угла, клина и т. д. Это уже были смотрины состоятельности хозяйки, проводившей у себя такую вечеринку. И чаще всего это были «девишники» «на высватывание» или «просватанных». Приносили угощения и парубки: конфеты, пряники и даже вино. Обычно к концу могли быть и песни, и пляски, и уличные гулянья.

Однако же часто в зимнее время масленицы и мясоедов, престольных праздников проводились вечеринки отдыха, забав и игр без занятий трудом. В летнее время они назывались «игрища» и «гуляния», проводились на улицах, на полянах, у лесных колков, на берегах ручьев и речек, «на горках» — традиционно сельских заветных местах. Позже, в первой половине XX в., такие места называли «точками», для шутки «тырлом» (место лежанки скота на выпасах). Пляшущие вытаптывали круги с песней-частушкой («под товарочку») под веселый наигрыш гармониста.

Вечеринки отдыха имели и свои особенности в том, что, кроме всего уже упомянутого, проводились игры: соседи, третий лишний, вызов по номеру, ручеек, ручеек-догонялка; пляски: подгорная, товарочка, барыня, таборок, гопак, цыганочка, яблочко, перепляс (в парах на выбор); танцы: тустеп, полечка, вальс, краковяк; частушки: саратовские, тамбовские, страдания, перепевки соперниц, песни хороводные, «протяжные», групповые, сольные, протяжные напевные (иногда импровизированные, распространенные в Кытмановском районе), застольные, гулевые и свадебные (как спевки).

На такие вечеринки отдыха был обычай «обряжаться», т. е. надевать самое наилучшее (празднич-

ное). «Богатые невестившиеся» девки надевали «базарское» (купленное в лавках-магазинах). Беднота гуляла «форсом» своего мастерства. Головной убор, обычно кашемировые шали, был наиболее обязательным. «Богачки на таких вечеринках и гуляниях держались отдельно. Там был свой «форс», — рассказывала Даронова С. В. (с. Копылово). Парни по таким, особенно по престольным, праздникам организовывали «выезды на тройках и под седлом». Это уже был «форс-смотр» на выезд: сбруи, лошадей, повозок, саней-кошевок, ходков, седел и лихой удали. И организовывались «выгулы» днем.

Приезжали на «выгулы» и из других улиц, клинов, заулков, выселков и даже деревень, что, конечно, было в неугоду местных парней. Любая вольность по отношению к девушкам или чести края могла вызвать протест. Достоинством края, уважением удали считалось защитить честь края или честь избранницы — возникали ссоры и драки. И тяжело было девушкам, если им полюбится «чужекраинский»: ни попеть, ни поплясать, ни пройтись. В таких случаях били и девушек, мазали у их домов дегтем ворота, пускали слухи и небылицы (сплетени), оскорбляющие честь и достоинство. И участь на замужество была не первой. А не дай Бог, бесчестье, того хуже — суразенок (безбрачнорожденный) — такие случаи (очень редкие) выносили судьбу на пожизненную обреченность безбрачья или выход замуж за вдовца или бобыля. «Срам и на улицу выходить, не то на гуляние«. Но это разговор другого характера.

Были гуляния календарные: на Красную горку, на Троицу, на Ильин день и др. Некалендарными были беления холстов, когда по весне девушки на берегу речки или озера после отбивки вальками с водой расстилали свои холсты, полотенца под солнцем (даже на снегу), чтобы сбить серость (суровость) холста. Это был своеобразный смотр по искусству тканья будущих невест: жен, невесток (снох). На смотрины выходили старшие возраста на будущий «высват». И здесь не обходилось без песен и хороводов. Парни «крали» рушники на право «высвата». Девушки ходили «на возврат к ловкачу», с признаком согласия на будущее сватовство. Правда, это отмечалось только «у хохлов», где допускались «вольности» девушек на открытое признание уважения «соблазника». Допускался свободный приход «ухажера» в дом избранницы и даже ночёвки с согласия родителей.

Некалендарными были гуляния на ледоход (проводы льда). Это больше соответствовало поселениям Нижнего Чумыша. Проводились гуляния на Ивана Купала, на пожинки, что было предшествием будущих свадеб. Конечно, в этом имелась условность, так как в деревне знали: кто с чем ложится, кто с чем встает, кто что приемлет, кто чем подает.

Ко всем перечисленным вечеринкам, гуляниям, празднествам были определенные обычаи и традиции, а к обычаям и традициям и их «обряжение»: порядок (последовательность уклада и действий), оснащение материальное, кулинарное, духовное, гостеприимное, увеселительное, и потешное, и питейное. В отношении последнего по воспоминаниям говорят: «Раньше пели, плясали, играли, развлекались — гуляли!!! А теперь пьянствуют без песен и басен — без гуляний».

Однозначно. Не всегда, не на все гуляния и вечеринки использовали хмельное. Оно было... было в меру. Пьяницы и тогда пили отдельно от гуляний: под плетнем, в кабаке, в канаве, в траве, в отраве. Были в деревне «выпивохи» — один-два из мужчин, но алкоголиков не было. О женщинах и упоминаний не встречалось — это «племя было благородным в крестьянском бытии». Не все деревни относились к гуляниям одинаково. В старообрядческих «кутках» хмельное не употреблялось, общение и увеселение ограниченно и календарно, «во времени его траты». Это ограничение вносил религиозно-нравственный канон.

Подводя итог всему сказанному выше, можно отметить, что все дозволено, все уместно в пределах разумного, нравственно доброжелательного. Дополнительно необходимо указать, что в этом изначальная инициатива, самодеятельная организация и творчество — это достояние женского пола. Иногда его дополняли мужчины хамством, невыдержанностью, невежеством в вопросах поведения, культуры общения и уважения себя и общества.

Все больше до сего мы говорили о вечеринках «женского рода», о трудовом и нравственном воспитании. Но бытует в народе присказка: если хочешь в семье счастье иметь для своих детей — отец, воспитай в своих дочерях такую будущую жену и мать, и бабушку и тещу, какую ты бы хотел иметь в своей семье сам; мать, воспитай в своих сыновьях такого будущего мужа и отца, зятя и деда, каким бы ты их хотела для себя. Да жизнь рождает другую притчу: люди совершают в жизни ошибки, потому что слепы к своим недостаткам, себялюбивы в их оценках. Чтобы предостеречь человека от безнравственных поступков, надо научить его ставить себя на место тех, к кому относится его безнравственность. Да, раб раба воспитывает.

И получается, что от овса родится овес, а от пса — пес, у хана — хан, у пана — пан, в мужицкой семье — крестьянин. Вот и на вечерке мальчики вели себя так, как позволяло им общественное положение в деревне. Из богатых семей парни росли «на выхвал и зазнайство», на вседозволенность, а на осуждение их безнравственности и наглости говорили, что им завидуют. Такие мальчики шли на вечерку «на кураж, похвальбу и выбор». Богатые девчонки не ходили на вечерки: «У них была своя стежка-дорожка и своя одежка».

Кажется, что о таких деталях не следовало бы и упоминать, да было тому много примеров, что в богатых семьях свой «норов и уклад семейных отношений». Бедарева Аполинария Васильевна рассказывала, как жила ее тетя у богачей Пушкаревых в селе Мартыново. Пушкаревы жили на устье реки Шалапа, на слиянии с Чумышом. В ряд улицей стояли шесть больших крестовых домов, а амбаров никто и не считал. Так и назывался он — Пушкарев угол. Один из Пушкаревых был женат на Бычковой из села Шалап.

Бычковы в Шалапе тоже были не из бедных. Да не ко двору пришлась Пушкаревым невестка. Муж ее часто бивал до полусмерти, что была «нездорова и ленива». У них было уже трое детей. Невестке стало невмоготу такое житье, и она ушла с мольбой к родителям, чтобы уйти от мужа. Пушкарев приехал в Шалап за женою. И родители отказали дочери в приюте: «Ты, доченька, жена венчанная, такая твоя доля». Муж привязал свою «непослушницу» к оглобле, рядом с лошадью, и всю дорогу до дома гнал бичом жену и лошадь. После такой пробежки жена вскоре отдала Богу душу. Так все и сошло. Приехали родители Бычковы, чтобы забрать к себе внучат... Но таков был ответ: «Вон вы отсюда! Видите ли, у Пушкаревых нечем прокормить трех детей, что им подарила дохлянка».

Так вот, такие парубки приходили на вечерки и на гуляния с пряничками, а потом «вожжами и кнутом правили судьбу девичью». И таких примеров жизнь давала предостаточно.

Конечно, в данном случае описание касается большей частью жизненных буден зимнего времени, когда молодежь, да и старшие, имели «больше свободного часа для посиделок-вечерок». Но присказка к тому в жизни такая: не покупай коня в дождик — в дождик все кони блестящие; не выбирай жену на празднике — все бабы в праздник праздные, да в жизни все разные. А народ любит праздники, когда веселому отдыху отдавалось предпочтение. И называли такой отдых «гулянием».

Гуляния в летнее время выходили на простор улиц, лужаек, лесных полянок — и в опорках да на горку. Потом они получили и новое название «тырла».

Наилучшее выражение сути деревенских вечерок и гуляний можно понять и прочувствовать в песне. Вечеринка хранила, собирала, создавала нравы, культуру, песни, вошедшие в быт крестьянской жизни в течение не одного поколения, из глубокой древности. Песня прочно вошла в обиход обряда бытия, для матери начиная от укачивания дитяти, востребования чувств любви и жизненного уклада до причетов по умершему. Все это становилось жизненной необходимостью, средством выражения отношения к жизни.

Сибирь исстари песенная, а русский народ в объяснении его характеристики более всех песенный. Шеполев Данил Павлович, житель села Мартыново, потомственный сибиряк, заядлый на всех гуляниях песенник, так говорил о своей любви к песне: «Мать моя была песенница отменная и родила меня таким. А я как заорал, как свет белый увидел, так и сейчас не перестаю. Ну, первую песню после рождения я сам складывал, потом привык петь с матерью колыбельные, уже готовые для меня, ею сложенные; потом уж от людей брал, которая мне по нраву приходится. Песня — она от дурных мыслей отвлекает. Я и ем — пою, пою и работаю. Вот перестань петь, а жизнь-то — она вилючая и плакучая, кусучая, и думка о ней трескучая. А песню поешь — о песне и думаешь, и горе не таким страшным кажется. Да, песня никому никакого вреда не приносит, а я песни про себя пою (молчком), и время тяжелое с песней быстрее утекает. А песни — они на все случаи бывают: и веселые и печальные. Вот и пой по своей душе».

У разных народов-переселенцев в Сибири я спрашивал о их национальных песнях. Но они всегда приводят в пример русские песни и напевы. Казах Сыкыров Назим сказал, что их песни акын слагает тогда, когда поет, а потом уже казахи об этой песне только рассказывают, а не поют. Но другие акыны поют, только со своими словами. В том же смысле повторяются мордва, башкиры, марийцы. Салдыгашев Дмитрий Кадымович в шутку отвечал: «Мы все поем и материмся только по-русски, а в уме у нас песня по-своему складывается и каждый складывает ее по-своему». Мельникова Екатерина Зарыповна (она татарка казанская из сел около Казани) говорила, что пели их певцы: все поют об этом же, но своими словами. «На могилках бабы причитают тоже со своими словами, а горе-то одинаковое у всех. Кто тебе скажет, что он будет петь у гроба?»

Во всем этом повторяется смысл русского речетатива в рассуждениях о жизни, в «причетах» свадебных и у гроба. Раньше в селах специально на свадьбу ходили, чтобы послушать «как невеста «выть» будет». И поют люди, начиная от молитвы о благодати до прощальной «подати».

И вправду сказать, даже в хоре можно услышать, кто как поет. Иногда говорят, что «он не так поет, мешает хору». А я думаю, что он поет так, как понимает, как чувствует песню. Может быть, что он поет не то, что чувствует и понимает дирижер, а по своему восприятию он прав. Деревенский самодеятельный хор на посиделках, на гуляниях без дирижеров и наставников велик тем общим настроением, которое создает момент празднества. Начни песню не в унисон общего настроения — песня не получится, закончится в самом начале.

Песня помогала выразить печаль семьи в ожидании и «решении судьбы» ямщика-кормильца в бессрочных отлучках на бескрайних таежных и степных просторах: «Степь да степь кругом, путь далек лежит. Как во той степи замерзал ямщик...» Монотонный гул веретена по созданию бесконечной нити: «В маленькой светелке лучинушка горит, молодая пряха у окна сидит», чтобы одеть в самотканую одежку свою многочисленную семью «с ног до головы». Не могли вечерки прожить без песни. Сибирская деревенская вечерка была многофакультетным университетом крестьянской нравственности, культурного и трудового творчества, духовного и морального воспитания.

При записях народного творчества постоянно отмечается, что одна и та же тема отражает своеобразную индивидуальность исполнителя. Одна и та же песня в каждой деревне имела свои варианты: исполнения, исключения, дополнения. Приведу один пример. Маликова-Шарабарина Полина Осиповна, урожденная села Троицкого Троицкого района, в свои 80 лет вспоминала, как складывала свои песни:

Ничего у нас не слышно,

и кругом-то тишина.
Только у нас караульщик
только ли-ка стучит.

Только юный караульщик
только ли-ка стучит.
В низеньком у нашем Троицком
огонек да горит.

В низеньком у нашем Троицком
огонек да горит.
Там разбедна наша Маша
за шитьем она сидит.

Там разбедна наша Маша
за шитьем она сидит.
Круг ее распущена
русая ее коса.

Круг ее распущена
русая ее коса.
Обвилась она круг шеи,
как лютая она змея.

Обвилась она круг шеи,
как лютая она змея
Качала ж она лелела
своего ж она дитя.

Качала она лелела
своего ж она дитя:
Рости, дочь моя, большая,
отдам замуж за купца.

Рости, дочь моя, большая,
отдам замуж за купца.
Купец только не красивый,
но зато ведь он богат.
Купец только не красивый,
но зато ведь он богат.
Купит он тебе на платья
и теплый белый тепломат[1].

Купит он тебе на платья
и теплый белый тепломат.
Запряжет он тройку коней,
повезет тебя катать.

* * *

Э-эх-да. Темна ноченька ли мне-то не спится.
Сама я не знаю почему только, мальчик, почему.
Сама я не знаю, милый, почему.

Э-эх-да. Сама ль я девица, сама ли то сказала,
За мною, мальчик, только не гонись.
За мною, милый, только не гонись.

Э-эх-да. Если погонишься ты так за мною,
Потеряешь свой ты весь покой,
Потеряешь свой ты весь покой.

Э-эх-да. Потеряешь свой ты весь покой,
Свой веселый весь-то разговор,
Свой ты веселый сердешный разговор.

Э-эх-да. Свой ты веселый сердешный разговор,
Как шли купаться мы, мальчик, с тобою,
Как шли купаться ль, милый, с тобой.

Э-эх-да. Да мы купались, только разбирались
Под ракитовым, ой-да под ракитовым кустом.
Под ракитовым, мой миленький, кустом.

Э-эх-да. Мы купались, только-т разбирались
под ракитовым кустом.

На желтой песочек мы садились,
Перед светлою-то только ли водой.

Э-эх-да. Перед светлою-то только ли водою,
Ты запомни, мой любимый, мальчик мой,
Как ходили мы везде у реченьки с тобой.

* * *

То не кукушка во лесу кукует,
не лесная пташечка песенки поет.
То твоя доченька тоскует,
по тебе, мамаша, горьки слезы льет.

Выйду я на реченьку рано поутру,
выйду я на тихую в утренню зарю.
Выйди и ты, матушка, рано по воду,
и послушай, матушка, доченьку свою.

Как живется, горится твоя дочь родна,
на чужбине мается, горьки слезы льет.
Некому пожалиться, я кругом одна.
Муж и свекор бранятся, а свекровь и бьет.

Зачем меня матушка на свет родила,
зачем мою косоньку на две расплела.
Или я, родимая, тебя обидела,
или тебе, батюшка, я не дорога.

Ты отдал несчастную в чужу сторону,
Отдал сиротинушку, чтоб со мной не быть,
а мне на чужбинушке горьки слезы лить.

* * *

Ой, подружки, собирайтеся,
нашу... снаряжайте-ка.
Снаряжайте в путь-дороженьку,
в путь-дороженьку да невестою.
Свекровь-матушка — не родная мать,
приголубит ли, приласкает ли.

А твой суженый скажет ли
слово сердечное да приветное.
То не черной тучею
с грозовым дождем
свекор бросит взгляд
словно молнией.

Будут тебя золушки
во всем попрекать,
а тебе, родимая, плакать и рыдать.
Кто же твои слезыньки
на щечках утрет,
кто тебе, родимая,
Тепло слово скажет.

Куда же ты, доченька, собираешься,
в золотой убор снаряжаешься.
Кто тебя, голубушку, пожалеет,
кто тебя, родимую, пригреет.
Каку судьбу-долюшку тебе господь пошлет,
а за твою долюшку мать горьки слезы льет.

Зачем меня, матушка, из дому пускаешь,
в дом чужой отправляешь.

Как мне жить и быть, я не знаю.
Зачем меня, матушка, ты на свет родила,
на руках качала,
за ручку водила.

Или я тебе, матушка, не в угоду стала.
Ты прости за все, приголубь, приласкай.
Не отдай меня на чужую сторону.

Особое место в песенном репертуаре занимает

[1] Зимняя шуба на заячьем меху.

частушка. Ее в народе полюбили за краткость, остроту, моментальность возникновения, простоту и искренность исполнения — под аккомпанемент и без аккомпанемента, в общении и в одиночку, в любое настроение и в любое время. Частушка четко реагирует на все случаи жизни. Любую частушку по любому поводу можно перефразировать, переосмыслить, переимпровизировать: она и драма, и лирика, и юмор, и сатира, и забава, и лукавство, и шутка, и игра, и басня, и наставление, и поучение — такая она забавная и любимая, шаловливая и озорная.

Часы отсчитывают время, календари листают дни, события меняют годы, меняются людские взгляды и запросы, скрипят и шатаются нравы, отрабатывается новый быт, на смену церковному венчанию спешит свободный гражданский брак. И вечерка идет в новое время обновленная, легкая, а иногда и легкомысленная. Вечерка становится самодеятельной. Волна «свободы» захлебнула старые нормы человеческих отношений и вместе с грязью безнравственности, угнетения и несправедливости стали смывать чувства родственных отношений, семейных уз, ответственности за будущее семьи. Внезапность ослепила понятие, от чего надо отказаться, что надо ввести новое — необходимое к новому времени, к новому быту, к новым устоям нравов.

В этом случае невольно возникает сравнение песенного исполнения, народного танца, пляски с гарцеванием наездника на выдрессированном скакуне, где все рассчитано на эффектность, на красоту. Но кто видел, как гарцует на воле жеребенок, когда изогнув игриво шею, опустив голову к земле, взметнув хвостик вверх, стремительно несется он в никуда только потому, что это единый порыв резвости, силы, чувства свободы и неудержимой, необузданной стремительности.

Много и по-разному высказываются люди о маленькой народной песенке-частушке. В большинстве своем всякий из нас видел эти пляски на праздниках, когда идет так называемое групповое исполнение «черти табак толкли». Но присмотритесь в отдельных исполнителей, которые, как говорят в народе, «вошли в азарт». И вы увидите вот именно то гарцевание свободного жеребенка. Плясун начинает «выкидывать» такие «коленца», что заставь его исполнять напоказ — не сможет, застесняется, сделается неуклюжим, неуверенным. Вслушайтесь в «масляные» частушки, и вы услышите внутренний безудержный всплеск озорства, удали, отрешенности и безрассудства, как всплеск огня любви и страсти. Нарочно так не сделаешь. Эта минута неповторимого индивидуального выражения чувств, которые в другой раз будут другими и отличительными. И хоть каблучки сыплют дробь выстукивания на полу, но душа в далеком неземном полете игривости и душевной полноты. Эту полноту можно выплеснуть в этой россыпи дроби, в этом воздушном полете, и это не выразить никакими словами.

То же можно сказать и о наигрышах на музыкальных инструментах, тогда о гармошке говорили, что «она умеет петь и плакать». И в каждом селе о таких гармонистах говорили, что они и покойника в пляс поднимут. Именно гармонисту отдавали предпочтение на праздниках, на игрищах. О них пели частушки, о них в подушку плакали девушки, потому что своей игрой выносили они наружу все то, что не всякий и не во всякое время решится так откровенно рассказать. И шли на такие гуляния как в ворота свободы чувств. Этому и соответствовало выражение «отрубите руки, ноги, я на пузе, но спляшу».

Современные магнитофоны не смогут выполнить той мобилизующей роли, какую играл гармонист, который в игру вкладывал душу песни, танца, пляски. Наиболее давней пляской, по утверждению Каюкова Андрея Силыча из поселка Усть-Тараба, были «топотуха». Сам он из рода степных татар и рассказывал, что «в пляске становились в круг и под наигрыш гармони притопывали ногами». Может быть, русские и дали этой пляске по притопыванию название «топотухи».

Групповые «плясовые» исполняли и русские, и украинцы, и татары. Любили их за импровизацию пляшущих, где сочетались припевки, присвистывания, притопы «дробью» и называли их «черти табак толкли». Мало чем отличались «чакотуха» и «чекоток». Разница в том, что для начала делался выход («пляска с выходом») одного плясуна «выбивавшего чечетку», к нему присоединялись другие, потом выходил опять один с другим «коленом»: «дробью», «с присядкой», «с кружением». К нему снова примыкали с групповой пляской. Но часто в ходе веселья, во хмелю и азарте, этот порядок не выдерживался.

Парные пляски, распространенные в селах Причумышья, были «барыня» и «табарок». Они отличались мелодией наигрыша и темпом. Один, начиная пляску, вызывал на круг кого-либо другого. Больше в пары входили мужчина и женщина. Эти пляски были рассчитаны на показ искусства пляшущих. Их еще называли «на перепляс».

В переплясе каждый выступал в повторе «колена» предыдущего и показывал свое искусство в новом колене. Выходивший на смену повторял в том же порядке. Повторялось столько, на сколько была выдумка пляшущих. В селе Мартыново обычно в таком переплясе выступали Сергеев Александр Гаврилович, Шадрин Фрол, Ходорев Григорий, Попов Иван и др.

В селах Причумышья, где были преобладающими переселенцы из южных губерний России и Украины, в почете были гопак, казачок, цыганочка. В этих плясках преобладало сольное выступление, и публика лишь поддерживала пляску притопываниями, возгласами, присвистами. Прихлопывание ладонями больше допускалось под цыганочку.

В каждом причумышском селе выделялись потомственные фамилии гармонистов, плясунов, песенников. Часто это сочеталось в одной семье. Так, в Чесноково была прославленная семья гармонистов и плясунов Катаевых, в потомстве которых и сейчас живут гармонисты — праправнуки и больше. В Мартыново Гуляев Алексей Ильич, Ахтямов Иван, Востриков Иван, Фокин Алексей, Князев Алексей Яковлевич, Брыксин Вениамин Алексеевич. Из Антипино

Некитеев Петр Федорович, Чалков Виталий Александрович, из Тогула Демин Фрол Лаврентьевич, Демин Иван Лаврентьевич.

Гармонь была неизменным спутником парных плясок девушек с исполнением частушек. Это были распространенные и постоянные пляски под названием «товарочка» и «подгорная». К гармонисту с наигрышем и переборами, т. е. виртуозным дополнением наигрыша темпераментными ритмами, девичьи парочки занимали очереди. Обычно на вечерках и на улице не было недостатка в пляшущих парах. Правда, мальчики реже плясали «товарочку», и мальчикам отдавалось предпочтение с пляской «за руки», с перехватом рук с партнершей с прокруткой.

Даже в самых маленьких хуторках были свои излюбленные «горки» и «точки». Их можно было найти по выбитому в траве кругу. Ход на точок обычно начинался от дома гармониста, куда приходили гуляющие, чтобы пройти по улице, взяв друг друга «под ручку». Гармонист в центре. Пение на улице исполнялось под «саратовский наигрыш» (саратовка и тамбовка), когда частушка делилась на две части, разъединенные красивым наигрышем гармони. Частушки сопровождались присвистами, чиканьем и даже шумовыми эффектами с приплясами впереди идущего ряда.

Ты играй, а я подсвистну,
ягодиночка моя.
На твоей груди повисну,
бро́сь туё, люби меня.

Когда не было гармониста, отдельные «искусницы» исполняли языковой наигрыш в виде «тыно-тына», «ля-ля» и десятка других. Под такой шуточный языковой наигрыш частушки исполнялись с не меньшим азартом. Были прославленные «гармонисты» в Овсянниково — Черпова Татьяна, в Мартыново — Мартынова Анастасия Емельяновна, в Степь-Чумыше — Беспалова Екатерина Тимофеевна, Гилева Ольга Степановна и др.

Чтобы узнать человека, надо услышать песни, которые он поет для себя, — в них его чаяния. Песни Причумышья имеют свою особенность в том, что тексты, известные, кажется, всюду исполнялись индивидуально, каждым исполнителем по-своему, и тут же в других селах оказывались дополнения или изменения, которые были свойственны тому коробейнику, который принес эту песню в село. Я имею в виду старинные фольклорные обрядовые песни. Эти песни сохранили тот давний песенный речитатив, часто с другими словами, который свойственен глубинкам вдали от городского «окультуренного» языка, смешанного в городской толчее с утратой индивидуального отношения к словам и смыслу. Где-то изменения в песнях появлялись, когда забывались иные слова или целые куплеты, но в большинстве добавления вносились от души исполнителя. Так, «Шумел камыш» имеет десяток вариантов даже с изменением смысла — от насмешки до горького сожаления.

В народных песнях всегда чувствуется душевность, простота, откровение, потому что они рассчитаны не на красивость, не на авторитет, а вот именно на выражение души и смыслового назначения песни. Даже современные (вернее, близкие к современности) песни в индивидуальном исполнении для себя звучат особенно.

Однажды был мне счастливый случай слышать песню в одиночестве, в исполнении для себя: «Куда, куда, тропинка милая...» в исполнении покинутой женщины. Я был поражен тем, что в этой песне не заметил раньше бездонной глубины тоски в обращении к тропинке — куда теперь она ее ведет. И сколько безысходного горя, отчаяния, и обреченности оказалось в словах и голосе: «...кому пожалуюсь пойду». Вот именно в этом исполнении можно воспринять — «ох ты, печаль моя безмерная». Слушал я, и хотелось выплакаться слезами с нею о той безмерной утрате. Вот тогда я понял, почему в причумышских селах ходили на свадьбу слушать «невестино вытье».

Если сказать языком причумышцев, «не есть какая невидаль наш забытый край». Никто никогда не читал о причумышских селах, никто не вписал в историю наших односельчан, не много и в художественной обработке, в литературе, сказано о наших нравах и нашем быте. Нет у нас и знаменитых для истории мест. Да и сами мы привыкли к своей серости и забытости. Не умеем душевно присмотреться к себе, к нашим делам и думам. А иногда стыдимся самих себя: «Я не хочу, чтобы кто-нибудь знал моего сердца страдания». Стесняемся сказать о чистоте своей души к нашим людям и их труду: сколько сотворено доброго дела, выращено хлеба, надоено молока, «не учтенного пока».

В своих поисках по истории Причумышья мне много приходилось и приходится беседовать по душам с жителями наших сел. И скажу вам откровенно, что наш «мир не без добрых людей». А всякая добрая душа выльется в песне, в стихе, которые остаются безвестными. «Да, в наших селах в старину певали, — говорят в своих воспоминаниях старожилы. — Теперь песню и веселые гуляния отняли у людей телевизоры, радио, магнитофоны». И редко кто отваживается спеть свою песню любви: «...милый мой, в серые очи твои дай наглядеться мне вволю, головку склонить на плечо и выплакать горькую долю». Редко кто отваживается сказать о своей любви к родным краям, к природе, к людям. Почему-то стали «стыдиться» (а может, надо другое слово) своего благородного чувства любви к жизни, к ее красоте. Мне кажется, нет тех духовных вечеринок, где познавалась и воспитывалась эта любовь и красота. И песни и стихи слагаем тайно. И часто приходится открывать эти сердечные тайны случайно. И есть такие, кто умеет петь так, «чтоб за душу брало».

Хороводы в гуляниях занимали особое место. К ним требовалось больше внимания. Хоровод — это степенность стати, особенность согласованных движений, последовательности и размеренности. Хороводы требовали предварительной подготовки, о чем подружки договаривались заранее. Песнь в хороводе играла сопроводительную роль к движениям. Предъявлялись требования даже к одежде. Хороводы по

своему содержанию более близки сибирскому характеру и даже рассудительности. В Причумышье хороводы были нечасты, их водили в селах Нижнего Причумышья, где было больше переселенцев из северных губерний Европейской России. В Салме для хоровода было достаточно и двух пар (это минимальное количество участников).

Переселенцы центральных губерний, и особенно южных, в проведении празднеств более подвижны и азартны. Музыка их более мажорна и темпераментна. Тот же темп определялся и в играх, в выборе танца и пляски.

Игры, кроме своей изначальной направленности, требовали от участников исполнения песен, плясок, декламаций, сообразительности в отгадывании загадок. Их называли «фантиковые», потому что за ту или иную «провинность» в игре брали фантик (штрафной предмет), и его надо было выкупать исполнением задания «судьи» или ведущего. Вынимали фантик, и судье с завязанными глазами надо было вынести приговор. Задания зависели от сообразительности судьи или ведущего. В селе все знали отношения мальчиков и девочек, поэтому задания могли быть от поцелуя стеснительного мальчика полюбившейся девочке до задания проводить до дому с вечерочки, т. е. спровоцировать свидание.

Игра в соседи. Садились парами мальчики и девочки. Ведущий спрашивал у парочки: «Сосед соседку любя?» Если следовал ответ «любя» — ведущий давал им совместное задание для исполнения. Если один из пары выражал несогласие, то ему давалось право разлучить любую пару, и для избранника или избранницы он исполнял свой номер. Оставшиеся без пары могли идти «на любой вызов пары» тоже с исполнением своим или по заданию «выкупа». При задержании вызванного с него тоже брали фантик с последующим «выкупом». Смысл заключался в том, чтобы охватить всех «штрафными выкупами».

Игра в третьего лишнего. Пары становились в круг. Играющий без пары мог стать к любой паре изнутри круга. Тогда стоящий с внешней стороны должен стремительно перебежать, чтобы быть третьим в любой паре. Не успевшего наказывали ремнем или фантиком. Задача ведущего — перехватить бегущих и брать фантики.

Игра с клубком. Участнику, стоящему в круге, могли неожиданно бросить клубок и крикнуть слово или задание, к которому надо что-то досказать. Штраф брали за все: не поймал клубок, не сообразил смысла загадки, распустил нитку (нить была определенной длины, чтобы не терять времени на мотание). Если клубок пойман, дан ответ, нить не размотана, то штраф платит «ведьма», не обманувшая «Иванушку».

В ручеек играли в большинстве на улице, так как. крестьянская изба по размерам не соответствовала игре. Пары держались на вытянутые руки, создавая тоннель. Беспарный шел в тоннель, увлекая за собой любого из пар и становился в конце так же на вытянутую руку. Оставшийся без пары повторял действия предыдущего игрока.

Ручеек с догоняшкой. Обычно проводился «на расхожую». Здесь беспарный выбирал пару. В задачу взятого входила обязанность догнать убегающего, чтобы вернуться в паре к играющим. Но ловящего чаще всего и «уводили» далеко, чтобы убежать безвозвратно, т. е. парень уводил свою избранницу, чтобы проводить до дома.

Так вечеринки становились самодеятельными концертами, на которых артисты становились зрителями и исполнителями. Симулянтов тоже штрафовали за «бесплатное» зрелище.

На «игрищах» рождались организаторы, выдумщики, активисты, из которых потом для села выходили знаменитые говоруны: свахи для свадеб, дружки, сказители, фантазеры, «выдумщики». И часто от вечерки до печки (бабушки и дедушки потом своим внукам сочиняли сказки, шутки, прибаутки, загадки и потешки, сидя за чувалом на печи). Так фольклор шагал по памяти поколений: изменялся, забывался, дополнялся, переосмысливался.

Встречается и такое, когда по недопониманию вдруг скажут: «Подумаешь, вечерка». Да, а подумать надо. В частушках, стихах, песнях, баснях, сказках душа наших людей с теплом и добром за внешней суровостью. Сколько здесь любви к своей Родине, к земле, на которой они жили, трудились, любили и любились.

Я вспоминаю праздник 60-летия организации совхоза «Яминский № 176». Приезжали люди, которые давно покинули наши места. Приходили в наш музей. Наверное, не сумею передать картины чувств и встреч, счастливых минут воспоминаний, когда смотрели они на лица уже ушедших из жизни. Интересно, какое разочарование чувствовалось после того, когда они обращались ко мне с вопросом: «а помнишь?», а я отвечал, что я не местный житель. И были такие выражения глаз, которые говорили, что могу ли я понимать тех, обязательно лучших людей, обязательно незабываемых времен и событий, если я не жил вместе с ними, и, кажется, сожалели обо мне, что не мог быть вместе с ними.

И сейчас, когда все так холодно, сыро и неуютно в нашей жизни, повстречавшись с прошлым, имеешь такое ощущение, словно погрелся на солнышке красоты и добра. Больше начинаешь понимать, что нельзя терять связи с прошлым во имя желанного будущего, что общаясь с прошлым познаешь и себя: кто мы, какие, откуда...

Не берусь судить о мастерстве и искусстве творчества, стихосложения без чистоты ямбов и анапестов, но зато есть самое ценное — чистота человеческих чувств, святая любовь к жизни.

Милый в Юрченко поехал
себе дролю завлекать.
В Аксунай когда вернется,
меня будет целовать.

Ой, Залесово, Залесово,
проклятое село.
С голодухи у миленка
руки, ноги повело.

Меня дома упрекают,
что помногу хлеба ем.
Возьму беленьку котомочку,
уйду — не надоем.

Мой миленок — тракторист,
ну а я доярочка.
Мы ударники в колхозе,
неразлучна парочка.

Ларичихинские частушки

В. Д. Надеева, Н. В. Ширяева, М. Юзефович

Частушка как главный жанр крестьянской лирической поэзии, получивший большое распространение в XX в., сочетает в себе старину и реалии нынешнего времени. Кое-что в текстах частушек уже требует специального пояснения для современного молодого слушателя, формирующегося в совершенно новых социальных условиях. Вместе с изменением жизненного уклада в прошлое уходят многие духовные ценности советского периода. Цель настоящего исследования — проследить, насколько частушка наполняла духовную жизнь простого человека, как она откликалась на быстрые изменения политической ситуации в России.

Частушка тесно связана с традиционным песенным жанром, она прочно вошла в народный обиход. В каждой местности этот жанр имел свое название: «песни», «короткие песни», «припевки», «пригудки», «прибаски», «соберушки» и т. д. Постепенно эти местные названия были вытеснены и сменились общим — «частушки». В нашей местности — в селах Ларичихинского сельского совета — встречается также название «страдания».

Появление каждой частушки всегда связано с какими-либо явлениями народной жизни. Поэтому, изучая творческое наследие частушечниц — старейших жительниц нашего села Веры Николаевны Зорькиной (сейчас ей исполнился 91 год), Анны Дмитриевны Марчуковой (ей исполнилось 76 лет), Марии Ивановны Тагильцевой (75 лет), можно с большой точностью представить себе их жизнь, богатый духовный мир по их же частушкам. Познакомившись с Верой Николаевной Зорькиной, поговорив с ней о жизни, дивишься ее жизнелюбию, ее светлому отношению к жизни.

Родилась Вера Николаевна в крестьянской семье. В семье было шестеро детей: две дочери, четыре сына. Мать Матрена Екимовна и отец Никифор Яковлевич большой семье радовались, как и новой жизни после революции 1917 г. — ведь власть наступила своя, народная. На жизненные трудности смотрели как на временные, себя в труде не жалели, хотели побыстрей на ноги встать, пожить всласть, как мечталось. Поэтому и песня в их доме была не редкостью, а веселая озорная частушка только сноровки добавляла. Дети росли, радовали родителей. Верушка пошла в первый класс. Не ходила — летала в школу, такая быстрая была. До сих пор жалеет, что не пришлось поучиться: заболел тифом отец. От него заразились все. Следом умерла сестра, затем мать. Остались дети одни. Незавидна сиротская доля. Пока жива была мать, как-то перебивались, хоть и тяжело было: всю работу делали вручную — пахали, сеяли, снопы вязали. За счет хозяйства держались.

В 1921 г. пришли раскулачивать. «А кулачить-то было нечего — отобрали двух коров да коней», — горестно вздохнула Вера Николаевна. Еще труднее стало перебиваться. А так на вечерки сходить хотелось — и песни любила, и озорной частушкой могла поддеть:

Я одену юбку рябую,
Рябую-прерябую,
Кто с моим миленком ходит —
Морду покорябаю.

А уж как случалось с залетками столкнуться на вечерке или соперницами у колодца — не умолкая звучали частушка за частушкой:

Не ходи, машинка, бором,
Не ломай сосеночки,
Не садись, мальчишка, рядом —
Сердятся девчоночки.

На меня говорят —
Присушаю ребят.
Вы спросите моего,
Присушила ли его.

Частушки не обременяют себя описанием природы, хозяйственной и бытовой обстановки. Однако какая-нибудь деталь деревенской хозяйственной жизни делает частушку особенно веселой и вызывает хохот:

Не ходи, мой дорогой,
Не ходи ты по задам,
Не жалей моей картошки,
Топай прямо по грядам.

Проходили такие гуляния под окнами у реки. За деревней — поле, лес, дороги, тропинки и дорожки. Парни, бывало, поодаль сзади шли и в долгу не оставались, лихо подсвистывая, отвечали:

Соловей мой, соловей,
Соловей мой, пташечка,
Расскажи мне, соловей,
Где моя милашечка.

Бывало, что и сами озорничали, вспоминает Вера Николаевна:

По деревне мы идем,
Стукаем и брякаем,
И по морде надаем,
Долго не калякаем.

Теперь уж с трудом вспоминается, кто какими частушками отвечал, все давно ушло, а меткие ходовые народные выражения остались. Вроде бы и нет в них особого смысла, а хороший настрой несут окружающим, всем весело делается:

Лапти по миру ходили,
Обморозили носки,
Корзина дроби отбивала,
Забросала все куски.

Для современного человека лапти — экзотика, а Вера Николаевна до сих пор не забыла, как они плетутся. Да и дочь ее, Валентина Васильевна, лобого размера вам лапоточки сплетет. Помню, как-то обратились артисты самодеятельные из местного клуба — подарила им баба Вера. А теперь вот и в школьный музей надо подарить. С лукавинкой смотрят с фотографии глаза молодой Веры — волосы коротко подстрижены и под гребенку аккуратно собраны, в уголках рта скрыта полуулыбка — Мадонна! Прислонившись к ее плечу, стоит совсем маленький мальчик — Филиппок, в руках растянула меха маленькая гармошка. Так и сложилась сама собой частушка:

Хорошо гармонь играет,
Только ручкам тяжело,
Если б я играть умела —
Заменила бы его.

Чуть подрос гармонист, еще не все басы освоил, а мама другую озорную частушку сложила:

Ты играй, играй, гармошка,
Пока в подполе картошка,
Как картошку мы съедим,
Так гармошку продадим.

И уж если складно все сыграет, мать и «спасибо» по-особому скажет:

Ой, спасибо гармонисту
За игру игручую,
За игру игручую,
Картошку рассыпучую.

Особенно живо исполняет мама плясовую частушку. Плясовая частушка не поется, а сказывается по время пляски. Без пляски она не живет.

Гармошка орет,
Я куда деваюся,
Милый в городе живет,
А я в деревне шляюся.

Научила мама песни и частушки петь и дочку свою. Она невольно запоминала:

Мама, мама, что я знаю:
Ванька пряху изломал,
Два колечка бросил в речку
И платочек разорвал.

«Пряхи» (прялки) сегодня только в музеях и хранятся. А в то далекое время искусной пряхой была каждая деревенская девушка. Ведь она должна была и хорошо ткать, и шить, и вышивать. Мама научила Валю исполнить частушки для своего брата Коли:

Милый Коля, ваши кони
Истоптали нашу рожь.
Не ругай, мамаша, Колю,
Для меня Коля хорош.

Быстро летит время. И вот уже дочка заневестилась. Впрок пошли мамины частушки — с круга не сходила.

Боевая, боевая,
Боевая я и есть,
Нынче тихие не в моде,
Боевым большая честь.

Вот уже и у дочки милый дружок появился, да вот беда — послали его в Барнаул на учебу:

Уехал милый в Барнаул,
Сердце так волнуется:
Ой, боюсь, что мой Володя
В Барнауле влюбится.

Чтоб не забыл и скорей домой вернулся, посылала карточку:

Я тогда тебя забуду
И спокойно буду жить,
Когда Волга пересохнет
И Катунь не побежит.

Вот так из немудреных частушек предстает душа простого русского человека, и столько в ней глубины открывается, столько задушевного и потаенного — бездонный колодец человечности и доброты сердечной. С легкой грустью поет баба Вера частушку:

Где мои семнадцать лет,
Где моя тужурочка,
Где же мои женихи:
Коля, Ваня, Юрочка.

Давно уже и дочка тещей стала, да не один раз, скоро и внучки определят своих подрастающих дочерей. Одна из них, Алка, учится в восьмом классе и традицию семейную продолжает:

В коноплище теща свищет,
В оранжерее зять орет,
Теща сумку потеряла,
Зять нашел — не отдает.

Правда, по-другому уже поются частушки:

Математика, грамматика,
История-змея,
Надоело мне учиться,
Лучше замуж выйду я.

Глядя на веселые стайки подружек своей внучки, сочинила Валентина Васильевна:

Не горюйте вы, ребята,
Нынче девок урожай,
Кто надумает жениться —
В Ларичиху приезжай.

Частушка в устном бытовании не умирает почти повсеместно. Каждая частушечница вкладывает в частушки свой характер. Частушки М.И. Тагильцевой отражают совершенно инно жизненную ситуацию. Ее частушки перевоплощаются в «страдания» о современной жизни.

На завалинке сидели
Дед Матвеич с бабкой,
Горевали и гадали
Над жизненной загадкой.

Не хотели в коммунизм,
Нам, мол, с ним не по пути,
Разорил демократизм,
А теперь куда идти?

После распада Советского Союза пополнилось наше село русскоязычными беженцами. Грустное это событие вызывает к жизни такую частушку:

К холоду и голоду
Мы уже привычные,
Не привыкнем вот никак,
Что мы «русскоязычные».

Вторит ей другая частушечница, А. Д. Марчукова:

Тридцать шесть годков трудилась,
Можете смеяться,
А вот на пенсию свою
Не смогу питаться.

Денег много получаем,
Деньги всем карманы рвут,
А в магазинах все вздыхают
И ни с чем домой идут.

Бумаготворчество наших депутатов воспринимается как высокая заумь, далекая от жизни простого народа. Вот и появилась такая частушка:

Сколько есть в России нефти –
За границу продадут,
Сколько есть в стране бумаги –
Депутаты изведут.

В сельском центре досуга уже несколько лет существует женская вокальная группа «Росинка», а также младшая детская вокальная группа «Вьюнок», в репертуаре которых не умирает народная часгушка. И маленькие девочки, звонко исполняя их под балалайку или гармонь, приносят их из дома от бабушек и дедушек, с гордостью говорят о том, что знают их много и в семье у них частушки поют.

Частушки – единственный жанр русского фольклора, собирание и изучение которого ведется почти с его зарождения. Частушки часто исполняются в известной любимой народом телепередаче «Играй, гармонь», печатаются в журналах. Это говорит о жизненности, необходимости этого жанра и его неиссякаемости, многогранности. Тем и остается частушка привлекательной для народа.

Марчукова Анна Дмитриевна, 1926 г. р., с. Шипицино Тальменского района

На чужой на стороне
Солнышко не греет,
Без родимой матери
Никто не пожалеет.

Не ругай, мама, за дролю,
Дроля скоро будет зять.
Через два года на третий
Обещает замуж взять

В Петербурге позвонили,
Звон раздался на Неве.
В это времечко убили
Дорогого на войне.

Пойду-выйду в чисто поле,
Посмотрю, какая даль.
Буйны ветры мне сказали:
Не придут, не ожидай.

У нас улица кривая,
Закоулки косоватые,
Нельзя по улице пройти,
Соседи зубоватые.

Я любила, он уехал,
Он уехал воевать,
Меня, горьку сиротиночку,
Оставил горевать.

Надень, мамочка, котомочку –
Надела на меня.
Я пошла, она заплакала:
Куда ты, дочь моя.

Объявленья и рекламу
Круглосуточно твердят.
Надоело это точно,
Люди слушать не хотят.

На болоте, на снегу,
Упустил комар блоху.
Сидит заяц на березе –
Умирает со смеху.

Пароход идет по морю,
Занавески алые.
Вышел милый из каюты,
Волосы кудрявые

Президентики родные,
До чего ж нас довели,
Люди стали очень злые
И ругаться начали.

Я с высокого забора
Прямо в воду упаду,
Ну, кому какое дело,
Что женатого люблю.

Топну ногой,
Из-под пятки огонь,
Я люблю, когда ухаживает
Миленький за мной.

Кто припас продуктов мало,
Нынче будет голодать.
Зато моды много стало
Президентов выбирать.

Ах, Бог, ты мой Бог,
Николай-угодник,
С богородицей гуляет,
Экой греховодник.

Лебеда-лебеда,
В огороде лебеда,
Черемуха белая,
Что со мною сделала.

Денег много получаем,
Деньги всем карманы рвут.
В магазине все вздыхают
И ни с чем домой идут.

Шел деревней – девки спали,
Заиграл в гармошку.
Встали-встали разбудилися,
Окна растворилися.

Побежал милой топиться,
Приходил ко мне проститься.
Я до речки провожу –
Глубже место укажу.

Тридцать шесть годков трудилась –
Можете смеяться.
А вот на пенсию свою
Не смогу питаться.

Мы с миленочком сидели
Возле нашего пруда.
Нас лягушки напугали,
Не пойдем больше туда.

Я сидела на окошке,
Милый ехал тут на кошке,
Стал к окошку подъезжать,
Не смог кошку удержать.

Пойду плясать,
Головой тряхну,
Своими серыми глазами
Завлекать начну.

Скоро я хозяйкой стану
У милого-то в дому.
Будет ужинать садиться
По приказу моему.

Дорогой по осени
Сказал словечко тайное,
Припасай, сударушка,
Колечко обручальное.

Ой, снег мой, снег,
Белая метелица,
Он сказал, что вас люблю,
А мне николь не верится

Приезжали меня сватать
Под золоченой дугой,
Пока пудрилась, румянилась,
Уехали к другой.

Занавесили окошки
Тонким белым полотном.
Знать, просватали подружку –
Сидит плачет под окном.

Девочки-беляночки,
Чем вы набелилися?
Мы вчера коров доили,
Молочком умылися.

Игнатович Любовь Ивановна

Разводились мы когда,
Целый год добро делили,
В ход пошли мои рога,
Я орал, когда пилили.

Сколько есть в России нефти –
За границу продадут,
Сколько есть в стране бумаги –
Депутаты изведут.

У пивного у ларька
Алкаши шатаются.
Через слово матом кроют,
Матом извиняются.

Навалилися дожди,
Теперь милого не жди:
Ведь у этого хлыща
Ни зонта и ни плаща.

Тагильцева Мария Ивановна, 1928 г. р., с. Зайцево Тальменского района

Родная наша Ларичиха
Жила раньше, как купчиха.
А сейчас, стыдно признаться,
Не пришлось бы побираться.

Ну а детям наш наказ:
Не болейте, деточки.
Очень уж в большой цене
В аптеке все таблеточки.

Чуть добавили оклады,
Мы тому, конечно, рады.
А в магазине что почем?
Депутаты ни при чем!

Сейчас нужно новых русских
Звать «ваше величество»,
Не то Чубайс как станет отключать
От нас свое «лектричество».

Хороши были лесочки,
Да остались лишь пенечки,
Нет ни птичек, ни зверька,
Не найдете ручейка.

Что осталось – пилим, жгем,
Во всем рекорды ставим
И не думаем о том,
Что детям мы оставим.

Мы Госдуму умоляем:
«Берегите Путина.
А то утащит в Гималаи
Машенька Распутина».

А алтайский наш Рыжков
Никак не унимается:
Мол, доходы у сельчан
Всё время поднимаются.

Дорогие депутаты
И родные «демократы»,
Может, хватит вам болтать,
Или выборы опять?

Экономика в стране
Тоже на подъеме,
Да не вспомню и во сне,
Где, в каком районе.

Кому на Руси жить хорошо

Хорошо живется Боре,
Ест и пьет, не зная горя.
А недуг какой случится –
Есть деньжата подлечиться.

Говорят, что выпивает,
На работе не бывает.
Никто Боре не указ,
Враз появится приказ.

Кого любит – награждает,
Неугодных – провожает.
В общем, полная свобода
Для российского народа

Кому на Руси жить плохо

На завалинке сидели
Дед Матвеич с бабкой,
Горевали и гадали
Над жизненной загадкой

Не хотели в коммунизм,
Нам, мол, с ним не по пути.
Разорил «демократизм» –
А теперь куда идти?

Ой, беда, ой, беда,
И ни туда, и ни сюда.
И не назад, и не вперед –
Никто ничто не разберет.

Перестройка у нас:
Плачет наш рабочий класс.
Даже кусочку хлеба рад
Пенсионный наш «электорат».

К холоду и голоду
Мы уже привычные,
Не привыкнем вот к чему:
Что мы «русскоязычные».

В обращении к народу
Так сказали старики:
«Власть берите в руки, бабы,
Коль бессильны мужики».

Память (к 9 Мая). Другу юности

Светит месяц в мое окно,
Кругом предрассветная тишь,
А я не сплю давно:
Вдруг, как прежде, в дверь постучишь.

Встала. Накинув плед,
Молча села к огню.
Зачем же столько лет
Твой образ в душе храню?

Жизнь проходит, и наши пути
Навсегда судьба развела.
Почему не могли мы найти
Нужные нам слова.

Ты молча встал и ушел,
Я не смогла удержать
И через много лет пришел,
Чтоб, извиняясь, сказать
Что ты одинок всю жизнь,
И я доживаю одна.

Спасите Россию

Россия, милая Россия,
Что же сделали с тобой?
Где твои подвиги былые,
Где россиян твоих покой?

Была ты гордой, неприступной,
Умела совесть, честь блюсти.
Сейчас ты всякому доступна,
Мы не смогли тебя спасти.

Растет преступность, жулики наглеют,
И не в чести крестьянский труд.
А над страной чужие нравы веют,
И цены каждый день растут.

Мои родные россияне,
Сколько нам еще терпеть?!
Мы все живем, как в душной яме.
В глаза друг другу стыдно посмотреть.

Твердит нам каждый день столица,
Что мы должны сей крест нести.
Нам остается лишь молиться:
Спаси нас, Боже, и прости!

Самкова (Иванова-Федорова) Валентина Васильевна, 1939 г. р., с. Новоеловка Тальменского района

Ларичиха

Земляничка-ягодка
В сыром бору родилася,
Сибирячка-девочка
В россейского влюбилася

Ларичихински ребята –
Воры и грабители,
Ехал дяденька с коровой –
И того обидели.

Я работница в лесхозе
Боевая, смелая,
Самогонку гнать умею,
Но и выпить первая!

Ларичихински дороги –
До чего обидно:
Лесовоз идет в пыли,
А шофера не видно.

Не горюйте вы, ребята:
Нынче девок урожай.
Кто надумает жениться,
В Ларичиху приезжай.

В леспромхозе я работал,
С милой бегал по горе.
Ничего не заработал,
Стало пузо на голе.

Ларичихински девчонки,
Они маху не дадут.
И разденут, и разуют,
И по морде надают.

Я работала в лесхозе,
Заработала пятак,
Одна ноженька обута,
А другая ходит так.

В леспромхозе я работал,
Только лапти пчикали,
При расчете рассчитали
Табаком да спичками.

Ой, сердце мое
Токает и токает.
Мой миленок в леспромхозе
Топором работает.

Школа

Арифметика, грамматика,
История-змея.
Надоело мне учиться,
Лучше выйду замуж я.

Мой миленок учится,
Не знаю, что получится:
То ли летчик в облаках,
То ли шофер на быках.

Учителя нам говорили
И теперь все говорят,
Бросьте, девочки, вы серочку,
А мальчики — табак.

Любовь

Милый в армию поехал,
Я глазами повела.
Он до места не доехал —
Я другого завела.

Подружка моя,
У нас миленький один,
Я люблю, а ты ревнуешь,
Давай лучше продадим.

Я у моего милого
Восемнадцатая.
Он по очереди любит,
Сёдня очередь моя!

Что ты, милый, редко ходишь,
Говоришь: «Работаю!»
По твоим глазам я вижу:
Любишь с неохотою.

У подружки два Ванюшки,
У меня ни одного,
Упаду подружке в ножки,
Дай Ванюшу одного.

Мене милый изменил,
Полчаса девятого,
Через пять минут пришел,
А я уже занятая.

Хорошо тебе, подружка,
Твой матаня — вот он,
А я вижу своего
Только по субботам.

Ой, любовь моя любовь
Сизый голубочек.
Воротись, моя любовь,
Одумайся, милочек.

Гармониста я любила —
Заругала меня мать.
Не пугай меня, маманя,
Развеселый будет зять.

Мене милый изменил,
Ну и что хорошего,
Вот тебе, трепач, дорога
И в карман картошина.

Ко мне милый подошел:
Маня, я тебя нашел.
Он нашел, и я нашла,
Борьба за качество пошла.

И на сердце болит,
И под сердцем болит.
Сидит маленький на корточках,
Ничего не говорит.

Я спала, во сне видала:
С парохода мил упал.
Так и надо вертуна,
Лети до самого до дна!

Если хочешь познакомиться,
Приходи на бугорок.
Приноси буханку хлеба,
И картошки котелок.

Моя милка маленька,
Чуть побольше валенка.
В валенки обуется,
Как пузырь надуется.

Ой, подружка милая,
Разрежь мое ретивое.
Вынь мою печеночку
И отнеси миленочку.

Не ходи, милый, дорогой,
Не ходи ты по задам,
Не жалей моей картошки,
Топай прямо по грядам.

На меня говорят:
Присушаю я ребят.
Вы спросите моего:
Присушаю я его?

У моего милого
Глазки, как у идола,
Брови чёрны, как смола —
Настоящий сатана.

Я у Коли в коридоре
Каблучками топала,
Хоть я Колю не любила,
Но конфетки лопала.

Мы с миленочком расстались
У окошка моего.
Он пошел, а я сказала:
Много брата вашего.

Из-за леса выбегает
Конная милиция,
Поднимайте, девки, юбки:
Будет репетиция.

Где мои семнадцать лет,
Где моя тужурочка,
Где мои же женихи —
Коля, Ваня, Юрочка!

Семейная жизнь

В коноплище теща свищет,
В оранжерее зять орет...
Теща сумку потеряла,
Зять нашел, не отдает.

Я нашла запаску мужа
И купила сапоги,
Но они мене не надо:
Он мне выдрал две ноги.

Я свою хорошую —
По спине калошею.
А за то калошею —
Не ходи с Алешею!

Я иду, а мне на встречу
Старого миленка мать:
Ты не вздумай, лиходеечка,
Снохой меня назвать.

Меня сватать приезжали
На седой кобыле,
Всё приданое забрали,
А меня забыли.

Не ходи, подружка, замуж —
Ничего хорошего:
Сегодня — девка, завтра — баба,
Послезавтра — брошенка.

Лотерейный подарила
Свой билет куму кума.
Кум теперь «Москвич» имеет,
А кума сошла с ума.

Из колодца вода льется,
Вода водоватая,
Муж напьется — подерется:
Жена виноватая!

Ревность

Я свою соперницу
Извезу на мельницу
И смелю я на муку,
И лепешек напеку.

Ты, соперница моя,
Тонкая-претонкая,
Только струны натянут —
Балалайка звонкая.

Подружка моя,
Тебе милым не владеть:
На твои колени сядет,
На меня будет глядеть.

Разлука

Мы с миленком расстались
И пошли по сторонам,
Он запел, а я заплакала:
Легко ли было нам.

Не кукуй, кукушечка,
Не кукуй, бескрылая,
Тебе тошно без крыла,
Так и мне без милого.

Уехал милый в Барнаул,
Сердце так волнуется:
Ой, боюсь, что мой Володя
В Барнауле влюбится.

Скоро-скоро два набора,
Милку с братом будут брать,
Я по брату буду плакать,
По матане тосковать.

Я тогда тебя забуду
И спокойно буду жить,
Когда Волга пересохнет
И Катунь не побежит.

Говорят, платки — разлука,
Я четыре отдала.
Не платки нас разлучили,
А подругины слова.

Мы с миленком расставались
И обои плакали.
Его слезы, мои сопли
На колени падали.

Я иду, я иду,
Я иду и вою,
Дорого мое сердечко,
Нет тебе покою.

Боевая, боевая, боевая я и есть

Ой, какая боевая,
В девках не останусь,
Ох, и горе тому будет,
Кому я достанусь.

Говорят, я боевая,
Бойкого калиберу,
Неужели по себе,
Залеточку не выберу.

Бойкая я,
Любили семеро меня,
Лицемерила я им,
Словечкам верили моим.

Ой, спасибо тебе, мама,
Что веселу родила,
Хоть и горе и беда,
Я веселая всегда.

Неужели я полынка,
Неужели горькая?
Неужели пропадет
Моя головка бойкая?

Боевая, боевая,
Боевая я и есть,
Нынче тихие не в моде,
Боевым большая честь.

Пошла плясать,
Свою выходку казать.
Вот и пляска, вот и я,
Вот и выходка моя.

Вы не бейте меня,
Бейте мою мамку:
Зачем родила
Такую атаманку?

Я пою, не всем известно,
Плачу я, никто не знает,
Говорят, что эта девушка
И горюшка не знает.

Я плясала, топнула,
На мне юбка лопнула.
Дайте юбку подвязать,
И опять пойду плясать.

Ой, подружка милая,
Не ходи унылая.
Не ходи печальная,
Ходи, как я, отчайная.

Шёл я лесо-перелесом,
Лесиком дремучим,
Кто-то в харю мне залез
Ежиком колючим.

Соловей мой, соловей,
Соловей мой, пташечка,
Расскажи мне, соловей,
Где моя милашечка.

По деревне мы идем,
Стукаем и брякаем,
И по морде надаем,
Долго не калякаем.

Поцелуй-ка ты меня,
Моя поцеловочка,
Мы, бывало, целовались,
Теперь остановочка.

Лапти по миру ходили,
Обморозили носки,
Корзина дроби отбивала,
Забросала все куски.

Хорошо тому живется,
У кого одна нога,
И сапог нелегко бьется,
И портяночка одна.

Самогон, самогон,
Кто его не гонит,
И райком, и партком,
И милиция тайком.

Наш директор заболел
И с постели не встает,
Берите ножик и дорежьте,
А то шкура пропадет.

Дед бабку
Посадил в кадку,
Поливал ее водой
Чтобы стала молодой.

Старуха старику
Расчесывала усики.
Перешей ты мне, старуха
Штаники на трусики.

Лысый кудри завивает,
Слепой в зеркало глядит,
Немой песни напевает,
Глухой слушает сидит.

Мама, мама, что я знаю:
Ванька пряху изломал,
Два колечка бросил в речку
И платочек разорвал.

У меня миленок лысый,
И куда же его деть?
Если зеркала не будет,
Буду в лысину глядеть.

Почему леса густые?
Их никто не рубит.
Почему девчонки злые?
Их никто не любит.

Милый Коля, ваши кони
Истоптали нашу рожь.
Не ругай, мамаша, Колю,
У меня Коля хорош.

Ты зачем меня ударил,
Хоть скажи, я буду знать?
Я за то тебя ударил —
Трепачом не будешь звать.

Саша — имечко красиво,
Саша — имечко тройно:
Шура, Саша, Александр —
Все равно люблю его.

Где мои семнадцать лет,
То ли были, то ли нет,
Были — укатилися,
Назад не воротилися.

Деревенские ребята —
Трепачи так трепачи,
Целоваться не умеют,
Хоть над каждым хохочи.

Вы ребята — кролики,
Какого черта строите,
Девок завлекаете
А сами убегаете.

Мне не надо пуд муки,
Мне не надо жита,
Меня милый поцелует,
Я неделю сыта.

Милый, бей меня по морде,
Только глазки береги,
Перенесу твои побои,
Как с изюмом пироги.

Я не буду из-под дуба
Дубовую воду пить,
Я не буду тебя, милый,
За таки слова любить.

У кого какая баня,
У меня из кирпичей,
У кого какой матаня,
У меня из трепачей.

Ты — трепач, а я не знала,
Извини, мой дорогой,
По ошибочке стояла
Поздно вечером с тобой.

Гармонист у нас красивый,
Не жените его силой,
Дайте волюшку ему
Невесту выбрать самому.

Заиграла новая,
Девятиладовая,
Поиграй повеселее,
Ягода садовая.

Ты играй, играй гармошка,
Пока в подполе картошка,
Как картошку мы съедим,
Так гармошку продадим.

Ягодиночка, женись,
Я тебе советую,
У тебя семейка маленькая,
Работать некому.

На охоту мил ходил,
Лису рыжую убил,
А с моей фигурою
Надо чернобурую!

Полюбила я его,
Такого интересного,
Прибери его Господь,
Царица – мать небесная.

У моего миленка,
Голова из трех частей:
Карбюратор, вентилятор
И коробка скоростей.

Ой, спасибо, гармонисту
За игру игручую,
За игру игручую,
Картошку расыпучую.

Говори ему «спасибо»
Да пойдем в столовую,
Может, мы еще отхватим
Порцию здоровую.

Ягодиночка живет
Далеко, за ригою,
Он назвал меня трепачкой,
Я его задрыгаю.

Меня мама за Ивана
Хочет замуж выдавать,
У Ивана шуба рвана,
Я не буду починять.

В колхозе жила,
Председателя нашла,
Целую зиму не работала,
Стахановкой была.

Председатель заболел,
Ничего не кушает,
Себе радио включил,
Про работу слушает.

Мать игрушку покупала
Для трехлетнего юнца,
Та игрушка вдруг упала
И убила продавца.

Мамочка, лечи меня,
Наверно, изурочили,
Два колхозника каких-то
Голову морочили.

За цыгана выйду замуж,
Хоть родная мать убей,
Карты в руки, шаль на плечи,
И обманывать людей.

За цыгана выйду замуж,
Будут цыганяточки,
Я поеду в чисто поле,
Расстилать палаточки.

У меня милый большой,
Не любит меня маленьку,
Приходи, мой дорогой:
Залезу на завалинку.

Через речку быструю,
Я мосточек выстрою,
Ходи, милый, ходи, мой,
Ходи летом и зимой.

Мене мама говорила:
Брось корявого любить,
Мне с лица воду не пить,
Буду корявого любить.

Мама веники ломала,
Я смородину брала,
Перепёлка песни пела,
Я ничё не поняла.

У меня миленок был,
Звали его Михаил,
Миша – имечко хорошее,
Провожать меня ходил.

Гармошка орет,
Я куда деваюся,
Милый в городе живет,
А я в деревне шляюся.

На горе стоит избушка,
Внучка с бабушкой живет.
Ох и вредная старушка,
Внучке воли не дает.

Хорошо гармонь играет,
Только ручкам тяжело,
Если б я играть умела,
Заменила бы его.

Сведения об авторах[1]

Абдуманапов Рустам Абдубаитович — канд. ист. наук (Томский государственный политехнический университет)

Абрамова Анастасия Александровна — учащаяся 11-го класса Тальменской средней школы № 3 (науч. руководитель — В. К. Вистингаузен)

Абрамова Ольга Алексеевна — педагог дополнительного образования, директор Центра эстетического воспитания детей «Песнохорки» комитета по образованию администрации Индустриального района г. Барнаула, художественный руководитель театра народной музыки «Песнохорки»

Алпысбес Махсат Алпысбесулы — канд. ист. наук, доцент кафедры археологии, этнологии и истории Казахстана Карагандинского государственного университета им. Е. А. Букетова

Андюсев Борис Ермолаевич — канд. ист. наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Красноярского краевого института повышения квалификации работников образования.

Арипбаева Ляззат Шариповна — старший преподаватель кафедры музыки и пения Международного казахско-турецкого университета им. Х. А. Ясави

Баранова О. И. — доцент кафедры русского языка и литературы Московского государственного университета культуры и искусств, г. Барнаул

Бельгибаев Ержан Адильбекович — канд. ист. наук, ст. преподаватель кафедры археологии, этнографии и источниковедения Алтйского государственного университета

Бережнова Марина Леонидовна — канд. ист. наук, доцент Омского государственного университета

Бирюков Алексей Михайлович — аспирант кафедры отечественной истории Барнаульского государственного педагогичского университета

Боронин Олег Валерьевич — канд. ист. наук, ст. преподаватель кафедры востоковедения Алтайского государственного университета

Вакаев Владислав Александрович — канд. филос. наук, ст. преподаватель кафедры философии Барнаульского государственного педагогического университета

Вистингаузен Вадим Константинович — ученый секретарь Тальменского краеведческого музея

Вороненко Александра Николаевна — студентка Новосибирского государственного педагогического университета

Галимова Алия Кайратовна — канд. ист. наук, ст. преподаватель кафедры всемирной истории, археологии и этнологии Евразийского национального университета им. Л. Н. Гумилева, г. Астана

Герб Лидия Владимировна — студентка 2-го курса исторического факультета Новосибирского государственного педагогического университета (науч. руководитель — д-р ист. наук, проф. В. А. Зверев)

Глушаница Ирина Сергеевна — аспирантка Новосибирского государственного университета

Гончарик Нина Прокопьевна — главный хранитель Государственного художественного музея Алтайского края

Гончаров Юрий Михайлович — д-р ист. наук, доцент кафедры отечественной истории Алтайского государственного университета

Гончарова Ольга Александровна — д-р ист. наук, профессор кафедры истории России Горно-Алтайского государственного университета

Горбачева Надежда Ивановна — доцент кафедры русского языка и литературы Московского государственного университета культуры и искусств

Горьковая С. А. — сотрудник краеведческого музея г. Шемонаихи

Грибанова Наталья Святославна — зав. историко-краеведческим музеем Барнаульского государственного педагогического университета

Гужвенко Олеся Викторовна — аспирантка кафедры общего и исторического языкознания Алтайского государственного университета

Дацышен Владимир Григорьевич — д-р ист. наук, профессор Красноярского государственного университета

Дмитриева Лидия Михайловна — канд. филол. наук, доцент кафедры общего и исторического языкознания Алтайского государственного университета

Дубровская Марина Вениаминовна — ст. науч. сотрудник структурного подразделения «Традиционная русская культура» Государственного художественного музея Алтайского края

Елизарова Л. И. — сотрудник Восточно-Казахстанского областного этнографического музея

Жазгуль Орозбек кызы — аспирант Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск

Живова Лиля Васильевна — ст. науч. сотрудник Государственного художественного музея Алтайского края, ст. науч. сотрудник структурного подразделения «Традиционная русская культура»

Жигунова Марина Александровна — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник Омского филиала Объединенного института истории, философии и филологии СО РАН

Зверев Владимир Александрович — д-р ист. наук, профессор кафедры отечественной истории Новосибирского государственного педагогического университета

Зеленина Юлия Михайловна — учащаяся Тальменской средней школы № 1

Зимин Николай Юрьевич — аспирант кафедры востоковедения Алтайского государственного университета

Золотова Татьяна Николаевна — канд. ист. наук, доцент кафедры этнографии и музееведения Омского государственного университета, науч. сотрудник ОИИФ СО РАН

Зюзь В. Г. — науч. сотрудник отдела Восточно-Казахстанского областного этнографического музея (г. Усть-Каменогорск)

---

[1] Приведены сведения, предоставленные авторами публикаций.

Илюшин Андрей Михайлович — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник ГНЦ КузГТУ и ЗСО РАЕН

Искакова Замира Джунусбековна — канд. филол. наук, доцент Алматинского государственного университета им. Абая (Казахстан)

Карих Елизавета Васильевна — канд. ист. наук, науч. сотрудник проблемной лаборатории истории археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета

Корникова Людмила Владимировна — ст. науч. сотрудник структурного подразделения «Традиционная русская культура» Государственного художественного музея Алтайского края

Крейдун Юрий Александрович — канд. физ.-мат. наук, священник, г. Барнаул

Крутова Н. В. — Восточно-Казахстанский краеведческий музей

Куприянова Ирина Васильевна — науч. сотрудник отдела русской традиционной культуры Государственного художественного музея Алтайского края, г. Барнаул

Куропятникова Галина Николаевна — концертмейстер кафедры хореографии Международного казахско-турецкого университета им. Х. А. Ясави

Курсакова Альбина Васильевна — ст. науч. сотрудник структурного подразделения «Традиционная русская культура» Государственного художественного музея Алтайского края

Лавряшина Мария Борисовна — доцент Кемеровского государственного университета

Литтецкая Ольга Михайловна — аспирантка кафедры истории и документоведения Томского государственного университета

Любимова Галина Вячеславовна — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник сектора этнографии Сибири института археологии и этнологии СО РАН, г. Новосибирск

Майничева Анна Юрьевна — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник сектора этнографии Сибири Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск

Макарова Елена Владимировна — аспирантка кафедры общего и исторического языкознания Алтайского государственного университета

Малолетко Алексей Михайлович — д-р геогр. наук, профессор Томского государственного университета

Марина Газиза Айтмаханбетовна — канд. ист. наук, ст. преподаватель кафедры истории Казахстана Шымкентского филиала Международного казахско-турецкого университета им. Х. А. Ясави

Матвеев Алексей Викторович — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник отдела фондохранения, хранитель коллекции археологии, бытового дерева и металла Омского государственного историко-краеведческого музея

Модоров Николай Семенович — д-р ист. наук, профессор Горно-Алтайского государственного университета

Мотузная Вероника Игоревна — ст. науч. сотрудник Государственного художественного музея Алтайского края

Мышлявцев Борис Александрович — канд. ист. наук, науч. сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск

Надеева Вера Дмитриевна — учитель истории Ларичихинской средней школы

Никонова Людмила Ивановна — д-р ист. наук, зав. отделом истории Мордовского края Научно-исследовательского института гуманитарных наук при правительстве Республики Мордовия, г. Саранск

Новоселова Анна Алексеевна — аспирантка кафедры этнографии и музееведения Омского государственного университета

Октябрьская Ирина Вячеславовна — канд. ист. наук, зав. сектором этнологического мониторинга Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск

Осерчева О. Н. — сотрудник Восточно-Казахстанского областного этнографического музея

Палевкина Екатерина Викторовна — преподаватель Алтайского краевого колледжа культуры

Плотникова Марина Владимировна — аспирантка Алтайского государственного университета

Позднякова Елена Юрьевна — аспирантка кафедры общего и исторического языкознания Алтайского государственного университета

Полей Наталья Владимировна — аспирантка кафедры отечественной истории Новосибирского государственного педагогического университета

Приль Людмила Николаевна — канд. ист. наук, сотрудник Центра документации новейшей истории Томской области

Пьянова Ольга Анатольевна — ст. науч. сотрудник, зав. экспозиционно-выставочным отделом Омского государственного историко-краеведческого музея

Романова Наталья Ивановна — кандидат культурологи, доцент кафедры философии Кемеровской государственной академии культуры и искусств, зав. лабораторией исследований региональной культуры в Научно-исследовательском институте прикладной культурологии при Кемеровской государственной академии культуры и искусства

Рыженко Петр Федорович — краевед (с. Победа Целинного района Алтайского края)

Самушкина Екатерина Викторовна — аспирантка Института археологии и этнографии СО РАН

Сафронов Михаил Иванович — преподаватель Барнаульского государственного педагогического колледжа

Селезнев Александр Геннадьевич — канд. ист. наук, доцент, ст. науч. сотрудник сектора этнографии Омского филиала Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН

Селезнева Ирина Александровна — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник сектора национальных культур Сибирского филиала Российского института культурологии

Сигарева Марина Николаевна — преподаватель Алтайского краевого колледжа культуры

Смирнова Наталья Евлампиевна — ст. инженер Института экономики и организации промышленного производства

Соболева Светлана Владимировна — д-р экон. наук,

гл. науч. сотрудник Института экономики и организации промышленного производства

Сокольская Людмила Викторовна — канд. юр. наук, доцент кафедры конституционного права Восточно-Казахстанского государственного университета, г. Усть-Каменогорск

Соловьева Светлана Анатольевна — науч. сотрудник Бийского краеведческого музея им. В. В. Бианки

Сорокина Мария Олеговна — аспирант кафедры общего и исторического языкознания Алтайского государственного университета

Сушко Петр Николаевич — мл. науч. сотрудник Восточно-Казахстанского областного этнографического музея

Тадина Надежда Алексеевна канд. ист. наук, доцент, докторант Санкт-Петербургского государственного университета

Толысбаева Жанна Женисовна — кандидат филологических наук, доцент кафедры русской филологии Государственного университета им. Шакарима, г. Семипалатинск

Торышев И. Г. — мл. науч. сотрудник сектора этнографии Института гуманитарных исследований РАН

Трофимов Юрий Викторович — аспирант, науч. сотрудник Омского государственного университета, Омского государственного историко-краеведческого музея

Тураев Вадим Анатольевич — канд. ист. наук, зав. сектором этнографии Института истории ДВО РАН, г. Владивосток

Ульянова Марина Владиславовна — канд. биол. наук, ст. преподаватель Кемеровского государственного университета

Уманский Алексей Павлович — д-р ист. наук, профессор кафедры отечественной истории Барнаульского государственного педагогического университета

Федорова Р. С. — канд. ист. наук (Восточно-Казахстанский государственный университет)

Фомин Вадим Евгеньевич — канд. филос. наук, преподаватель кафедры философии Барнаульского государственного педагогического университета

Фурсова Елена Федоровна — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник сектора этнографии Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск.

Харченко Наталья Георгиевна — заведующая Шемонаихинским историко-краеведческим музеем (Казахстан)

Циркин Алексей Васильевич — д-р ист. наук, профессор кафедры истории материальной культуры Кемеровской государственной академии культуры и искусств, академик РАЕН, член-корреспондент Сибирской академии наук высшей школы.

Черкашина В. А. — сотрудник Восточно-Казахстанского областного этнографического музея

Шарабарина Татьяна Григорьевна — науч. сотрудник сектора русской этнографии Восточно-Казахстанского областного этнографического музея

Шелегина Ольга Николаевна — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник Института истории СО РАН, г. Новосибирск

Шелепова Людмила Ивановна — д-р филол. наук, профессор, зав. кафедрой общего и исторического языкознания Алтайского государственного университета

Шерстова Людмила Ивановна. — д-р ист. наук, профессор, зав. кафедрой истории и регионоведения Томского государственного политехнического университета

Шиловский Михаил Викторович — д-р ист. наук, профессор, зав. кафедрой истории России Новосибирского государственного университета, зав. сектором истории второй половины XIX — начала XX вв. Института истории СО РАН

Ширяева Н. В. — учитель литературы Ларичихинской средней школы

Щеглова Татьяна Кирилловна — д-р ист. наук, профессор, зав. кафедрой отечественной истории Барнаульского государственного педагогического университета, зав. сектором этнографии и устной истории лаборатории исторического краеведения, проректор по учебной работе

Щербакова Ольга Семеновна — доцент Алтайского государственного института культуры

Юзефович Майя — учащаяся Ларичихинской средней школы

Юрьева В. В. — сотрудник Горно-Алтайского государственного университета

Ябыштаев Степан Николаевич — сотрудник Горно-Алтайского государственного университета

Явнова Лариса Александровна — канд. ист. наук, доцент кафедры всеобщей истории Бийского государственного педагогического университета им. В. М. Шукшина, зам. декана факультета истории и права

Список сокращений

АВПР – Архив внешней политики России
АГИИК – Алтайский государственный институт искусств и культуры
АККК – Алтайский краевой колледж культуры
АГКМ – Алтайский государственный краеведческий музей
АМИИ – Алтайский музей изобразительных и прикладных искусств (до 1993 г.)
АНИИ МАЭ – архив Научно-исследовательского института Музея антропологии и этнографии
АРГО – архив Русского географического общества
БиГПУ – Бийский государственный педагогический университет
ВКОЭМ – Восточно-Казахстанский областной краеведческий музей
ГАВКО – Государственный архив Восточно-Казахстанской области
ГАНО – Государственный архив Новосибирской области
ГАНИИИЯЛ – Горно-Алтайский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы
ГАОО – Государственный архив Омской области
ГАТО – Государственный архив Томской области
ГИМ – Государственный исторический музей
ГХМАК – Государственный художественный музей Алтайского края (с 1993 г.)
ЗСО ИРГО – Западно-Сибирский отдел Императорского Русского географического общества
ИАЭТ СО РАН – Институт археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук
ИКМ БГПУ – Историко-краеведческий музей Барнаульского государственного педагогического университета
ИНИОН – Институт научной информации по общественным наукам
ИРГО – Императорское Русское географическое общество
ЛИК БГПУ – лаборатория исторического краеведения Барнаульского государственного педагогического университета
МАЭ ОмГУ – музей археологии и этнографии Омского государственного университета
МГУ – Московский государственный университет
ОГИКМ – Омский государственный историко-краеведческий музей
ОмГУ – Омский государственный университет
ОмГПУ – Омский государственный педагогический университет
ОРК НБ ТГУ – отдел редких книг научной библиотеки Томского государственного университета
ПСЗРИ – Полное собрание законов Российской империи
ОСД УАДААК – отдел спецдокументации Управления делами администрации Алтайского края
ПФА РН – Петербургский фонд архива Российской академии наук
РГАСПИ – Российский государственный архив социально-политической истории
РГИА – Российский государственный исторический архив
РГНФ – Российский гуманитарный научный фонд
СО РАН – Сибирское отделение Российской академии наук
ТОКМ – Томский областной краеведческий музей
ФА ОмГПУ – фольклорный архив кафедры русской и зарубежной литературы Омского государственного педагогического университета
ЦГАРФ – Центральный государственный архив Российской Федерации
ЦХАФ АК – Центр хранения архивного фонда Алтайского края

Содержание

1. Этнические и социокультурные группы

Е. А. Бельгибаев, А. Г. Селезнев, И. А. Селезнева
Проблемы изучения традиционных культур таежных групп Саяно-Алтая 4

А. К. Галимова
Основные черты и особенности современной этнокультурной ситуации в Акмолинской области Республики Казахстан 6

В. Г. Зюзь
Казачество Прииртышья: история, обряды, традиции 10

Ю. А. Крейдун
О создании Улалинской женской общины в Горном Алтае 15

Н. В. Крутова, Р. С. Федорова
Еврейское население на территории современной Восточно-Казахстанской области (данные за 1825–1814 гг.) 18

А. Ю. Майничева
Из истории заселения Томской губернии в середине XIX в. 20

Л. И. Никонова
Мордва Алтайского края (краткие сведения по этнографической экспедиции 2002 г.) 24

А. А. Новоселова
Сибирские «хохлы»: к вопросу об этнической принадлежности. 27

Н. В. Полей
Культурное наследие сибирских переселенцев второй половины XIX – начала XX в. 28

С. В. Соболева, Н. Е. Смирнова
Северный Алтай. Современная социально-демографическая ситуация 30

М. В. Ульянова, М. Б. Лавряшина, И. В. Октябрьская
Коренные народы Саяно-Алтайского нагорья: генетико-демографическая характеристика. 35

2. Этнокультурные контакты и взаимовлияния

Р. А. Абдуманапов
К вопросу о связях кыргызов с Алтайским регионом. 40

О. В. Боронин
О самоидентификации коренного населения юга Горного Алтая в контексте китайского влияния 42

А. К. Галимова
Репатриация казахов в Республику Казахстан в 1990-гг.: опыт и вопросы социально-культурной адаптации (к постановке проблемы) 43

В. Г. Дацышен
Участие хакасов в русском освоении Засаянского края 45

А. М. Илюшин
О происхождении телеутов (по историко-этнографическим материалам) 48

Е. В. Карих
Проникновение казахов на Алтай в XIX в. и их хозяйственное взаимодействие с русскими. 49

А. М. Малолетко
Тюркский этногенез в горах Южной Сибири в докаганатское время 52

И. В. Октябрьская
История устная и письменная. Опыт межэтнических контактов народов Алтая сквозь призму фольклора. 56

Л. В. Сокольская
Взаимовлияние этнических и общечеловеческих ценностей (теоретический аспект) 61

О. Н. Шелегина
О социокультурной адаптации русского населения в Сибири 64

Л. И. Шерстова
Из истории дорусского населения Причумышья: этнокультурные контакты и этнические трансформации. 65

3. Традиционные формы и эволюция материальной и духовной культуры

О. А. Абрамова
Традиционная одежда «поляков»-староверов села Сибирячиха Солонешенского района Алтайского края. 74

Н. В. Бутакова
Общественные праздники в городах Алтая в конце XIX – начале XX вв. 79

В. А. Вакаев
Детская игра в русской народной культуре 80

А. Н. Вороненко, И. В. Октябрьская
Современное искусство тюркского мира. 81

А. К. Галимова
Современная прагматика семейно-обрядовой сферы у казахского сельского населения Северного Казахстана 85

И. С. Глушаница, Е. В. Самушкина
Государственные символы Республики Хакасия. Этническое самосознание и современное мифотворчество хакасов 91

Ю. М. Гончаров
К проблеме изучения семейного быта горожан Сибири второй половины XIX – начала XX в. 96

М. А. Жигунова
Материалы по свадьбе сибирских казаков 97

Т. Н. Золотова
Масленичные обряды сибирских казаков 101

Л. В. Корникова
Новации и традиции в одежде крестьян Третьяковского района Алтайского края в первой трети XX в. (на примере сел Екатериненское, Плоское, Первокаменка, Староалейское). 104

Л. В. Корникова
Материал и его роль в формировании различных типов крестьянской одежды 107

А. В. Курсакова
Традиционные детские игры Красногорского района. 109

О. М. Литтецкая
Трансформация аграрных отношений у аборигенов Томской губернии в конце XIX – начале XX вв. 111

Г. А. Марина
Семейно-брачные отношения в религиозной и традиционной культуре женщины-казашки. 117

А. В. Матвеев
Традиционная культура путешествия русских Омского Прииртышья XIX – первой трети XX в.: начало путешествия 119

В. И. Мотузная
Масленичные традиции Третьяковского района. 123

Б. А. Мышлявцев
Похититель скота и социальная гармония. Некоторые аспекты отношений собственности у тувинцев . . 132.

Ж. Орозбек кызы
Использование «далил таш» в погребальном обряде кыргызов 135

Н. И. Романова
Народные игры и игрушки в деревенской среде старообрядцев-«поляков» Рудного Алтая (р. Уба, Восточный Казахстан). 136

С. А. Соловьева
Образ домового в представлениях старожилов и переселенцев Алтая 138

И. Г. Торышев
Изменение алтайского свадебного обряда в условиях города 140

В. А. Тураев
Природопользование коренных малочисленных народов на юге Дальнего Востока. 141

В. Е. Фомин
Имманентное и трансцендентное в традиционной культуре (на примере культуры алтайцев) 143

В. А. Черкашина
Роспись по дереву конца XIX – начала XX вв. на территории Восточного Казахстана. 145

Т. Г. Шарабарина
Выстроченные узоры русских крестьянок Южного и Юго-Западного Алтая начала XX в. 150

Т. К. Щеглова
Санитарно-бытовая культура и традиции личной гигиены сельского населения Алтайского края в 1920–1930-е гг. 154

Т. К. Щеглова
Трудовые традиции производства и подготовки сельскохозяйственных товаров населения Западной Сибири и Степного края во второй половине XIX в.. 164

Л. А. Явнова
К вопросу о семантике образа колдуна и пространства «нечистой силы» на Алтае (по материалам этнографической экспедиции 2002 г. в Целинный район) 171

4. Этнос и религия

М. Л. Бережнова
Алтайские православные приходы начала XX в. по описаниям приходских священников, собранным о. Иоанном Голошубиным 176

И. В. Куприянова
Внутриконфессиональные взаимоотношения старообрядческих согласий на Алтае 178

И. В. Куприянова
Проблема религиозного воспитания и образования у старообрядцев (1920–1930-е гг.) 180

Г. В. Любимова
Эпидемия в сибирской деревне: взгляд со стороны практической медицины и религиозно-магической практики (конец XIX – начало XX вв.) 182

Н. С. Модоров
Религиозные воззрения алтайцев (XIX – начало XX в.) 187

О. Н. Осерчева
Рукописное наследие старообрядцев (обзор рукописей кирилловской традиции в собрании Восточно-Казахстанского областного этнографического музея). 189

Л. Н. Приль
«Беседа» староверов: функции социального 193

Л. Н. Приль
«Крест да пояс – заповедь божья». 198

А. В. Циркин
О культурологический возможности реконструкции этнокультурных процессов в Южной Сибири 200

В. В. Юрьева
Сочетание православных и исламских элементов в народной культуре туратинских казахов 203

5. Этническая лингвокультурология, устная история и фольклор

М. А. Алпысбес
Шежире: устная историческая традиция тюркских и монгольских народов Центральной Азии 206

Л. В. Герб
Беженцы с Алтая: воспоминания купеческой внучки. 209

О. В. Гужвенко
Религиозно-мифологические представления региональной топонимической личности 212

Л. М. Дмитриева
Региональная лингвокультурология: некоторые аспекты исследования языка и культуры Алтая. 213

В. А. Зверев
Курганские новоселы на Алтае: семейные предания в пересказе И. Т. Солдатченко 216

З. Д. Искакова
Трансформация названий детали одежды в ареале Великого шелкового пути. 219

Г. Н. Куропятникова, Л. Ш. Арипбаева
Прототюркские корни казахского народного музыкального инструментария и традиционной музыки . . 221

Е. В. Макарова, Н. Ю. Зимин
Реальное и мифологическое пространство алтайских шаманистов (на материале алтайских названий гор) 225

М. В. Плотникова
Лексика пчеловодства на Алтае как компонент региональной культуры 226

Е. Ю. Позднякова
Феномены естественной природы и искусственного происхождения в языке города 228

М. О. Сорокина
Народные названия явлений погоды на Алтае как репрезентант фрагмента языковой картины мира жителей региона 229

Н. А. Тадина, С. Н. Ябыштаев
О русской структуре современных антропонимов у алтайцев 231

Ж. Ж. Толысбаева
Этнография Восточного Казахстана в художественном мире поэта 233

Е. Ф. Фурсова, Е. А. Кикош
Традиции имянаречения русского населения Сузунского медеплавильного завода конца XVIII в. 234

Л. И. Шелепова
Язык и культура Алтая: программа комплексного исследования 236

М. В. Шиловский
Воспоминания Г. М. Карнаухова как источник по истории образа жизни сибирских крестьян первой четверти XX в. 238

6. Современные методы исследования и музеефикации этнографических материалов

А. А. Абрамова, В. К. Вистингаузен
Текстильные изделия с вышивкой из собрания Тальменского краеведческого музея 242

Б. Е. Андюсев
Традиционное сознание как предмет междисциплинарного исследования (опыт исторической реконструкции) 245

А. М. Бирюков
Исчезнувшее эстонское село Лифляндка. История и реконструкция поселеческого жилого комплекса . . 248

В. К. Вистингаузен
Иконы сибирских народных мастеров 250

Н. П. Гончарик
Материалы экспедиций искусствоведа Л. И. Снитко на выставке «Живая старина» в Государственном художественном музее Алтайского края. К 75-летию Л. И. Снитко (1928–1982) 253

Н. С. Грибанова
Методика описания орнаментированного полотенца как музейного предмета 262

М. В. Дубровская, Л. В. Живова
Керамическая игрушка русского населения Алтая (из коллекции ГХМАК) 264

Л. И. Елизарова
К вопросу об орнитоморфных мотивах в русской крестьянской вышивке (обзор коллекции полотенец Восточно-Казахстанского областного этнографического музея) 269

М. И. Сафронов
Использование этнографических источников для изучения семантики орнамента украшений средневековых кочевников Алтая 272

П. Н. Сушко
Украинские иконы в собрании Восточно-Казахстанского областного этнографического музея 273

Ю. В. Трофимов, О. А. Пьянова
Новая выставка по этнографии Алтая в Омском государственном историко-краеведческом музее . . . 276

А. П. Уманский
Первая этнографическая экспедиция в Кулунду . . . 278

Н. Г. Харченко, С. А. Горьковая
Роль музея в формировании этнических представлений учащихся . . . 281

7. История этнографических исследований и этнографическое образование

О. А. Гончарова
Исследование истории традиционной медицины народов Горного Алтая в досоветской отечественной историографии . . . 286

Н. И. Горбачева, О. И. Баранова
Этнографический музей как составляющая образовательно-воспитательного процесса в учреждениях дополнительного образования . . . 288

Е. В. Палевкина, М. Н. Сигарева
Фольклорно-этнографическая специализация в системе среднего профессионального образования (из опыта работы Алтайского краевого колледжа культуры) . . . 289

М. Н. Сигарева
Изучение и практическое освоение свадебного обряда села Камышенка Петропавловского района студентами фольклорно-этнографической специализации Алтайского краевого колледжа культуры . . . 290

О. С. Щербакова
Русский фольклор Алтая: история собирания и изучения . . . 291

8. Архивы краеведов

П. Ф. Рыженко
Сибирская деревенская вечёрка . . . 300

В. Д. Надеева, Н. В. Ширяева, М. Юзефович
Ларичихинские частушки . . . 307

Сведения об авторах . . . 314

Список сокращений . . . 317

Научное издание

Этнография Алтая и сопредельных территорий

Материалы научно-практической конференции
Выпуск 5

Оформление,
подготовка иллюстраций
и компьютерная верстка
Н. Л. Васильевой

Подписано к печати 2.09.03. Формат 60×84/8. Печать офсетная. Усл. печ. л. 36. Тираж 200 экз.
Отпечатано в ООО «Полиграфсервис»: Барнаул, ул. Космонавтов, 65а